

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO

JOSÉ ANTONIO FRACALOSSI MEISTER

**O CONCEITO VIDA COMO FUNDAMENTAÇÃO
ONTOLÓGICA DA ÉTICA DA
RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS**

Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein
Orientador

Porto Alegre
2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

JOSÉ ANTONIO FRACALLOSSI MEISTER

**O CONCEITO VIDA COMO FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DA
ÉTICA DA RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS**

Tese apresentada como requisito para obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein

Porto Alegre

2008

JOSÉ ANTONIO FRACALLOSSI MEISTER

**O CONCEITO VIDA COMO FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DA ÉTICA DA
RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS**

Tese apresentada como requisito para obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em 22 de agosto de 2008.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein

Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann

Prof. Dr. Luis Carlos Susin

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Prof. Dr. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao prof. Dr. Ernildo Stein, o apoio prestado, desde o primeiro dia em que decidi fazer meu doutorado e tê-lo como orientador. A Thais, minha esposa, e a Thamires, minha filha, por terem ajudado, apoiado, nos momentos em que as dificuldades apareceram, tanto nas disciplinas como da elaboração desta tese. Ao Prof. Ullmann, pela revisão final desta tese.

RESUMO

A responsabilidade em Hans Jonas é um princípio que surge por causa da ação consciente. Essa ação só pode ser levada a efeito pelo ser humano, dotado de pensamento e consciência, faculdades resultantes do desenvolvimento da matéria que se transmuda, a qual porque é livre. O homem resume em si os estágios mais altos de desenvolvimento da matéria.

Pela tecnologia, o ser humano passa a ter o poder de conservar e destruir os demais seres, especialmente os seres vivos, valores maiores do processo evolutivo. Para proteger e conservar aquilo que a matéria se transformou, surge a ética da responsabilidade, que se torna ainda mais urgente, a partir da ação humana munida da tecnologia. Essa unidade homem-tecnologia pode destruir os demais seres e autodestruir-se com grande velocidade.

Ser responsável significa agir com critério de prudência, a fim de não alterar os seres e depois não conseguir voltar ao estágio originário; por isso também o temor como uma forma de cautela, para o agir se fundar na máxima que garanta a vida como um todo, e especialmente a vida humana, no futuro.

PALAVRAS-CHAVES: Hans Jonas, Vida, Responsabilidade, Ética, Tecnologia, Liberdade, Morte, Temor, Futuro

*You and I know I did sometimes,
not always my best.
Now is the time for the long, long rest.*

*Nós sabemos que eu fiz algumas vezes,
não sempre, meu melhor.*

Agora é hora para o descanso, longo descanso.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 PRINCÍPIO VIDA: A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE	19
1.1 A TEORIA DA CAUSALIDADE.....	23
1.1.1 Necessidade causal e causalidade essencial	24
1.2 AS DIFERENTES FORMAS DE CONSTITUIÇÃO DOS SERES VIVOS.....	26
1.3 A TEMPORALIDADE SEM PRESENTE.....	33
1.4 A NECESSIDADE DE PENSAR O FUTURO.....	34
1.5 A DIFERENÇA ENTRE HUMANOS E MÁQUINAS.....	41
1.6 O SER CORPORAL E A VIDA.....	43
1.7 O SER ESPIRITUAL E A LIBERDADE.....	46
1.7.1 Liberdade	48
1.7.2 Os órgãos de sentidos e sua importância para o espírito	51
1.7.3 A liberdade do espírito	58
1.8 O SURGIMENTO DA SUBJETIVIDADE.....	64
1.9 A CAPACIDADE ESPIRITUAL QUE SE MATERIALIZA NA AÇÃO HUMANA.....	65
1.10 A VIDA TRATADA COM ÉTICA E JUSTIÇA.....	67
1.11 O DIREITO DA NATUREZA E A VIDA.....	70
1.12 A VIDA É O PRINCÍPIO DA RESPONSABILIDADE.....	71
1.13 IMAGEM COMO FONTE DE VERDADE E CARACTERÍSTICA HUMANA.....	75
1.14 DO USO PRÁTICO DA CIÊNCIA.....	78
1.15 IMORTALIDADE.....	83
1.15.1 A vida e a morte	86
2 A TÉCNICA COMO CAUSADORA DE DEVASTAÇÃO E DEGRADAÇÃO DA NATUREZA	96
2.1 RESGATANDO O CONCEITO DE TÉCNICA EM HEIDEGGER.....	96
2.2 CONCEITUANDO TÉCNICA.....	98
2.3 NECESSIDADE DE ENFRENTAR EFEITOS E CONSERVAR A NATUREZA.....	101
2.4 O PROGRESSO, A RESPONSABILIDADE E O DIREITO DE TODOS... ..	105
2.5 A TÉCNICA COM UMA UTOPIA.....	108
3 A ÉTICA FUNDADA SOBRE A RESPONSABILIDADE	122
3.1 A NECESSIDADE DE UMA METAFÍSICA.....	127
3.2 VALORES E FINS.....	129
3.3 O SUBJETIVO É UMA DIMENSÃO PARTICULAR DA NATUREZA.....	133
3.4 O PENSAMENTO ÉTICO E A LEGISLAÇÃO.....	136
3.5 A HEURÍSTICA DO TEMOR.....	139
3.6 A EVOLUÇÃO COMO CRITÉRIO PARA A ÉTICA.....	142
3.7 POR QUE RESPEITAR A VIDA?.....	146

3.8 A PASSAGEM DO QUERER AO DEVER.....	150
3.9 A PERGUNTA PELO SER FUTURO.....	151
3.10 A RESPONSABILIDADE COMO HORIZONTE DO FUTURO.....	157
3.10.1 O futuro da humanidade e o futuro da natureza.....	163
3.10.2 Uma ética direcionada ao futuro.....	166
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	177
REFERÊNCIAS.....	190

INTRODUÇÃO

Jonas, como um autor contemporâneo, está muito bem imbuído da realidade que o cerca. Sua concepção de vida e de responsabilidade apresenta-se dentro do contexto e do debate contemporâneo. Mas ele não pára na reflexão conceitual. Debate e vai em busca de uma atitude pragmática em relação à natureza, à vida (conceito fundante de seu pensamento). Discute seus conceitos, tendo presente sempre uma perspectiva ético-filosófica. Seu modo de apresentar sua reflexão e o debate, que faz com diferentes pensadores e cientistas nos dá uma visão de ser um autor que abre fronteiras. Jonas tem uma peculiaridade. Ele não se pauta tanto na citação de autores (e quando o é, de modo indireto) – é um arauto de um novo modo de pensar e do fazer filosófico. Os autores citados o são a partir do que entende e compreende ser a teoria desses autores, tendo presentes suas leituras e seus conhecimentos prévios.

É, porém, o que se poderia denominar um autor solitário, pois estabelece poucos diálogos com seus pares filósofos, mas muito com cientistas preocupados em querer avançar em suas pesquisas. Sua obra passa a ser notada mais pelo modo como apresenta sua teoria do que pelo modo como dialoga com a comunidade científica. Interessa-se em descrever suas idéias de maneira muito própria. Exige que o debate e a ação feita pela sociedade e, especialmente, pela ciência, sejam realizados com fundamento em uma ética, que ele também não formula, mas aponta máximas com as quais a ética do futuro, como diz, deve se preocupar e refletir, pois isto se torna urgente no atual contexto dos avanços da ciência. Em afirmando que Jonas não dialoga com outros autores, não se assevera que ele não conhece outras teorias filosófico-éticas. Não se pode esquecer que foi aluno de Heidegger e seu discípulo, nem mesmo que o debate que faz com a ciência já era levantado por Heidegger.

Apresenta aspectos importantes para a ação humana diante de uma sociedade que se complexifica pela técnica, pelas novas ciências e pela necessidade de se fazer ética para os tempos atuais, ou melhor, para o tempo do domínio técnico, coisa que as éticas anteriores não tinham, pois também a ciência não possuía um desenvolvimento muito intenso. Por isso é apresentado como um dos iniciadores da ética ecológica e da bioética. A teoria jonasiana, portanto, pode

ser apresentada como: *a cautela*, como uma virtude importante para o agir da técnica, um *pensar hipotético*, pois este nos dá a possibilidade de prever, e o *pensar sobre as conseqüências*. Sobre isso assenta-se a heurística do temor, como um meio pelo qual podemos adquirir consciência do perigo que nossas ações causam; daí a necessidade de se ter uma ética de responsabilidade.

A técnica é, para ele, objeto de filosofia, ou melhor, de reflexão ética, porque resultante da ação humana, de sua atuação e, portanto, não pode ser usada, realizada, constituída, sem um exame ético.

O esquema do pensamento de Jonas é aparentemente simples. Sua tese central é o tema da responsabilidade humana diante do que está ocorrendo no mundo. O avanço da tecnologia que está causando danos e a real possibilidade de destruição do planeta de um modo nunca visto antes, pois a técnica tem a possibilidade de provocar uma fatalidade, isto é, destruir todo o planeta. Diante dessa possibilidade, Jonas afirma ser preciso pensar uma forma de “salvar a vida”, pois esta tem valor absoluto. Temos, assim, os dois grandes pilares de todo o pensamento de Jonas: a vida e a responsabilidade humana diante do que ele realiza, pois só pode ser responsável quem tem condições de agir com autonomia.

Seu esquema é: o surgimento da vida e a vida como fonte fundamental a ser protegida; por isso urge a responsabilidade para o homem, pois este e somente este é capaz de extinguir toda a vida existente. O ser humano é responsável, porque tem uma liberdade consciente e é capaz de se redirecionar constantemente e, assim, reelaborar seu curso existencial e o rumo de suas ferramentas no uso da natureza. Para isso propõe que o pensamento deve estar sempre direcionado ao futuro, pois o presente é um instante tão exíguo que se torna incapaz de podermos mudar a totalidade. Assim, passado e futuro são os dois fatores preponderantes para que o agir presente seja responsável. Nota-se com isso a clara influência de seu mestre Heidegger, mas Jonas reconhece que se diferencia de Heidegger, porque sua visão de futuro exige uma postura além da que fez Heidegger.

Seu desenvolvimento reflexivo tem como objetivo elaborar uma ética para a civilização tecnológica. Pensar a questão sobre a natureza do ser, como pertinente à filosofia. Apresenta um modo de ser como um modo ético. Esse modo de ser é fundamentado na sua concepção de vida e de responsabilidade. Jonas mostra a dignidade como sendo a dignidade da vida; esta é maior do que o humano; seu fundamento está além de todo o julgamento ético e de qualquer ação que se deseje

realizar. Mas o humano, pelo fato de ser vida, também deve ser pensado na perspectiva ética.

Visto pensar a vida, não poderia deixar de se posicionar também sobre a morte e a imortalidade. A morte entende-a não como um fato pessoal, mas resultante da própria vida e como uma necessidade para que a vida se renove. A imortalidade para ele é a imortalidade das obras, daquilo que se construiu na vida. A morte é um benefício para a vida, embora nem sempre seja vista assim na individualidade. Sem a morte, não haveria espaço para o novo, para a vida poder se prolongar.

Ao buscar o conceito de vida, o faz tendo essa noção como o fundamento ontológico de sua reflexão. Mas vida, para ele, não é um conceito. Vida, para ele, é concretude; pensa a vida como uma maneira de ser, no caso do organismo, já que esta é a única forma da vida que conhecemos.

Jonas passa por três fases distintas e poder-se-ia se dizer evolutivas, em seu pensamento, até chegar ao auge do reconhecimento mundial com seu livro *Princípio de Responsabilidade*. A primeira fase de Jonas é a que estuda e escreve sobre *gnose*, também denominada exame ou trabalho histórico. A segunda fase, na qual elabora o princípio-vida, uma biologia filosófica, em que pensa a relação organismo e liberdade, tem uma grande preocupação com o presente. Nesse período, tem a experiência como soldado durante a Segunda Guerra Mundial; e a terceira fase, onde expressa o Princípio de Responsabilidade, tendo a preocupação com o futuro.

Embora tenha sido reconhecido como autor e como grande pensador, a partir de seu livro sobre o princípio de responsabilidade, deve-se ter claro que este não existiria, se não houvesse antes a segunda fase, a sua filosofia sobre a vida. O que se pretende analisar com esta tese é justamente esse momento do pensamento de Jonas, pois dele se deriva a responsabilidade. O conceito vida em Jonas é conceito fundante ou conceito ontológico para sua reflexão ética. A partir da fundamentação da vida como princípio-chave de todo seu pensamento e do desenvolvimento da vida, através de seu metabolismo, surge a forma mais elevada de vida que se presentifica no ser humano.

Como o ser humano, pela tecnologia, tornou-se capaz de controlar a vida e até mesmo de destruí-la, urge a reflexão sobre o conceito de responsabilidade como uma forma de preservar a vida como valor maior. Tal responsabilidade cabe

exclusivamente ao ser humano, pois só ele tem a capacidade de destruição e de autodestruição.

Comin divide a filosofia de Jonas em duas etapas: a primeira dedicada à história das religiões e ao estudo da *gnose*, com uma interpretação existencialista, inspirada em Heidegger e Bultmann. Foi o descortinar da *gnose* que o levou a estudar filosofia e aproximar-se de Heidegger o qual o auxiliou a ver aspectos do pensamento gnóstico. A própria leitura de textos existencialistas e do espírito moderno permitiu que fizesse uma releitura da filosofia da consciência, a qual conhecia muito bem, pois fora educado nela, onde se propunha a separação entre espírito e natureza (cf. JONAS, 2001, p. 143).

Jonas entende por *gnose*, inicialmente, um “conjunto de práticas de culto, magia, especulações gnósticas, etc., sem ter em conta o significado apelativo da palavra como conhecimento, embora este seja ocasionado pela escolha do homem” (JONAS, 2000, p. 71-72). Mas deve-se pensar o mito gnóstico muito mais do que apenas um conhecimento; ele é um conhecimento escatológico, salvífico. A busca da salvação desmundaniza e é isso que se pratica na *gnose*.

O próprio Jonas reconhece que a *gnose* foi o principiar para a reflexão de uma filosofia biológica. Foi um período importante, pois, por meio da *gnose* consegue aplicar a reflexão que fizera com Heidegger, especialmente na questão da analítica existencial, do ser-aí, do *Dasein* humano (cf. JONAS, 2005, p. 126).

Doutorou-se com Heidegger sobre o fenômeno da *gnose*. Jonas afirma que talvez Heidegger nem se interessasse pelo tema, pois emitia muito poucas opiniões. Dizia: “Sonhas realmente bem. Segue assim. Parece-me totalmente correto” (JONAS, 2005, p. 128). O mesmo ocorreu quando do parecer sobre a tese. Depois de muito esperar e não obter uma resposta, o encontro dos dois ocorreu em um teatro e Heidegger passa por Jonas e diz somente assim: “Seu trabalho é excelente” (JONAS, 2005, p. 129).

Jonas igualmente reconhece que a originalidade de seu trabalho dá-se também, porque Heidegger exigia que assim o fosse, pois seu pensamento também era original, mas sempre sobre fontes. Em Jonas conceitos heideggerianos tornam-se bem presentes, senão de modo direto, ao menos indiretamente, como, por exemplo: estar arrojado (*Geworfenheit*), impropriedade ou inautenticidade (*Uneigentlichkeit*), angústia (*Angst*), decaída (*Verfallen*), ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), encontrar-se (*Befindlichkeit*), etc.

Jonas tem uma admiração muito grande por Heidegger, assiste a suas aulas, desde o primeiro semestre da faculdade (1921). Sua vontade era participar das aulas de Husserl, o que não lhe foi permitido, pois era considerado um filósofo muito difícil, opinião não compartilhada por Jonas, pois via em Husserl um excelente pedagogo. Já Heidegger lhe parecia mais difícil (cf. JONAS, 2005, p. 88).

Segundo Jonas, Husserl tinha uma grande didática, mas também dificuldade de estimular a participação de seus alunos, diferentemente de Heidegger, que tornava suas aulas magistrais; ao mesmo tempo, era muito difícil para o assistente às preleções; porém, era muito claro em seus seminários, conseguindo de seus alunos um grande envolvimento (cf. JONAS, 2005, p. 89). Antes mesmo de *Ser e Tempo*, Heidegger havia ganhado uma espécie de fama como crítico, e entre os iniciados se comentava que naquele filósofo havia novos caminhos, pois “aqui que se aprendia filosofia” (JONAS, 2005, p. 90).

Jonas teve uma vida perpassada de muitas peculiaridades e particularidades, expressas por ele de modo especial no livro de memórias¹.

¹ Mesmo tornando-se um autor reconhecido e conhecido internacionalmente, é importante situar a existência de Hans Jonas dentro deste trabalho, porque, como veremos, muito de seu pensamento está ligado às suas experiências existenciais. Nasceu na cidade de Mönchengladbach em uma família judia, em 10 de maio de 1903. A religião, embora fosse uma referência para seus pais, não o era para ele, mas o contato com os judeus o ajudou muito, pelos diversos lugares por onde passou. Adere ao sionismo, pois o considera um movimento secularizado e que contém o legado da tradição nacionalista judaica. Segundo ele, deve ser bem conhecida, assim como um bom alemão deve cantar os Nibelungos (cf. JONAS, 2005, p. 79).

Decidiu-se por estudar filosofia. Esteve em contato com filósofos de destaque, na época, tais como Heidegger, em diversos cursos. Com ele se doutorou no tema sobre a gnose. Estudou também com o teólogo Bultmann, com quem sempre teve um contato muito próximo, não só como aluno, mas como amigo. Fez cursos com Husserl, entre outros. Durante seus estudos, conheceu Hannah Arendt com quem fora amigo até à morte em 1975, pouco tempo depois de ter escrito o livro ‘*O princípio de responsabilidade*’, livro muito elogiado por esta.

Aos trinta anos de idade, tem uma experiência marcante, a ascensão do partido nazista na Alemanha que o marcará de diversos modos: pela filiação de Heidegger ao nazismo; por ter que sair de seu país no qual pensava estar em sua terra e não como estrangeiro; e, por fim, a morte de sua mãe em Auschwitz, motivo pelo qual fez com que, após a guerra, não vivesse mais na Alemanha.

Após sua saída da Alemanha, andou pela Inglaterra, Palestina (onde tentou viver do lado palestino, até que foi aconselhado a retirar-se porque era muito perigoso viver aí). Trabalhou como empregado na agricultura, motivo de admiração de seu patrão, pois essa era uma atividade para pessoas com menos conhecimento e diplomação do que ele. Também percebe que os judeus, que vão para lá trabalhar, são explorados. Na Palestina é que conhece sua esposa Lore Weiner. Em 1940, une-se ao exército britânico para lutar contra o nazismo. Esteve em luta na Itália e, no final da guerra, volta à Alemanha país para o qual, diz, só voltaria após o fim da guerra.

Nesse período de guerra e especialmente nos períodos de maior frio, quando o exército ficava parado em determinado lugar, aproveitava para escrever. Escrevia cartas para sua esposa e aí já traçava os primeiros dados sobre a filosofia da vida (*O princípio-vida*).

Sua marcha existencial, nos tempos de estudante, circulava sempre em torno das questões sionistas. Não percebia, porém, entre os judeus alemães, o sionismo como momento de forças para a unidade da causa judaica. Nem mesmo a religião era para muitos algo que os unificava. Torna-se um judeu engajado nas causas em defesa do povo e do território. Faz sua inspiração novamente em Kant na busca da 'vontade desinteressada'.

O pai de Hans compartilhava as concepções do filho. Para ele o Estado judeu deve ser um Estado religioso, o que não era a perspectiva defendida por Hans, porque via esta terra apenas como a terra dos Patriarcas (palavra que, para Jonas, ecoava como uma expressão vazia de sentido). Hans acreditava, porém, que na Palestina havia espaço, tanto para judeus como para árabes,

A religião o influenciou a pensar e a ter determinados conceitos, defendidos no decorrer de sua vida, embora pessoalmente nunca manifestasse isso (defende a idéia da existência de Deus, cria outro mito para a realidade da criação, vê um papel para Deus para o início e final da vida, etc.). Admirava-se que Heidegger não soubesse "nada" sobre o sionismo, relatado por ele em um dos encontros que tiveram quando Hans ainda era seu aluno.

Sempre se portou como alguém que crê em Deus, acredita na criação divina do mundo e dos seres, mas, após Auschwitz, repõe a questão de um modo todo próprio, especialmente porque conceitos centrais em sua filosofia, como liberdade e a relação matéria-espírito, são preocupações que o levam a este tema. O certo é que não se pode dizer que professe uma religião e nem a freqüente regularmente. Tem presentes, determinadas datas da religião judaica e as respeita, com um respeito zeloso. É um batalhador pela formação do Estado de Israel e só o abandona quando, já tendo casado e com filhos, crê que a paz nunca chegará em

Após a guerra, volta para a Palestina onde ministra aulas na Universidade Hebréia de Jerusalém. Em 1950, vai ao Canadá para a Universidade de Carleton. Em 1955, fixa residência em Nova Iorque até sua morte, em 05 fevereiro de 1993.

Trabalhou na Nova Escola de Investigações Sociais, mas teve muitos debates em todos os grandes eventos onde se tratava de pesquisa em seres humanos, especialmente na Harvard. O livro que lhe deu reconhecimento internacional foi O princípio-responsabilidade, especialmente na Alemanha, e só posteriormente nos EUA, onde vivia.

definitivo a essa região. Nem mesmo crê, com total confiança, que o Estado perdurará.

Visto ter começado sua vida acadêmica com Heidegger e Bultmann, especialmente sob a influência deste passou a escrever sobre religião. Seu primeiro trabalho é sobre a ética dos profetas, que, segundo ele, se perdeu, quando da migração do povo pela diáspora. Jonas não ficava somente na leitura e interpretação bíblica, buscava na Escola histórico-religiosa uma forma de fundamentar sua reflexão, pois acreditava que os profetas são a palavra de Deus sob forma humana. A Bíblia não era fonte de crença por excelência, mas era importante fonte para ilustrar críticas e ver que muito do que ela contém é antiquado (cf. JONAS, 2005, p. 70),

Esse conhecimento Jonas levou pela vida afora e, sem dúvida, o influirá em sua reflexão. Para ele, a palavra de Deus só pode ser ouvida por meio dos seres humanos. Sua leitura dos profetas, porém, não se separa de sua concepção de encarar a vida. Lia os profetas com os olhos políticos, da guerra, do poder, da injustiça social, da opressão dos mais fracos, já que era dentro dessas realidades que a revelação ocorria (cf. JONAS, 2005, p. 71-72). Uma expressão do profeta Amós lhe causava uma impressão marcante e servia de inspiração. “O leão ruge, quem não se estremece? O Senhor fala, quem não queria profetizá-lo? (*Amós 3,8*). Quem escutava isso não podia fazer menos do que anunciá-lo; esse era para mim o sentido da revelação” (JONAS, 2005, p. 72-73).

Outra influência em Jonas é o pensamento de Kant, citado muitas vezes nos escritos de Jonas: “Não há absolutamente nada no mundo, nem fora dele, que possamos pensar como bom, sem restrição, com exceção única de uma vontade santa” (KANT, 1999 *apud* JONAS, 2005, p. 73).

Embora perguntado se Kant era o filósofo mais importante para ele, responde que não; o mais importante é Platão. Kant tem muitas coisas a nos dizer, especialmente na crítica do conhecimento e na filosofia moral. E temos condições de citá-lo diretamente. Já de Platão tem que ser feita uma interpretação para poder atualizá-lo, mas mesmo assim, para Jonas, Platão é bem maior e dele retira pensamentos para sua reflexão. Segundo Jonas, a interpretação de Platão nunca tem um fim; podemos interpretá-lo sempre, pois é o grande fundamentador da filosofia ocidental (cf. JONAS, 2005, p. 421, nota 10).

Causa, porém, certa apreensão ao leitor de Jonas essa afirmação, porque, se, por um lado, vê em Platão um autor mais importante, por outro, ele não o cita. Em compensação, Kant é citado inúmeras vezes, no decorrer de seus textos, inclusive com uma analogia ao imperativo categórico de Kant, na formulação de seu imperativo ético presente no livro *O Princípio-responsabilidade*.

O conjunto da obra de Jonas compõe-se de sete livros, sendo que os dois que mais se notabilizaram foram *O princípio-vida* e *O princípio-responsabilidade*. São obras complementares. Os comentadores e a maioria dos que os citam utilizam-se apenas, ou, na maioria das vezes, das idéias do princípio-responsabilidade, sem aprofundá-la. O grande erro que comete a maioria dos que citam *O princípio-responsabilidade* é que não conhecem sua obra anterior *O princípio-vida*, a qual é fundante para aquele. Este livro dá os elementos metafísicos para a ética da responsabilidade. Portanto, não é possível falar do princípio-responsabilidade sem que se cite o princípio-vida. Qualquer leitura que se fizer onde esses dois princípios não estejam interligados torna-se uma leitura deficitária.

Jonas é um filósofo tardio, pois seu livro sobre *O princípio-vida* surge somente em 1963, quando então estava com 60 anos de idade. Pode-se dizer que este livro marca uma nova etapa de seu discurso filosófico, pois deixa de refletir somente na linha da gnose, para adentrar-se em um outro tipo de reflexão.

No livro sobre *O princípio-vida*, que, como diz o título é o estabelecimento de uma filosofia da biologia, mostra a precariedade da vida e o quanto ela é dependente da natureza e, conseqüentemente, das demais formas de vida, porque toda a vida depende de outros seres, ela se mantém por um processo de metamorfose. Sua ética fundamentar-se-á nessa filosofia da natureza.

Para se entender o pensamento de Jonas, é preciso entender, em primeiro lugar, sua idéia sobre a vida; depois, a realidade da intervenção humana sobre a natureza e as conseqüências dessa intervenção. Segundo ele, as éticas até então se firmaram sobre um antropocentrismo, não conseguindo responder às necessidades de um novo modo de agir do ser humano (isto é, a intervenção e dominação humana sobre a natureza). É por isto apresenta a necessidade de uma nova ética, a ética da responsabilidade, como a forma, por excelência, para o ser humano poder agir na e sobre a natureza.

A técnica apresenta-se como uma nova natureza e uma necessidade. Mas a sua utilização faz com que se altere a essência das coisas ao ponto de poder extingui-la por completo.

O princípio da responsabilidade, apresentado por Max Weber sem dúvida, inspirou Jonas. Deste, Jonas não faz referências, mas é certo que o busca em seus ensaios sobre sociologia da religião e o que escrevia sobre o judaísmo para viver ao menos o que pensa entender por sionismo.

O primeiro trabalho que tem o leitor de Jonas é buscar a realização de uma síntese ou de um agrupamento de seu pensamento dentro do que deseja pesquisar, porque é um autor que publica suas reflexões a partir de palestras que realiza. Por isto torna-se muito repetitivo, reafirma-se e em alguns momentos modifica-se em outros, a partir do diálogo com seus interlocutores. Não que seja um autor de grande dificuldade teórica. Suas teses são bastante claras, pois têm um ponto em comum que perpassa toda a sua obra, que é defesa da vida e do futuro da vida e da humanidade, independentemente do que a humanidade vier a fazer.

Há três eixos básicos: seu conceito de ciência, de vida e de Deus, derivando dos dois primeiros o conceito de responsabilidade. Podemos entender Jonas, tendo sempre presentes três aspectos: a busca de um conceito de Deus, especialmente após a experiência de Auschwitz; a interpretação da condição humanas a partir de uma perspectiva da visão gnóstica da realidade em conjunto com a análise da existência; e, finalmente, a fundamentação com base no princípio-responsabilidade, uma ética para o futuro da civilização contemporânea.

Desenvolvendo o pensamento de Jonas, escolhemos desenvolver esta tese em três grandes capítulos, por entendermos serem os pontos principais e centrais de sua reflexão. O primeiro capítulo – o mais longo – desenvolve a sua concepção de vida e os diferentes processos que esta faz para se desenvolver e atingir o estágio mais elevado onde se encontra o ser humano. Cinco conceitos destacam-se neste capítulo, além de outros: liberdade, necessidade, corpo e suas diferentes formas e atuação, subjetividade e espiritualidade.

O segundo capítulo, o menor de todos, mas não menos importante, desenvolve a concepção de técnica apresentada por Jonas. Não foi o mais desenvolvido, porque também Jonas não se detém a analisar, em muitos detalhes, a tecnologia, mas sim, muito mais seus feitos e suas conseqüências.

O terceiro capítulo, como não poderia deixar de ser, é o capítulo sobre a responsabilidade. Jonas fundamenta esse conceito a partir de uma metafísica. Aí adquire importância o primeiro capítulo, porque é ele que fornece as concepções ontológicas para pensamento e para fundamentar a idéia de responsabilidade. Torna-se importante destacar, nesse modo de pensar, a heurística do temor, muito falada e, às vezes, muito criticada por leitores e comentadores de Jonas. E a concepção de futuro, foco maior da responsabilidade. A responsabilidade é presente, mas não deixa de olhar, de se preocupar com o futuro, especialmente o futuro da humanidade.

1 PRINCÍPIO VIDA: A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE

Wolin, em seu livro sobre *Os filhos de Heidegger*, inicia a parte sobre Jonas, com o título: *Hans Jonas: o filósofo da vida*. Pensamos que este seria um cognome importante e interessante para designar Jonas. É, sem dúvida, um autor que tem o foco de sua reflexão na vida e faz desta uma concepção ôntica para a justificativa de todo seu pensamento. A partir do conceito vida lê o mundo, a tecnologia, o papel do homem no mundo, o desenvolvimento, a ação nazista, a questão da religião (e de Deus) e, assim, todos os temas que se propõe discutir e refletir em seus textos e conferências.

Não se pode esquecer que a formulação da filosofia da vida em Jonas gesta-se durante o tempo em que esteve participando da segunda Guerra Mundial. Em cartas endereçadas a sua esposa Lore (não muitas vezes sem a influência dela, que o incentivava a escrever), delineia assim o que, posteriormente, se tornará o livro que tomamos como fonte de toda a sua filosofia.

Durante a maior parte de sua vida profissional, Jonas seguiu preocupado por 'eternas' discussões filosóficas – o lugar da humanidade no plano cosmológico das coisas; que sentido tem Deus depois de Auschwitz; a base ontológica da ética – que a filosofia americana, com ferrenha tendência empírica, havia condenado há muito à esfera da irrelevância intelectual. Estas inquietudes eram menosprezadas oficialmente como 'pseudoproblemas' (WOLIN, 2003, p. 166).

A questão de Deus e da vida surge como uma conseqüência de seu pensamento, pois sua tese de doutoramento feita com Heidegger e com o apoio de Bultmann versa sobre a gnose, vista como conhecimento muito próprio do cristianismo primitivo; nela reflete sobre a questão Deus e mundo. Sua defesa da vida ocorre, porque, ao analisar a gnose, percebe a separação entre matéria e espírito e que esta separação prejudica uma reflexão mais abrangente e completa sobre o ser humano, sobre a natureza e o mundo. Por isso condena toda forma de dualismo, pois este é contrário à ordem cósmica. Cai-se, assim, no perigo de, não vendo a totalidade, não refletir sobre o corpo, sobre as necessidades corporais. Por isso Jonas diz que a gnose, tal como assumida pela cultura ocidental

(diferentemente da cultura grega, onde significava conhecimento), deturpou essa visão e perdeu a valorização da vida e de um reconhecimento das formas de desenvolvimento da própria vida.

A origem da divisão corpo-alma já se encontra na filosofia grega, desde Platão até Aristóteles. Jonas, porém foi além, pois desafiou nossos conceitos de vida e de morte. É no fenômeno da vida que ele encontra a passagem entre o credo antigo e o advento da tecnologia.

O gnosticismo começa com uma condição primordial para a integridade divina. Perturba-se, portanto, esta unidade originária, explicando o aparecimento do mundo e dos poderes demoníacos que o dominam. O homem se converte em um peão fundamental deste desfile escatológico, com o restabelecimento da totalidade cósmica dependendo de sua salvação (WOLIN, 2003, p. 168).

A partir desse ponto de vista, podemos compreender a posição apresentada por Jonas, que busca o princípio-vida, como fundamento, pois já não há mais a ação direta de um Deus no mundo; este, ao criar, não mais interfere nas relações humanas. Cabe ao ser humano agir por conta própria para “salvar” o mundo que criado por Deus. É a ação humana que faz agora o mundo ser ou não-ser. Por isso, “construtor” como sendo o ser capaz de reabilitar o mundo, salvá-lo da condição que se apresenta, diga-se situação criada pelo próprio ser humano. Assim, por meio da gnose, consegue-se a redenção, o restabelecimento da unidade cósmica.

Temos uma desumanização do homem, a partir da sua própria ação. Um niilismo, que se expressa claramente numa crença incondicional na ciência e na técnica. Mas essa crença carece de uma leitura mais profunda do ser humano sobre si e sobre o mundo. A tarefa da filosofia será a descoberta de uma orientação da humanidade, pois os fracassos e o niilismo são resultados da ciência. O que, segundo Jonas, temos é uma crença infinita na capacidade humana e só pela ciência se conseguirá obter a redenção da vida e do caos que está sendo provocado pela própria ciência. Dessa concepção também surgem os ideais políticos messiânicos, como o comunismo, o fascismo e o nazismo.

O surgimento da ciência moderna rompe com a esperança da natureza caída, da redenção da humanidade com a natureza, pois agora a razão a domina, explora e manipula. Coloca-a a seu serviço e para satisfazer a vontade do ser humano. Rompe-se a crença de que um Deus possui a essência perfeita. A vida orgânica não se ajusta a nenhuma concepção preconcebida. A teoria darwiniana da evolução,

com sua combinação de variações aleatórias e seleção natural, completou a tarefa de tirar a teleologia da natureza, tornando-a supérflua até mesmo na história da vida; a finalidade foi retirada totalmente da subjetividade. Por isso a busca em estabelecer um significado e uma finalidade para a vida. A vida é vista como um conjunto de necessidades e regularidades, como, por exemplo, a alimentação, a procriação e a mortalidade.

Essas características marcarão todo o pensamento de Jonas, pois a vida passa a ter uma finalidade, uma subjetividade e, especialmente, liberdade.

Com o surgimento da vida adquiriu pela primeira vez significado a distinção existencial entre ser e não-ser; perenemente ameaçada pela possibilidade da sua negação, a vida tem que se manter tenazmente em ser; tem que empreender uma série de complexas e engenhosas ações de autoconservação para não sucumbir à sua diabólica contrária, a morte. Deste modo, o drama da vida, suspenso momentaneamente entre o ser e não-ser a negação dá início à idéia da finalidade existencial de um modo inteiramente alheio à esfera da natureza inorgânica (WOLIN, 2003, p. 174-175).

O aparecimento da vida marca uma nova fase na organização cósmica. Agora existe a possibilidade de ser e não-ser. O não-ser é uma constante na vida, por isso a vida faz todo um esforço para se manter, para ter continuidade, para não morrer. Mas o que nos chama a atenção é que a vida carrega em si um paradoxo: ela carrega em si sua própria negação. A distinção entre a vida orgânica e inorgânica dá-se pelo que denominamos metabolismo. É o metabolismo que diferencia uma situação da outra. Para Jonas, é a capacidade metabólica o primeiro sinal de liberdade que os seres vivos expressam. A vida adquire uma independência em relação ao mundo inorgânico que o cerca. Por isso vida é definida por Jonas como identidade que se reafirma, realiza e desafia diante das realidades que a rodeiam.

O segundo paradoxo que a vida enfrenta é que, se, por um lado, o metabolismo garante a existência da vida, criando espaço para a liberdade, por outro, cria também a necessidade. Necessidade de ter que se alimentar para viver, para enfrentar o não-ser. Mas isto também não nos obriga a dizer que as coisas existem assim e que devem continuar sendo assim; a mudança é própria da condição vital.

Para Jonas, a vida, no atual momento em que vivemos, está muito frágil (por um fio). Por isso a necessidade se buscar fundamentos morais convincentes e indiscutíveis, criando a necessidade de baseá-los onticamente no ser.

Assim, ao referir-se à 'vida' como valor intrínseco e afirmar que temos o dever de garantir a viabilidade futura, Jonas se apóia implicitamente na metafísica da natureza [...]. A conservação da vida não é só algo que devemos a nós enquanto humanos. É um imperativo que nos incumbe como parte de uma totalidade vivente maior para conosco, ao ser a criação mais poderosa da natureza, tem especial responsabilidade (WOLIN, 2003, p. 181).

O *Princípio-vida* é a obra na qual Jonas lança os traços essenciais de sua ontologia, constitui o fundamento de sua proposta ética, o elemento-chave do desenvolvimento evolutivo do organismo e do ser que é a liberdade.

Para nos apropriarmos da filosofia biológica de Hans Jonas, devemos levar em conta que seu pensamento, embora possa ser apresentado como um todo, não foi assim pensado pelo autor. Dois livros nos são fundamentais para entender seu pensamento na dimensão biológica: O *Princípio-vida* e o primeiro capítulo do livro *Pensar sobre Deus*.

Confrontei-me com aquilo de que a filosofia deveria ocupar-se na realidade, isto é, a questão do próprio ser e do ser no mundo que o rodeia. [...] que pode significar para a doutrina do ser que existam organismos e que sentido tem a essência da existência orgânica, incluída a da consciência, os sentidos e o espírito (JONAS, 2005, p. 228).

O tema sobre a vida surge de um modo mais profundo durante os tempos de guerra, quando visualiza a miséria da vida humana e como esta é tratada durante o período.

O livro, não havia pensado como um todo, o considereei minha obra filosófica mais importante, pois nele se encontram os rudimentos para uma nova ontologia. [...] minha tese era que a essência da realidade se expressa de modo mais acabado na existência física do organismo, não no átomo, não nas moléculas, não nos cristais, tampouco nos planetas e nos astros, etc., senão no organismo vivo, que é sem dúvida corpo, porém que esconde em seu seio algo que vai além do mero ser mudo da matéria. Só se partirmos deste ponto é possível formular uma teoria do ser. [...] Daí que o livro termine com um epílogo sobre por que uma filosofia do organismo deve conduzir forçosamente a uma ética. (JONAS, 2005, p. 341-342).

Se há uma reparação que pode ser feita a esse livro, diz o próprio Jonas, é que nessa "época não tinha presente a relevância prática ética de sua filosofia" (JONAS, 2005, p. 346). Essa concepção a traz de um modo muito claro quando participa do grupo de discussão da Harvard Medical School, onde então se defronta

com a questão médica e as novas técnicas aplicadas à medicina. Buscavam as pessoas na filosofia uma forma de orientação prática. Só nesse momento é que pode perceber o papel da filosofia nesse campo. Ela está desafiada a se pronunciar sobre assuntos humanos e mundanos.

1.1 A TEORIA DA CAUSALIDADE

A causação não tem provas suficientes tal qual apontadas por Hume e Kant. Hume acerta ao afirmar que a causa não pode estar entre os conteúdos da percepção, porque a causa é algo a mais do que o material e é dado mentalmente. Kant também não faz muito melhor do que Hume, ao propor a troca da origem psicológica pelo transcendental. Porque “o entendimento também é tampouco capaz de produzir a idéia de ação e influência quanto na descrição de Hume a percepção sensitiva” (JONAS, 2004, p. 36).

A percepção da causalidade nem sempre é captada pelos sentidos, pois dependendo do como é percebida, especialmente se dor de modo muito intenso pode provocar efeitos danosos e a causa não ser captada. Mas deve-se reconhecer que o aspecto primário da causalidade é

[...] a força e os efeitos produzidos; que forças e efeitos são conteúdos originais da experiência, e não interpolações entre conteúdos da experiência (= percepções) por parte de uma função sintética, seja esta a associação ou o entendimento; que de fato a fonte desta experiência não é a percepção dos sentidos, mas sim o nosso corpo no esforço da ação – aquela fonte que Hume sumariamente descarta sob o nome de ‘ímpeto animal’ (JONAS, 2004, p. 43).

Dentre as respostas apresentadas, temos o dualismo e o monismo. O dualismo não consegue dar, de modo satisfatório, a resposta a origem, em vista da resposta à experiência orgânica. O monismo surge como uma forma de responder à busca do ser humano em vista à origem e à percepção de causação e explicação para a vida.

1.1.1 Necessidade causal e causalidade essencial

A combinação de necessidade e causa parece ser um paradoxo.

Necessidade [...] é simplesmente a própria soma global na interação de suas partes separadas, cada uma das quais contribui com sua quantidade, sendo por sua vez determinada pela distribuição das quantidades que a rodeiam (JONAS, 2004, p. 59).

O contingente é construtivo do ser, porque entra em um jogo aleatório dos desvios, que são acidentes, pois a interação organismo e ambiente é que possibilita as diferentes espécies.

A formalidade passa a ser a instabilidade, e nós nos deparamos com a tarefa de resolver o enigma de esta última deixar a impressão de possuir criatividade. Pois se é verdade que o sistema genético é o transmissor da hereditariedade, então a estabilidade – condição para uma fiel transmissão – há de ser sua virtude mais essencial. Mutações, neste caso, são uma perturbação da estabilidade, prejudicando a fidelidade da transmissão (JONAS, 2004, p. 62).

Tudo o que existe como forma de vida é uma variedade que se degenerou de uma espécie inferior. A percepção de seres superiores recoloca a questão da “alma”, com seus atributos do sentir, tender, sofrer e gozar. A evolução resgata a necessidade de uma ontologia esquecida pelo materialismo.

À medida que ocorre a mutação a

[...] a desordem se transforma em lei, progredindo de um mínimo até um máximo de lei. [...] O mecanismo da seleção tornando-se cada vez mais unívoco, e por outro as ocasiões que ocorrem, e com elas o material disponível para a seleção, tornando-se cada vez mais específico – em suma, tanto a possibilidade como a ocasião vão se tornando mais e mais canalizadas em determinada direção, até que o sistema, uma vez acabado, só admite sua própria possibilidade, representando ele próprio a ocasião permanente para sua realização, isto é, a única forma de mudança admitida é a repetição. Esta direcionalidade [...] pode ser chamada de devir; mas a auto-repetição do movimento do sistema não (JONAS, 2004, p. 78).

“O devir é uma condição necessária e limitadora, não um caráter interno do ser; e a razão permanente dessa condição é a definitiva limitabilidade do substrato que se chama matéria” (JONAS, 2004, p. 79). A vida em cada um de seus ciclos é acrescida de algo, por isso não se pode dizer que é a mesma. O que foi vivido é um

pano de fundo, mas diferente do que se está vivendo agora. A vida terá sua totalidade no conjunto de todas as fases vividas e “sua identidade não se encontra na equivalência dos membros de sua série temporal, mas precisamente naquilo que confere coesão à sua multiplicidade” (JONAS, 2004, p. 81).

No decorrer do sistema vital, têm-se a conservação e os limites; por isso o sistema é um equilíbrio (não nos moldes antigos de harmonia), entre o devir e o perecer, entre o ser e o não-ser. Esse sistema, não é, porém, um conjunto de partes, mas um comportamento dinâmico, um processo, considerando as mais diferentes disposições entre as partes.

A ausência de vida ocorre quando dois cortes temporais passam a ser idênticos em seu conteúdo individual, e idênticos também com os cortes intermediários entre ele – então ele deixou de viver: está morta (ou seu processo de vida cessou por algum tempo). (Porque) a troca de matéria com o ambiente não é uma atividade periférica de um núcleo persistente: é a maneira total da continuidade (autocontinuidade) do próprio sujeito da vida (JONAS, 2004, p. 98).

Uma máquina, quando não alimentada, volta ao seu estado anterior e ali permanece sendo ela mesma, só que sem funcionamento. Por isso não se justifica compará-la com um organismo vivo. O combustível é a energia que a coloca em funcionamento. O alimento para o organismo, além da energia, tem seu

[...] papel originário – o de construir a própria máquina e constantemente substituir suas partes – e este próprio vir-a-ser é ele mesmo uma realização da máquina: mas, para uma realização como esta, não existe nenhum análogo no mundo da máquina (JONAS, 2004, p. 98).

Pelo fato de a vida possuir uma independência é que ela não tem substância, se inter-relaciona com o ambiente, porém permanecendo ela mesma. “Quer dizer: sua substância material é dependente do momento, e essa dependência do momento é sua função própria” (JONAS, 2004, p. 103).

No ser vivo a forma não passa de um estado de composição mutante, de um acidente da matéria, que é permanente. Mas na forma viva, ativa e organizativa, os conteúdos materiais mutantes são estados do seu ser, que permanece idêntico; a variedade daqueles é o âmbito de ação de sua unidade; e em vez de dizer que a forma viva é uma região de passagem da matéria, mais correto será dizer que a sucessão dos estados de matéria que em cada momento a constituem são fases transitórias do processo da forma que se auto-constitui (JONAS, 2004, p. 103).

Conclui-se assim que a aparente unidade que as formas vivas podem manter é uma passagem dos materiais que temporariamente permanecem dentro de seus limites.

1.2 AS DIFERENTES FORMAS DE CONSTITUIÇÃO DOS SERES VIVOS

A vida animal distingue-se da vida vegetal em três características: mobilidade, percepção, sensação, mas todas têm um princípio que lhes é comum na sua base, princípio este não esclarecido por Jonas. A percepção e o movimento possibilitaram o acesso ao mundo e a individuação do ser, criando uma abertura para o mundo, que dará as condições básicas para a vida em si.

Pela capacidade de transcender e depender do seu espaço é que o animal consegue adquirir a capacidade de liberdade. Isto porque, segundo Jonas, desenvolve duas capacidades: o movimento e a percepção, juntamente com a distância (cf. JONAS, 2004, p. 125). Na evolução, a formação progressiva dessas duas capacidades significa acesso crescente ao mundo e crescente individuação do ser. “Abertura para o mundo é condição básica para a vida em si” (JONAS, 2004, p. 124). O tempo é outra dimensão da transcendência, torna-se acessível por meio simultâneo da capacidade de emoção que também é adquirida pela capacidade de distanciar-se. A emoção não precisa, como a sensibilidade e a mobilidade, dos órgãos externos pelos quais se pode estruturar uma situação concreta.

A emoção é ocasionada pelos deslocamentos. Estes provocam desejo e medo. Desejo pela caça e medo que é a raiz da fuga. “O desejo é o pressuposto básico da mobilidade, então o primeiro movimento é a perseguição (isto é, o dirigir-se para o objeto)” (JONAS, 2004, p. 125). Essa mobilidade, junto com a capacidade de distanciar-se, possibilita a percepção, que, por sua vez, desenvolve a mobilidade, com o intuito de atingir o objetivo a ser alcançado.

A percepção oferece o objeto como ‘não aqui, e sim mais além’; o desejo oferece a meta como ‘ainda não, mas podendo ser alcançada’: orientada pela percepção é impelida pelo desejo, a mobilidade transforma o além em aqui e o ainda não em agora (JONAS, 2004, p. 126).

Pelo fato de poder relegar e transcender o imediato, isso se torna o grande segredo da vida animal. A vida no ambiente é necessidade de manter-se, quando ocorre a separação entre ambiente e vida se pode chegar ao desejo e ao temor. A diferença entre os estágios orgânicos das plantas e dos animais está em que a primeira é capaz de transformar elementos anorgânicos em orgânicos, e os animais são dependentes dos elementos orgânicos. Isso garante uma superioridade da planta, mas, ao mesmo tempo, lhe rendeu a não-aquisição de outras características que os animais tiveram que adquirir. “Observamos que a independência em si não pode ser o valor último da vida, pois a vida é exatamente aquele modo de existência material em que o ser ficou exposto à dependência” (JONAS, 2004, p. 127).

O animal não é parte inserida no mundo, pois ele, como destruidor de seu mundo, tem que constantemente sair em busca de novos alimentos. Ao sair em busca de alimentos, defronta-se com o medo, e, como pode mover-se, tem que fugir (cf. JONAS, 2004, p. 128). Nisso o animal experimenta a satisfação e a tensão, do prazer e dor causada pelo esforço que deve despender em buscar sua sustentação.

O sofrimento inato à existência animal não é primariamente o da dor [...] mas sim o da falta e do medo, isto é, um aspecto do desejo da natureza como tal. O desejo é a forma assumida pelo interesse elementar de toda vida em si mesma sob as condições da mediatez animal, onde ela se emancipa da necessidade de ficar imersa em uma função orgânica cega, assumindo uma função própria: sua função são as emoções. O ser animal é essencialmente um ser apaixonado (JONAS, 2004, p. 130).

Em termos de segurança biológica, a vida animal tem uma vantagem duvidosa em relação à vida vegetal. A planta está livre de sair em busca de alimentos, o que lhe garante a inexistência de medo e intranquilidade. Também não podemos adotar o padrão vida como parâmetro para medir vantagens, pois, se importasse somente a questão da duração da vida, nem deveria ter existido.

É o fato da individuação que decide a disputa entre animal e planta. A constituição original do organismo, mesmo no estágio unicelular, expressa a individualidade como ousadia da liberdade como uma forma que mantém sua identidade ao longo da mudança da matéria. Liberdade é compensada dialeticamente pela necessidade, a autonomia pela dependência. [Neste sentido...] o ambiente torna-se espaço aberto onde o sujeito da sensação, possuindo liberdade de movimento, tem que cuidar de si mesmo (JONAS, 2004, p. 131).

Sendo possuidor do gozo, o animal também possui a capacidade de sofrer. Esses paradoxos são compensados pela comunicação. A vantagem que pode extrair de suas capacidades está em sua originalidade de desafiar-se e deixar de ser indiferente. Os sentimentos e desejos não podem fechar-se, porque são a porta da liberdade e a possibilidade da percepção, ativa e sensitiva, até que se consiga transpor, chegando a manter uma unidade: ser vivo animal e meio ambiente.

No animal a existência fica plenamente iluminada na essência básica do organismo. Por isso se podem “distinguir três características da vida animal da vida vegetal: a liberdade de movimento, a percepção e o sentimento. As três faculdades são expressão de um mesmo princípio” (JONAS, 1998, p. 31).

O surgimento da percepção e do movimento cria uma nova dimensão da liberdade que começou com a existência orgânica e se manifesta pela primeira vez na inquietude primária da substância metabolizante. Por isso abrir-se ao mundo circundante é uma condição básica da vida. Mas, para que se possa ter uma relação “verdadeira” com o mundo, é preciso o desenvolvimento dos sentidos específicos, de estruturas motoras de um sistema nervoso central.

O animal movimenta-se por causa de uma aproximação ou um afastamento de determinadas realidades, que são percebidas e que têm uma emoção como fator preponderante. A movimentação possibilita o surgimento da vida emocional. Assim sendo, o desejo é motivado pela necessidade básica, pela percepção e esta leva a novos movimentos. Os sentidos põem em jogo o movimento e um movimento controlado. O desejo põe em jogo o sentimento.

A satisfação ainda não alcançada é a condição essencial do desejo, e o desejo, por sua vez, torna possível a satisfação adiada. [...] A percepção mostra o objeto como não aqui, porém ali; o desejo mostra a meta como todavia não, porém previsível. A capacidade de movimento guiada pela percepção e impulsionada pelo desejo transforma o ali em aqui e, todavia, não agora (JONAS, 1998, p. 33).

As três dimensões essenciais do animal: sensibilidade, sentimento e capacidade de movimento são diferentes expressões do princípio mediato do ser, do caráter essencialmente distanciado da existência animal. Ser vivo e seu entorno estão de tal modo imbricados que não conseguem perceber-se como diferentes; não há espaço para o sentimento. Só quando existe a separação é que pode surgir o sentimento como, por exemplo, o medo e o desejo.

Já as plantas, por terem uma capacidade própria de conseguir sua alimentação das reservas minerais que estão à sua disposição, seu processo de metabolismo adquire do que lhe está próximo, diferentemente dos animais, que dependem de corpos orgânicos específicos e inconstantes cuja presença não está garantida. Por isso, precisam ultrapassar uma brecha que não existe na planta, precisam arriscar-se mais, para conseguir seu sustento.

A condição animal corre grande risco, porque pode ser exitosa, mas também pode falhar. Por essa razão, mobilidade, percepção e sentimento estão no caráter imediato da existência animal e a ele se deve o surgimento do indivíduo singular que se constitui no mundo. Este mundo contém as coisas que necessita o animal solitário, mas, para poder se efetivar, precisa caminhar, buscar o que necessita. Ao locomover-se, enfrenta as mais diversas adversidades e sentimentos.

O prazer da satisfação é correlativo ao sofrimento da frustração e a sustentabilidade ao sofrimento não é uma deficiência que tira algo da capacidade de prazer, senão que é seu complemento necessário. A existência animal é em sua essência uma existência passional (JONAS, 1998, p. 35).

Assim, a partir de um critério biológico, a vida animal pode levar vantagem em relação à vida vegetal. Mas, se olharmos além e adotarmos o critério de segurança e duração, talvez a vida nem devesse começar. “É uma existência precária e perecedora, uma aventura dentro da mortalidade, e em nenhuma de suas formas possíveis está tão assegurada em sua duração como pode estar um corpo anorgânico” (JONAS, 1998, p. 36).

A vida carrega consigo paradoxos, pois se utiliza de meios que modificam o fim e este se converte naquilo que dele se apropria. Juntam-se aos bens da vida: sentimento, percepção e mobilidade, além do desejo de autoconservação. Cada situação da vida carrega consigo um valor de risco.

Nunca terminará o abismo entre sujeito e objeto, aberto pela percepção à distância e por um amplo raio de movimento, que se reflete na intensidade de desejo e medo, satisfação e frustração, prazer e dor. Mas, em sua crescente amplitude, a liberdade da vida encontrou espaço para todas aquelas formas de relação – perceptivas, ativas e sensitivas – que justificam esse abismo ao tender-se sobre ele e que recuperam, em seu movimento, a unidade perdida (JONAS, 1998, p. 37).

O organismo é um exemplo de sistema aberto, porque, por meio de seu metabolismo, mantém uma relação de intercâmbio com seu entorno.

A constatação leva Jonas a questionar a inversão de valores sobre a natureza, a contemplação do ser, que não leva a uma compreensão da natureza. Mas, pelo contrário, utilizava-se da natureza a seu bel-prazer, espírito este que vem desde Francis Bacon, onde a questão era a do saber para poder, para dominar. Não se via mais a contemplação como uma espécie diferente de atribuição da dignidade mais elevada do ser humano. Pensar no reino humano é pensar no reino da dominação, onde o conhecimento deve traduzir-se em técnica para o domínio.

Pelos sentidos, o ser humano consegue chegar a atitudes mais elevadas, as atitudes espirituais, possibilitadas pela visão. A partir dela, se consegue a abstração de modo mais elaborado do que pelo tato e pela audição (cf. JONAS, 2005, p. 340).

O ser que se gesta, que se forma, que é vida, toma seu próprio rumo e liberdade frente ao mundo, ainda que seja parte do mundo. O mundo é o outro, o externo. A vida se desenvolve em seu processo natural e vagarosamente até à irrupção do espírito. Este fato é um ato de liberdade da matéria.

O ser vivente, que está aqui como um aglomerado determinado de matéria, não é idêntico à matéria que está feita, nem está ligado a sua identidade, senão que é uma forma organizada que se tem a si mesma como objeto, que é independente de sua consistência material, na medida em que a transforma constantemente, pois só através desse intercâmbio conserva sua identidade (JONAS, 2005, p. 380).

Cada elemento vital é em si uma identidade própria e razão de sua sobrevivência. Por isso, sobreviver em Jonas entende-se como função e não como substância, porque depende fundamentalmente do modo como cada ser vivo faz para conseguir manter sua própria vida. Cada ser vivente tem que se gerar constantemente, não tem seu ser como algo dado, como é o caso da matéria. Cada ser é aquilo que está gerando de si mesmo, deixando de ser o que não se gera biologicamente.

Toda vida é apenas uma forma da matéria nessa diversidade de seres, sendo na matéria inerte a vida uma forma de mudança em relação a esta. Por isso, quando passa a existir como vida, esta matéria se organiza, fazendo uma eterna mudança de estados. Assim, pode-se concluir que a vida é também um estado da matéria, mas não se reduz a ela. A vida é um estado efêmero paradoxal da matéria, pois se

transforma em outro, embora não possa separar-se desta. A vida é matéria em transformação constante para poder se conservar e se manter em sua forma atual. O que se consegue perceber é que há motivos ocultos e que não podemos entender e interpretar com a devida profundidade que a questão exige.

A autonomia da forma não significa um ser separado: a eventual unidade concreta de matéria e forma, que é em realidade um caráter incansável no mundo, sobrevive também aqui, isto é, na coincidência da forma com base material em cada instante (JONAS, 2005, p. 384).

A vida, porém, é ambivalente, como já referido, por exemplo, na matéria e forma. Mas não é somente nessa situação que se expressa sua ambivalência, pois todas as características da vida são ambivalentes. Sua atualização dá-se por sua transcendência. E a maior de todas as ambivalências da vida é que ela é mortal, condição que não nos é possível pensar de modo diferente: por que ela é assim? “Por que mortal e vida”? A resposta possível de ser dita é que a vida é assim; porque este é o resultado de sua constituição (cf. JONAS, 2005, p. 392).

A autonomia com respeito à natureza, conquistada e afirmada na causalidade intrínseca do organismo, de uma autonomia extramecânica, tem, pois, sua contraprestação exata na dependência existencial com respeito a ela, uma dependência que se alheia ao ser estável da mera matéria (JONAS, 2005, p. 391).

Agora não se pode tomar a individualidade dos seres como uma perda, mas, sim, como uma riqueza, porque o mundo de possibilidades se estende, aumenta. Isto quer dizer que quanto mais individual é o ser maior é seu raio de possibilidades de contatos, sendo o contrário uma verdade. Quanto mais indeterminado um ser, mais confusa é sua identidade.

A vida tem, por princípio, distância a respeito do mundo, de cuja homogeneidade a forma se singulariza, que a torna possível de afinidade com o mundo, que se enraíza nas relações reais necessárias que se têm descrito. Porém, não se oculta com elas, senão que pode excedê-las até a universalidade (JONAS, 2005, p. 391).

Em sentido individual, toda a vida é supérflua. Mas devemos entender que a vida, do modo como se estrutura, se estrutura somente na forma de indivíduos. Por isso, em todas as formas em que a vida se apresenta, está desenvolvida sob a forma de organismo. O organismo atua nos organismos em conjunto, mas com uma

função própria: é o descobridor com aqueles organismos que já são, criador dos que serão.

Perceber que o mundo, é composto por coisas em sua individualidade, que não se resume em si mesma, mas tem um valor para quem observa, exige que se configure o mundo entendendo que a terra é o nosso mundo e esta como tal é só uma porção da totalidade. Com isso deseja-se que se perceba que todo ser vivo é em si um indivíduo, pela sua essência originária, e não por sua forma, que torna todo ser vivo um ser ontológico.

É indivíduo em sentido ontológico, e não somente fenomenológico. O que significa que foi a vida a primeira em introduzir individualidade no cosmos; que só os seres vivos são autênticos indivíduos e que todos os seres vivos são como tais indivíduos. [...] Essa individualidade ontológica [...] proporciona ao mundo um extraordinário enriquecimento em individualidade morfológica: a variedade de figuras presentes na vida faz sombra até tal ponto à da natureza inerte, que em comparação só somos capazes de encontrar ali as autênticas articulações e a riqueza estrutural das formas (JONAS, 2005, p. 411).

A vida, portanto, não pode ser perdida, e cabe ao homem com sua faculdade transcendental, com sua auto-individação, mantê-la, pois é seu herdeiro maior. Herdeiro do que a vida conseguiu progredir, até mesmo antes do surgimento do homem, mas criando condições para que ele aparecesse na terra. Colhe o homem os progressos que surgem antes mesmo dos EONS, e que, pelo esforço da matéria em organizar-se, chega até ele próprio. Por isso, essa herança que o homem recebe o obriga a preservá-la e a mantê-la (cf. JONAS, 2005, p. 415).

O homem convive como corpo (*soma*) e a alma (*psyche*), por uma parte, como aquele que pertence a este mundo, ou das sombras, e o espírito (*pneuma*), por outra, como aquele homem que é do outro mundo, do reino da Luz (JONAS, 2005/1, p. 20).

A partir do paradigma da vida, que ocupa um lugar central na reflexão de Jonas, pode-se construir uma dignidade do organismo vivo em especial.

Jonas reconhece valor e um fim em si mesmo em cada organismo e na natureza em seu conjunto, o que impõe a necessidade de se respeitar a própria dignidade, por sua autonomia. Isto, unido à preocupação humanista pelo ser humano, dá como fruto o princípio de responsabilidade, que é um imperativo, uma obrigação de preservar a dignidade da vida humana e a vida mesma, a natureza,

como condição necessária para o anterior (GINER, In: Jonas, 2005/1, p. 33).

Individualmente alguém pode optar por não viver, o suicídio, a eutanásia, não fatores que estão dentro da perspectiva individual. Essa escolha qualquer um pode fazer, o que não se pode é fazer uma escolha para que não exista humanidade. Isso não cabe a uma decisão pessoal.

A vida tem uma finalidade e essa se dá pelo próprio fato de que ela surgiu. O surgimento é uma demonstração da natureza de que a vida tem finalidade, tem uma razão de ser e é sobre essa finalidade que se deve preservar a vida. O ser humano tem a condição de rejeitar o que a natureza produziu, pelo fato de ter liberdade e por isso pode partilhar ou não os valores dados a ele pela natureza.

1.3 A TEMPORALIDADE SEM PRESENTE

Jonas, como já foi referido, não dispensa a reflexão de seu mestre Heidegger. Por isso utiliza-se de alguns conceitos, dentre esses um que lhe é muito atraente é o de tempo: dividido nas três categorias, passado, presente e futuro. Esse conceito de tempo Heidegger o apresenta em *Ser e Tempo*. A aplicação do conceito de tempo Jonas a utiliza para refletir sobre a vida.

A vida é lançada ao mundo, à luz, às trevas, à alma, ao corpo. Ela expressa a violência que me é feita, que me fez existir, sem que eu fosse perguntado, onde estou e a passividade que sou, de encontrar-me no mundo que eu não fiz e cuja lei não é minha [...]. Lançado ao mundo e prosseguindo no ser lançado, a vida arremessa-se para o futuro (JONAS, 2004, p. 248).

Em *Ser e Tempo*, Heidegger tem uma ontologia fundamental, em que o *ser-aí* mantém o ser em si, modos estes explicados pelas categorias de existenciais, porque o eu se temporaliza. Nos existenciais sobressaem-se as categorias de passado, presente e futuro. O que se percebe, segundo Jonas, é que, se organizarmos essas três categorias, o presente permanece quase vazio,

[...] pelo menos na medida em que se consideram os modos da existência propriamente dita. Presente existencialmente 'autentico' é o presente da 'situação'. [...] Ele refulge a luz da decisão, quando o

projeto do futuro regressa ao passado dado (ao ser lançado), neste dando origem ao 'presente' – que, por sua vez, é um produto dos outros dois êxtases temporais, uma função de seu incessante dinamismo, e não na dimensão própria da permanência. [...] o fato de haver caído, um conceito negativo, é o existencial que na tabela representa o 'presente', desta maneira apresentando-o como um modo derivado e deficiente da existência (JONAS, 2004, p. 249).

Tudo o que fundamenta a existência ocorre no passado e no futuro.

A faticidade, o haver-sido, o ser lançado, a necessidade, a culpa, são modos existenciais do passado; o estar-aí, o auto-antecipar-se, a preocupação, o projeto, a resolução, o caminhar para a morte, são modos existenciais do futuro (JONAS, 2004, p. 259).

Não há espaço para o presente, a não ser “o fio da navalha” entre passado e o futuro. Há, porém, o presente como existencial do momento e das coisas.

Porque as coisas estão ‘à mão’, isto é, de modo a podermos utilizá-las ou cuidá-las, por isso referidas ao projeto da existência preocupada, e por isso envolvidas no dinamismo futuro-passado (JONAS, 2004, p. 250).

Em tal maneira de compreender a filosofia e a existência é que se funda todo o princípio-responsabilidade de Jonas. Justifica-se a responsabilidade, porque o presente não pode esgotar e não esgota todas as possibilidades da vida e dos seres. Há sempre a preocupação com a eternidade. Nela que está a garantia do presente, pois, se perdemos a eternidade também, não teremos um presente autêntico. “Tal perda da eternidade é o desaparecimento da ‘esfera das idéias e dos ideais’, onde Heidegger vê o verdadeiro sentido da palavra de Nietzsche o de que ‘Deus está morto’” (JONAS, 2004, p. 251).

1.4 A NECESSIDADE DE PENSAR O FUTURO

Sempre que nos direcionamos ao futuro, temos uma imagem do passado, mas além de considerar a imagem escatológica, devemos ter presente a imagem do homem, porque é em torno dele que gira o futuro (cf. JONAS, 1995, p. 342). Pensar uma ética da responsabilidade exige também que se pense uma tese sobre a história passada.

Torna-se importante perceber que, em todo ser, a mudança é perda do passado, até mesmo porque o universo está inacabado. Tudo, portanto, é mutável e em cada fase já se encontra sua autenticidade. “Essa propriedade ontológica do homem de viver em vista ao futuro (Heidegger), não tem porquê, por ser uma meta que rebaixa o hoje [...] resultado de uma condição vivida de advir” (JONAS, 1995, p. 345).

O que se deve aceitar é que o homem autêntico esteve presente desde sempre, com sua nobreza e sua baixeza, com sua grandeza e sua miséria, com sua felicidade e seu tormento, suas justificações e suas culpas, em definitivo, com a ambigüidade que lhe é indissociável.

O que haverá de esperar ao contrário que no escatológico ‘princípio-esperança’ – será que também no futuro todo contentamento produza um descontentamento, toda possessão seu desejo, toda paz seu desassossego, toda liberdade sua tentação, mais ainda, toda felicidade sua infelicidade (e bem podemos confiar nela, com a única segurança que temos sobre o homem). Isto me parece a mim um sonho da autenticidade humana, um sonho alimentado pelo passado, que nos apresenta *in actu*, e não alimentado por um futuro visto antecipado [...] Não é o futuro o primeiro que a produz, senão que, em menor dos casos, seu papel consistirá em conservá-la em sua repetição íntegra, de forma que siga havendo homens e futuro (JONAS, 1995, p. 348-349).

O importante é pensar que o ser humano em si não é nem bom e nem mau por natureza. Ele tem a capacidade de ser bom e ser mau. O certo é que só os humanos podem ser malvados, por isto é impróprio chamá-los de inumanos.

O ser humano tem seu próprio fim, mas também pode ter fins por escolha. Exige que pense que os fins devem ser postos a serviço, não de modo egoísta. Esta escolha é possibilitada por meio da liberdade que possui à qual se agregam a outros fins até chegar a uma completa apropriação abrangente (cf. JONAS, 1995, p. 366, nota 3).

Os fins não são necessariamente eleitos e menos ainda são eleitos em sua avaliação comparativa. A ação como tal – também a animal – está guiada por fins, inclusive antes de toda eleição, pois os fins elementares – e o ter fins, como tal - estão implantados em nós pelos mistérios de nossa natureza. [...] no âmbito humano dos fins eleitos, onde, portanto, não é simplesmente que o querer seja um produto do fim já dado, senão que, em certo sentido, o fim – enquanto meu - é um produto do querer. Inclusive aí ser-valor do fim, que é um correlato do desejar, está predeterminado de múltiplas maneiras:

pelo instinto, pelo entorno, pelos modelos, pelos costumes, pela opinião e pelo instante (JONAS, 1995, p. 366, nota 4).

A atuação irresponsável dentro desse parâmetro é a que põe em perigo os demais, por um ato que me coloca casualmente acima dos demais. Não os reconheço como seres que têm as mesmas condições e a vida que os outros e penso poder utilizá-la conforme meus interesses (cf. JONAS, 1995, p. 368, nota 8).

Nossa tradição filosófica ocidental parte sempre de uma perspectiva humana, por isso deixou de reconhecer, nos seres, características que lhes são próprias, atribuindo estas como se fossem exclusivamente humanas. Tal modo de ver impossibilitou que se tivesse uma compreensão boa do humano e dos outros seres. Assim, “na compreensão das coisas orgânicas se atribui à unidade psicofísica da vida novamente seu lugar no conjunto teórico, um lugar que havia se perdido desde Descartes que separou o material e o mental” (JONAS, 1998, p. 15).

É preciso entender que as grandes contradições que se apontam no ser humano também se fazem presentes em outros seres vivos. Por exemplo:

Liberdade e necessidade, autonomia e dependência, eu e mundo, vinculação e isolamento, criatividade e mortalidade, tem sua prefiguração germinal nas formas mais primitivas da vida, e cada uma delas mantém o precário equilíbrio entre ser e não-ser, encerrando em si mesma, desde sempre, o horizonte de transcendência. [...] A vida humana, como a animal, se põe em uma maneira ascendente, desde a complexidade, a diferenciação de funcionamento, sensibilidade dos sentidos e a intensidade dos instintos, domínio dos membros corporais e a capacidade de atuar, a reflexão da consciência e a aspiração à verdade (JONAS, 1998, p. 16).

O ser humano, entre todos os animais, está entre os que têm sua maior complexidade. Mas a liberdade não é exclusividade sua, já a encontramos no metabolismo, pois é o extrato básico de toda a existência orgânica que permite reconhecer a dimensão da liberdade.

Liberdade tem que designar um modo de ser objetivamente diferenciável, isto é, uma maneira de existir que é própria ao orgânico em si mesmo e que, portanto, compartilham todos os demais membros da classe organismo. Trata-se de um conceito ontológico descritivo que em um primeiro momento, pode referir-se a meros fatos corpóreos. [...] Em níveis primitivos constitui, não obstante, a base ontológica daqueles fenômenos superiores que merecem imediatamente a dominação liberdade, e também os supremos entre eles permanecem vinculados ao começo modesto no estrato

orgânico básico, sendo este a condição de sua possibilidade (JONAS, 1998, p. 17).

Por isso, o conceito de liberdade pode servir de fio condutor para a interpretação da vida. Precisamos nos dar conta de que a liberdade se desenvolve a partir da precariedade das condições de vida. Não é um privilégio, como comumente a entendemos.

Um ato primário da substância vivente se separou da integração geral das coisas na totalidade da natureza, de modo que ficou encarnada ao mundo, introduzindo assim a tensão ente ser e não-ser na anterior segurança indiferente da posse da existência (JONAS, 1998, p. 18).

Essa separação criou a precariedade da vida, uma autonomia, mas não a total independência, porque a matéria é imprescindível para a existência. Assim surge a possibilidade do não-ser como condição inerente de si mesmo. O ser se converte em uma possibilidade que deve superar constantemente o seu contrário para poder continuar existindo, mas, como sabemos, é inevitável nossa condição de não-ser.

Ao nos separarmos da condição primária da matéria, adquirimos também a possibilidade da morte, do desaparecimento, surgindo a condição inevitável, como diz Jonas, de não-ser. Essa condição é própria de todo ser vivente. Entre todas as antíteses (contrariedades) citadas, a mais fundamental para Jonas é justamente a do ser e não-ser (cf. JONAS, 1998, p. 19). Mesmo que o organismo resista em querer ser, sucumbirá no não-ser, tornando-se algo que nunca mais voltará a ser, pois morre. Nem temos a possibilidade de pensar a vida, sem essa contradição, pois faz parte de sua essência.

A vida não é mortal apesar de ser vida, senão pelo fato de sê-lo, por sua constituição originária; porque a relação entre forma e matéria na vida se baseia nesse caráter revogável e carente de garantias (JONAS, 1998, p. 19).

A evolução é uma demonstração de que o dualismo está superado. Coloca-se acima da posição que vê o humano apenas como um ser físico, acima de tudo o que não é humano.

A continuidade da descendência, que uniu o ser humano e o mundo animal, tornou impossível seguir considerando o espírito humano e

os fenômenos espirituais em, geral como a irrupção repentina de um princípio ontologicamente estranho precisamente neste ponto da totalidade do fluxo da vida (JONAS, 1998, p. 20).

A visão que passa a vigorar, a partir do momento em que cai o dualismo físico-espiritual, nos dá a percepção de que o espírito humano não pode mais ser visto como isento da história pré-humana e negar graus espirituais entre os antepassados e atualmente. A vida também não pode ser analisada somente a partir da exterioridade. O materialismo dissolve-se também a partir da evolução. Põe-se agora uma questão ontológica, isto é, a partir do aparecimento da liberdade.

A liberdade básica do organismo consiste em certa independência da forma com respeito a sua própria matéria. Sua aparição no começo da vida significa uma revolução ontológica na história da matéria. O desenvolvimento e aumento desta independência ou liberdade é o princípio de todo progresso na história da evolução da vida que, em seu transcurso, vai experimentando outras revoluções, sendo cada uma delas um novo passo na direção tomada, isto é, a abertura de um novo horizonte de liberdade. O primeiro passo foi que, por meio do metabolismo, a forma se emancipara da identidade imediata com a matéria. Isto significa também a emancipação com respeito ao vazio e fixo da identidade consigo, própria da matéria, em direção a um tipo de identidade mediata e funcional (JONAS, 1998, p. 26).

O corpo mantém-se no intercâmbio de matérias, por isso materialmente nunca o corpo é igual, embora permaneça como este si mesmo, que continua sendo a matéria. A matéria que se transforma no ser humano morre, deixa de ser ela para ser outro, inclusive no próprio humano essa mesma matéria se transforma, diferentemente da máquina que se mantém a si mesma sem intercâmbio com nada.

Se definirmos um corpo vivente como sistema metabolizante, devemos incluir que o sistema mesmo é em sua totalidade e continuamente ou resultado de sua atividade metabólica e, além disso, nenhuma parte desses resultados deixa de ser objeto de metabolismo, ao tempo que é seu executor. Somente por isso é incorreto comparar o organismo com uma máquina (JONAS, 1998, p. 23).

A vida passa a ser entendida como uma série de processos, sendo permanente a substância que lhes é comum. É esta substância que tem o princípio comum e geral de todos os seres que, em suas particularidades, são apenas expressões deste ser geral, comum a todos os seres vivos. Somos particularidades

dentro desse grande conjunto. E por sermos corpos vivos, dispomos de conhecimento a partir de nosso interior (cf. JONAS, 1998, p. 24).

A totalidade é aqui a execução ativa da auto-integração; a forma não é o resultado, senão a causa do detalhe material do que se constitui sucessivamente. A unidade é aqui auto-unificadora por meio da multiplicidade mutável. A mesmidade é a constante renovação por meio de um processo sustentado pelo fluxo do sempre diferente. Só esta auto-integração ativa da vida proporciona o conceito ontológico do indivíduo ou sujeito, a diferença do puramente fenomenológico.

O indivíduo ontológico é, em cada momento de sua existência, o mesmo, em sua própria função, em seu esforço constante de sobreviver. Assim, a existência que se conserva só o pode fazer em relação ao organismo e com a matéria (cf. JONAS, 1998, p. 25).

Matéria e forma orgânica estabelecem uma relação de forma precária, inversa da relação ontológica existente: “A matéria cede sua prioridade frente à prioridade da forma, uma prioridade, que tem o preço da dependência simultânea” (JONAS, 1998, p. 25).

O inanimado, diferentemente do ser vivo, concentra em si a totalidade possível, pois contém a totalidade, a essência já em seu organismo.

É o tempo e não o espaço simultâneo o que constitui o meio da totalidade formal do vivente. [...] A identidade consigo, que na existência inanimada só é um atributo lógico, cujo enunciado não sobrepassa a tautologia, adota na existência vivente um caráter com conteúdo ontológico, que se efetua constantemente a si mesmo e em função própria frente à outriedade material (JONAS, 1998, p. 26).

A identidade orgânica é diferente da identidade consigo. A orgânica, porque metabolizante, se transforma, não dispõe de substratos persistentes como situação singular, como referência, não supera a identidade coletiva. Tira da vida aquilo que ela lhe apresenta, sem transcendê-la.

Resumindo: estamos preparados em virtude do que somos. Só por meio da possibilidade resultante de uma interpolação de nossa identidade interior podemos compreender o fato meramente morfológico (e como tal carente de sentido) da continuidade metabolizante como um ato incessante, isto é, podemos compreender a continuidade como continuidade de si mesmo de algo (JONAS, 1998, p. 27).

Ao pensar o conceito de si mesmo, admite-se o conceito de identidade interior e, portanto, uma realidade capaz de se isolar da realidade.

Não importa se chamamos essa interioridade de sentimento, sensibilidade, resposta a estímulos, aspirações ou algo parecido, porém o certo é que em algum grau de 'atenção' o organismo guarda interesses absolutos em sua própria existência e sua continuidade – é dizer que é uma existência 'egocêntrica' – e, ao mesmo tempo, superar o abismo qualitativo que se separa das demais coisas por meio dos distintos modos de uma relação seletiva (JONAS, 1998, p. 30).

A natureza encontra-se em um estado de equilíbrio em sua realidade orgânica, pois suas necessidades são satisfeitas com seu entorno. A necessidade está presente em todos os níveis da vida, pois ela busca ser. Mas a vida deve buscar manter-se e esta está fora de si, num mundo estranho a ela.

Dessa maneira a vida está orientada até o mundo em uma relação especial de dependência e capacidade. [...] Remetida por necessidade ao mundo, se dirige a ele; dirigida a ele (aberta a ele), está referida a ele; referida a ele, esta disposta ao encontro; disposta ao encontro, é capaz de experiência (JONAS, 1998, p. 29).

Ao ter experiência, o mundo se presentifica no ser, mas também não se reduz ao ser e nem o ser a este. Transcende na carência, amplia a particularidade da identidade interior a ponto de poder ser diferente do que é todo seu entorno, mas, ao mesmo tempo, mantendo uma relação vital. Uns dependem dos outros assim como são mutuamente importantes, mas não se resumem no que cada um é. A questão que se sobressai nesse mundo de relações é que a liberdade passa a se apropriar da necessidade.

Como é atingido por algo exterior, o ser que é atingido sente a si mesmo. Por isso, pode-se dizer que a transcendência de si mesmo tem sua razão na necessidade orgânica, o que põe a vida na condição de seletividade para escolher o que lhe vem de fora, podendo então não evoluir de modo cego, mas de modo informado.

A identidade interior, ao estar aberta ao exterior, se converte em um pólo subjetivo de uma comunicação com as coisas, que é mais estreita que entre unidades meramente físicas, e assim surge da particularização mesma do sujeito orgânico precisamente o contrário da particularização (JONAS, 1998, p. 31).

Logo, se a vida transcende, ela está além da realidade pontual, não presa somente no espaço simultâneo. Assim a vida direciona-se tanto para diante, como ao exterior. E direciona-se ao exterior, porque é da necessidade de sua liberdade ir adiante; logo, liberdade e necessidade se fundem para se satisfazerem.

Uma compreensão histórica é uma compreensão do presente, da necessidade, pois é obrigatório envolver um exercício de livre escolha e do ocasional. O presente leva vantagem em relação ao passado, porque os testemunhos de que dispõe são maiores do que o passado. Essas informações são limitadas, guardadas pelos testemunhos que se puderam conservar. No presente, podemos ter o contraponto de outras percepções. Do passado somente o que dispõe. O passado, uma vez tendo ocorrido, não pode ser interrogado, devemos fazer com ele o que podemos, e o que podemos fazer possivelmente seja mais do que seria aconselhado.

1.5 A DIFERENÇA ENTRE HUMANOS E MÁQUINAS

A crítica que estabelece Jonas à tecnologia advém do fato de esta propor em sua execução a aplicação da força, onde máquina e robô, associando-se, fazem com que o ser humano perca a “percepção e o julgamento [...] na operação das máquinas, assim como a máquina substituiu o braço humano” (JONAS, 2004, p. 133). Invertem-se os papéis, e mecanismos adquirem capacidades humanas de “perceber, reagir, acomodar-se, ir à busca de um fim, recordar, aprender, tomar decisões; como sendo inteligentes e por vezes até como tendo emoções” (JONAS, 2004, p. 133).

Uma máquina que tivesse o direcionamento para atingir um alvo e esse alvo em movimento, mesmo que corrigisse sua rota, o faria, porque assim foi constituída. O mesmo não ocorre com uma pessoa que busca um copo e o conduz até à boca; todos os seus movimentos são desejados. Uma máquina realiza sua ação por impulsos, não tem a sensação de dor ou prazer em realizar uma tarefa. Por isso a superação que uma máquina pode ter em relação ao humano é somente verbal (cf. JONAS, 2004, p. 135). Além de não ter todos os sentimentos humanos, uma

máquina, quando não cumpre aquilo para o que foi programada, apenas deixou de realizar aquilo que o ser humano lhe designou para realizar.

A grande diferença entre animais e máquina está em que um é órgão receptor e o outro realizador (máquina). A finalidade não se cumpre em si mesma, os objetivos, que, em geral, têm sua finalidade, são gerados por quem busca este fim e disso a máquina não é capaz. Pode-se dizer que ter as condições técnicas para realizar um fim não é garantia do estabelecimento de que se é capaz de gerar um objetivo e realizar a finalidade, mesmo que se corrijam as rotas para a realização da finalidade atingindo seu alvo (por exemplo, de um míssil, que se corrige, porque o que seu alvo se alterou). Uma máquina no máximo faria a correção de alvo, mas não seria a geradora do objetivo; é apenas uma adaptação de rota.

O objetivo predominante não se encontra em uma parte, só pode encontrar-se no todo, no receptor mais executor acoplados, e na forma de organização do sistema múltiplo. De fato, é também isto que afirmam os cibernéticos, e por isso a pergunta passa a ser se o mecanismo é um 'todo', isto é, se ele possui uma mesmidade de que se possa afirmar que é portadora de objetivos, sujeito de ação ou tomadora de decisões (JONAS, 2004, p. 141).

Um ser humano pode levar consigo um objetivo, deixando a máquina sem se realizar. Isto é, ele funciona podendo constantemente se refazer e se re-objetivar. Consegue, antes de realizar uma ação, estabelecer o objetivo de sua ação. A ação que tem em si um propósito exige a presença em si do propósito, o que uma máquina não consegue ter.

O ser humano é determinado por objetivos, e não um ser determinado a cumprir ordens. Também pode estabelecer objetivos com outras pessoas e executar junto ações. Pode mudar seus objetivos, porque teve motivos diferentes, pode assumir objetivos de outros como seus, assim como realizar objetivos de outros. Fica comprovado que servir a um objetivo e ter um objetivo não é a mesma coisa.

No animal, a capacidade senso-executora lhe possibilita fazer *feedback* (realimentação), como um ser de necessidades as quais o levam a ter que renovar seu organismo para manter a vida. Ele se movimenta, quando tem interesse em manter a vida, o que não pode ser pensado na máquina, e muito menos a entropia da morte. Também encontramos no ser humano valores, como a busca do bem. Sem o conceito de bom, não podemos pensar o que seja comportamento. "O agir

intencional, seja ele individual ou social, por si mesmo está voltado para um bem” (JONAS, 2004, p. 150).

É importante observar também que encontramos a dimensão espiritual, não levada em conta por concepções materialistas, behavioristas e cibernéticos. Estes apenas analisam os processos físicos (atualmente conseguimos demonstrar que emoções e sentimentos também são resultantes de reações físico-químicas dos organismos, embora motivadas pelos órgãos sensoriais: visão, audição, para citar apenas as mais importantes).

Para o determinismo, o espírito, se admitido, só pode ser uma dimensão da matéria e nada pode ser encontrado fora dela, sem causalidade própria, nem exterior nem interior; pensar uma finalidade para a matéria seria uma ilusão. Nem mesmo pode-se admitir um motivo teleológico na matéria, isto é, que ela não realiza nada em vão.

1.6 O SER CORPORAL E A VIDA

Jonas busca unir o que, durante muito tempo, a filosofia e as ciências separaram: corpo e espírito, com uma visão integral da existência humana, o que ele chama de organismo. O não-ser é de todas as polaridades a mais forte, pois é a tendência de todas as coisas. E a vida é constituída justamente por isto, não porque é mortal, mas precisamente por ser vida. Para garantir a sua sobrevivência, os organismos foram dotados de capacidades, como metabolismo, sensação, movimento, afeto, percepção, imaginação e espírito.

Temos a gratuidade do nascer [...] a nós cabe de imediato a paradoxal missão de defender o princípio natural [...] a saber o princípio segundo o qual nada no mundo pode se conseguir gratuitamente, e que tampouco algum modo que surgiu pode terminar em si mesmo, isto é, permanecer em si mesmo sem conseqüências (JONAS, 2005/1, p. 108).

Para os seres humanos primitivos (animismo e hilozoísmo), a vida estava em todos os seres e lugares. O grande mistério com que eles se defrontavam era a morte. Esta era sua preocupação primária, e não a vida. A metafísica tentava responder dizendo que tudo era vida, que a morte era a transformação da vida. Daí

o culto aos mortos e a fé na imortalidade. O paradoxo que sobressai dessa compreensão é que “o ser só se torna compreensível e real como vida; e a permanência do ser que se pressente só pode ser entendida como permanência da vida para além da morte” (JONAS, 2004, p. 19). No pensamento moderno, temos a inversão da compreensão. O natural é aquilo que se pode compreender, a morte se constitui em problema da vida.

A não-vida é a regra e a vida uma exceção e um enigma [...] a vida passou a ser a pedra de tropeço da teoria. 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. O próprio fato de termos hoje que discutir o problema teórico da vida, em lugar do da morte, atesta o *status* da morte como o estado natural, como aquilo que se explica por si mesmo (JONAS, 2004, p. 20).

O dualismo ajudou ainda mais a não-compreensão da vida, pois separa o corpo do espírito. “O corpo passou a ser a sepultura da alma, e a morte corporal é a ressurreição desta. A vida mora como um estranho no corpo, que por sua natureza é na verdade um cadáver” (JONAS, 2004, p. 23).

A percepção de que a matéria poderia viver sem o espírito é reforçada pelo dualismo de modo inverso, afirmando que o espírito pode viver sem a matéria. Mas não se pode considerar o dualismo arbitrário. Ele é uma manifestação fundamentada no próprio ser.

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 tem que ser a norma das futuras tentativas de solução, que superando as abstrações particulares aproximam-se da base oculta de sua unidade, e que, por conseguinte, para além das alternativas, não pode deixar de buscar um monismo integral em nível mais elevado (JONAS, 2004, p. 28).

Kant também assevera:

[...] não pode fugir à verdade de que o concreto não pode ser deduzido de uma de suas abstrações. Seu êxito depende essencialmente, entre outras coisas, de se provar que a causalidade é realmente um conceito do entendimento puro (JONAS, 2004, p. 31).

O ser humano é a medida de todas as coisas, não devido ao seu entendimento, mas devido à sua realidade psicofísica, que representa o máximo de

completude ontológica que não é conhecido, e a partir do qual as classes do ser são reduzidas e diminuídas por subtração ontológica até se chegar ao mínimo da mera matéria elementar. Fica em aberto sempre se a vida representa uma complicada quantitativa na ordenação da matéria e se a liberdade é apenas um apagamento aparente de sua clara e simples ordenação por crescimento de complicação ou ainda se a matéria morta deve ser entendida como um modo deficitário das propriedades da vida sensitiva (cf. JONAS, 2004, p. 32-33).

Assim, em Jonas, afirma que “vida quer dizer vida material, portanto, corpo vivo, em suma, ser orgânico. No corpo está amarrado o nó do ser, que o dualismo rompe, mas não desata” (JONAS, 2004, p. 34).

A vida aparece como uma conquista própria, o que revela uma das descobertas mais marcantes em relação à natureza humana. As condições ambientais para que a vida ocorra tomam lugar da essência como princípio criador.

A essência criada, imutável e característica da vida como tal, fica reduzida a um mínimo, ao mesmo tempo que a importância da situação global, com suas exigências e critérios de seleção, passa a ter uma importância máxima. O mínimo que se deixa à essência originária da vida é a mera autoconservação (JONAS, 2004, p. 57).

O que resultaria não estava previsto, cada coisa foi produzida a seu tempo, assim o pensamento, o polegar, etc. Tudo vai surgindo no espaço da situação vital que se transforma continuamente. Com isto, se descaracterizam as concepções clássicas do “homem como animal racional” e do “homem como imagem e semelhança de Deus”.

Com a queda da idéia de criação esta ‘imagem’, sumiu, juntamente com o original; e a razão ficou reduzida a um meio entre outros, avaliado pelo seu rendimento instrumental na luta pela sobrevivência; por sua aptidão puramente formal, no prolongamento da astúcia animal, a razão não impõe norma, sendo avaliada por ações que independem de sua autoridade (JONAS, 2004, p. 58).

A vida passou para a mão humana. Ela agora dispõe da vida com os recursos que criou. Mas é importante destacar que, em Jonas, a pessoa pode dispor em sua individualidade de sua vida, faz dela o que bem entender, até suicidar-se. Mas não tem o direito de fazer isto com as outras vidas, especialmente com a própria humanidade. Esta é a razão de seu imperativo. Nem mesmo podemos arriscar a vida das gerações futuras por causa de nosso atual modo de viver. Por isso Jonas

não faz seu apelo ético para o ser individual, mas para o ser coletivo, representado pela política, a esta essencialmente cabe a responsabilidade da preservação da vida futura.

1.7 O SER ESPIRITUAL E A LIBERDADE

Para Jonas, é claro que filosofia tem firmado suas bases em um antropocentrismo, antropomorfismo, que visam apenas o biológico, carecendo, portanto, de uma fundamentação maior, por deixarem de lado a interioridade humana e o sentido da vida.

As grandes contradições que o ser humano encontra em si – liberdade e necessidade, autonomia e dependência, o eu e o mundo, relações de isolamento, atividade criadora e condição mortal – já estão germinalmente prefiguradas nas mais primitivas manifestações da vida, cada uma delas mantendo um precário equilíbrio entre o ser e o não-ser, sempre já trazendo dentro de si um horizonte de ‘transcendência’ (JONAS, 2004, p. 7-8).

Não se pensa filosofia do organismo sem filosofia do espírito. “Mesmo em suas estruturas mais primitivas, o organismo já prefigura o espiritual e, mesmo em suas dimensões mais elevadas, o espírito permanece parte do orgânico” (JONAS, 2004, p.11). Porque espírito é resultante da matéria que se organiza chegando a produzir tudo a partir de um estágio primitivo até ao mais elevado.

A existência de um ser dado (a presença atual e simultânea de consciência), simplesmente pelo fato de que é distinta de sua inexistência e nenhuma diferença da existência resulta dinamicamente neutra, tem que fazer-se perceptível como diferença no desenvolvimento das coisas, apesar de que uma vez mais desconhecemos o como transitivo do efeito (JONAS, 2005/1, p. 109).

É importante perceber que nada procede do nada. Por isso, para Jonas, nada em absoluto tem início puro, como também um puro final (cf. JONAS, 2005/1, p. 109).

Todo falar sobre o espírito também deve referir-se ao corpo e à matéria; referir-se à subjetividade é fazê-lo a seus objetos desde fora, isto é, ao mundo físico. E quando falamos de nós mesmos, não podemos fazer outra coisa que abarcar ao mesmo tempo nosso ser físico e mental: isto é, precisamente essa presença simultânea de

que muitas teorias excluem suas alternativas complementares. E desde esse ser dado simultaneamente é que surge em realidade o problema psicofísico (JONAS, 2005/1, p. 145).

O espírito ou alma aparece gradualmente nas manifestações da natureza. Por isto pode-se dizer que existe uma graduação, um salto qualitativo, quando se passou do inorgânico para o orgânico. E a alma então se manifesta de modo diferente na vida vegetal, animal e vida racional, e quanto mais complexa se torna a vida, mais a alma ganha autonomia. Mas, para Jonas, o fio condutor de sua filosofia não é a alma, mas a liberdade. Esta liberdade é que faz com que a matéria intercambie com seu meio e se alimente e transforme (metabolize) para que exista a vida ou que permaneça existindo. Quando esse processo da liberdade deixa de agir, a matéria morre. Forma-se um processo constante entre liberdade e necessidade. Viver é lutar para sobreviver, e quanto mais complexo é o organismo, mais espaço tem para formar e estabelecer sua individualidade e sua liberdade. Mas, ao mesmo tempo, quanto mais se complexifica o organismo, mais liberdade adquire e, ao mesmo tempo, maior é o risco que corre para sobreviver. Por isto, o fim de toda a vida é sua permanência, sua conservação, de modo espontâneo no reino vegetal e de modo instintivo no reino animal. Viver é lutar constantemente para não morrer.

O que ocorre e que não depende de regras de causalidade quatificável, senão da significação mental [...] que está determinada pelo sentido, pela inclinação, interesse e valor, [...] segundo as leis da intencionalidade, e isto é o que entendemos por liberdade (JONAS, 2005, p. 125).

Assim, como o espírito já está prefigurado desde o início, também o é a liberdade.

Já o metabolismo, a camada básica de toda existência orgânica, permite que a liberdade seja reconhecida – ou que ele é efetivamente a primeira forma de liberdade [...] Liberdade tem que designar um modo de ser capaz de ser percebido objetivamente, isto é, uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si, e que nesse sentido seja compartilhada por todos os membros da classe dos ‘organismos’, sem ser compartilhada pelas demais: um conceito ontologicamente descritivo, que de início só possa ser mesmo relacionado a fatos meramente corporais (JONAS, 2004, p. 13).

Uma vez estabelecida a liberdade, nos encontramos com a necessidade e a condição de ser e não-ser. O ser livre não dispensa a materialidade que a origina. Por isso “o organismo é dono de seu ser apenas de modo condicional e revogável”

(JONAS, 2004, p. 14). Tendo a possibilidade de não ser, de ser negado, o ‘ser’ tem que se afirmar, porque agora é uma possibilidade, uma conquista reafirmada constantemente diante do não-ser “que inevitavelmente terminará por devorá-lo” (JONAS, 2004, p. 15). A vida é uma antítese do

[...] ser e não-ser, do eu e mundo, de forma e matéria, de liberdade e necessidade. Todas estas dualidades, como é fácil perceber, são formas de relação: viver é essencialmente estar relacionado com algo; e relação, como tal, implica ‘transcendência’, implica um ultrapassar-se por parte daquilo que mantém a relação (JONAS, 2004, p. 15).

A influência gnóstica em Jonas é visível. As raízes de seu pensamento em muitas questões não deixam de trazer o que foi o princípio de sua reflexão filosófico-teológica. Essas raízes de seu pensamento sempre se fizeram presentes em muitos momentos de seu pensamento, especialmente quando se defronta com questões em que envolve princípio e fim (finalidade) da vida e dos seres.

1.7.1 Liberdade

É um conceito-guia, que possibilita interpretar a vida. O que vem a ser o vir-a-ser é inacessível. A transição entre os seres só foi possível por causa da liberdade. Portanto,

Liberdade, nesse sentido descritivo, é um traço ontológico fundamental da vida em si; e também, 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 de liberdade, o todo da evolução pode ser interpretado de uma maneira convincente (JONAS, 2004, p. 106-107).

A liberdade em cada momento da matéria se defronta com novos modos de ser, que é seu poder de mudar sua matéria, mas que é inevitável mudar. O seu poder de mudar passa a ser um dever, uma vez que é inevitável, pois é próprio de seu ser. Tendo o poder deve exercê-lo para existir. Por isso o dever de ser e não de omitir-se. Para poder ser uma nova forma de matéria, deve trocar matéria que está

fora de si. Tem poder para ser, mas é dependente do mundo numa troca constante de ser. Voltada para o mundo está relacionada, pronta para o encontro com ele. Sua experiência se dá pela própria experiência com o mundo. Assim, a liberdade apossou-se da necessidade e a supera pela capacidade de ter o mundo (cf. JONAS, 2004, p. 108). A liberdade abriga o interesse absoluto do organismo em sua preservação. E por sentir-se sensitiva, é que pode ser ativa.

A vida está voltada para fora, “porque pela necessidade e liberdade, olha para frente, de modo que a presença no espaço, por assim dizer, se clareia ao ser iluminada pelo logo-mais no tempo, ambas passando para a realização ou também para a decepção” (JONAS, 2004, p. 110).

A autonomia em relação à natureza, estabelecida e afirmada na autocausalidade do organismo, tem um preço na dependência existencial em relação à natureza. Quanto mais

Particularização, significa capacidade de contato com a diversidade do outro e isso em proporção direta: quanto mais decididamente se estabelece a individualidade, portanto o isolamento, no progresso das formas vitais, tanto mais cresce na mesma proporção, em extensão e diversidade, o raio de seus contatos possíveis; portanto, quanto mais centralizado e pontual o eu da vida, tanto mais ampla sua periferia; e vice-versa, quanto mais acolhida ainda no todo da natureza, tanto mais indeterminada em sua diferença e tanto mais precisa em seu centralismo, tanto menor sua periferia de contatos com o mundo [...]; a vida possui em princípio um distanciamento em relação ao mundo, de cuja homogeneidade a forma destacou-se, retraindo-se em sua peculiaridade: mas precisamente este distanciamento oferece a dimensão para a referência ao mundo, enraizada nas necessárias relações reais, porém sem coincidir com elas, e sim podendo ultrapassá-las até a universalidade (JONAS, 2004, p. 123).

A vida é frágil, e o contraponto de sua constituição soberana é a criatividade como condição necessária para evitar seu desaparecimento. Deve renovar-se constantemente, livre em direção à matéria, porém não livre da matéria (cf. JONAS, 2004, p. 123).

Surge o ser humano em seu pleno sentido, quando ele [...] volta-se para o não-representável de sua própria conduta e estado da alma. Superando a distância desse olhar de admiração, de busca e de comparação, ele se constitui em novo ser chamado “Eu”. [...] A condição do ser humano jamais é abandonada, por mais que algumas vezes ele volte a desejar a felicidade da condição animal (JONAS, 2004, p. 208).

A partir das idéias que forma, o ser humano configura seu interior, seu agir e o que lhe convém. Mas isso não se dá de modo harmônico, às vezes há concordância, às vezes conflito, submissão, rebeldia, reconhecimento, negação, boa ou má consciência.

Com a comunicação, que o indivíduo encontra pronta e imposta a ele na sociedade, aprende dela também a discutir coisas, a se expressar o que aí vê e, ao dizer 'eu', ele descobre sua identidade na unicidade solitária. O "eu" privado está constantemente contribuindo para a história de todos, embora o faça de modo anônimo. Assim como o ser humano pode se isolar dos outros, muito raramente pode se colocar como uma nova imagem de humano, quando molda a sociedade.

Pelo seu distanciamento pode possuir os objetos e a si mesmo.

Como em toda conquista da vida, o preço a ser pago é alto. Como a satisfação humana difere da do animal e a ultrapassa de longe na extensão das possibilidades, o mesmo se pode dizer do sofrimento humano, embora o ser humano também participe da escala do sentir animal. Mas só o ser humano é capaz de ser feliz e infeliz, graças à medida de ser em padrões que não se restringem à situação imediata. [...] O ser humano e somente o ser humano – está aberto ao desespero. A palavra 'desespero' leva o contexto a vibrar com a divisão do eu, que, com a profundidade do fosso sujeito-objeto, emergiu para a interioridade do próprio sujeito, e que faz dele a testemunha trêmula de uma relação a ser sempre novamente transmitida, em vez de objeto de posse imediata. O suicídio, este privilégio exclusivo do ser humano, demonstra o grau extremo em que o ser humano pode tornar-se objeto de si mesmo (JONAS, 2004, p. 209).

Refletir é uma tarefa constante e inacabada por toda a vida. Ao refletir, elabora religião, ética, metafísica, que são tentativas de interpretar o universo do ser, de conseguir para ele uma resposta. "Com o surgir dessa possibilidade, a evolução passa a ser substituída pela história, e a biologia cede lugar à filosofia do ser humano" (JONAS, 2004, p. 209).

A busca da essência do ser humano tem que ser encaminhada através dos encontros dele com o Ser. Esses encontros não apenas fazem aparecer a essência do ser humano, mas na verdade eles a constroem, porque neles ela se decide em cada momento e a própria capacidade do encontro torna-se a essência básica do ser humano: está é, portanto, a liberdade, e seu lugar na história, que, por sua vez, só é possível através daquela essência básica trans-histórica do sujeito (JONAS, 2004, p. 209-210).

O ser histórico defronta-se com a liberdade, que não é histórica, mas ontológica, e uma vez evidenciada, passa a ser central, por ser fonte alimentadora da ontologia. É preciso determinar a essência da liberdade humana na relação com o mundo da vida, ou mesmo com toda a natureza; buscando um sentido (novo) de transcendência e eternidade.

Diante de tantas ações realizadas pelo homem, que coloca em crise tudo o que existe, a pergunta sobre a metafísica torna-se cada vez mais necessária. O poder que a técnica confere ao ser humano, libertando-o de tudo o que poderia prendê-lo, torna-o dependente da natureza e ainda faz com que ele possa colocar em risco todo o existente. A pergunta pela liberdade torna-se, portanto, uma necessidade. Adquirido o poder sobre a natureza, a vida para poder existir precisa que o homem renuncie a seu poder de destruição e utilização da natureza. Assim como para o pensamento gnóstico, Deus também precisa renunciar em sua bondade, sabedoria, senão em seu poder, sua onipotência, estando no mundo nas mesmas condições que o homem, ocorra o que ocorrer (cf. ANDREU *in* JONAS, 2000, p. 49).

1.7.2 Os órgãos de sentidos e sua importância para o espírito

Para conseguir chegar à dimensão espiritual, não se faz de modo direto e com a interferência de seres externos a nós. O ser humano chega à percepção espiritual, porque dotado de órgãos de sentido. Mas nem todos os órgãos de sentido nos auxiliam na dimensão espiritual. Na concepção de Jonas, é a visão o órgão por excelência, pois tem o papel de abrir-nos para essa dimensão possível do ser humano.

De todos os sentidos, a visão foi sempre escolhida como o mais excelente. Mas ela por si só é incompleta.

A visão é o sentido por excelência do simultâneo ou do coordenado, e com isto do extenso. [...] desvenda um mundo de qualidades presentes ao mesmo tempo, espalhadas no espaço, escalonadas em profundidade, prolongando-se à distância, e se estática uma direção é destacada em sua ordem, a perspectiva o faz antes distanciando que aproximando do sujeito (JONAS, 2004, p. 160).

O ouvido pode dar uma realidade dinâmica, jamais uma realidade estática. Porque o que ouço tem a duração do que foi produzido, revelando, não um objeto, mas um acontecimento. O ouvido tem como objeto os sons e só os percebe posteriormente a sua produção.

O objeto acústico assim criado é um objeto do tempo, que dura exatamente tanto quanto dura o ato de sua síntese, isto é, enquanto dura a própria seqüência do ouvir (ou sua recriação na fantasia), em cuja continuação o 'objeto' coincide parte por parte. Não possui nenhuma outra dimensão além do tempo (JONAS, 2004, p. 161-162).

Para ouvir, é preciso que ocorra um ato direto que afete o ouvido. Não se consegue prever algo porque relacionado ao acontecer e não ao existir, ao vir-a-ser e não ao ser.

O tato tem um fator comum com a visão, porque tem a presença estática do objeto. Porém, a forma não é uma realidade do tato, mas, sim, a multiplicidade de sensações. A sensação e a memória andam juntas e, conseqüentemente, é constituição básica na memória a sensibilidade.

Só uma criatura possuidora da capacidade de visão característica do ser humano é capaz de 'ver' também pelo tato. O nível de percepção de forma, de que uma criatura é capaz, é essencialmente o mesmo para ambos os sentidos, por mais incomensuráveis que eles sejam no tocante a suas qualidades específicas (JONAS, 2004, p. 165).

Nesse sentido um cego vê, embora esteja lhe faltando a visão, porque pode contemplar pelas mãos o que adquire. A visão, para realizar-se, não precisa de dados que se repetem temporalmente, diferentemente dos outros sentidos. Pode-se, assim, distinguir a questão desta forma:

[...] audição = representação de seqüência por meio de seqüência;
tato = representação de simultaneidade por meio de seqüência; visão
= representação da simultaneidade por meio da simultaneidade
(JONAS, 2004, p. 166).

No olhar tem-se o exercício da liberdade, sem o sacrifício de outras possibilidades.

Unicamente a visão fornece a base sensorial sobre a qual o espírito pode começar a apreender a idéia do eterno, daquilo que nunca se modifica e que está presente. A oposição entre eternidade e temporalidade remonta, em última análise, à idealização daquela "presença" que é visualmente experimentada como receptáculo de

conteúdos permanentes, em oposição à fugaz seqüência das sensações não-visuais [...]. Simultaneidade significa o mesmo que possibilidade de escolha, sendo, com isso, um dos mais importantes fatores da mais elevada liberdade do animal capaz de movimentar-se (JONAS, 2004, p. 168, 169).

O ver diferencia-se do tato, porque no ver não há um julgamento, não se altera a realidade. No tato, a interação com o objeto muda a situação eu – objeto. Na presença visual, objeto e sujeito sentem-se livres um em relação ao outro. No ouvir não ocorre nada de minha parte. O ouvir faz com que se perceba que alguma coisa está ocorrendo ao meu redor. No tato há o elemento força, que faz com que o sujeito não seja passivo. Por isso ele é a prova da realidade; pelo tato, a ilusão da realidade deixa de existir. Mas a visão, por seu lado, é a percepção ideal da distância, porque se propaga mais rapidamente pela própria luz que emite.

A distância possibilita que se consiga ver melhor, o que pode variar de objeto para objeto. Mas se ganha em amplitude diferentemente do olfato, que perde com a distância. Não se pode afirmar que, com a visão, conseguimos aproximar o objeto; pelo contrário, a distância pode nos dificultar a interação com o objeto. Mas é da distância que se consegue adquirir a idéia de infinito. “Assim a caminhada do espírito seguiu o rumo apontado pela visão” (JONAS, 2004, p. 175).

A condição para se movimentar e interagir com outros corpos só pode ser adquirida pelo fato de se ter corpo. Assim, o corpo faz parte do espaço e é a possibilidade de ser experimentado.

A idéia de que o ser humano participa da vida animal já se faz presente desde Aristóteles. Mas desde sempre se teve a clara idéia de que ele também se diferencia dos outros animais. Ele possui características que lhes são próprias, como a linguagem, o entendimento, etc. A Bíblia classificou o ser humano como ser de dois mundos: o animal e angelical, “como um ser que se sobressai a toda natureza, também a natureza animada, e como em parte supranatural” (JONAS, 1998, p. 40).

O ser humano, a partir da teoria da sobrevivência, precisa ser questionado sobre o que o levou a se sobrepor aos outros seres. O que é que o qualificou para a seleção natural, para passar dessa timidez biológica.

Ao buscar respostas se pode confundir esta explicação de sua origem, isto é, sua aptidão e perfeccionismo genéticos com o reconhecimento de sua essência, ou seja, os critérios de favorecimento de seu devir com o conteúdo do que se tornou. O que segue sem esclarecimento é o enorme superávit do que apareceu

desta maneira em comparação com a finalidade que o explica, o luxo de suas finalidades, muito livremente autogeradas, que já não são em absoluto biológicas (JONAS, 1998, p. 40-41).

Por essas razões, a antropologia filosófica deve aprofundar sua reflexão sobre o ser humano, sem descaracterizá-lo como animal, mas também com uma realidade transanimal. Isto é, como um ser que tem uma condição nova em todo o conjunto dos seres animais. Podemos listar muitas características visíveis do ser humano: aumento da massa encefálica, a mão, o andar ereto, que lhe possibilita fazer muitas coisas e adquirir várias habilidades. Podemos citar ainda características que advêm de seu interior, como a razão e a imaginação. Mas uma característica fundamental é, sem dúvida, a capacidade de falar.

Escolhamos as ferramentas, a imagem, os túmulos que entre os restos do passado aparecem muito antes das culturas históricas, que os grandes templos dos deuses e as tábuas escritas. São elementos que não permitem nenhuma dúvida sobre sua origem humana e que manifestam coisas diferenciais e decisivas do ser humano. Em seu conjunto proporciona a interpretação, algo como as coordenadas básicas da antropologia fisiológica (JONAS, 1998, p. 42-43).

Ao construir uma série de equipamentos para si, mostra que o desenvolvimento de sua liberdade está estritamente relacionada com a sua necessidade de adaptar-se e transformar o mundo, realizando o que Jonas denomina como transanimal. É importante dar-se conta de que o animal não produz ferramentas, porque o que faz, o faz com utilidade. O homem pode fazer o inútil e o útil. Dentre suas ações de inutilidade, estão aquelas advindas da estética. É uma nova relação com os objetos que dispõe e que constrói.

O ser humano pode criar e recriar coisas, como, por exemplo, sua capacidade de fazer imagens, que pode ser reprodução fiel da realidade ou não. Mas ele também é capaz de realizar coisas novas. Essa capacidade de realizar o novo é condição própria, intrínseca do humano, é resultante da liberdade.

A liberdade, com a qual escolheu, reproduzir uma semelhança, lhe permite poder escolher igualmente separar-se dela. A primeira linha traçada intencionalmente abre aquela dimensão da liberdade, em que a fidelidade ao original ou, em geral, a um modelo, só é uma decisão possível. Esta dimensão transcende a realidade atual em seu conjunto e oferece seu campo de variação infinita com um reino do possível, em que o ser humano pode realizar sua escolha; ou poder criar o verdadeiro e o poder de criar o novo são a mesma capacidade (JONAS, 1998, p. 48).

Com sua capacidade de meditar, o ser humano pergunta-se sobre si, sobre sua origem e seu fim, sobre a morte, característica exclusivamente sua, pois é o único que sabe que vai morrer. É desta capacidade de perguntar-se pelo além do imediato que surge, segundo Jonas, a metafísica (cf. JONAS, 1998, p. 51). A humanidade aparece no ser humano, quando este se torna capaz de se distanciar da realidade, quando se torna capaz de representar e se perceber fora de sua representação, de ver a diferença entre si e o seu representado, quando compara. É aí que constitui seu eu como um novo ente (cf. JONAS, 1998, p. 52-53).

O motivo condutor, unificador na interpretação do desenvolvimento da vida durante o tempo é a crescente mesmidade de liberdade ao preço de uma crescente mediação, capacidade de sofrimento e de encarar perigos (JONAS, 1998, p. 52).

Quando se percebe, quando se dá conta de si, da morte e do que é capaz, o ser humano tem consciência de que pode se desesperar, se suicidar.

Essa consciência é forma geradora da religião, da ética e da metafísica que nunca se esgota, porque estão dentro de um horizonte de totalidade do ser. Uma das maneiras de ver o ser humano é seu ser invariável, como uma essência. Mas o que não varia no ser humano?

Sua fome, sua sede, seu amor e ódio, sua esperança e desesperança, sua busca e encontrar, seu falar, seus enganos e seu amor à verdade, todo isso nos resulta familiar porque o levamos dentro de nós, já como experiência ou como predisposição (JONAS, 1998, p. 58).

Essas situações vividas pelo ser humano são resultantes de sua própria desenvoltura como ser, de suas decisões e de seu próprio existir. “O ser humano como tal tem sido e segue sendo o mesmo através de todos os tempos” (JONAS, 1998, p. 58). O ser humano constituiu-se de uma vez para sempre, fonte da teoria ontológica e da natureza humana. Mas não podemos ver o ser humano desse modo ou somente desse modo, porque modernamente, como diz Jonas, precisamos ir além, pois o ser humano está muito distante de ser sempre o mesmo.

O sentido autêntico da compreensão consistirá em ir além de si mesmo para aproximar-se do outro, e em absoluto reconhecer-se a si próprio e o próprio já conhecido em todos os demais! (JONAS, 1998, p. 59).

A compreensão do ser humano não se dá de forma definitiva, mas através de “signos estranhos” que não são fáceis de serem traduzidos pela linguagem, pois toda tentativa de interpretar seria uma tentativa de traduzir a nós mesmos. Mas há que admitir que se deva ter algo em comum para podermos falar em ser humano, de uma história humana e, inclusive, de uma variedade radical do ser humano. Por isso, para se poder compreender o outro, ele deve participar do que está preestabelecido em um espaço geral. Admitir que não existisse nenhuma compreensão do ser humano, nos conduziria a um solipsismo e à insensatez (cf. JONAS, 1998, p. 63).

A teoria que afirma a variabilidade fundamental do ser humano, que privilegia as mudanças reais que experimentou e a unicidade de cada materialização deste processo de mutações, está certa, quando esta particularização do humano nas culturas e por sua vez, na evolução de cada cultura e inclusive nos indivíduos, dá lugar a diferenças imprevisíveis (JONAS, 1998, p. 65).

Só conseguimos chegar à compreensão da subjetividade do outro, não pela introspecção, mas em vista daquilo que possuímos como familiar, como comum com os outros. Podemos até recorrer a estabelecer juízos, comparando-nos com os outros, o que é muito comum entre adultos. Mas, se fizermos somente isto para nos descobrir, nos empobrecemos, no máximo “nos consideramos como um bom companheiro”.

Ter em geral um conhecimento da interioridade, seja da própria ou dos outros, está baseado na comunicação com tudo o que envolve o humano, uma relação e uma comunicação que decide, ou, em todo caso, codetermina de maneira decisiva o que se encontrará finalmente na própria introspecção (JONAS, 1998, p. 67).

Só a compreensão da interioridade que vai além da observação pode ser a condição prévia para o desenvolvimento da interioridade procurada por Jonas, pois “ela não é mediada por uma conclusão ou uma projeção” (JONAS, 1998, p. 68). Nos animais e nos demais seres vivos, pode ser observado de modo neutro. Mas com o ser humano isto é o que menos se pode afirmar, porque sempre observamos a partir da emoção, da espécie, sexualidade, familiaridade, estranheza, indiferença, inofensividade, menos neutralmente.

Os mamíferos detentores de um tempo com maior infância são os seres humanos, desde que agimos com a liberdade paradisíaca até à vida responsável, são seres lúdicos em sentido maior, compreendem o brincar dos animais. No ser humano, todo o natural fica

sobressaltado com sistemas de expressões e símbolos inventados, produzidos e livremente manejados, que culminam na linguagem e na imagem, que abrem dimensões completamente novas da compreensão e do mal-entendido, da sinceridade e simulação, de verdade e engano (JONAS, 1998, p. 70).

Para podermos compreender essa realidade espiritual, precisamos de uma humanidade compartilhada entre todos os seres humanos. É por meio das possibilidades que surgem no decorrer da vida que podemos compreender a própria existência e não as experiências adquiridas. Dentro das possibilidades que temos é que nos desenvolvemos, não só pelas possibilidades individuais, mas também pelas experiências realizadas pelos outros e que, se não fossem os outros, também não teríamos condições de realizar. Um exemplo de experiência adquirida dos outros é a linguagem. Pela linguagem, criam-se circunstâncias para o novo, pois a linguagem exige uma imaginação produtiva.

O ser humano, desde cedo, sabe que estamos sujeitos à mortalidade, que dormimos e acordamos. Desde cedo aprendemos a falar. Por isso podemos dizer que os seres humanos são, desde suas raízes, e independentemente de onde vivem e em que época histórica são seres falantes. Por isso 'a filosofia da linguagem deve estar no centro de qualquer antropologia filosófica' (JONAS, 1998, p. 79). Pela palavra se consegue transmitir a história que se repete incessantemente. "A palavra forma parte de sua essência temporal" (JONAS, 1998, p. 80).

A historicidade é algo essencial ao ser humano como tal é também um produto histórico [...]. No momento em que estamos em vias de destruir todo o ahistórico que esta na terra, introduzindo seus suportes a força no processo histórico, resulta conveniente que recordemos que a história não é a última palavra da humanidade (JONAS, 1998, p. 87).

Quando nos referimos ao passado, só o podemos fazer pelo que está escrito, jamais por meio da palavra falada, porque esta se perdeu, não está gravada (a não ser atualmente, com os meios tecnológicos que se detém). No presente também só pode ser posto a partir da leitura.

1.7.3 A liberdade do espírito

Três conceitos de espírito podem e são estudados: o espírito como liberdade para eleger temas por si mesmo, para escolher sobre o que deseja pensar; a liberdade para modificar os dados pelos sentidos, criando imagens interiores e próprias, invenções, estética, veneração, angústia, amor, ódio, prazer, etc. e, por fim, de

[...] ir além de tudo o que se pode dar da existência à essência, do sensível ao supra-sensível, do finito ao infinito, do temporal ao eterno, do condicionado ao absoluto. Tão-só o fato de poder conceber a *idéia* do infinito, eterno, absoluto, consegue tornar o espírito jovial que está em preparação, mostra esta liberdade transcendente do espírito, que move um *eros* próprio. Só por meio da representação sensível da linguagem segue vinculada (a *idéia* do infinito) ao mundo dos sentidos (JONAS, 1998, p. 227).

Observando essa liberdade, já se pode afirmar que é prerrogativa do espírito. Pensar que o ser humano pode ter uma liberdade transcendental é admitir que se possa substituir o que é imanente, o existente e as exigências deste por uma vinculação voluntária com o absoluto. Ter liberdade é poder pôr metas transcendentais para a conduta e o faz pela fé em um ideal absoluto com a entrega a este e também a uma fantasmagoria que pode brotar de sua compreensão falível dos valores e de seu *eros* errôneo (cf. JONAS, 1998, p. 228).

À medida que consegue conhecer o bem e o mal, o ser humano também se torna capaz de fazê-lo. Essa dimensão da liberdade humana nos abre para o mais alto de nossa capacidade e, ao mesmo tempo, para a situação mais profunda de um abismo. Além dessa capacidade da liberdade, o ser humano é capaz de olhar sobre si mesmo e ser sujeito, isto é, tem a liberdade para a auto-reflexão. Temos, portanto, o reconhecimento dessa capacidade do espírito como sendo capaz de sentir, desejar e perceber sensorialmente. “Não é, porém, qualquer liberdade e modalidade ativa como as que encontramos já presentes no ser orgânico e metabolizante como tal em todo ser vivente” (JONAS, 1998, p. 229).

Ao mesmo tempo que temos a liberdade para praticar o bem, a temos também para realizar o mal. É a mesma liberdade, não havendo nada que o impeça para a realização de um ou outro ato a não ser seu livre-arbítrio. Mas o espírito

capaz de contemplar o eterno, o absoluto, vai se formando, na medida em que atualiza seu conhecimento e o aprofunda; logo, a razão, parte mais elevada do espírito, ao contemplar, pode sair da situação de inferioridade (mal) para as formas mais elevadas, eternas e divinas.

Poder-se-ia objetar a Jonas que conhecimento do que é bom, do que é certo, a humanidade já o possui. Temos grandes conhecimentos. Sabemos o que se deve realizar pelo conhecimento, mas, mesmo assim, não se realiza. Aqui entra então o livre-arbítrio, mas especialmente a capacidade humana de conseguir exercer sua racionalidade elevando-se para o que é o mais alto, o mais absoluto. No dizer de Jonas: “A existência da interioridade no mundo, como dizíamos, e com ela também a evidência antrópica da razão, liberdade e transcendência, são dados cósmicos” (1998, p. 233).

A vida surgiu dotada de interioridade, interesse e vontade finalista desde a matéria universal, a essência desta não pode ser de todo estranha a estas características, e se não a sua essência, então [...] tampouco a sua origem: à matéria, que se constituiu como estalo originário já lhe devia ser inerente a possibilidade da subjetividade; uma dimensão de interioridade em estado latente, que esperava a oportunidade cósmica exterior para fazer-se manifesta (JONAS, 1998, p. 234).

Torna-se patente perceber que todas essas questões nos levam além de uma filosofia da natureza. Mas isso não nos impele a ter que supor uma inteligência vidente no princípio de toda a vida e de todos os seres ou mesmo alguma “tarefa” que caberia ao ser humano realizar. “Resumindo, o testemunho da vida, incalculavelmente importante para a ontologia, segue sendo uma voz da imanência que fala a partir de si mesma” (JONAS, 1998, p. 235).

Mesmo assim, cabe a pergunta: se o espírito pode surgir de um ser não-espiritual? Não se está interrogando pela primeira causa dos seres?

Não se pode negar que o espírito possa surgir do não-espiritual e que de fato o faz, como podemos ver em certa maneira diariamente com nossos próprios olhos na ortogênese humana (e como postulamos na filogênese): no embrião se forma o cérebro, o futuro portador físico do espírito, sob a direção exclusivamente físico-química do genoma; uma disposição puramente material em germe, que contém sem saber a informação para o processo de desenvolvimento e que faz seu trabalho igualmente sem saber. Neste processo não há espírito algum (JONAS, 1998, p. 235).

Como, então, nasce o espírito?

Só o futuro portador potencial do espírito é criado no espírito mesmo. Este surge só e unicamente da comunicação no princípio totalmente receptiva e logo na medida crescente recíproca do recém-nascido com sujeitos espirituais já existentes, isto é, os adultos que o rodeiam, e se comunicam com ele. Sem um entorno de linguagem que se dirige a ele, o jovem animal humano, ainda que sobreviva fisicamente, não se converteria em um ser humano. [...] O espírito é algo que se deve aprender de outro espírito existente. Só no trato com este surge o novo espírito, que se serve do cérebro geneticamente preparado como instrumento, e só por meio do progressivo uso deste termina também o crescimento deste instrumento físico mesmo, que, sem ser usado, fica atrofiado ou, melhor dito, nem sequer amadureceria para poder ser usado. Desse modo, com o nascimento, com o sair ao mundo, começa uma nova ontogênese de informação espiritual que se sobrepõe à ontogênese física do feto (JONAS, 1998, p. 235-236, nota 24).

Defrontamos-nos com uma transmissão externa, que vem através de uma carga material. Mas deve ficar claro que o espírito é mais do que a matéria e a vida. A matéria carrega em si o espírito adormecido e a causa criadora deste espírito não pode ser um espírito sem ânimo, sem existência. Esta situação diferencia-se, e muito, da vida e da subjetividade que podem se iniciar em estado dormente e inconsciente e naturalmente vão se desenvolvendo. Isto nos leva

à auto-experiência do espírito e especialmente ao estender-se do pensamento ao transcendente. Leva-nos ao postulado de algo espiritual, transcendente e supratemporal na origem das coisas, que deve ser a causa primeira (JONAS, 1998, p. 237).

Mas também não sabemos se há somente uma causa ou várias causas para o surgimento do espírito. Religiosamente se admite a dignidade humana como sendo o que lhe dá superioridade, pois foi 'criado à imagem e semelhança de Deus'. Mas esse orgulho se destrói a si mesmo, à medida que a traição feita a essa imagem é maior do que a fidelidade que se tem com Deus. Essa questão do antropomorfismo só pode ser trabalho e estudo da teologia e não da filosofia.

A matéria é dotada de espírito, porque, no momento propício para o aparecimento deste, ela admitiu que aparecesse. Pois algo só pode ser real, porque é possível. Uma ciência natural, porém, embora possa admitir que ocorra a encarnação do espírito, ela não pode explicar como isto ocorre.

Devemos partir da criação (ou do surgimento) de uma matéria originária ainda carente de espírito, porém dotada com possibilidade de espírito. E esta possibilidade, como dissemos, deve ser mais que o mero dar lugar, mas que a compatibilidade vazia, que requer uma intervenção ulterior e continuada de uma causa exterior que proporcionaria o espírito. [...] A primeira causa criadora do espírito deve ser ela mesmo espírito, porém que se abstém posteriormente de intervenções no decorrer da história do mundo. [...] não se pode incorporar um *logos* desta índole como informação na matéria originária, porque o caos careceria de toda estabilidade e articulações necessárias para poder ser portador de semelhante informação. O que mais podemos conceder como dote originário à matéria, enquanto uma possibilidade ativa do espírito é um *eros* cosmogônico orientado até o espírito, porém sem prevê-lo. Todo o demais devia deixar à mercê da dinâmica interna dessa matéria (JONAS, 1998, p. 243-244).

Assim sendo, pode-se concluir que o espírito de Deus renunciou a seu poder em favor da autonomia cósmica e suas oportunidades. Por isso o espírito se auto-aliena de um modo mais profundo do que se possa imaginar racionalmente. “O espírito se entregou a si mesmo e a seu destino, plenamente, ao estado em deriva, expandindo-se até fora” (JONAS, 1998, p. 248). O ser criado não pode também criar sua antítese, a morte. Ela é decorrente da própria expansão do espírito que, desejando experimentar a multiplicidade de suas possibilidades, se tornou fruto da própria divindade espiritual.

Um universo imenso, sem a intromissão de um poder divino, pode experimentar suas diversas possibilidades, para que, em algum momento e em algum lugar, surgisse o próprio espírito como sendo intenção do próprio criador. “Tinha que criar um universo imenso e deixar dentro dele seu livre curso ao finito” (JONAS, 1998, p. 249).

O espírito só pode surgir da vida orgânica e existir sustentado por esta, [...] que o sentir da alma animal seria de todo imanente à matéria e que só o pensar do espírito transcendente se explicaria a partir de um espírito entendido como sua causa primeira e criadora. Portanto, o fundamento criador originário, se queria o espírito, também tinha que querer a vida, como diz o famoso predicado de Deus que os Judeus recitam tantas vezes em oração: ele que queria a vida. [...] assim, podemos falar até certo ponto da santidade da vida, ainda que nela possam ocorrer atrocidades (JONAS, 1998, p. 249).

Como seres humanos, somos os únicos dotados de espírito, tal como o conhecemos na terra, porque portadores de conhecimento pensante e capazes de

atuar com livre-arbítrio, um atuar que se direciona com a luz do conhecimento. É ele o ser querido do espírito neste fluir do devir e, por outra, a renúncia desse mesmo espírito originário, para que pudéssemos agir, atuar como espíritos finitos. Por isso o destino espiritual está sob nossa responsabilidade. Somos nós que temos condições de fazer a criação triunfar ou não.

Tudo depende do ser. Temos que vê-lo e escutá-lo. O que vemos é o que abarca os testemunhos da vida e do espírito; testemunho contra a teoria de uma natureza alheia a valores e metas. O que escutamos é a chamada do bem que temos visto, sua pretensão inerente à existência. Nosso poder vai escutar nos convertendo em destinatários da chamada de seu preceito de reconhecer o ser e, portanto, em sujeitos de um dever frente a ele. [...] O dever, que sempre existiu, se intensifica e concretiza com o crescimento do poder humano por meio da técnica, que se converte em perigo para toda a morada da vida aqui na terra (JONAS, 1998, p. 250).

Fica claro que não é Deus que pode nos ajudar, mas somos nós que podemos e devemos ajudar a Deus.

Quero ajudar-te, Deus, para que não me abandones, porém de antemão não posso dar garantias de nada. Só uma coisa me resulta cada vez mais clara: que tu não podes ajudar-nos, senão que nós devemos ajudar-te a ti, e dessa maneira finalmente nos ajudar a nós mesmos. É o único que importa: salvar em nós um traço de ti, Deus... Sim, meu Deus, não parece que possas mudar muito as circunstâncias... Não te peço nenhuma justificação; serás tu que mais tarde nos pedirás justificações. Com cada batida do coração, compreendo mais claramente que não podes ajudar-nos, senão que devemos ajudar-te a ti e defender tua morada dentro de nós até o último momento (JONAS, 1998, p. 251).

Toda essa reflexão de Jonas sobre Deus e o surgimento do espírito não pode ser tomada como dogma. O que faz Jonas são interpelações à própria razão, de que as ciências naturais exigem respostas, mas estas só podem ser fornecidas por uma metafísica. A metafísica tem condições de refletir situações não-demonstráveis, mas que precisam ser elucidadas pela própria razão.

Mesmo que admitíssemos ou até mesmo que existissem vidas em outros planetas ou lugares, devemos ter presente que nossa responsabilidade em nada diminuiria e nem mesmo ela poderia fazer algo por nós. Somos os únicos responsáveis por este planeta e pelo que fazemos com ele. Por isso nesta questão podemos dizer que estamos sozinhos.

Ocupemo-nos de nossa terra. Não importa o que possa haver aí fora, porque nosso destino se decide aqui e com ele a porção da aventura da criação que está vinculada a este planeta, à porção que tem levado nossas mãos e a que podemos cuidar ou atraiçoar. Cuidemos dela como se realmente fôssemos únicos no cosmos (JONAS, 1998, p. 258).

Com o avanço da técnica e do conhecimento, especialmente na área da biologia molecular, da programação genética, urge a necessidade de uma reflexão moral, com base numa metafísica do ser humano. Isso porque nessa reflexão genética não há uma imagem válida de ser humano, como também os usos das técnicas que lhes estão disponíveis são carentes de um uso responsável (cf. JONAS, 1997, p. 30).

O grande desafio que se apresenta agora é pensar no humanamente desejável, no que escolher, na imagem do homem que será uma maior necessidade do que se possa imaginar. A técnica está submetida ou deve estar submetida à ética, porque resulta do poder humano. E tudo o que resulta da ação humana deve estar sob o olhar da ética. Em geral, toda capacidade é boa e só torna-se má, à medida que é abusada em sua capacidade de uso. De quanto mais poder pode dispor o ser humano, maior é o chamado de sua responsabilidade e maior é sua responsabilidade diante o que faz e usa.

1.8 O SURGIMENTO DA SUBJETIVIDADE

Chegamos assim ao mais enigmático, transfísico e imaterial. A subjetividade ou interioridade é um dado ontologicamente essencial no ser, não só por sua qualidade própria irreduzível que, sem registro no catálogo do ser ficaria sensivelmente incompleto, senão mais ainda porque a manifestação de interesse, finalidade, meta, aspiração e desejo [...] vontade e valor, contida nela, volta a deixar aberta toda à questão da teleologia (JONAS, 1998, p. 220).

A subjetividade é um fato que se constata, e não estava contido em nenhum ser previamente marcado ou determinado, nem mesmo podemos deduzi-la a *posteriori* da matéria orgânica. O que se pode afirmar é que a subjetividade atual era algo possível segundo as características que se foram criando e desenvolvendo no processo mutante da vida. Mas, para poder afirmar isto, devemos admitir que a matéria é mais do que simplesmente física. Pois só assim se poderia chegar às dimensões superiores às quais conseguiu chegar. Mas se torna importante destacar que não há vontade criadora na matéria. Ela surgiu e se organizou a partir das condições próprias das circunstâncias na qual estava e de suas próprias possibilidades. Poderia ser melhor admitir uma vontade, um plano, para que a matéria pudesse desenvolver-se e chegar até onde chegou, mas estaríamos apenas no campo da suposição e que em nada podemos justificar para fundamentar essa posição.

A vida é um fim em si mesmo, isto é, um fim que se pretende e se persegue ativamente a si mesmo. O caráter finalista como tal, que em seu incansável dizer sim a si mesmo é infinitamente superior ao indiferente e carente de fim, pode considerar-se muito bem, por sua vez, como uma finalidade, como meta secretamente desejada de toda empresa cósmica, que, pelos demais, está tão vazia. Isto significa que, desde o princípio, a matéria é subjetividade em estado latente, ainda que para a atuação deste potencial sejam necessários milhões de anos e ainda bem uma feliz causalidade excepcional. Esta porção de teleologia se pode extrair do testemunho da vida mesmo.

A finalidade, o tender a uma meta aparece em determinados entes naturais, concretamente nos viventes, de maneira manifestadamente subjetiva e atua a partir deles também de maneira causal-objetiva, não pode ser de todo alheia à natureza que a produz. A finalidade mesma deve ser natural, determinada pela natureza e produzida pela natureza de maneira autônoma. A consequência é que, neste

conceito de causalidade universal (que não é de todo neutra), devemos incluir umas causas finais – e com elas valores e diferenças de valores - como inerentes disposição para elas e ao mesmo tempo como tolerância aberta a sua intervenção no conjunto de determinações das causas eficientes. Até este extremo leva o fato da vida ao pensamento, que aqui pode mover-se, todavia só no âmbito do imanente, porque até agora nada a considerado necessário recorrer a uma transcendência para a interpretação da vida pré-humana (JONAS, 1998, p 225).

Se a potência teleológica contribuiu ou não, ficando esperando apenas as condições externas do processo de desenvolvimento orgânico e cerebral, é algo que não se pode afirmar com precisão. Se nada podemos afirmar sobre isso, por outro lado, podemos dizer que se pode ver que a imanência a faz por si mesmo.

Pensando então a questão do desenvolvimento dos seres superiores, da subjetividade, não se pode deixar de se interrogar pela questão da transcendência.

1.9 A CAPACIDADE ESPIRITUAL QUE SE MATERIALIZA NA AÇÃO HUMANA

Como todo o poder de que pode dispor o ser humano, é exigida agora dele sua cota de responsabilidade, porque se descobre também que a biosfera é vulnerável diante de tudo o que está fazendo. Logo, ele não pode mais pensar somente em si. Até mesmo porque passa a ser exigido dele que deixe, para as gerações futuras, a natureza que tem disposto para si.

O mandamento de não deixar a nossos descendentes uma herança desolada segue expressando essa ampliação do campo de visão ética, todavia em sentido de uma obrigação humana frente às pessoas, como um encarecimento da solidariedade inter-humana da sobrevivência e do benefício, da curiosidade, do desfrute e do assombro. Porque uma vida extra-humana empobrecida, uma natureza empobrecida significa também uma vida humana empobrecida (JONAS, 1997, p. 36).

Percebe-se uma visão ampliada, porque o bem não é só o humano mais extra-humano.

Impõe-se uma questão de ordem metafísica com que a técnica nunca se havia confrontado antes, a saber: se deve haver e por que uma humanidade, por que tem de conservar o ser humano tal como

é? A evolução o tornou, por isso tem que respeitar sua herança genética: inclusive por que deve existir a vida (JONAS, 1997, p. 37)

Partindo desse pressuposto, toda ação suicida fica proibida. Em compensação, deve-se fazer todo o esforço na área biomédica para reduzir a mortalidade, a fome, as taxas de natalidade, porque a humanidade cresceu muito, graças aos benefícios proporcionados pela técnica.

Quando se trata com questões humanas, com questões da vida, Jonas chama a atenção para o método utilizado e o uso que se faz com a teoria e as técnicas advindas dessas investigações. Por isto propõe que se tenham ao menos quatro aspectos a serem levados em consideração. Primeiro: não se pode ter como objetivo da pesquisa algo que seja benéfico para a teoria e um efeito secundário para o êxito prático; segundo: o método utilizado na investigação deve pôr seus resultados sempre à prova; terceiro: o que se produz com os experimentos vitais não é inerte e inato, por isto podem produzir por si mesmos seu ingresso na vida prática, fugindo de nossas mãos as ações realizadas; quarto: como teoricamente não pode excluir a possibilidade de combinações com material vital, podem-se gerar fenótipos que resultariam uma traição à teoria vinculante (cf. JONAS, 1997, p. 72).

O entendimento sobre o que é a vida deve ocorrer pelas formas de vida existentes ou podem-se realizar-se experimentos que gerariam novas vidas ou até mesmo novas formas de seres, por meio de experimentos. Também se deve perguntar o que fazer com essas novas formas de vida, com esses novos seres gerados? Para se poder saber o que são esses seres e quais suas possibilidades, precisa-se, em primeiro lugar, criá-los, pois a ciência atual já não faz suas pesquisas apenas por uma questão de contemplação, mas cada vez mais se vale da aplicabilidade como uma forma de demonstrar que sua teoria ou uma nova teoria pode ser justificada e fundamentada, a partir do que ela mesma consegue manipular. Logo, não se consegue prever que caminho tomarão esses novos seres chegados ao ecossistema, que mutações passarão e se poderão ser absorvidos pelo controle biológico.

A responsabilidade chega até ao coração da investigação. A responsabilidade pelos frutos tecnológicos tem que compartilhar, segundo o caso, com instâncias situadas além da investigação, e só podemos esperar que se desenvolvam eficazes órgãos para eles. Porém, a responsabilidade do procedimento científico interno descansa em primeiro termo, sobre os ombros dos experimentos

humanos. Vemos surgir códigos profissionais de horror, inteiramente autônomos, que ganham força moral (JONAS, 1997, p. 75).

O que temos claro é que as novas realidades criadas, a partir da vida, são realidades vivas e, portanto, com autonomia, com capacidade auto-reprodutiva e com espontaneidade para interagir com a vida, onde a própria dinâmica do que foi criado tem sua dinamicidade. Vemos também que, quanto mais a técnica tem passado para a esfera comercial e industrial, menos sensibilidade e escrúpulos tem, porque o que fora descoberto agora é assunto de mercado.

Uma experiência com educação influi sobre a vida de seus sujeitos, por uma geração inteira de estudantes. As experiências com pessoas perseguem o objetivo que perseguem (*seguem um rumo que lhes é próprio por isso exigem*)² em cada caso também uma atitude responsável, não-experimental, levando a sério o sujeito mesmo. E nem o mais nobre dos fins desvincula a responsabilidade que se tem com eles (JONAS, 1997, p. 77).

Quando se realizam experimentos com pessoas, estamos mexendo com uma realidade sagrada (isto é, inviolável) em seu próprio ser, porque se está lidando com seres animados, que diferem, e muito, de seres inanimados; trabalha-se com seres que sentem, diferentes dos que não sentem.

1.10 A VIDA TRATADA COM ÉTICA E JUSTIÇA

Quando tratamos da vida, não podemos levá-la simplesmente à situação de coisalidade. A vida não pode ser coisificada. Mesmo para estudá-la cientificamente, o objeto sempre é um ser de estudo. Na vida temos um elemento maior que envolve sempre questões de ordem ético-jurídica.

Mesmo que buscássemos como argumento que o bem comum teria certa preferência diante do bem individual, essa preferência ela não é tácita, ela precisa ser determinada na prática. Deve ser reconhecida socialmente, no decorrer normal das coisas e, muito raramente, e somente em casos excepcionais, se for levada adiante para todos. Nem mesmo podemos alegar o consentimento como valor absoluto para que se realize uma determinada ação, porque o consentimento

² Parte em itálico, é complemento da tradução, para facilitar o entendimento da idéia.

também deve estar sob o regramento jurídico. Eles não valem por si só, como também não vale por si as regras sociais. Junta-se o interesse do indivíduo com o interesse público, tornando sua violabilidade uma infração contra todos. Afirma Jonas: “Nada [...] tem direito a selecionar mártires para a ciência. Mas a nenhum pesquisador se pode impedir de tornar-se mártir de sua ciência. [...] nem a sociedade pode exigir-lhe isso” (JONAS, 1997, p. 80).

A sociedade também não pode permitir o assassinato jurídico, como a pena de morte, distorção do direito, infrações dos direitos humanos, porque todos esses atos ferem a moral sobre a qual está assentada a própria sociedade, sob a forma de um contrato social inalienável, porque a vida e o ser humano são os grandes capitais que a sociedade tem.

O progresso exige que as síndromes sejam tratadas por nossa vontade, mas para tal precisam ser reconhecidas pela sociedade, onde os indivíduos possam participar em diferentes graus. Por isso a investigação é um instrumento necessário, na medicina a experimentação deve ter um interesse social (cf. JONAS, 1997, p. 87).

Em nenhuma outra área do conhecimento, existe tanta obrigação e menor quantidade facultativa do que na médica, pois curar, melhorar a vida do paciente é sua obrigação. A regra de ouro é:

Devo fazer as coisas tal como desejo que me as fizessem nas mesmas circunstâncias, porém não para que as façam esperando uma recompensa. A reciprocidade, essencial para a lei social, não é uma condição da lei moral. Sem dúvida uma expectativa mais sutil de “benefício próprio” pertence à ordem moral, assim como é seu papel: prefiro viver em uma sociedade moral, e esperar que meu exemplo contribua para a moralidade em geral. Porém inclusive, se, ao aparecer, peço por ingenuidade, a regra de ouro se mantém (se a lei social rompe sua lealdade comigo, fico desligado de sua pretensão) (JONAS, 1997, p. 89).

Torna-se importante distinguir entre valor moral e obrigação moral.

Primeiro é preciso distinguir um erro de opinião na teoria de valores de que quanto maior seria o valor, mais vinculante é e tanto maior a obrigação de realizá-lo. Os valores supremos se encontram em uma região situada além da obrigação e da exigência. A dimensão ética vai muito além da lei moral e chega até à sublime solidão da entrega e da escolha última, longe de todos os cálculos e regras, até à esfera do sagrado. Só daí pode partir a oferta de sacrifício de si e esta fonte tem que ser protegida de maneira mais cuidadosa (JONAS, 1997, p. 89-90).

Quando se propõe fazer uma investigação com pacientes, três princípios são indispensáveis: identificação, motivação e compreensão por parte do sujeito.

Não esqueçamos que o progresso é um objetivo facultativo, não forçosamente obrigatório, e que especialmente seu ritmo, por maior que seja, se volta sempre sob o ponto de vista histórico-fático, não tem nada de sagrado (JONAS, 1997, p. 98).

Por isso, por mais lenta que seja a luta contra uma enfermidade, é melhor que uma ameaça contra a própria sociedade, onde seus valores seriam corrompidos. Não podemos esquecer que a morte é parte da vida e uma dimensão com sabedoria, pois, sem ela, não haveria renovação, originalidade e juventude, não teríamos por que contar os dias. Por isso aceitar a morte é um exercício de paciência e de dignidade.

Quando se trata da manipulação genética, torna-se importante distinguir entre correção de um defeito que se possa transmitir aos descendentes e a modificação de um *pool* genético humano.

Criar seres não-sexuados de animais concretos é em si mesmo uma intervenção que não se justifica na ordem da criação e do direito autônomo de o animal reproduzir-se a seu modo. Já que é questionável que os animais sejam seres com identidade, é difícil responder à pergunta se o animal sofre algum dano por isso. [...] Nos seres humanos se pode dizer de maneira evidente: um homem clonado de um indivíduo já existente tem seus direitos existenciais fundamentais vulnerados. É direito saber de si mesmo [...] é privilégio especial do homem que cada um seja sua própria personalidade e não um repetido. Naturalmente que há gêmeos mono-ovulares que são em certo modo identificados, o que sem dúvida tem seus problemas, porém normalmente nada é responsável por isso (JONAS, 1997, p. 197).

Como se tem dificuldade de listar o que é permitido e não permitido fazer, não se pode muito ajudar os cientistas. Com certeza, ficaria mais claro se assim conseguíssemos fazer, pois se diria sobre que campo de possibilidade se poderia atuar. Cabe, segundo Jonas, aos órgãos financiadores, especialmente os governamentais, que estabeleçam um controle sobre as pesquisas que irão financiar e aquelas em que não irão investir. Para Jonas, fica claro que a clonagem e a duplicação dos seres não deve ter investimentos, embora ainda seja possível. Descobrir meios de prolongar a vida é um investimento plausível, não, porém, a prolongação de forma que a pessoa vegete, mas que prolongue para que tenha uma

vida boa, livre de enfermidades. É preciso sempre investigar em que situações se prospera melhor como ser humano, não criando situações falsas, como, por exemplo, uma felicidade artificial, que não seja uma felicidade geradora da plenitude humana.

A investigação sobre a vida não poderá ficar somente em modos fragmentados de ver o ser humano em situações específicas e não em seu todo, de modo holístico. E, embora, para muitos filósofos, isso possa parecer um discurso vazio e sem justificativa, Jonas diz preferir retomar uma maneira mais clássica de fazer filosofia do que a atual que busca a estrutura do saber, que se justifica mediante dados sensoriais. O mundo é plural e, conseqüentemente, todas as coisas avançam juntas.

Filosofia significa amor à sabedoria: sabedoria não é o mesmo que saber. A sabedoria julga, entre outras coisas, o que se deve fazer com o saber. Agora bem, desde Bacon temos a fórmula de que saber é poder. [...] Temos que voltar a um conceito de contemplação, de teoria, que esteja separado da orientação até o poder e o que se pode fazer com ele. Necessitamos um restabelecimento do conceito clássico originário de teoria, da visão que não faz nada a seus objetos de conhecimento, senão que os observa e os deixa ser o que são. O fomento da atitude reverentemente contemplativa do ser humano é uma das tarefas da filosofia e da ética, que poderia repercutir no trabalho da ciência. Porém, isto é um sonho fantasioso (JONAS, 1997, p. 203).

A ética proposta por Jonas poderia ser denominada de biocentrismo, porque é obrigação fazer com que a natureza continue existindo e é também um imperativo moral que a vida humana seja protegida e possibilitada. É a superação do dualismo: ser humano – natureza, tornando esta relação uma exigência moral, uma condição de possibilidade para uma ética do futuro.

1.11 O DIREITO DA NATUREZA E A VIDA

A filosofia de Jonas é uma proposta, para que se fundamentem ontologicamente direitos inalienáveis da natureza, de seu direito a existir e, portanto, não é um bem que o ser humano possa desfrutar exclusivamente para satisfazer suas necessidades. Trata, pois, de estabelecer, de maneira fundamentada, uma

série de normas de conduta a partir de uma teoria ou filosofia da natureza (COMIN *in* JONAS, 2001, p. 21).

Esse princípio vem da própria natureza, pois a autoconservação é um fim em si e própria de todas as formas de vida. Não se inventa nada, apenas se reconhece um direito que é inerente à vida, desde as mais simples, até às mais complexas que estão no ser homem. É preferível sempre a vida ao nada. Este imperativo torna-se um mandamento supremo ao qual o ser humano deve corresponder.

O ser humano é um ser especial, porque é um ser de decisões, tem direitos que o diferiram dos demais seres. Por isso tem o direito de decidir por si se quer continuar vivendo ou morrer, mas isto não torna Jonas um adepto do suicídio. Essa decisão só é passível em casos bem específicos, como uma doença terminal. Mas também a pessoa tem o direito de decidir viver ou não e não apenas viver, mas viver com dignidade. No caso de coma, a decisão cabe aos familiares e até mesmo ao médico. E se esta for irreversível, é até preferível morrer a continuar vivendo, se é que podemos considerar este estágio como vida.

Sou contra a eutanásia ativa. Diria também que o deixar morrer merece cercar-se muito escrupulosamente e que não pode deixar-se degenerar de tal forma que, ao final, os desejos dos pais sejam o que conte (JONAS, 2001, p. 104).

Nem mesmo se pode pensar em uma situação de legalização total das possibilidades de se extinguir a vida, pois poderíamos cair em uma situação nefasta e de abuso.

1.12 A VIDA É O PRINCÍPIO DA RESPONSABILIDADE

Por ser capaz de responsabilizar-se, o ser humano converte-se no único ser capaz de responsabilidade. E só pode ser responsável quem tem duas condições inerentes à capacidade do saber racional e da vontade livre. “Por isso a existência da capacidade de ser responsável é um fato ontológico, que se autocertifica” (JONAS, 2001, p. 57). Podemos pensar como válido o princípio ou toda máxima capaz de ser universal, mas isso por si não basta para fazer com que as pessoas consigam executá-la. E seriam reprováveis os atos que não fossem capazes de

universalizar-se. Por isso Jonas não aceita o argumento de Kant de que a mentira pudesse ser aceita. Pois, para ele, a mentira só beneficia quem mente (cf. 2001, p. 59). Mas Jonas diz que a diferença entre o que ele pensa e Kant é que este pressupõe como sendo aceitável que exista a vida futura, sem questionar-se sobre isso, diferentemente dele que busca a garantia da vida, pois ela não está garantida por si mesma.

Outro elemento importante é que há uma diferença de época entre Kant e Jonas. Na época de Kant, a vida não estava ameaçada como agora. A técnica e o conhecimento eram bem menores, por isto não honra por que ter a preocupação com o futuro, a não ser quando das guerras.

O princípio-responsabilidade em Jonas não encerra, segundo ele, nenhum grau de esperança, mas sim de obrigação, “de não ceder diante do fatalismo, que temos que evitar, porque isso supõe abandonar-se ao destino; o único ser que consegue decidir, não sem esperança, mas com resignação [é o ser humano]” (JONAS, 2001, p. 65). Embora existam pessoas que não se preocupam com o futuro, mesmo assim alguém poderia dizer que interessa preservar para os outros, que também aproveitem a vida. Seu o argumento, por excelência, para a preservação está nos filhos e nos netos, pois é para estes que a obrigação nos chama de modo mais direto. Ter responsabilidade é melhor do que não tê-la. Se quiséssemos tirar todos os valores do mundo, um ao menos não podemos tirar o valor da existência. E porque tem esse valor, é imprescindível que se conservem o planeta e a vida.

Embora se saiba que o futuro está iminente, para muitos o consumo torna-se um valor maior. Em algumas épocas da história sempre houve pessoas que se retiraram da sociedade para viver uma vida mais simples. Não é de todo impossível que assim se faça, para preservar a existência presente e futura.

Através da uma inferência propriamente ontológica, o mero fato de que possamos ter responsabilidade faz que esta responsabilidade seja prescrição de sua própria sobrevivência neste mundo. Esta é a fórmula mais reduzida da fundamentação ontológica ou metafísica da moral de responsabilidade que posso dar. Em outras palavras: o mundo não está desprovido de valores; nele há ao menos um valor, a existência da responsabilidade, que é melhor que sua não-existência (JONAS, 2001, p. 72).

A idéia de que o fim pode ocorrer está presente nas pessoas, mas muitos não abrem mão da possibilidade de consumir. Em outras épocas, pessoas se retiraram da sociedade para viver um modo de vida modesta. Não seria demais se também hoje pessoas pudessem viver deste modo.

Creio que a capacidade inventiva do ser humano e, em sua astúcia vital, é sua capacidade de ver, de fazer projetos, de dominar-se, de fazer e cumprir leis, pensar remédios contra isso mesmo que emana dele. É possível que isto venha unido à dor, porém não posso crer que a humanidade, conscientemente, se precipite, cambaleante no seu apocalipse (JONAS, 2001, p. 75).

Uma pessoa, ao nascer, deve ter todos os seus direitos garantidos. Embora ainda seja um ser de possibilidades, tem todas as condições para sê-lo. A vida que nos é dada requer uma obrigação que seja “suavizada pelo amor” (JONAS, 2001, p. 105).

O pensamento sobre o universo e a vida é muito mais estudado pelas ciências naturais do que pela filosofia.

A diversidade da vida, originada no esforço incessante do devir, pode ser entendida como um bem ou um ‘valor em si’ e a liberdade do homem, que ao fim e ao cabo resultou dela, como culminância desta aventura arriscada dos valores. Isto situa ao portador desta distinção com seu poder, que agora o põe em perigo de maneira reconhecível, sob o dever. A ética alcança, pois, pela primeira vez, uma dimensão dita quase cósmica, além de todo o inter-pessoal (JONAS, 2001, p. 128).

A preocupação com o ser humano, levou Jonas a pensar uma forma de unir teoria e prática que faz a partir de uma perspectiva ética. É o temor do ser humano sobre a vida, que o leva à questão do conceito de responsabilidade.

O conceito de liberdade nos remete à matéria, que os fins não são visíveis, porém que, na frenética escapada da vida, delata sua potencialidade oculta. Sua auto-identidade, rígida e escrava, que, segundo o testemunho da vida, não é a última palavra do ser, tampouco tem por que ser a primeira. [...] De maneira que nos vemos obrigados a uma interpretação especulativa do ser, na qual a matéria como modo ou estado do mesmo, como fase ontológica, encontra seu lugar. Por ora nos enfrentamos com uma interpretação da vida estritamente fenomenológica (JONAS, 2005, p. 448, nota 1).

Entender o conceito de liberdade é ter a chave para se conseguir poder interpretar a vida. Isto não quer dizer que possamos interpretar o mistério da vida,

porque este está tão entranhado, tão profundo, que não conseguimos atingi-lo. Mas podemos dizer que a vida se caracteriza como sendo liberdade, onde liberdades maiores se estruturam em cima de liberdades menores. E quanto mais se estratifica, mais se complexifica também, pois os estágios superiores são mais complexos do que os estágios inferiores. É sob a polaridade de forma e matéria que se estrutura a vida. A melhor constatação que temos para perceber a liberdade é pelo processo de metabolismo. O intercâmbio que faz a matéria para se atualizar e se manter é possibilitado pela troca de matéria do ser que digere o ser anterior e o transforma em propriedade sua, em seu próprio ser. Com isso pode-se afirmar que a vida só se mantém, se atualiza, porque pode mudar sua matéria por outra matéria e porque é matéria.

A dialética do feito vital conduz à positividade fundamental da liberdade ontológica (forma-matéria), à negatividade da necessidade biológica. [...] A necessidade da vida mais além da própria constituição material se remete ao estranho como potencialmente próprio, e ao próprio como aquele que se apropria potencialmente do estranho só de um modo condicionado (JONAS, 2005, p. 388-389).

O homem, porém, não é só matéria, como também toda forma de vida não o é. Mas o homem transcende a toda forma de vida por ser espírito. Nele o espírito é individual, está num grau mais alto e por isso conseguimos dizer o que é, porque é espiritual. “Porém no reino da vida o perfil orgânico ‘homem’ é algo muito peculiar; e no reino de ser individual o fato ‘vida’ também é algo extraordinário, o mais extremamente improvável frente às inúmeras probabilidades da natureza mecânica” (JONAS, 2005, p. 394).

Com relação ao espírito, não podemos esquecer o fato primeiro de sua tarefa, que é estabelecer a verdade.

Se supuséssemos que o espírito se esquece de realizar sua tarefa, estaria fora de sua dimensão de verdade e com as coisas, tornando-se ateu. Mas, para descobrir o que é o espírito e como ele se manifesta, só o conseguimos se ele está atuando. Os fatos são importantes formas de podermos captar o espírito. Jonas demonstra-o em três exemplos:

O fato do ‘testemunho’, que pode ser preeminente por si, como é o caso das grandes obras; o fato do que ele trata, seu ‘tema’, que, segundo a intenção, sempre é no fundo o ‘mundo’ como realidade de primeira ordem; e o fato ‘ser humano’ em sua historicidade, que se

oculta. Esta última requer um maior esclarecimento [...] todas as demais se refletem nela (JONAS, 2005, p. 398).

O espírito se renova, à medida que entra em contato com sua mãe, a natureza. Isto significa renascer. Para a natureza, nenhum ser, por menor que seja, é assim tratado. Todos os seres da natureza são iguais, não há diferença entre eles, quando se trata de ser na natureza.

Toda atividade espiritual é objetiva. Há uma exceção para esta objetividade, que é a música, pois ela é criação livre do homem e nada tem a ver com objeto, nem com a verdade. “Primeiro, pois, sentir o ser e contemplá-lo; depois, sondá-lo e amá-lo; finalmente, refletir e testemunhá-lo: essa é toda a sabedoria, o resto é aposta” (JONAS, 2005, p. 401).

1.13 IMAGEM COMO FONTE DE VERDADE E CARACTERÍSTICA HUMANA

A busca de algo que nos caracteriza como humano, de modo claro e primitivo, faz com que Jonas parta do agir ou do resultado de um agir, que tenha evidências conclusivas, podendo então ressaltar a essência do ser humano.

Uma das características apontadas por Jonas é a linguagem, como já vimos, pois é um dos fenômenos constitutivos e centrais, mas também muito difícil de ser apreendida, além de ser, como afirma Jonas, a mais onerosa filosoficamente (cf. JONAS, 2004, p. 182). Outra dimensão humana é o representar. Um desenho, seja ele rupestre ou com a mais qualificada das técnicas, tem como elemento central que não é apenas um animal quem o produziu, mas um ser que fala, pensa, inventa de um modo simbólico. Um animal, quando se utiliza de algum objeto, o faz tendo presente a utilidade (alimentação, reprodução, esconderijo, hibernação, etc.). No simbólico humano, podemos fazê-lo totalmente desprovido de utilidade.

A produção de imagens não modifica o ambiente, porque as imagens são diferentes da produção de instrumental.

O que é uma imagem, ou quais são as propriedades que fazem com que uma coisa seja a imagem de outras. [...] primeiro [...] uma imagem é uma coisa que mostra uma semelhança direta com outra coisa, uma semelhança que possa ser reconhecida sempre que se deseje [...] (JONAS, 2004, p. 183).

Ao produzir imagens, podemos fazê-las de modo semelhante e de modo intencional. Nas coisas em que vemos igualdade, porém, não quer dizer que sejam imagens uma da outra. E quando se representa algo natural, deve-se ter presente que é sempre o artificial que imita o natural. E quando fazemos algo semelhante, a semelhança não é completa e isto se pode perceber, pois, se fossem iguais, não seriam imagens, mas fatalmente idênticas (cf. JONAS, 2004, p. 183).

A incompletude assume graus de liberdade diferente (porque a semelhança é artificial) [...]. A incompletude da semelhança da imagem significa a escolha de traços “representativos”, ou “característicos” ou “importantes” do objeto, isto é, de sua aparência para o sentido a que a imagem se dirige (JONAS, 2004, p. 186).

Jonas apresenta oito argumentos para mostrar a questão da imagem como sendo uma forma muito própria de o ser humano dizer-se como tal. Pensamos que o mais significativo é o item sete, que apresenta a imagem como podendo ser inativa e em repouso, embora logre representar movimento; um perigo, sem ser perigosa; o prejudicial, sem causar prejuízo; o desejado, sem satisfação do desejo. Sendo esses elementos os imprescindíveis para realizar uma imagem, o que é imprescindível para captá-la? Um dos elementos é ter a capacidade para fazer a imagem e de percebê-la como semelhante.

A imagem não é função do grau de semelhança sensível, mas sim uma dimensão conceitual em si, dentro da qual podem ocorrer todos os graus de semelhança. Mesmo o maior grau de semelhança faz a imagem permanecer uma “mera imagem”, e mesmo o menor grau não deixa de ser uma imagem do objeto em questão, enquanto for possível reconhecer a relação intencionada (JONAS, 2004, p. 189).

O animal consegue perceber o objeto de acordo com sua espécie, mas não é objeto de reconhecimento, pois não percebe a diferença entre imagem e realidade. O que conta é a realidade e esta nada sabe da representação. O objeto dado como real é objeto dos sentidos, mas não é objeto inteiro dos sentidos. A objetividade do encontro é mantida em equilíbrio pela abstração sem a qual a sensação não pode atingir a percepção. A percepção tira dos sentidos o conteúdo da identidade dos objetos. Percepção e identidade nos dão a complexidade dos objetos.

Quando se representa a coisa o mais fiel possível, adequando-se a coisa com a imagem, temos uma verdade teórica “precursora da verdade verbal, que, por sua

vez, é precursora da verdade científica” (JONAS, 2004, p.194). Quando se desenha e se coloca o nome, se abrevia, porque se refere a muitos indivíduos.

Fazer imagem repete cada vez o ato criador que se oculta no resíduo do nome: o refazer simbólico do mundo [...] demonstra [...] “a disponibilidade do *eidos* para além da coisa individual, para a apreensão, a imaginação e a linguagem humanas” (JONAS, 2004, p. 196).

O estágio do ser humano é o da possibilidade indicada, não-garantida e não-definida pela imagem. Mas é a liberdade, que distingue o ser humano. Os outros estágios são desenvolvimentos do processo evolutivo. Quando o ser humano primitivo construía imagens, o fazia buscando a verdade, antecedente da teoria, e fruto da contemplação, porque consegue abstrair a presença. Em todo o conhecimento encontramos a verdade, mas nem todo conhecimento tem a ver com a verdade. Por isso, quando se faz alguma coisa, não é o mesmo que descobrir como as coisas são (cf. JONAS, 2004, p. 200).

O erro e sua correção são anteriores ao ser humano. Um animal pode pegar uma coisa e depois dar-se conta de que não é o que busca. O mesmo pode ocorrer com a verdade. Pode-se tê-la, quando uma determinada realidade é assumida, porque se pode perceber, sem a síntese dos dados, sem a contemplação, sem a contribuição da memória. “Percepção significa admitir o conteúdo dos sentidos em um todo da experiência, onde ele apresenta propriedades cognitivas, como conhecido, comum, indeterminado, enigmático, incomum” (JONAS, 2004, p. 202).

Podemos errar por erro dos sentidos, o que podemos chamar de uma aparência enganosa e não erro de juízo. Porque algumas coisas parecem ser coisas que não o são: ver água e esta ser salobra, pisar em terreno aparentemente fixo e é um atoleiro, etc.

Ser verdadeiro, de acordo com isto, significa, antes de tudo, ser autêntico e confiável, não fingido. A ‘verdadeira’ fonte é aquela que não decepciona. Mas a própria autenticidade só é descoberta com a experiência do seu contrário, que, além disso, deve ser mantido na mente para comparação e contraste: o mero ‘implodir’ de uma impressão por uma impressão subsequente e corretora não basta (JONAS, 2004, p. 203).

Torna-se importante reconhecer que o reino da verdade não se resume à palavra. Pelas imagens, pode-se trazer conhecimentos, ficando com os mesmos

critérios destes: podem ser verdadeiros, parcialmente verdadeiros, ou falsos. “Enquanto não for considerada do ponto de vista estético (ou mágico), a imagem não tem outra razão de ser senão a relação da verdade, ou adequação com o objeto representado” (JONAS, 2004, p. 204). Não se está refletindo aqui sobre a verdade moral que tem sua veracidade no convívio com os semelhantes.

Ao atingir um estágio de liberdade, nas várias ações, pode-se entrar para a dimensão do certo e errado, do êxito e do fracasso, prazer e dor, pois esses aspectos são recompensas pelo que se faz. Somente um ser livre pode ter sinais, pois assim consegue perceber o valor e conceber essas realidades dotadas de valores e de finalidades próprias.

1.14 DO USO PRÁTICO DA CIÊNCIA

Jonas parte das afirmações de Bacon e Aristóteles quanto à finalidade do conhecimento. Segundo eles, a nossa tarefa, enquanto humanos, é a busca da felicidade, não a mera felicidade, mas sim o bem do ser humano advindo da união da ciência e do poder humano. Por isso, quando se usa alguma coisa, este também é o fim desta. O fim é sempre duplo: “Conservar a vida, e para melhorar a vida, isto é, para promover a vida que se considera boa [...], o duplo fim é evitar a destruição e superar a miséria” (JONAS, 2004, p. 213).

“O fim último de todo agir, além do mínimo necessário para a conservação da ‘boa vida’, é a felicidade do ser humano” (JONAS, 2004, p. 214). Quando nos defrontamos com o sofrimento e a miséria, temos uma negação da vida. Já a eliminação destes significa a melhora da vida, sendo este, então, o fim de todo o conhecimento.

Mas, se o fim é a felicidade do ser humano e seu benefício, temos que ter presente que o conhecimento e a teoria só trarão a felicidade, se nos possibilitarem o conhecimento daquilo que é mais nobre e mais perfeito, que, sendo divino, muito pouco pode ser experimentado pelo ser humano. Um benefício para além da própria realidade “consiste [...] na sabedoria que confere à pessoa para a orientação geral de sua vida, como também sua concepção de todas as coisas, inclusive das coisas comuns” (JONAS, 2004, p. 214).

O conhecimento não é uma propriedade privada, ele é produzido para a humanidade, o que Jonas chama de “capital comum, onde a comunidade científica é depositária, devendo beneficiar toda a sociedade” (JONAS, 2004, p. 216).

A ciência distanciou-se dos valores transcendentais. Entendido transcendência como sendo: “(O que quer que esta expressão possa abranger) implica objetos que estão acima do ser humano, e é com esses objetos que a teoria clássica se ocupa. A teoria moderna trata de objetos que estão abaixo do humano” (JONAS, 2004, p. 218). Percebe-se que nessa concepção de Jonas temos um juízo de valor, ao classificar o humano como superior ao que é objeto da ciência. Os objetos como tais são isentos de valor. “Mas aquilo a que por si mesmo falta valor interior está submetido àquele que é o único em relação ao qual isto pode alcançar valor, e este é o ser humano e a vida humana, a única fonte e lugar de referência do valor em si” (JONAS, 2004, p. 218).

O questionamento sobre valor prossegue em Jonas na pergunta pelas ciências do humano como a sociologia e a psicologia, por exemplo. Sua resposta coloca-se na questão do valor quanto à conduta e do valor do ser humano. Também os objetos nas ciências estão abaixo do humano. O objeto em si está abaixo, mas não o pesquisador em si, enquanto humano, como ser de liberdade de pesquisa, de razão, que se dirige à verdade. “O ser humano como-aquele-que-conhece aprende o ser humano como-estando-abaixo-de-si, assim como toda teoria científica é conhecimento e as coisas que estão abaixo do ser humano são sujeito de conhecimento” (JONAS, 2004, p. 218). E são sujeitos, porque podem ser controlados, manipulados.

A ciência não pode fornecer uma benevolência em seu conhecimento, como, por exemplo, amor ao próximo e, se buscar o conceito de bem, não terá condições de oferecê-lo.

Mesmo que tivéssemos à nossa disposição um conhecimento do bem que pudesse orientar-nos, isto é, uma verdadeira filosofia, esta provavelmente perceberia que seu conselho é impotente face à auto-alimentada dinâmica da ciência transformada em uso, isto é, da tecnologia (JONAS, 2004, p. 219).

Um instrumento tem sua finalidade fora dele. Como será usada, ou deixará de ser usada, está fora da possibilidade da teoria. Esta se encontra no ser humano. “Minha tese é que, para a teoria moderna, a aplicação prática não é acidental e sim

essencial, ou que a ciência natural é essencialmente tecnológica” (JONAS, 2004, p. 220). A aplicação, embora se utilize da teoria, é

[...] derivada da teoria, porque envolve decisão baseada no julgamento; e não existe uma ciência do julgamento [...] isto é, julgamento não pode ser substituído por ciência, nem ser transformado em ciência, por mais que possa utilizar-se dos resultados, e mesmo das disciplinas intelectuais da ciência, e por mais que ele próprio seja uma espécie de conhecimento. Julgamento, diz Kant, é uma capacidade de subsunção do particular sob o universal; e como a razão é a capacidade do universal, e a ciência o acionamento desta capacidade, o julgamento que se ocupa com o particular encontra-se necessariamente fora da ciência, sendo precisamente a ponte que liga as abstrações da razão com a concretude da vida (JONAS, 2004, p. 221).

Não existe uma ciência do uso, de como se deve usar o conhecimento que se tem. A ciência consegue o que dá certo e o que está errado dentro dos resultados desejados, é pensada como sendo eficaz ou ineficaz. Para tal, utiliza-se do “método analítico que pressupõe uma redução ontológica original da natureza: em sua aplicação à natureza esta é anterior à matemática ou às outras formas simbólicas” (JONAS, 2004, p. 223). A redução foi a descoberta fundamental para o início da física moderna. Ao fazer ciência, busca-se o estudo, o conhecimento das partes. Assim sendo, o conhecimento científico passa a ser o conhecimento “das condições sob as quais os elementos estão relacionados entre si, não estando, por conseguinte, onerado com a tarefa de compreender a essência mesma desses elementos” (JONAS, 2004, p. 224).

Nada se pode criar na natureza. O que podemos fazer, e a natureza também o faz, é o reagrupamento das relações, surgindo então os elementos advindos da mutação da própria natureza e daquilo que o conhecimento produzido pelo ser humano consegue fazer. Nem mesmo nos serve a classificação dos elementos naturais e artificiais, porque tudo o que é produzido parte da própria natureza, recomposta, arranjada pelo ser humano ou por ela mesma. Nesse sentido, “conhecer uma coisa significa saber como ela é feita ou como pode ser feita, e, portanto, estar em condições de repetir, ou de variar ou de antecipar, o processo de produção” (JONAS, 2004, p. 226). Torna-se um saber como, isto é, como fazer, possibilitando à humanidade o poder para manipular, controlar, etc.

A ciência, para mostrar sua praticidade, não o faz com teoria, mas sim pela experimentação. Só a experiência possibilita que se demonstre o que se deseja na teoria.

Resta uma pergunta segundo Jonas: qual o verdadeiro fim humano, se a verdade ou a utilidade permanecem inteiramente em aberto, pelo fato de as duas andarem juntas, não sendo substancialmente afetadas pela visível preponderância no presente do elemento prático? O certo é que, se o fim é a verdade, este não é resultante somente da contemplação. O caminho que temos atualmente é o progresso auto-alimentado, onde teoria serve como fator e função e no qual não conseguimos ver limites. O equilíbrio entre contemplação e ação pregado por Aristóteles não nos serve mais. “Se o processo da civilização é infinito, então ele exige o cuidado constante dos melhores espíritos – isto é – sua constante ocupação na ‘caverna’” (JONAS, 2004, p. 229).

Não temos mais, como em Platão e Aristóteles, um pensamento que consegue captar coisas, que são finitas, e primeiros princípios, que são definitivos. Hoje na ciência tudo adquire um caráter hipotético, ponto de partida para novos problemas, e não se afirma uma visão como sendo conclusiva do objeto (cf. JONAS, 2004, p. 229). “O elemento do infinito, na teoria moderna, refere-se ao caráter incompleto do processo em que as hipóteses testadas são refutadas e assumidas em integrações simbólicas mais elevadas” (JONAS, 2004, p. 229).

A clareza que devemos ter é que quem faz, quem realiza as mudanças, quem desenvolve uma sabedoria que fundamenta a ação, é o ser humano. Parece vazia a solicitação à ciência a fim de que realize um bem maior para o ser humano, se não tivermos a clareza do que é ser humano. A primeira tarefa, porém, é evitar uma catástrofe que está fora de qualquer discussão que se proponha pensar um fim.

Talvez estejamos condenados a conviver por muito tempo com situações de tão urgente necessidade por nós mesmos criadas, e tudo o que podemos fazer talvez seja apenas buscar estacas de apoio e antídotos de curto prazo, e não planejamento para uma vida boa. A estaca de apoio certamente não necessita da filosofia. [...] para isto devia bastar a espécie de conhecimento que ajudou a criá-la, a ciência tecnológica, pois esta sempre ajudou, através do êxito com que se defrontou, com o que a precedeu (JONAS, 2004, p. 230-231).

Quando a ciência é aplicada ela não deixa em aberto o sentido da felicidade. Ela já o fez, embora esteja isenta de valores, pois, no emprego do que elaborou, já

estabeleceu um princípio de felicidade, “na medida em que vai além da resposta à situação da necessidade que criou” (JONAS, 2004, p. 231). O que pode responder previamente a pergunta pelo bem.

Mesmo sob a pressão das necessidades que nos ameaçam, nós precisamos ter uma visão que as ultrapasse, para que possamos enfrentá-las com algo mais do que apenas com seus próprios pontos de vista. Já seu próprio diagnóstico pressupõe pelo menos uma idéia daquilo que não seria uma situação de necessidade, assim como a doença pressupõe uma idéia de saúde. E a antevisão do êxito, inerente a toda luta contra o perigo, a miséria, a injustiça, tem que olhar de frente a pergunta sobre a vida que convém ao ser humano, depois de as virtudes da necessidade – coragem, compaixão e justiça – haverem realizado sua obra (JONAS, 2004, p. 231).

A teoria científica não pode parar. A teoria trouxe uma nova realidade, novas necessidades, criando uma segunda natureza da qual a teoria deveria livrar o ser humano.

Pelo fato de ser possuidor de espírito, o ser humano não é maior que a totalidade do ser. Mas representa o que o separa do restante da realidade. Já a natureza, por sua indiferença, mostra que ela não tem relação com fins.

Nietzsche, ao proclamar a morte de Deus, afirmava que o mundo supra-sensível não tem mais força operante, porque o Deus que era apregoado era um Deus transcendente que perdeu a força operante. Nada mais parte dele em relação à natureza e ao ser humano. O homem que se expressa como animal só pode ser entendido, se for no sentido grego, isto é, como ser animado. Outra qualificação para ele como animal é rebaixá-lo demais.

Só uma ação conjunta pode salvar o universo, porque corremos um perigo como jamais ocorreu antes. Há um direito que as coisas vivas têm e que não pode ser negado, muito menos tirado. Porque tudo o que é tem direito de ser. “Assim, na visão atual, deixar que venha a ser não seria um mandamento, nem o não deixar vir a ser seria um crime” (JONAS, 2004, p. 269).

Devemos nos preparar para uma doutrina dos deveres éticos, porque, enquanto vivemos, devemos zelar pelos bens que estão a nosso dispor. Por isso também a ética passa a fazer parte da filosofia da natureza. A idéia de obrigação só pode vir do ser humano. E esta maneira de ver “é parte de um ponto de vista metafísico, que nunca prestou completa conta de si mesmo. Exigir tal prestação de contas significa rerepresentar a questão ontológica do ser global do mundo” (JONAS,

2004, p. 271-272). Não se pode fazer uma separação entre objeto e sujeito. Por isso, uma ética que se fundamenta na amplitude do ser, e não apenas em sua particularidade, é que pode ter importância no universo das coisas, em sua natureza, para que não seja resultado de um subjetivismo ou de um relativismo.

Portanto, enquanto a investigação ontológica extra-humana puder levar-nos para a teoria universal do ser e da vida, ela não se terá afastado realmente da ética, mas terá ido atrás de sua fundamentação possível (JONAS, 2004, p. 272).

Onde há a necessidade, não há liberdade. É importante perceber que se desejamos pensar a partir da liberdade, esta não pode ser regida pela necessidade. Para Jonas, este erro foi cometido por Marx e por Bloch, ao pensarem a realidade da sociedade (no caso a comunista) (cf. JONAS, 1995, p. 326).

A humanização definitiva, que só o marxismo realizado alcança, libera por fim o homem precisamente do trabalho que realiza com a natureza e assim humanizará também o próprio homem. [...] humanizar significa aqui coisas opostas em seus respectivos objetivos: para o homem significa que já não tem que servir a natureza e que pode, portanto, ser o mesmo; para a natureza significa que se coloca completamente ao serviço do homem e que, portanto, já não é mais a mesma. [...] humanizar a natureza não é senão uma hipocrisia que esconde a intenção de submissão e exploração total para satisfazer as necessidades do homem. [...] A natureza humanizada é uma natureza alienada com respeito a si mesma. E é essa transformação que leva o nome de humanização (JONAS, 1995, p. 338-339).

Conclui-se que pelo seu trabalho o ser humano humaniza a natureza. Constrói o mundo de seu modo, faz o mundo o seu espaço, o mundo é o seu mundo.

1.15 IMORTALIDADE

Pensar sobre a imortalidade é deixar de querer provas. Entramos em um campo onde não há prova e refutações possíveis. O próprio ser humano atualmente tem dificuldade de aceitação desse conceito. Mas, para Jonas, a idéia de imortalidade ainda pode ser resgatada. Ela não pode ser entendida do mesmo modo

dos gregos, o qual privilegiava poucos em detrimento da maioria. Até mesmo porque vivemos em uma

[...] era da disciplina partidária e das técnicas publicitárias, nesta era da corrupção universal da palavra, nós temos plena consciência de que o veículo desta imortalidade, o discurso, é no domínio público um meio, antes da mentira que da verdade, e que entre as duas cresce aplicadamente a palavra aparência, que não se presta nem mesmo à alternativa de mentira e verdade, e devoradora em ambos os campos (JONAS, 2004, p. 255).

Como se pode imaginar a imortalidade dos malfeitores que

[...] anseiam pela imortalidade do nome, enquanto o ser humano verdadeiramente ativo e bom fica satisfeito com a continuação anônima de sua obra [...] Isso leva-nos a outra imortalidade do conceito empírico: a imortalidade da ação (JONAS, 2004, p. 255).

Todas as buscas de imortalidade não servem para um verdadeiro conceito de imortalidade, porque nada do que é mortal pode adquirir imortalidade. Devemos, para entender bem esse conceito, buscar um conceito não-empírico. Assim sendo, imortalidade torna-se “a sobrevivência da pessoa em um futuro no além. Este pensamento está menos ainda em sintonia com o ambiente espiritual de hoje” (JONAS, 2004, p. 256). Nem mesmo podemos buscar num princípio metafísico de um sujeito moral como, por exemplo, a justiça, como argumento para a imortalidade, pois, segundo Jonas, “justiça exige no máximo uma sobrevivência finita para equilibrar a conta, mas não uma existência sem fim” (JONAS, 2004, p. 256).

A felicidade também não fornece esse adicional, pois uma exigência de felicidade já seria muito difícil, se fosse negada. Assim, a felicidade só pode ser compensada em suas próprias condições originais.

Toda felicidade gratuitamente concedida não passa de dinheiro falso para compensar aquilo que se deixou passar. E careceria também de todo e qualquer valor moral. Na realidade, o aqui não pode ser trocado por um lá – esta é a atitude de espírito dos homens de hoje (JONAS, 2004, p. 257).

O tempo é constituidor do ser, faz parte de sua dimensão finita, é condição para existir. “Não queremos renunciar ao medo e ao aguilhão do fim; insistimos mesmo em defrontar-nos com o nada e ter a força de conviver com ele” (JONAS, 2004, p. 258). Por isso a temporalidade não pode ser a verdade inteira, pois em nossa existência é apenas um sinal de nosso tatear de auto-superação.

Imortalidade seria escrever uma realidade a partir, não de nomes, mas de feitos realizados. Isto é, “os feitos se inscrevem a si próprios no registro eterno do tempo; que seja o que for que se pratique – para além de suas repercussões e, por fim, de seu desaparecimento no tecido do tempo” (JONAS, 2004, p. 262).

Jonas retorna a um conceito já expresso anteriormente: com a vida veio a morte. A mortalidade é o preço que se tem de pagar por si mesmo, isto é, pelo existir. O ser se renova pela mortalidade provocada pelo metabolismo da matéria que o sustenta.

É precisamente na pouca duração do auto-sentir-se, do agir, do sofrer dos indivíduos finitos, que só da pressão da finitude retira toda sua urgência e com ela o frescor do sentir, que a paisagem divina desdobra suas cores, e que a divindade chega à experiência de si mesma. Se for, pois a morte a condição básica daquela mesmidade isolada que ao longo de toda a natureza orgânica se manifesta precisamente no instinto da autoconservação, se é ela que estabelece este alto preço a si mesma, e se o lucro desta mortalidade é o alimento da eternidade, e este o sentido do paradoxo inteiro, então não é razoável que para os executores instituídos, os eus auto-afirmantes, seja exigida imortalidade. Efetivamente o instinto da autoconservação reconhece isto, pois a pressupõe em seu contínuo esforço para adiar por esta vez a extinção (JONAS, 2004, p. 266).

Quando do surgimento do ser humano, surgem também o conhecimento e a liberdade; advém com isto a responsabilidade como tarefa. No humano está a possibilidade do bom e do mal. Pela primeira vez, surge a chance e o risco: a imagem de um Deus está sob a custódia do ser humano. Tudo o que o ser humano faz de si e do mundo passa a ser realizado ou salvo por ele. “E neste terrífico impacto dos feitos do ser humano sobre o destino divino, em seu efeito sobre o estado inteiro do eterno ser, consiste a imortalidade humana” (JONAS, 2004, p. 267).

O ser humano tudo pode em relação às coisas que estão à sua disposição. “A imortalidade de nossos atos não é nenhum orgulho e vaidade” (JONAS, 2004, p. 268). O indivíduo é temporário, não eterno, mas depositário de uma causa imortal, a qual pode gozar durante o tempo em que viver. “O ser humano não possui nenhum direito moral ao dom da vida eterna, nem tem direito a queixar-se de sua mortalidade” (JONAS, 2004, p. 268).

1.15.1 A vida e a morte

A morte para os seres vivos é algo natural, comum a todos. Para os seres humanos, porém, a morte, até mesmo porque ele tem consciência dela, é lamentada e fonte de esperança para uma vida eterna.

Ao atributo 'mortal' convergem dois significados. Por um lado, significa que a criatura assim designada pode morrer; por outro lado, que em algum momento tem que morrer que não pode escapar à necessidade última da morte. Com a possibilidade permanente da morte associou a carga da mortalidade, e, com sua necessidade última, sua bênção. A segunda dessas associações pode resultar estranha [...] Os organismos são coisas cujo ser é obra de si mesmo. Isto é, que só existem graças ao que fazem, e isto em sentido radical de que o ser que adquirem por meio de seu fazer, não é uma possessão que então tem, com independência da ação pelo que foi produzida, senão que este ser não é outra coisa que a continuação dessa ação mesma e soe possível, graças ao que esta acaba de fazer em cada momento. [...] Este fazer de sua ação é seu ser mesmo. [...] cessar de fazer significa também o cessar de ser. [...] Depende também da disposição que o circunda, que pode negar-se, o perigo de cessar que acompanha desde o princípio. Nesta situação encontramos a concatenação fundamental de vida e morte, isto é, a razão da mortalidade na constituição primária da vida (JONAS, 1998, p. 90 e 91).

Tendo presente esse conceito de formação e transformação da vida, Jonas então expressa, e pode-se dizer, inclusive, resume a palavra metabolismo (conceito já visto anteriormente). É o metabolismo a propriedade essencial de todo ser existente. “Metabolismo significa existir por meio de intercâmbio das matérias com seu entorno, por meio da incorporação transitória desta, seu aproveitamento e sua expulsão (é uma troca de matéria)” (JONAS, 1998, p. 91).

A concepção metabólica proposta por Jonas dá-se por uma continuação de organismos que vão se sucedendo, se substituindo por outros. Assim esta transformação é tão grande que, quando incorporado, faz com que desapareça constantemente o primeiro metabolizado pelo segundo. “O corpo existente é uma composição de matéria, e sua realidade coincide em cada momento completamente com sua ‘matéria’ atual, isto é, com uma determinada variedade de componentes individuais” (JONAS, 1998, p. 93). Por isso não se pode confundir corpo com matéria, assim como não se pode resumir o corpo à matéria (cf. JONAS, 1998, p. 93). O organismo tem liberdade diante da matéria que o constitui, que o compõe;

esta liberdade de que dispõe o corpo incorpora-se como uma necessidade do próprio corpo. Entenda-se por necessidade a “característica do orgânico que só afeta a vida sendo desconhecida em toda a realidade restante” (JONAS, 1998, p. 93). A vida, portanto, utiliza-se “do mundo”, capacidade que é só sua e, se não o fizer, deixa de ser, desaparece. Por isso a vida se caracteriza como um eterno ser e não-ser. O não-ser está sempre próximo, e a vida deve se defender constantemente. Jonas afirma que “a vida leva em si mesma a morte, sua própria negação” (JONAS, 1998, p. 94).

Embora dependente da matéria, a vida tem liberdade diante dela, está isolada, mas não independente do contato com esta. A vida faz-se frente a si mesma, para poder continuar existindo.

O organismo, que só possui o ser em feudo, pode ver-se privado dele e o estará, se ele não se apropriar de novo em cada momento. O metabolismo ininterrupto é uma incessante nova apropriação deste tipo que reafirma uma e outra vez o valor da vida contra sua recaída no nada (JONAS, 1998, p. 95).

Seria essa forma de estruturar a vida algo desprovido de valor? Ainda mais, sabendo que seu fim é a morte? A resposta de Jonas é dada pelo conceito de sentir.

Sentir é a condição primária para que algo possa valer a pena. [...] A mera presença de um sentir, seja o que for, é infinitamente superior a sua total ausência. Por isso a capacidade de sentir, tal como se iniciou nos organismos, é o valor primordial de todos os valores (JONAS, 1998, p. 96).

Outra dimensão importante que apareceu na vida, e que não se sabe ao certo quando apareceu, é a interioridade subjetiva, que permite a formação de seres vivos superiores, que se exterioriza no comportamento. Tal anseio, embora não seja esta a expressão de Jonas (ele usa ganância), conduz a vida a ter duas características: dor e prazer. Dor e prazer demonstram-nos mais uma vez a polaridade existente entre ser e não-ser. Outro dado importante dentro desse processo evolutivo é o surgimento da consciência.

Talvez se pudesse explicar a evolução do cérebro, mas não da consciência. E tudo o que se escolher não se deve atribuir somente como um fator de consciência, mas também como de sobrevivência. Logo, sobreviver e sentir são capacidades que se conservam no ser vivente e que nenhum ser escolhe somente uma ou outra.

Surge uma pergunta que se torna neste momento imperiosa: se sofrêssemos mais e a miséria fosse maior do que a felicidade, seria isto razão para negar a consciência? Poder-se-ia dizer que seria melhor não existir? Segundo Jonas, essa resposta só pode ser dada pelas pessoas que passam ou passaram miséria, e que menos tiver gozado alegrias. E o que se constata é que muito raramente se consegue perceber que as pessoas se deixariam ser tomadas pela sensação de não querer viver, de recorrer ao suicídio (cf. JONAS, 1998, p. 99).

Se no processo existencial ocorre o envelhecimento e, após este, a morte, e na evolução nada se conseguiu alterar, é porque este é o caminho que se deve percorrer até chegar a ela. Logo, a morte não é um pesar, mas uma bênção, porque resultante de um desgaste natural da vida. A vida é breve. Somente por uma questão social se deseja que ela seja infinita. Mas também conseguimos nas sociedades mais avançadas que as pessoas vivam cada vez mais e atinjam um estado-limite natural da vida. O nascimento torna-se uma necessidade para que a vida e o desenvolvimento biológico ocorram. Logo, natalidade e mortalidade são “atributos essenciais da condição humana” (JONAS, 1998, p. 103).

O que vem ao mundo pelo nascimento traz o afã da novidade e a possibilidade de um desenvolvimento a partir daquilo a que os outros chegaram.

O começar sempre de novo, que só se pode produzir ao preço do repetido terminar, é a proteção da humanidade contra a destruição do tédio e da ruína, é sua possibilidade de manter a espontaneidade da vida. Outro desejo além da ‘natalidade’ é que cada novo chegado é diferente e único. Graças à natureza da procriação sexual, nenhum indivíduo engendrado por ela pode ser a repetição genética de seu antecessor, nem o mesmo pode dar lugar a tal repetição. (Esta é uma das razões pelas quais os seres humanos nunca devem ser reproduzidos por procedimento clônico da tecnologia genética (JONAS, 1998, p. 103).

A morte de um ser abre a possibilidade para que surja e tenha espaço para que um novo possa existir. Pensar a possibilidade da imortalidade é pensar a possibilidade da não-renovação. Natalidade e mortalidade são duas condições necessárias para que a vida se mantenha e se desenvolva. Só se pode encarar a morte como um mal, porque olhado apenas a partir da individualidade e não da humanidade como um todo. Se olharmos a partir da humanidade e de seu desenvolvimento, não podemos pensá-la como um malefício.

Concedendo que a mortalidade como boa para a humanidade em sua totalidade e concedendo também que aceito, com gratuidade, seu resultado por ' que os outros têm pago, no que me toca a mim, desejaria não obstante ser a exceção da regra e poder seguir ilimitadamente gozando de seus frutos passados, presentes e futuros (JONAS, 1998, p. 104).

Não é por sermos mortais que não temos valor para nossa vida; tudo o que conseguimos fazer e viver é valioso. Por mais que consigamos prolongar a vida, devemos saber que não conseguimos fazer tudo infinitamente. Por mais que a biotecnologia consiga desenvolver uma série de técnicas, precisaria muito para fazer com que pudéssemos olhar, não só em vista ao passado e presente, mas sim olhar em direção ao futuro, ao novo, à renovação; este seria o caminho da imortalidade, não como um fato próprio, meu, mas como uma imortalidade da humanidade, das obras realizadas, dos feitos e das possibilidades por ter existido, ter contribuído com este grande fenômeno da vida, do mundo e da humanidade.

No que afeta a cada um de nós, o saber que só estamos aqui por um tempo breve e que este tem um limite não-negociável poderia ser inclusive necessário como estímulo para contar nossos dias e para vivê-los de tal modo que contam por si mesmos (JONAS, 1998, p. 107).

Devemos ter presente que as causas da mortalidade, que podem ser evitadas, devem sê-lo. Não é por sermos mortais que não devemos defender o direito à vida e as possibilidades de viver e nos manter vivos pelo maior tempo possível. Assim, a fome, as guerras, as doenças, devem ser combatidas e evitadas, para que a vida possa terminar, por esgotar-se, por seus limites naturais.

Torna-se importante destacar que as pessoas têm direitos inatos de cada um pela vida, à liberdade e à aspiração à felicidade e, pela ordem da criação para a verdade evidente por si mesma de que todos os seres humanos são criados iguais, naturalmente não iguais enquanto capacidade, temperamento, caráter, etc., senão em direitos básicos. O ser humano singular é o produto primário da criação e o Estado o produto artificial posterior, que deve adaptar-se ao primeiro (JONAS, 1998, p. 158-159).

O direito à vida não vem de um desejo, nem com a dignidade legal de seu objeto. O direito de ter descendentes é inalienável, mas não ilimitado, porque se devem respeitar, ao mesmo tempo, outros direitos, como, por exemplo, uma

superpopulação pode dar ao Estado o direito de impor legalmente a limitação numérica.

Tem que se dizer muito em geral que, apesar de todos os progressos da ciência e das habilidades práticas que nos proporciona, seguimos sendo mortais e imperfeitos. Podemos usar nosso poder contra as deficiências, porém não a qualquer preço (JONAS, 1998, p. 174).

Como pensar a formação de seres cada vez mais complexos, a partir de seres mais simples? O que podemos fazer é trabalhar com fatores especulativos. O decisivo em tudo é que há evolução. O que se deve descartar é a idéia de um *lógos* originário inerente à matéria, como tendo um plano preestabelecido. Para que pudéssemos admitir isto, precisaríamos de um plano transcendente.

Inclino-me à resposta de que, por um lado, o que ocorre é muito mais trivial e anárquico e, por outro, muito mais enigmático do que sugere o conceito de *lógos* ou informação, em si mesmo tão claro, retroativamente postulado desde seu resultado e ao fim de contas, determinista (JONAS, 1998, p. 216).

O que se deve admitir, então, é que há uma desordem que se ordena a partir do próprio devir, a partir da necessidade de conservação. A vida busca manter-se e, por sua manutenção, se defende e se projeta para permanecer, impondo-se para desenvolver ou evoluir. O que é mais volátil em sua configuração desaparece, o que é mais regular mantém-se, sobrevive.

A vitória se deve evolucionária à causalidade regular sobre o caos originário e não pode evitar que esta mesma causalidade o esteja devorando pouco a pouco. Porém, não deve nos assustar esta finitude cósmica; o intervalo obtido de grandes e extensas articulações, de larga duração desde nossa escala temporal, se encontra nas oportunidades daquilo que, para nós e talvez também para um observador divino, dê sentido a toda esta imensa e custosa aventura universal (JONAS, 1998, p. 218, nota 15).

O processo de sucessão de um estágio a outro faz parte do próprio princípio da natureza que passa de um ciclo a outro como uma forma de se manter, de se constituir. Enquanto esses ciclos puderem se manter, ela permanecerá, ela continuará existindo.

A morte está ligada ao nascimento, não é nada mais que o reverso da contínua fonte de natalidade. A reprodução é a resposta da vida à morte [...] e à contínua surpresa de um mundo de indivíduos já

conhecidos com outros que nunca estiveram ali antes (JONAS, 1997, p. 107).

Jonas debate-se em suas reflexões com a questão da morte, de um modo muito direto, o que causou a repulsa de alguns que desejavam avançar, sem muita medida, na questão de experimentos e de transplantes de órgãos. O que propunha como um parâmetro para que se pudessem realizar estes experimentos é que inicialmente se defenda a idéia de retirada de órgãos somente em seres que já estejam mortos, mas o problema também se situa neste conceito. O que vem a ser a morte? Apresenta-a, pautando-se por Harvard:

Definia o coma irreversível como 'morte cerebral' quando se davam os seguintes caracteres diagnósticos: ausência de toda atividade cerebral constatável (eletroencefalograma plano) e de toda atividade física dependente do cérebro como respiração espontânea e reflexos (JONAS, 1997, p. 146).

Pensar a morte desse jeito permite a interrupção de todas as ajudas, funcionais artificiais, mediante respirador e demais medidas de manutenção, assim como independentemente deles.

A posição de Jonas vai na mesma linha das defendidas pela Igreja Católica:

Quando se considera que a inconsciência profunda é permanente, não são obrigatórios os meios extraordinários para manter a vida. Pode-se suspender seu emprego e deixar morrer o paciente. Isto é: se se dá um estado cerebral negativo claramente definido, o médico pode permitir ao paciente morrer sua própria morte conforme a qualquer definição que cubra o espectro das definições possíveis (JONAS, 1997, p. 146)

Deixar a vida correr sua própria linha; essa linha não sabemos onde está e onde fica. O que se deve buscar é que estamos numa indeterminação entre vida e morte e não numa questão de sensação ou não-sensação; por isso nos leva a uma total incerteza.

A pessoa deve estar segura de que o médico está ali para ajudá-la e não para concorrer para que morra. Também deve estar seguro que seus órgãos lhe pertencem e não podem ser extirpados sem sua autorização e consentimento seu ou de alguém que responda por si. O que se consegue com a definição de Harvard não é a conceituação de morte, mas sim que não se produzam obstáculos para o desligamento dos equipamentos que mantêm a pessoa "viva".

Reconhece Jonas que o grande objetivo dos médicos de Harvard era conseguir órgãos para transplantes, o que, embora salvasse vidas, punha em jogo outra. Por isso afirma que “reconhecer o estado das coisas faz mais justiça que uma definição precisa que faz violência. O que eu ataco é precisamente a inadequada exatidão de uma definição e de sua aplicação prática no terreno impreciso em si” (JONAS, 1997, p. 150).

A questão mais importante não é tanto definir o que é a morte, mas especialmente o que é o ser humano e o que é uma vida humana (cf. JONAS, 1997, p. 152). Por isso Jonas não entra na questão do debate sobre a utilização do cadáver para uso na medicina, pois é uma questão axiológica (cf. JONAS, 1997, p. 152).

A definição de morte sanciona indeterminadamente mais distinto: abre a porta a toda uma série de outras conseqüências, cujas dimensões ainda são imprevisíveis, porém algumas delas já estão inquietantemente próximas. O ponto decisivo é este: se o paciente em coma está morto, conforme a definição já não é um paciente, senão um cadáver, com ele se pode fazer o que a lei e os costumes, o testamento ou os legados permitam fazer com um cadáver e aqueles a que estes ou aqueles interesses em peculiar premiam (JONAS, 1997, p. 153).

Por isso também é importante inclinar-se para a vida presumível, pois há razões para duvidar que um paciente sem função cerebral, que não respira, está completamente morto, pois se torna importante recordar o que já foi referido – que não temos a certeza da linha que divide a vida da morte. Segundo Jonas, retorna-se ao dualismo corpo-cérebro, que antes afirmava como corpo e alma.

Morrer não é só uma questão de cérebro, porque o que morre é o todo individual e não apenas uma parte de meu todo, de toda a minha individualidade, “ainda que admitamos que algumas funções superiores da personalidade tenham sua sede no cérebro” (JONAS, 1997, p. 155). Utilizando-se de um conceito religioso, Jonas defende a sacro-santidade do corpo e isso possibilita que o corpo não seja utilizado como meio.

Os novos problemas surgidos, na atualidade, na questão da vida referem-se também à morte. Jonas coloca como sendo um direito à morte, tal qual o direito de viver. Com as técnicas de prolongamento da vida, pode-se levar um ser a um prolongamento da vida jamais visto.

A vida mesma não existe em função de um direito, senão de uma decisão da natureza: que esteja vivo é um puro fato, cuja única faculdade natural é o equipamento com as capacidades inatas de autoconservação. Porém, entre as pessoas, o fato, uma vez existente, requer a sanção de um direito, porque viver significa pôr exigências em torno e depende, portanto, de que este as outorgue (JONAS, 1997, p. 159).

Se, por um lado, a vida é um direito inalienável, a morte não tem direito algum, pois cessam todos os direitos, renuncia-se a toda pretensão. O que tenho como direito de lutar é por poder viver. Agora, esse direito foi levado a um extremo. A religião e a moral sempre discutiram a questão do suicídio como uma escolha. O que se discute aqui não é uma questão de suicídio, mas de pacientes muito doentes submetidos a técnicas de retardo da morte por causa dos conhecimentos médicos, pois consegue-se fazer com que o organismo continue funcionando, sem conseguir uma melhora do estágio do paciente.

Excluindo-se casos em que a doença seja um caso de saúde pública (doenças contagiosas, mentais, etc.), todos os outros são um assunto privado. Sabe-se que um paciente diabético ou que deve se submeter à diálise, se não o fizer, morrerá. Mas tal decisão é uma questão de foro íntimo. Pode o doente se recusar a tomar insulina ou a fazer diálise.

A morte tem que ser a menos influenciada das opções; a vida pode ter seus defensores, inclusive desde o egoísmo e, sem dúvida, desde o amor. Porém, inclusive a causa da vida não pode ser defendida com demasiada dureza em uma alegação assim. Precisamente o amor tem que reconhecer, contra a voz do interesse, que nenhuma obrigação de viver pode superar em mim o desejo de morrer de forma que me proíba, que realmente revogue meu direito a optar pela morte nas circunstâncias aqui assumidas. Sejam quais forem as pretensões do mundo sobre a pessoa, esse direito é (à parte a religião) moral e juridicamente tão inalienável como o direito a viver, ainda que a percepção de um como de outro direito possa ser sacrificada por escolha própria – e só por livre escolha – de outras considerações (JONAS, 1997, p. 162-163).

Nem o direito à morte, nem o direito à vida podem se converter em obrigação incondicional. Mas é um direito da pessoa receber atendimento médico, que deve ser garantido a toda pessoa com critérios de igualdade, como podem ser retirados direitos, se estes forem para uma pretensão melhor, conforme o mesmo princípio de equidade e justiça distributiva (cf. JONAS, 1997, p. 163).

Mas não basta o paciente dizer ao médico que não quer se submeter a um determinado tratamento, mesmo que seja informado, que tenha consciência de que se não fizer, morrerá, é preciso saber dos prós e contras, para poder decidir. Decisão esta que só compete a ele, não pode ser dita por outro. “O direito a morrer (quando há de ser exercido pelo próprio sujeito competente e não por um representante em seu lugar) se torna inseparável de um direito à verdade e fica efetivamente anulado o engano” (JONAS, 1997, p. 164). O mesmo deve saber para poder apostar, para que não alimente esperança onde ela não existe. Até mesmo porque a esperança é um auxiliar no tratamento. Mas o médico, por sua intuição, deve perceber se o paciente deseja realmente saber a verdade, e assim sendo, informar corretamente ou não.

Aparte o direito a morrer está também o direito a possuir a própria morte na consciência concreta de sua imanência (não só no saber abstrato sobre a mortalidade em geral): de fato nisso se aperfeiçoa o direito à própria vida, já que inclui o direito à morte como ‘própria’. Este direito é verdadeiramente inalienável, ainda que a debilidade humana prefira renunciar a ele [...] o que por sua vez é um direito que merece respeito e concessão mediante engano compassivo. Porém, a misericórdia não pode converter-se em arrogância. Enganar o moribundo sem respeitar sua vontade manifesta de maneira crível significa tirar a possibilidade distinta de seu ser, estar cara a cara com a mortalidade quando está a ponto de fazer-se real para ele. [...] A mortalidade é uma condição integral da vida e não uma ofensa externa e causal à mesma (JONAS, 1997, p. 166).

A eutanásia é um caso discutível e não só de um paciente que deseja prolongada a vida de modo inconsciente e mantida artificialmente, mesmo que a pessoa já tenha se extinto, retirando o respirador que mantém viva por exemplo. Manter uma pessoa viva, sabendo-se que assim permanece porque está ligada a um aparelho, e vive só por causa deste, deixa de ser um direito à vida. A “suspensão da manutenção artificial não é facultativa, senão obrigatória. [...] Um direito a morrer se constitui em nome e para a proteção da pessoa que o paciente foi um dia, e cuja memória se vê diminuída pela degradação da tal vivência” (JONAS, 1997, p. 171).

Atualmente é possível um paciente solicitar a um médico a realização de tratamentos e cirurgias permitidas por lei: é o caso da contracepção, mudança de sexo, cirurgia plástica, etc. No tocante à vida e à morte, a tarefa do médico continua sendo a tradicional, pois também os médicos estão sujeitos a leis e à ética profissional.

Concluindo, é o conceito de vida, não o de morte, o que rege a questão do direito a morrer. Voltamos ao início, quando se falava do direito a viver como fonte de todos os direitos. Correta e plenamente entendido, inclui também o direito a morrer (JONAS, 1997, p. 174).

Vê-se pela forma como Jonas apresenta sua concepção dos seres que estes têm um fim a ser perseguido: a vida. Como gnóstico, Jonas não foge à regra deste modo de pensar, onde não há um Ser superior criador de todas as coisas, mas há um fator próprio dos seres que se autogeram e aparecem como tais por forças internas e não superiores aos próprios seres.

A definição de biologia filosófica é resultante do aparecimento da ciência que não se reduz à consideração metodológica de grande parte da epistemologia moderna, mas à recuperação da cultura racional, a partir da idéia do constitutivo intento integrativo da filosofia. Uma biologia não-filosófica é uma biologia puramente física. Uma biologia filosófica é uma biologia que agrega, em vez de separar, agrega sensações, sentimentos, esperanças, temores, sem perder de vista a ocupação com o organismo, que é uma totalidade não só funções mas um todo psicofísico. Por isso a filosofia biológica de Jonas une em sua filosofia a filosofia do organismo e a filosofia do espírito. Assim, o livro *O princípio-vida* é considerado por Jonas como sua obra mais importante, pois é o princípio de sua ontologia, ou melhor, de uma nova ontologia.

A obrigação de conservar a vida humana é um ponto de partida para a admissão de qualquer tipo de responsabilidade, até formas de vida não-humanas. Por isto, o dever-ser já estaria implícito na iniciativa assumida pela vida mesma, ao proclamar seu ser ante a incerteza e precariedade próprias da existência orgânica.

2 A TÉCNICA COMO CAUSADORA DE DEVASTAÇÃO E DEGRADAÇÃO DA NATUREZA

A reflexão sobre a questão da técnica em Jonas tem como objetivo desenvolver um projeto maior, que é a reflexão sobre que desafio se tem no mundo de hoje com os avanços da tecnologia e das ciências. São muitos os cuidados e a prudência que se devem ter diante de todos esses avanços. Especialmente partindo de uma perspectiva em que se observa que os avanços têm como objetivo intervir na ordem da própria natureza. Já não se utiliza apenas a natureza, mas se interfere, se modifica a natureza, conforme a vontade e o conhecimento adquirido. Assim, segundo Giacoia, “para os modernos, fazer ciência consiste em observar metodicamente, para prever, e prever para prover as carências humanas” (2005, p. 641).

2.1 RESGATANDO O CONCEITO DE TÉCNICA EM HEIDEGGER

Sem querer esgotar e aprofundar o tema sobre o conceito de técnica, mas, ao mesmo tempo, trazer presente a concepção apresentada por Heidegger, busca-se mostrar como este autor é importante para a formação conceitual de Jonas. Urge, pois, que se apresentem algumas idéias as quais, como veremos, são utilizadas por Jonas de um modo direto e às vezes nem tanto, mas que são úteis para desenvolver e refletir eticamente sobre esta ação humana.

A reflexão de Jonas tem como ponto de partida o que Heidegger trabalhou sobre a metafísica no Ocidente e também a concepção de técnica já estudada por este e apresentada especialmente na reflexão que fez em seu texto *A questão da técnica*, de 1953. Nem podemos desconsiderar o texto de Heidegger sobre a questão da técnica, contanto que, com certeza, Jonas teve. Nesse texto, Heidegger questiona sobre a finalidade da técnica, afirmando que, sem dúvida, ela é um meio para se atingir fins. E que na própria técnica existem diferenças de complexidade. Em Heidegger, vemos a técnica como um modo de desocultar e, quando se pratica isto, se busca a verdade.

É o desocultar que vem a ser a questão essencial da técnica no mundo antigo. Mas tal modo de responder à técnica moderna, em Heidegger, não serve mais. O que se faz com a técnica moderna também é um desocultar, mas, mais do que isto, é submeter a natureza, tirando sua energia e podendo armazená-la. O perigo da técnica apresentado por Heidegger é que o homem interprete mal o que descobre, que, atuando com ela, se equivoque. E, ao descobrir, fugir do mais original. Este é o grande perigo, pois a técnica em si não é perigosa. Perigoso é o que o homem desperta com o que descobre. A vontade de poder é a causa que provoca. O átomo por si não chegaria a uma bomba, mas a vontade de dominar, o cálculo sobre uma realidade é capaz de produzir efeitos atrozés ou não.

A técnica, portanto, não é um projeto do *Dasein*, mas momento do acontecer do Ser. A técnica põe o homem no caminho do desvelamento, envia-o. O homem não pertence a si mesmo. O homem, portanto, está enviado a desvelar, e este é seu destino.

Utilizando-se do que diz Hölderlin, Heidegger afirma que “onde está o perigo, cresce também o que salva”. Salvar é ir em busca da essência, com o fim que assim, por primeiro, leva essa essência a seu resplandecer próprio, por isto a deformação está também no resplandecer da verdade. O que deve realizar a técnica é o que salva. A essência da técnica é o que Heidegger chama de *Gestell*: uma interpelação produtora que põe o homem a desvelar o real como fundo de reserva no modo do encomendar, assim permanecendo condenado à vontade do cultivo do que é calculável em sua faticidade.

Hans Jonas ouviu, viveu as reservas de Heidegger em relação à técnica. A suspeita de que a técnica não muda o homem, que não o melhora, como disseram outros pensadores; (especialmente a citação de) Russell: “*In all this there was nothing new except technique [...]*”. Ao contrário, o movimento saudável, verdadeiro, se situa nas profundidades do elemento divino do homem. A filosofia de propósitos mais autênticos pode converter-se em algo difícil de entender (ANDREU *in* JONAS, 2000, p. 9).

Em Heidegger, a técnica é uma forma de o ser manifestar-se. É a forma mais acabada do ser. Portanto, o homem é quem determina a técnica, mas a técnica como uma forma do ser do ente. A crença de que tudo pode faz o ente compreender a idéia de que tudo é controlável por meios técnicos, que encanta e deslumbra, mas ao mesmo tempo impede a verdadeira manifestação do ser.

2.2 CONCEITUANDO TÉCNICA

A técnica surge como uma resposta às necessidades do ser humano, que avança conforme as buscas que faz. Hoje, porém, a técnica, com seus avanços, possibilita que se supere a própria necessidade e, inclusive, o próprio ser humano. Já não temos o controle sobre a técnica, porque ela se supera constantemente. A técnica não busca só satisfazer a necessidade, no dizer de Jonas, mas busca “atingir o máximo, o domínio sobre as coisas e dos próprios homens, como a realização de seu destino” (JONAS, 1995, p. 36).

O que vamos entender por técnica?

Técnica, em seu sentido elementar, pode ser entendida como o conjunto de conhecimentos e habilidades acionáveis e eficazes que os homens desenvolvem no decorrer da história, a fim de melhorar seu modo de vida prático. Enquanto os animais sobrevivem adaptando-se ao meio ambiente, o homem sobrevive adaptando o meio ambiente a si mesmo. Essa habilidade o faz diferente dos outros animais. A técnica é este modo de proceder, próprio do homem, ou de construir um *ambiente artificial* para poder viver. Pode-se até afirmar que o *artificial* passa a ser *natural* para o homem, à medida que o incorpora em seu próprio modo de ser e não consegue mais viver sem a utilização dos recursos de que dispõe. A maneira de viver típica do homem é a maneira técnica. A técnica é cumulativa, resulta de inúmeras experiências de gerações e gerações.

À medida que tem maior poder de intervenção sobre a natureza passa a ter uma capacidade de causar um maior número de efeitos, que podem ser positivos ou não. A maior preocupação de Jonas recai sobre o que é danoso ou de efeitos incalculáveis. Com a técnica, aumenta-se a capacidade de produção e a necessidade de intervenção. As relações de poder do homem não são mais simbólicas. A nova relação é de manipulação, de construção da realidade; a representação teórica estaria a serviço da atividade manipuladora ou operatória. E os efeitos dessa intervenção têm repercussões, não só no presente, mas também sobre as gerações futuras. Daí então a necessidade de refletir sobre a técnica, mas especialmente sobre seus efeitos, buscando pensá-los a partir de um critério que possa ser aceito universalmente. Disso surge em Jonas a ética direcionada ao futuro.

Cabe questionar se podemos perguntar de onde surge a constatação de que um produto do trabalho e da arte inventiva da inteligência humana é objeto de menor estima e valoração? Como explicar que o juízo do que é natural ou artificial passe do domínio do gosto para o domínio de conotação moral?

O ponto de partida da reflexão de Jonas é a constatação de que a técnica tornou-se uma ameaça e esta não pode ser separada do que ela mesma promete (cf. JONAS, 1995, p. 15). Jonas compara a técnica atual com a realizada no tempo antigo e medieval.

Para o homem antigo e medieval, pré-técnico (na acepção moderna de técnica), a natureza era algo duradouro e permanente, submetida certamente a ciclos e mudanças, porém capaz de curar sem dificuldade as pequenas feridas que o homem lhe causava com suas minúsculas intervenções. Isto mudou radicalmente com o aparecimento da ciência moderna e da técnica que dela deriva (PASCUAL *in* JONAS, 1995, p. 8).

O modo como se utilizam os recursos da terra provoca uma necessidade de refletir valorativamente, só que, para Jonas, o valor de uso da terra atualmente está sendo relativizado. Precisa-se, então, de uma investigação que busque resgatar um valor e uma importância não destacada no atual uso da própria terra. Prevê-se com perigo o modo usual atual. Dessa previsão é que surge a descoberta de princípios éticos dos quais derivam “novos deveres e novos poderes” (JONAS, 1995, p. 16). Tem-se, então, a ética do respeito (ou da responsabilidade).

Com o avanço da ciência, o homem tornou-se uma ameaça para a natureza, podendo destruí-la, e até mesmo terminar a existência, tanto a própria como a dos outros seres. O pensamento ético até então não havia se preocupado com a reflexão sobre a responsabilidade do ser humano diante de sua ação científica e ética. Surge a necessidade de uma reflexão ética ou uma nova ética, a qual deve ser orientada ao futuro e, por isso seu nome é ética da responsabilidade. Assim, como há uma mudança nas ações, também deve ocorrer mudança na reflexão ética. A técnica moderna propôs à humanidade uma promessa de bem-estar que pode ser alcançado pela ciência e por meio da tecnologia. Cabe destacar que os avanços da técnica ainda não foram socializados; uma parte, senão uma maioria, não tem acesso aos benefícios proporcionados pela técnica.

A construção técnica deve garantir que o progresso não espolie a natureza, que se utilize a mesma (como ato inevitável), mas busque fomentar sua preservação.

Pelo fato de possuir a técnica, o homem adquire um poder muito grande, tornando-se capaz de provocar uma grande destruição, que é diminuída quando consegue confiar na paciência da natureza. Só que isto não é mais “possível”, no atual estágio de avanço tecnológico e científico e, por que não dizer, também no atual estágio de avanço econômico que anseia ganhos e lucros.

A partir da construção das cidades, o ser humano precisou e foi capaz de provocar mudanças muito grandes, mas deve-se levar em conta que nenhuma mudança é constante. “Esta cidadania construída pelo homem, claramente separada do resto das coisas e confiada a sua custódia, constituía o completo e único domínio a que ele devia responder” (JONAS, 1995, p. 28).

O engenho humano de criar, possibilitado por sua meditação, fez com que ele tivesse um espaço privilegiado dentro de outro conjunto. Era sobre a cidade que caía sua responsabilidade, a natureza sob a natureza não consegue ver sua responsabilidade.

Diante da natureza não se fazia uso da ética, senão da inteligência e da capacidade de invenção. Porém, na cidade que construiu, onde os homens se relacionam com os homens, a inteligência há de ir ligada à moralidade, pois esta é a alma da inteligência humana. Toda ética a nós transmitida habita, pois, este marco intra-humano e se ajusta às medidas da ação condicionada por ele (cf. JONAS, 1995, p. 28).

Toda ação que o ser humano fez é uma ação movida pela técnica, mas até então o que afetava não destruía a integridade da ordem natural. “A técnica, enquanto atividade, se entendia como um limitado tributo pago pela necessidade do progresso justificado por si mesmo até o fim último da humanidade, em cuja consecução se implicará o supremo esforço e participação do homem” (JONAS, 1995, p. 29). O que não estava no âmbito humano não era objeto de ética.

A técnica tem significação na vida humana. Não pode mais deixar de fazer parte de nossa vida. Por ocupar um lugar importante em nossa vida, a tecnologia não pode mais continuar sem ter um pensamento ético. A dinamicidade desse pensamento ocorre também, porque a técnica não tem fim, nem limite, uma criação está a exigir outra cada vez maior, e assim sucessivamente. Tem o ser humano a

tarefa de criar e fazer e refazer sempre e preparar-se para algo que de novo está fazendo.

É o futuro indeterminado, mais que o espaço contemporâneo da ação, que nos proporciona o horizonte significativo da responsabilidade. Isso exige uma nova classe de imperativos. A esfera da produção tem invadido o espaço da ação essencial, a moral tenderá então a invadir a esfera da produção, da qual anteriormente se manteve distante, e o fará na forma de política pública (cf. JONAS, 1995, p. 37).

Como passou a fazer parte da vida do ser humano e do próprio planeta, a técnica ela precisa de uma ética, até mesmo porque ela exige cada vez mais um desenvolvimento constante, e por isto torna-se imperiosa tal exigência. Com a técnica, o poder do homem ampliou-se a ponto de sobrepor-se ao seu próprio prestígio e à plenitude humana (cf. JONAS, 1995, p. 37).

Ao produzir, o homem mostra sua capacidade de fazer e de preparar aquilo que em breve fará. Ficamos diante de um futuro indeterminado. Por isso a necessidade da responsabilidade como um imperativo fundamental para esta nova realidade. O processo de evolução é tão grande que uniformizou o artificial e o natural. Ambos se equivaleram.

2.3 NECESSIDADE DE ENFRENTAR EFEITOS E CONSERVAR A NATUREZA

Como conseqüência, devemos buscar algumas garantias. A maior de todas é a da permanência, isto é, a garantia de um futuro para a humanidade e para o próprio planeta. O desafio está em ter o desenvolvimento, a técnica e, mesmo assim, preservar, conservar. É esse o elemento que apela ao homem para sua responsabilidade.

Urge que se busque a existência do mundo, a sua conservação; que este mundo seja habitável e que a humanidade que aí se presentifica tenha condições de se desenvolver humanamente. Por isso Jonas incorporará esse princípio dentro de seu pensamento ético. Para Jonas, a existência se justifica por si mesma. E, uma vez existindo, torna-se uma necessidade ética de que conserve. Não só no presente, mas se conserve também no futuro.

A grande ameaça que temos diante de nós é que nós mesmos passamos a ser vítimas de nosso desenvolvimento, de nossa tecnologia. Devemos estar atentos para que não venhamos a considerar o artificial como sendo mais importante que o natural. Ambos têm seus valores e devem ser preservados. Mas a preservação não deve abrir mão do progresso e este não pode substituir em sua totalidade a questão fundamental que é a própria realidade natural, até porque, em muitos casos, isso é inviável.

A presença do homem no mundo era um dado primeiro e inquestionável do qual partia qualquer idéia de obrigação no comportamento humano. Agora, a presença mesma se converteu em objeto de obrigação: da obrigação, isto é, justamente a existência de candidatos a um universo moral no mundo físico. E isso implica, entre outras coisas, conservar este mundo físico de tal modo que as condições para tal existência permaneçam intactas, o que significa protegê-lo, em sua vulnerabilidade, contra qualquer ameaça que ponha em perigo essas condições (cf. JONAS, 1995, p. 38).

A idéia de preservação tornou-se um elemento importante e até então inquestionável. O mundo, ao seguir seu traçado natural, constituiu-se e desconstituía-se, dentro de seu ritmo. Esse ritmo, em algumas coisas, é acelerado pela técnica e, em outras, sofre tal interferência que até mesmo torna-se incapaz de poder se realizar. Extingue-se em alguns momentos e em outros sofre danos irreparáveis, como, por exemplo, no desaparecimento de espécies e de espécies em extinção.

Mas, no que se refere ao ser humano, devemos ter presente que a possibilidade de ele deixar de existir é uma realidade; no entanto, o modo como isto pode e deve ocorrer não deve ser por causa de uma ação suicida da humanidade contra si mesma, mas como uma condição da própria vida em relação a ela mesma e da vida com o planeta.

Não há contradição na idéia de que a humanidade deixe um dia de existir e tampouco, por conseguinte, na idéia de que a felicidade das gerações presentes e próximas se obtenha à custa da infelicidade ou inclusive da inexistência de gerações posteriores. “(Por que...) o sacrifício do futuro em vista do presente não é logicamente mais atacável que o sacrifício do presente em vista do futuro” (JONAS, 1995, p. 39).

Dentro dessa perspectiva de mundo e do modo como o mundo passa a ser visto e pensado por Jonas, torna-se imperioso formular princípios que possam fazer com que as pessoas venham a agir de tal modo que sua responsabilidade seja, não só com sua vida, mas com a vida, com o planeta e com todas as formas de vida. Não se poderia desejar um bem de modo individual, de maneira egoísta. Deseja-se um bem que deve ser pensado em relação a todos. Por isso pode-se até sacrificar um bem presente, que se tem até como possibilidade de desfrutar, mas não seria conveniente que se fizesse por causa de um bem futuro maior. Pode-se também desejar um bem presente e um bem futuro para toda a humanidade. Não há nada de contradição nisso.

Nessa lógica é possível querer um bem para mim e um máximo de vivência plena para a humanidade, que, sem dúvida, deve opor-se à mediocridade. Mas deve-se levar em conta que posso pôr em risco a minha vida. Mas posso arriscar a vida da humanidade? Para Jonas, a resposta é clara: não podemos arriscar os direitos das gerações futuras. Elas nem mesmo têm voz para poder se defender. Nem temos tal direito. Esta justificação, segundo Jonas, é fácil de ser percebida. Segundo ele, seria impossível de ser aplicada sem uma concepção religiosa (JONAS, 1995, p. 40). O comportamento, nesse caso, serve mais em função de uma ação coletiva do que de uma ação privada. Este é, para Jonas, o erro de Kant. “Seu imperativo categórico estava dirigido ao indivíduo e seu critério era instantâneo” (JONAS, 1995, p. 40).

A consciência de que o passado e o presente são estágios do futuro só é possível de ser atingida no atual estágio de progresso. Todo o progresso tem uma característica comum, que é o utópico, porque a “capacidade tecnológica nos empurra para metas outrora reservadas às utopias” (JONAS, 1995, p. 55). As conseqüências de se viver uma realidade não-escolhida, pois ela já se faz presente, exige também que sejamos mais sábios para enfrentar essa realidade. O problema, segundo Jonas, está no fato de que esta é uma realidade anômala para a maioria das pessoas.

É uma situação impossível para o homem em geral, que não possui essa sabedoria, e, em particular, para o homem contemporâneo, que nega inclusive a existência do objeto dessa sabedoria, isto é, a existência de valores absolutos e de uma verdade objetiva. A sabedoria nos é mais necessária, precisamente quando menos cremos nela (cf. JONAS, 1995, p. 55).

A evolução em seus próprios passos o faz com pequenos avanços, ou melhor, andar nunca pondo em jogo o todo. Isto pode ter seus erros, mas estes nunca levarão a uma grande catástrofe e, quando a catástrofe chegou à própria vida, pode se regenerar gerando novas vidas e novos elementos (cf. JONAS, 1995, p. 72).

A mesma dificuldade dá-se quando tivermos que fazer alguma correção. Elas tornam-se cada vez mais difíceis; escapam ao controle, pois tem sua própria autonomia e exigência. Caso o ser humano ainda insista em sobrepor-se à natureza, precisará de valores, de uma direção, que, mesmo assim, segundo Jonas, não é suficiente para se atingir a verdade. Além do mais, há uma “realidade metafísica, um absoluto que, por ser o bem mais alto e mais vulnerável, recomenda nossa tutela, nos impõe como primeiro dever a conservação” (JONAS, 1995, p. 75).

Diante da possibilidade de se ganhar algo ou perder, deve-se sempre optar pelo que possibilita infinitamente a vida do que sua infinita perda. Isso se pauta pela crença de uma eternidade. Sempre se afirmou a nossa responsabilidade, mas onde está sua prova? É preciso que se exponha, então, um princípio de responsabilidade.

A técnica é sempre, em qualquer nível de desenvolvimento, produto do engenho; e o engenho empregado para vencer a natureza é superior em geral ao que pode exibir o habitante médio das cidades modernas [...] Nossa tese é clara: o futuro (para não falar de sua essencial incognoscibilidade) não é menos – ainda tampouco mais – é mesmo uma etapa do passado. A evolução que, claro está, se dá na história, se bem que em modo algum ininterruptamente, tem um sentido do todo diferente da evolução do indivíduo, desde seu germe até sua maturidade (JONAS, 1995, p. 186-187).

Uma pessoa, assim como a humanidade, não é determinada em si em sentido pleno. Sabe-se que uma pessoa iniciará sua vida como criança, crescerá e atingirá sua idade adulta e depois a velhice, mas nada do que ocorrerá nesse espaço de tempo se sabe previamente. Isto também não se pode fazer com a história, ela não está programada. A humanidade em cada fase de sua história está em si inacabada, para aquela época e para aquele contexto (cf. JONAS, 1995, p. 187).

Um governante tem como imperativo que nada deve fazer para “impedir a posterior aparição de nossos semelhantes, isto é, não obstruir a fonte da espontaneidade” (JONAS, 1995, p. 198). Esse modo de ser fará com que se consiga ter sempre uma política futura. É a garantia da existência do futuro. Porque a

responsabilidade não se esgota em si, ela projeta-se para o futuro, daí a responsabilidade como conservação de nós próprios.

Encontramos na história um dinamismo, que a move, o qual nos possibilita saber muitas coisas e saber inclusive mais do que nossos antepassados. Desenvolver-se é sempre um fato que exige e está na própria realidade de tudo. A mudança é um fato, mas caímos na insegurança de saber se o que virá é seguro ou não.

O conhecimento dos possíveis efeitos de nossas ações exige uma política que corrija o rumo catastrófico que se está construindo. Profetiza-se a catástrofe para impedir que chegue. E seria uma injustiça burlar depois dos alarmistas, se a situação não chegar a um ponto tão extremo. Seu mérito talvez resida em ficar burlados (JONAS, 1995, p. 201).

Para Jonas, não é possível controlar todas as possibilidades da fissão nuclear, por exemplo. Como não se consegue prever e calcular sobre o que é possível fazer com essa fonte de energia, porque sobre o planejamento político não é possível fazer uma previsão, por isso a tecnologia não pode nos dar segurança em relação ao futuro. A tecnologia não pode ser uma fonte de segurança, mas a vida nos oferece um fundamento seguro, pois nos oferece a incessante transformação por meio da adaptação das condições para a existência.

Deparamo-nos, então, com uma situação que nos exige responsabilidade, especialmente na atualidade, onde a natureza foi modificada de tal modo que essas ações estão a exigir novos conteúdos e um alcance jamais conhecido anteriormente.

2.4 O PROGRESSO, A RESPONSABILIDADE E O DIREITO DE TODOS

Vemos que o progresso intelectual, gerador da técnica, andou muito mais rápido do que a reflexão ética sobre a natureza. Pouco se refletiu sobre isso ou pode-se dizer até que essa reflexão ficou relegada. O que causa estranheza é que o conceito de progresso até então não se pautava pelo conceito de pessoa. “Nunca se pôs em dúvida que o indivíduo é suscetível de melhora, que há formas de ajudá-lo e

que o próprio sujeito tem um caminho e, portanto, um possível movimento em direção ao progresso” (JONAS, 1995, p. 267).

A ética sustentou sempre que tal progresso no saber, poder e qualidade moral deve continuar até à morte; que a educação como educação de si mesmo deve continuar durante a maturidade. E que isto é possível, pois a perfeição, talvez alcançável, está sempre além do alcançado. Este é, portanto, o lugar próprio e originário da idéia de ‘progresso’, tanto como conceito como enquanto ideal; e pode existir inclusive uma ‘utopia’ pessoal. Porém, tudo isto se refere ao indivíduo, ao indivíduo psicofísico e, diante de tudo, a sua ‘alma’ (JONAS, 1995, p. 267-268).

Não temos dúvida de que na civilização deve ocorrer um progresso, um desenvolvimento que transcenda o progresso individual. Todo progresso é propriedade de todos, como deve ser um gozo pela vida, a satisfação das necessidades. Torna-se necessário que o que se desenvolve tenha uma aplicação e acessibilidade às coisas a que todos têm direito, porque esse direito diz respeito à dignidade humana (cf. JONAS, 1995, p. 268).

Visto desse modo, pode falar-se agora de um acesso da humanidade à continuidade, a seu futuro. O progresso tem um alto custo para os seres vivos em geral. Por isso se deve questionar o conceito de progresso. A ciência aponta sempre para um futuro, pois está constantemente em movimento; isto é de sua essência, é seu objeto, progredir sem limite. Mas devemos questionar que “o que faz a ciência, a infinitude de sua tarefa, se funda tanto na essência de seu objeto de conhecimento (a natureza) como no conhecimento mesmo” (JONAS, 1995, p. 269). Mas também se observa que o conhecimento, desenvolvido da forma como está, multiplica-se em diversas áreas, o que possibilita sua fragmentação. O resultado disso é que, com tanto conhecimento, o indivíduo fica cada vez mais especializado e restrito a algumas formas de conhecimento, não atingindo a sua totalidade.

O progresso infinito não chega a ser uma forma de realização da utopia desejada, porque ele ocorre independentemente dos desejos humanos. Mas sofremos, sim, grandes efeitos da técnica, porque ela modifica e determina nossas condições de vida.

O progresso da técnica – de modo oposto ao da ciência – pode eventualmente não ser desejado (posto que a técnica se justifique unicamente por seus efeitos e não por si mesma). Porém coincide com sua produtora – a ciência, que se tem convertido em sua irmã gêmea – em que o progresso como tal em seu automovimento, é um

fato indubitável, em sentido de que cada etapa é necessariamente superior à anterior (JONAS, 1995, p. 271).

Por isso, cabe perguntar se a ciência e a técnica contribuem com seu progresso e com a moralização em geral. Em princípio, a ciência, pela sua dedicação, é, em si mesma, um bem moral, pois pode afetar quem a pratica de modo positivo, mas só seria positivo, se mantivesse um espírito de permanência, de modo que os que vêm vindo não sejam afetados pela prática presente. Mas a técnica atual, pelo que está buscando, tem como meta um progresso de resultados e isso difere deste modo de pensar, porque olhamos somente vantagens e não com a ética da permanência e conservação. Nessa lógica de resultados o que se produz é para o gozo humano e para as condições de sua existência. “Quem atua injustamente se danifica a si mesmo e envelhece sua alma” (JONAS, 1995, p. 275).

Temos visto que a terra está dando sinais de cansaço, por causa de uma significativa concentração tecnológica. Isto nos leva a entender que a terra não poderá suportar maiores agressões do que já está sofrendo atualmente. A pergunta que se põe é

[...] onde está o limite, isso é uma coisa que neste momento não se pode dizer, mas não se deve chegar a ele [...]. Está muito claro – e este é um problema fundamental – que qualquer solução construtiva precisa uma grande intervenção da tecnologia [...] e as feridas produzidas por ela exigem um novo progresso técnico que as cure, uma melhor tecnologia de caráter agora defensivo. Ofensivo será, por sua vez, seu trabalho para ampliar [...] limites de tolerância da natureza (JONAS, 1995, p. 295-296).

Os limites para a técnica são cada vez mais difíceis de serem aplicados, porque a técnica está a todo o momento se superando, e os limites do uso da natureza também são cada vez mais difíceis de serem estabelecidos. A natureza também tem suas formas de adaptação, de evolução. Mas a capacidade de regeneração da natureza não se dá na mesma velocidade da forma como a tecnologia a utiliza.

O que seria necessário fazer para que o limite derradeiro não fosse imposto pela própria catástrofe é alcançar uma potência de terceiro grau, isto é, uma nova posição de poder sobre o poder da tecnologia, tornada autônoma, que seria a superação da impotência em relação à compulsão auto-imposta ao exercício do poder tecnológico. Esse novo poder (que se manifestaria, no limite, como renúncia à compulsão ao poder da tecnociência) não emergiria da esfera do

saber e da conduta privada, mas da sociedade como um todo, de um novo sentimento coletivo de responsabilidade e temor (GIACOIA, 1999, p. 420).

As técnicas aplicadas ao ser humano, como as biotecnologias, são também uma preocupação para Jonas, especialmente no uso da técnica para a manipulação genética, para o prolongamento da vida. Com as tecnologias se fazem combinações, modificações artificiais dos códigos genéticos, transformando a vida num laboratório. Jonas porém, contrapõe-se a isso, afirmando que tudo o que é natural tem uma vantagem em relação ao artificial, pois tudo o que o ser humano puder fazer ou mudar não tem a mesma garantia de dar certo como o que a natureza produz.

Com o poder da tecnologia, o ser humano toma em suas mãos a própria evolução, a conservação e o aprimoramento dos seres. Com essas tecnologias tem-se a sensação de que temos bases seguras para a vida, há sensação de êxito e sucesso em tudo o que deriva delas.

A preocupação de Jonas diz respeito aos efeitos remotos, cumulativos e irreversíveis da intervenção tecnológica sobre a natureza e sobre o próprio homem; para ele, o novo poder tecnológico abriga uma dimensão ameaçadora e perigosa; o risco que se encontra encerrado no sucesso extraordinário do poder tecnológico é aquele que envolve a possibilidade de desfiguração da essência ou natureza daquilo que tradicionalmente é pensado sobre o conceito homem, risco em face do qual Jonas propõe uma postura fundamental de temor e reverência (GIACOIA, 2001, p. 194).

Diante dessa situação devemos ter certos cuidados, pois há a possibilidade real de autodestruição da humanidade; deve-se ter consciência de que os recursos naturais são finitos; agir sim, mas com cautela, especialmente na produção de tecnologias que possam pôr em risco as futuras gerações e, por fim, é preciso uma ação reguladora normalmente feita pelo poder público.

2.5 A TÉCNICA COMO UTOPIA

Segundo Jonas, a utopia para justificar a técnica funda-se sobre dois requisitos:

O primeiro requisito da utopia é a *abundância* material para satisfazer as necessidades de todos; o segundo, a *facilidade* para obter essa abundância. É assim porque [...] a essência formal da utopia é o ócio. [...] A abundância, por sua parte, há de ser facilmente acessível, isto é, tem de obter, sem nenhum esforço ou, no máximo, com um pequeno esforço, pois o ócio significa precisamente a libertação da *escravidão do trabalho* a serviço da necessidade (JONAS, 1995, p. 300).

Tudo o que o homem alcançou até agora foi por intermédio da própria técnica e seus benefícios, levando em conta também os muitos malefícios. Estes ocorrem, porque a técnica sempre promete um maior desenvolvimento e avanços contínuos; mas, para isso, se tem um progressivo aumento de técnica. Cabe perguntar: quanto poderá suportar a natureza? Temos vários problemas que precisam de solução urgente: a alimentação de uma população crescente, a cura de uma série de doenças, os graves problemas ambientais, etc.

O uso do meio ambiente de modo intenso causa e causará ainda mais a degradação deste. Tanto quanto sabemos, a única forma de arrumarmos, de corrigir a degradação realizada é pelos mesmos instrumentais que a provocaram: a ciência e a técnica. O que ocorre é que não existe uma ciência do meio ambiente que a trate de modo integral, com um pressuposto de arrumação e conservação daquilo que se degrada. “As ciências têm que iniciar, pela elaboração a partir da rede de causalidade, as opções práticas que implicam uma análise ética concreta [...] fazendo crescer em nós o espírito de abstenção” (JONAS, 1997, p. 12).

A técnica atinge tudo o que o ser humano faz, desde seu nascimento até à morte, o que deseja e sente. Por isso tornou-se assunto para a filosofia. Ela aparece como sendo uma proposta de resolução de todos os problemas humanos, ao mesmo tempo que se apresenta como uma ameaça “apocalíptica”.

Para chegarmos ao entendimento da técnica e da tecnologia, devemos fazer um entendimento histórico. O que Jonas então fará, conceituando a técnica para chegar ao estágio atual e assim entender as grandes diferenças existentes entre elas.

Técnica pré-moderna é o uso de ferramentas e dispositivos artificiais para o negócio da vida, junto com seu invento originário, fabricação repetitiva, contínua melhora e ocasionalmente também adição ao arsenal existente (JONAS, 1997, p. 16).

Essa maneira de compreender a técnica, porém, não nos serve para a conceituação da técnica atual. O que ocorre na fase pré-moderna são revoluções, que se originam mais pela casualidade do que por uma ação proposital. Certas culturas chegaram, nessa fase, a atingir um alto grau de tecnologia, mas ela se esgotou no que foi possível fazer e desenvolver, sem mais chance para novos avanços no momento, por isto também se exauriram.

Ferramentas, técnicas e objetivos seguiram sendo essencialmente os mesmos durante longos períodos de tempo, as melhoras foram esporádicas e não-planejadas, e o progresso, portanto, se é que produzia, era quase insignificante, como [...] desperta nossa admiração e, segundo demonstram os fatos históricos, tendiam melhor a perdas por dissenso que inovações superadoras por novas criações [...] O progresso não é um adorno da moderna tecnologia nem tampouco uma mera opção oferecida por ela, que possamos exercer, se quisermos, senão um impulso incerto nela mesmo que está além de nossa vontade. [...] Progresso não é, nesse sentido, um conceito valorativo, senão puramente descritivo. Podemos lamentar seus efeitos e nos aborrecer com seus resultados, mas temos que avançar com ele, porque salvo que se destrua com suas obras, o monstro avança dando luz constante a seus variados brotos, respondendo cada vez as exigências e atrativos da hora. Embora ainda não expresse valor, progresso tampouco é aqui uma expressão neutra que possamos substituir simplesmente por mudança (JONAS, 1997, p. 17).

Progresso passa a ser entendido como capacidade de obter poder e cada vez mais poder sobre o não-conhecido e o não-dominado.

A técnica moderna torna-se uma empresa em processo com uma dinâmica e não simplesmente, como se viu na técnica tradicional que era uma possessão, um estado e um conjunto de ferramentas e habilidades. Mesmo que olhássemos as técnicas mais destrutivas, vemos nela um progresso, embora valorativamente ela tenha um caráter humano e uma piora para o planeta. A técnica atual tem seu próprio ritmo. Ela cria problemas que depois têm que ser resolvidos. Disso conclui-se então que não é só uma questão de competência.

Uma premissa que se pode admitir com tranquilidade é que pode haver progresso ilimitado, porque sempre há coisas novas a se realizar. Essas mudanças ocorrerão sempre e cada vez mais até quando houver possibilidade, ou um não-esgotamento dos recursos para se criar e reproduzir.

Ciência e tecnologia se inter-relacionam de um modo contínuo. Teoria e prática exigem-se e multiplicam-se sem fim. Tudo o que se realiza é ponto de partida

para uma nova tecnologia e uma nova maneira de ocorrerem conhecimentos e tecnologias. Assim, teoria e práticas não estão separadas, mas extremamente interligadas. Não se faz mais essa distinção, porque elas se inter-relacionam de tal modo que se torna impossível pensá-las desligadas.

Em seu princípio a técnica surge para responder às necessidades de alimentação, vestimenta, moradia, ferramentas, meios de transportes, às necessidades materiais e comodidades para a vida. Com o avanço das tecnologias biológicas, temos um novo modo de trabalhar a natureza e desfrutar do que ela tem à disposição do conhecimento.

Com o aparecimento da biologia molecular e sua compreensão da programação genética, isso se tornou em uma possibilidade *teórica*... e em uma possibilidade *moral*, mediante a neutralização metafísica do ser humano. [...] Dado que a mesma teoria da evolução, da qual a genética é uma pedra fundamental, nos tem privado de uma imagem válida de ser humano (porque tudo surgiu de forma indiferente, por azar e por necessidade), as técnicas fáticas, uma vez estando prontas, nos encontrarão estranhamente carentes de preparação para seu uso responsável (JONAS, 1997, p. 30).

As máquinas também mudaram seu papel social. Antes eram bens de capital, agora se tornaram bens de uso pessoal, doméstico. A técnica deu ao homem um papel que antes era dado pela religião. Dá-lhe um poder que se reverte perigosamente, porque a vida indefesa é abusada com este poder adquirido.

Impõe-se uma questão de ordem metafísica com que a técnica nunca se havia confrontado, a saber: se deve haver e por que uma humanidade, por que tem que conservar-se o ser humano tal como a evolução o tornou, por que tem de respeitar sua herança genética: inclusive por que deve existir a vida (JONAS, 1997, p. 37)

A humanidade está determinada pelo passado, só que o passado era mais lento de que o impulso para avançar.

Para posicionar-se sobre que valores se devem defender diante do novo mundo que se está estruturando, com os avanços da técnica e das pesquisas, devemos ter claro o conceito de valor. Entende Jonas que o bom e correto é tudo aquilo que se encontra em nosso instinto e desejos. E que se poderia conciliar com o bem, com a autoridade, com o que vincula e, portanto, que possa ser aceito na vontade e no respeito próprio (cf. JONAS, 1997, p. 42). Assim, pode-se dizer que Jonas busca fundar uma filosofia da ciência pautada pela reflexão ética.

Com o aparecimento de novas realidades propostas pela técnica, já não reinam o uso e os costumes, nem solidariedade, senão regras jurídicas e políticas, onde a racionalidade é fundamento e tudo deve ser negociado, mas precedido pela paz.

Se algo esperamos do progresso técnico é uma melhor cobertura das necessidades humanas básicas, isto é, uma diminuição da necessidade física. Ainda que no mundo de amanhã, a solidariedade não seja exercida de pessoa a pessoa e pelo Estado em relação a seus cidadãos, senão também de nação a nação, que seja entendido pela nobreza que todos somos tripulantes de *um* só barco, será a base suficiente e oxalá também motivo eficaz (JONAS, 1997, p. 46).

É preciso, portanto, austeridade, valor que não é novo, mas entra em moda, por ser uma questão de necessidade. Também contingência e moderação – valores que durante muito tempo estão presentes na cultura ocidental – devem ser resgatados e aplicados nas relações humanas e comerciais, pois são virtudes da pessoa. A austeridade é uma exigência em vista da manutenção da vida na terra, tornando-se uma dimensão da ética em relação ao futuro. Pode, em determinados casos até se abrir exceção para que possa haver uma intervenção da autoridade a fim de ocorrer o controle e não se chegue à escassez.

Despertar, manter, inclusive *fundamentar* um sentimento ‘da humanidade’ é uma importantíssima tarefa educativa e intelectual para o mundo de amanhã. Sem fundamento na razão, este sentimento pelos demais longe e um tanto artificial e não pode afirmar-se frente aos estímulos, mais espontâneos, de solidariedades e egoísmos próximos. Dizendo diretamente, há que se duvidar de que o indivíduo possa ir adiante sem solidariedades e ‘sentimentos de conjunto’, de proximidade, isto é, sem a nação (JONAS, 1997, p. 52).

Pensar em uma causa transnacional torna-se ainda mais difícil, pois, se já é difícil pensar no mais próximo, imaginemos pensar em algo que está além dessa proximidade. Cabe perguntar: por que é tão difícil conseguir uma mudança de ação do ser humano diante da realidade, do mundo?

Temos que saber o que o ser humano deve ser. Elevar esse sentimento já encontrado, conhecido, só será possível mediante um renovado saber da essência do homem e de sua posição no universo, que nos diga o que se pode admitir no futuro estado do homem e o que tem que se evitar a todo custo. Criar bases para um saber maior e dar a exigência de solidariedade humana, e especialmente a obrigação para com o futuro próximo, uma

autoridade que nenhuma consideração pragmático-utilitária pode dar-lhe por si só [...] essa seria uma tarefa para a metafísica, em descrédito no atual pensar filosófico, que também haveria de contar entre os valores do mundo futuro (JONAS, 1997, p. 53).

O certo é que sempre na vida do ser humano a autocensura, a disciplina, é uma exigência da própria liberdade. Por isso, quando se reclama algum sacrifício em vista a uma situação maior, o sacrifício das pessoas seria uma forma de se conseguir alcançar uma vida melhor posteriormente. Assim a necessidade de se pensar com responsabilidade.

Responsabilidade não é o mesmo que 'obrigação', senão um caso especial dela. A obrigação pode subjazer a uma conduta mesma, a responsabilidade vai além, tem uma referência externa (JONAS, 1997, p. 55).

A responsabilidade torna-se um conceito fundamental para a pesquisa científica, pois, com o conhecimento e sua aplicabilidade e com o poder que o ser humano adquire com a união dessas duas realidades, a partir de sua utilização, pode ser tanto para o bem como para o mal, e isso independe, muitas vezes, da vontade de quem constrói e, até mesmo, às vezes, de quem a utiliza. Esta é uma das razões por que o progresso deve ser contínuo, para que se tenha o controle do que pode não dar certo e do que possa ser destrutivo. Somente uma construção contínua, uma pesquisa contínua, pode nos dizer se o que se está fazendo no presente e no passado, é benéfico ou maléfico e diante dessas conclusões se tem condições de continuar agindo ou não.

Diante de tanto poder, cabe perguntar se todo esse conhecimento adquirido pelo ser humano e a técnica desenvolvida não está além de tudo o que se pode fazer e do que o planeta consegue suportar. Atualmente, o conhecimento e a técnica já não são atividades realizadas individualmente, mas por "um conjunto de investigadores" (JONAS, 1997, p. 57), com capacidade para decidir, para calcular até mesmo as conseqüências previsíveis. Por isso se deve pensar na possibilidade de um Estado global, com capacidade para tomar decisões sobre determinados usos e técnicas diante do conhecimento adquirido.

O modo como vamos utilizar a técnica fará com que se tenha um sentido ou não. Este só pode ser dado e construído pelo ser humano. A natureza não tem o princípio de valor, a natureza não tem fim e, se não o possui, também não pode

errar. O ser humano traz consigo tudo o que a natureza tem como instintos: sobrevivência, medo da morte, sexual e reprodutório, ânsia de prazer e poder, gosto de adornar-se, impulso social, mas tem um, em especial, que é a ânsia de saber (cf. JONAS, 1997, p. 59). Por estar inserido na natureza e depender dela, cabe também ao ser humano uma responsabilidade diante dela e de si.

As ciências naturais não podem justificar-se por si mesmas. Nada que advém do conhecimento pode-se justificar por si mesmo em termos de conhecimento; é preciso um processo, que deve resultar em um novo ou na manutenção desse conhecimento. Assim, todo analista devolve à própria natureza seu próprio mistério, para poder desvendar e despertar o respeito a ela. É o respeito que poderá servir de apoio para a responsabilidade e para toda a forma de conhecimento. Com isto conclui-se que

O homem não pode tratar com descuido nem com o mundo da vida extra-humana, nem consigo: que a parte da liberdade de uso também está na obrigação de conservar [...] inclusive com independência de consideração sóbrio-utilitária, de que, com seu entorno depauperado, o homem está cortando o galho sobre o qual se assenta (JONAS, 1997, p. 61).

Não se pode negar um valor à natureza, nem mesmo como ficção, porque “os valores de todo tipo são precisamente o elemento vital desse objeto e provocam a tomada de partido do investigador que lhes sabe ir ao encontro em seu terreno” (JONAS, 1997, p. 62).

A liberdade de investigação só se converte em problema ético na relação entre o bem inter-humano e o público, com o que pode entrar em conflito, tanto pelos procedimentos da investigação moderna como por seus posteriores resultados (JONAS, 1997, p. 63).

Ao agir, devemos nos dar conta de que temos barreiras em nossa ação. A investigação não é ilimitada, pois atua dentro de um contexto social, racional, humano. O certo é que toda a ação realizada, que afete o mundo real e, conseqüentemente, o bem-estar dos outros, está sob o jugo de valoração moral e impedimentos legais (cf. JONAS, 1997, p. 67). Assim sendo, não é a ciência que é boa ou má, mas seus efeitos que passam a ser valorados e medidos moralmente. A moralidade, portanto, passa a ser exigida quando entra em questão o ser humano, o que ele faz com a realidade que o circunda, tornando a liberdade de investigação como um elemento obrigatório.

Um exemplo claro, para Jonas, dos limites da ciência é a questão de cobaias para pesquisas científicas: o que os nazistas fizeram nos campos de concentração com os presos. Esse foi um exemplo típico de situação em que a liberdade científica não foi submetida ao crivo ético-jurídico. Por isto foram possíveis as atrocidades cometidas.

Podemos, pelo conhecimento e pela técnica, compensar desvantagem da natureza, o que possibilitará dar a cada ser uma oportunidade. Este argumento só tem sentido, se realmente funcionar como uma forma de compensação em relação às desvantagem. O contrário, quando se fizer um experimento, por uma questão de capricho, de simples experimento com cobaias humanas, para ver o que vai ocorrer, deve ser reprovado.

O poder humano não só é limitado por toda uma série de motivos evidentes, senão também pela vigência de leis da natureza. A automação não tem como ser contida. O que uns não fizerem outros farão. Os limites do progresso estão no respeito com a natureza, com seu direito inalienável à conservação.

Embora as máquinas possam fazer muito, possam substituir o ser humano em muitas coisas, fazer cálculos, executar regras formais, não se consegue pensar uma máquina com a capacidade de consciência que percebe sensivelmente.

O poder é capacidade de fazer, de conseguir algo, de mudar o mundo, de fazer cumprir a própria vontade [...]; as formas e a dimensão do poder e suas novas modalidades são já, nele e por si, um chamamento direto à responsabilidade. A responsabilidade é o lado complementar do poder. Somos responsáveis pelo que fazemos. E fazemos precisamente o que somos capazes de fazer (JONAS, 2001, p. 88).

A técnica atualmente transforma a natureza, a vida das pessoas e os desejos que se constituem pessoal e socialmente. Disso resulta a pergunta sobre as possibilidades de poder que se oferecem ao ser humano com a tecnologia. Quase sempre a tecnologia foi benéfica, mas cada vez mais temos percebido também os efeitos malefícios que são produzidos, até mesmo em alguns casos de situações catastróficas (cf. JONAS, 2001, p. 115).

Não conseguimos calcular até onde ou até quando a natureza poderá suportar as tecnologias utilizadas pelo ser humano. Sabemos que o mundo vivo é vulnerável, e isto é certo. Mas como fazer com que se consiga uma postura de mudança? Jonas pensa que em nível pessoal é possível, não sem antes que isto se

converta em uma crença, como a religiosa, em que as pessoas possam crer e confiar (cf. JONAS, 2001, p.116). Mas é preciso mais, é preciso estabelecer políticas que tenham poderes com capacidade para estabelecer sanções.

Na prática deve-se recorrer ao poder; poder significa política, e política é, hoje, política em grande escala. Isto é aplicável, em primeiro lugar, às grandes potências industriais; o problema de uma ética da responsabilidade para com o futuro se relaciona, por desgraça, muito estreitamente com a questão das técnicas de poder, com a questão sobre quem vai determinar realmente que o se faz e o que se deixa fazer. A omissão é, em determinadas circunstâncias, um fator totalmente decisivo, pois não é tanto o que fazemos senão a que renunciemos é, talvez, o mais urgente (JONAS, 2001, p. 117).

Diferentemente dos outros seres em que a luta pela sobrevivência resulta sempre em equilíbrio, o ser humano na luta pela sobrevivência constrói a técnica, fruto de sua liberdade, o que lhe permitiu ir além do equilíbrio. Portanto, é importante que nos demos conta de que toda ação humana pode ser revertida por ele mesmo, a não ser quando essa ação chegar à morte ou à destruição de seres. Então já não se têm mais condições de, pelo conhecimento e pela técnica, recompô-la. “Extermina ali onde até agora a luta lhe impunha limites. Já não devolve aproveitável o que tirou da totalidade. Desta maneira esgota o que para ele era uma mina” (JONAS, 2001, p. 125).

Torna-se também bastante claro, para Jonas, o medo que a técnica pode causar pela destruição do mundo. Nem pode ter-se ódio diante dela, pois se há algum caminho pelo qual se possam reverter os “estragos” e avançar em benefícios para o homem estes só podem vir por meio da técnica e só podem ser corrigidos por ela.

Toda arte tem uma finalidade, quer levar a cabo algo; a ciência quer encontrar algo, a verdade sobre algo: este é seu objetivo imanente, que se poderia deter. O objetivo de uma habilidade, de uma técnica, está fora dela, no mundo dos objetos que os modifica e aumenta com outros novos, precisamente artificiais (JONAS, 1997, p. 99).

Até agora, a técnica havia agido com matérias inanimadas que tinham como objetivo o auxílio para o ser humano, sem que este fosse objeto de sua própria técnica. Com a manipulação biológica,

[...] ciência e técnica aumentam o poder do homem sobre a natureza;
[...] o poder do homem sobre o homem, assim como a submissão de

alguns homens ao poder de outros, para não falar de sua comum submissão às necessidades e dependências criadas pela técnica mesma (JONAS, 1997, p. 112-113).

Quando se atua sobre uma determinada técnica, tem-se o poder, e este é unilateral; tem-se o criador e a criatura, com todo o poder adquirido, por ter realizado sua criatura. Na técnica médica encontramos uma nova situação, a utilidade que, coordenada à técnica convencional, não é o critério que a rege aqui.

Temos que admitir que o ser humano é uma duvidosa abstração, e tem que ficar aberto como indivíduo. Os homens têm hoje um maior controle sobre seu entorno (que em sua grande maioria é o mundo feito pelos homens da civilização técnica) que homens anteriores tinham sobre si, pois estavam mais próximos à natureza (JONAS, 1997, p. 113, nota 2).

É preciso pensar uma tecnologia, tendo como critério a utilidade e pensar uma técnica que nos beneficie. Esse critério deve ser levado ainda mais em conta, quando a técnica fracassa e fracassa diante de uma realidade humana biológica, como na questão genética.

No livro *O princípio-responsabilidade*, Jonas apresenta um conceito de técnica que não havia sido utilizado anteriormente em seus escritos, o de *homo faber*. Até então o homem era visto como o *homo estético*, ou *falante*. O *homo faber* introduz uma novidade até então não estruturada e compreendida por ele. Esse conceito é a grande novidade apresentada no livro sobre a responsabilidade. O homem construtor não aparece no livro sobre a gnose e no livro *O princípio-vida*.

Como afirma Jonas, estamos emancipados e por isso também mais desprotegidos (cf. JONAS, 197, p. 143). Fomos longe e precisamos aprender o quão longe estamos e podemos ir. No campo da manipulação genética, podemos criar ou destruir bactérias das quais não sabemos ao certo quais serão seus caminhos futuros, pois adquirem autonomia diante de seu criador. Só que uma vez utilizada a técnica (especialmente a genética) ou ela tem autonomia ou fica sob o domínio humano, e este é insaciável. Não há como reter o que se conhece e se tem como conhecimento e invento. E uma vez tendo a possibilidade, nada nos impede que um dia se venha realizar aquilo que se estudou e elaborou.

Temos que voltar a aprender, a temer e a tremer, inclusive sem Deus, a respeitar o sagrado. [...] O estado do homem clama constantemente por melhora. Tentemos prevenir, aliviar e curar.

Porém não tentemos ser criadores na raiz de nossa existência, na sede originária de seu segredo (JONAS, 1997, p. 143).

Sabemos que a técnica moderna pode firmar-se, porque se afirmou sobre um conhecimento que se tem sobre a natureza. A técnica dita moderna baseia-se no modo de fazer ciência moderna. Um modo diverso do que se tem validaria outra forma de se fazer ciência.

Jonas e Arendt perceberam assim uma veia faustiano-niilista no humanismo ocidental – a perda de um sentido de proporção e ‘limite’ – que ao parecer empurrou a idade moderna até o abismo. Para ambos, os perigos do niilismo, dramaticamente expostos pelo nazismo, não haviam sido enterrados pela vitória aliada do 8 de maio de 1945. Antes, seguiam vivos nas manifestações da tecnologia moderna: os riscos da aniquilação nuclear, a catástrofe meio-ambiental e a desorientação planetária (WOLIN, 2003, p. 40).

O certo é que a técnica julga-se pelos seus efeitos. Mas, ao mesmo tempo, devemos ter presente que às vezes a intervenção humana na natureza é benéfica, para ela e para o ser humano. Também freqüentemente encontramos muitas razões para não intervir. Não se pode ter uma imagem de natureza fixa, nem uma imagem de que a ação humana seja sempre ruim. Nem mesmo devemos pensar que toda técnica precisa de ética, como, por exemplo, plantar, colher. Mas para certos modos de plantar e colher, pode ser necessário um pensar ético; afinal, podem utilizar-se secantes, herbicidas, etc. O que não se pode mais é afirmar que a técnica é neutra e isenta de valores. Isto é uma das grandes contribuições de Jonas para a reflexão sobre a ciência e sobre a bioética. A ciência mesma tem uma responsabilidade social, por isto também não pode agir sem limites.

Jonas nos oferece uma afirmação do ser que deve continuar sendo. Por isso a preocupação com a ciência, pois esta deve ajudar a sobrevivência da humanidade na terra, pois seu imperativo é que existam homens.

A ciência também pode ser usada como realizadora de motivação. E aí se depara Jonas com a pergunta: se esta deve ser provocada, através de meios artificiais como medicamentos (drogas), ou deve ser autônoma? O mesmo em relação à felicidade, ao prazer. A resposta só poderá ser dada, portanto, em função da imagem que tivermos de homem e esta urge repensá-la à luz de tudo aquilo que hoje lhe podemos fazer e que nunca antes foi possível. O certo é que não podemos embarcar numa viagem rumo ao desconhecido. sem termos antes as devidas

respostas a esse conjunto de tão vitais interrogações. Questões como, por exemplo, quem poderá definir a imagem ideal do homem, através de que critérios e com base em que conhecimento? Que direito moral se tem de se realizarem experimentos em seres humanos? Com base nesses questionamentos e nessas posições Jonas propõe a ética da responsabilidade. Mas se torna importante também analisar o número infinito de vidas que foram salvas, a partir da intervenção de técnicas que auxiliaram na preservação, na conservação e no desenvolvimento de vidas. Contudo, a preocupação de Jonas é sem dúvida importante, pois, como não se sabe a totalidade dos efeitos dessas intervenções, deve-se ter o temor, o receio, o cuidado.

Não se pode pensar o ser humano e a natureza como dois seres isolados. Devemos estudar o humano e a natureza de forma comum, isto é, um implica o outro e assim sucessivamente. O homem age sobre a natureza com suas técnicas e da natureza depende para viver. Também se a *natureza* dotou o homem com inteligência e criatividade, não é razoável supor que ele adote todos os meios para transcender os determinismos “naturais”, criando um ambiente favorável para sua existência?

O princípio de responsabilidade de Jonas não se refere à melhoria, mas visa à preservação dos seres e da natureza. Motivada pela ameaça, a nova obrigação incide necessariamente sobre uma ética da conservação, da preservação, do impedimento daquilo de que não sabemos as conseqüências, a partir do que se produz. Não é uma ética do progresso e do aperfeiçoamento, sem moderação, sem um princípio determinador, que é a conservação da vida e, especialmente, do homem sobre a terra. Consciente da ameaça inerente a seu poder tecnocientífico, poder de dominação e, sobretudo, de destruição, o homem deve assumir em seu querer o *sim geral* à natureza.

Com tal modo de pensar, Jonas influencia na bioética, nas formas de técnicas que manipulam a vida e a natureza, e aponta para uma direção prudencial. Trata-se, não somente de gerir da melhor maneira possível os problemas atuais, mas de propor escolhas que não coloquem em perigo o futuro da humanidade.

Ver a técnica tal como a vê Jonas é de certo modo conceituá-la factual e axiomáticamente. Factual, porque exige uma leitura do que se está construído tecnicamente e com a técnica, e axiomático, porque envolve sempre uma leitura a partir de valores que se supõe-se importantes de serem preservados; por isso

também a exigência de uma compreensão metafísica, que as justifique e que as fundamente.

O pensamento técnico de Jonas não é contrário à técnica, como já referimos. Mas é contrário a uma utopia, ser acredita que é possível fazer coisas sem dever. como, por exemplo, a bomba atômica, a contaminação e, por fim, a destruição do planeta pelo uso dos recursos que a tecnologia precisa para se constituir. A responsabilidade exige, porém, o cálculo dos riscos e, na dúvida, se algo pode falhar, é melhor não fazê-lo. Jonas busca fundar uma filosofia da ciência pautada pela reflexão ética.

A ética de Jonas, ao buscar o valor universal, não o faz para que todo mundo faça o mesmo, senão porque, agindo assim, defende a vida de todos. Por isso o medo, mesmo sendo um sentimento negativo, pode chamar a atenção para que a desgraça que a felicidade da técnica pode nos trazer e ocorrer o “convite” para se agir com responsabilidade. Surge peremptoriamente o imperativo para que a evolução continue existindo.

A ética de Jonas pode ser colocada como sendo emotiva, prudente e deontológica. Emotiva, porque sua opção pelo dever ecológico e biotecnológico arranca do sentimento de superioridade da vida. Prudente (e em certo sentido aristotélica), porque defende um critério de moderação para a vida humana: nem tudo o que se pode fazer se deve fazer. Deontológica e pós-kantiana, porque assume a sobrevivência da vida (e não “qualquer” vida, senão a vida humana criadora) como exigência imperativa e universal.

A ciência até o momento, dentro do que construiu conseguiu se manter sem precisar reverter em grande escala o que fez, nunca teve que dar um passo atrás. A opinião pública sempre lhe referendou credibilidade. Mas não estaria a ciência, hoje, em condições de chegar aos limites, onde seus avanços podem causar danos maiores do que benefícios? Entrando em campos ainda não tão bem sabidos, talvez devesse permanecer como está? Mas no atual estágio em que estamos, sabemos muito para voltar, para não continuar em nossa aventura. Por mais audazes que sejamos – ou cremos ser –, por mais preparados que nos sintamos, devemos reconhecer que há algo que nos inquieta, que se rebela, que protesta em relação a um futuro ainda não conhecido em sua totalidade. Imaginemos gametas selecionados, sem defeitos, com correção no cérebro, pessoas bonitas, sãs, inteligentes, etc. vivendo duzentos anos ou mais. Pessoas não fracassadas, vivendo

sem angústias e dramas. Uma vida mais segura, mais fácil... A questão que fica é: valerá a pena tal vida?

Quando se intervém num processo genético, introduzimos modificações na pessoa e, ao mesmo tempo intervimos em todos seus descendentes. E com eles se está influenciando na essência mesma da pessoa. Desse modo, a ciência tem dado um passo gigantesco, radical. A moral e o direito têm conseguido, em seu alento, caminhar. Porém, os resultados científicos já estão aí, temos que enfrentá-los com as armas que possuímos, pois as respostas clássicas já não servem; por isso somos convocados para novas demandas e uma nova concepção de dignidade.

3 A ÉTICA FUNDADA SOBRE A RESPONSABILIDADE

Hannah Arendt, ao ver o livro sobre *O princípio-responsabilidade*, de Hans Jonas, exclamou: “Hans, este é o livro em que Deus estava pensando quando o criou”. Porque este livro parte de uma reflexão inovadora no sentido de que nos chama a atenção para o que a humanidade está fazendo e o que pensa sobre a conservação e sobre o futuro. Jonas traz ao debate uma situação vivida pelo mundo de sua época, de que não estamos isentos e que, sem dúvida, se agrava e se aprofunda à medida que a tecnologia vai se desenvolvendo. As reflexões éticas e filosóficas não se preparam do mesmo modo como os avanços da tecnologia, não conseguiram construir argumentos para enfrentar e refletir sobre o que se está fazendo com as novas experiências e suas aplicações.

Até o aparecimento da tecnologia moderna, as intervenções humanas na natureza não eram capazes de provocar o que a nova tecnologia está conseguindo realizar. Ela altera toda a forma de vida na terra e tem conseqüências que não conseguimos saber em sua totalidade. Questões que nos são iminentes: quem está controlando o processo tecnológico? Quem está ditando a velocidade das mudanças? Perguntas não nos faltam para pensar sobre questões cada vez mais comuns em nossas vidas e de que não se visualizam limites, somente futuro.

Por ser uma ação humana, a técnica não pode deixar de ser exposta a um critério ético. Toda ação humana deve ser refletida eticamente, porque, mesmo quando a técnica é empregada naquilo para o que é feita, tem possibilidade de, em longo prazo, acarretar problemas. E isto fica mais claro ainda quando ela é mal usada (neste caso, quando empregada para destruição e degradação da vida).

Toda a reflexão ética anterior a Jonas ele a classifica como antropocêntrica, porque não incluía em suas reflexões questões além das humanas. Sua reflexão pautava-se pelo que o ser humano faz e o que é correto fazer; essa era a proposta ética e sobre isso se firmavam seus princípios. O que não era humano era neutro, a técnica por excelência nem era pensada eticamente. Talvez em alguns momentos assim o fosse. Ocorre que, com seus avanços e o modo como passou a tratar a natureza, deixou para trás a possibilidade de ser neutra. O homem, utilizando-se das possibilidades da técnica que construiu, chegou a tal estágio que pode pôr em risco tudo o que foi construído pela própria natureza por milhões de anos, inclusive sua

própria vida. As éticas tradicionais (de Aristóteles a Kant) eram orientadas para o aqui e agora. O que os homens faziam nas situações recorrentes e típicas da vida do quotidiano não o preocupava. A conduta decente tinha regras e critérios imediatos para cada situação precisa; tudo o que fosse em longo prazo era deixado ao acaso, sem ser alvo de atenção especial. Acrescente-se que a intuição do valor intrínseco do agir não exigia necessariamente um conhecimento superior ao do senso comum. Não era, para agir eticamente, necessário o conhecimento do especialista ou do sábio, mas, antes, um conhecimento disponível e evidente para todos.

Era essa uma ética que vinha definida desde os gregos – como ética da *téchne* – e que se resumia à imutabilidade da ordem cósmica, pano de fundo originário da ação humana. Era muito bem conhecido no interior dos muros da *pólis* e pressupunha uma correspondente permanente e inalterável da natureza humana. O bem ou mal de cada ação é aqui globalmente decidido no contexto em que é produzido, e a sua qualidade emana como um fulgor, visível a quantos o testemunhem. Assim, ninguém era responsável pelos efeitos posteriores involuntários de um ato bem-intencionado e desempenhado.

Para Jonas, toda teoria ética deve estar fundamentada ontologicamente na existência de alguns bens objetivos e antropologicamente no sentimento humano. A lei moral converte em dever aquilo que a inteligência mostra que é algo por si mesmo digno de ser e que está necessitado de minha ação. Mas o dever kantiano é insuficiente para nos motivar à ação. É preciso sermos tocados pelo sentimento e, como tal, dele brota o dever.

O certo é que nosso poder é muito grande e ele é maior do que nosso conhecimento. Aí reside o problema. Como não temos conhecimento de tudo o que poderá ocorrer com o poder que temos, é prudente que se deixe de agir, para não causamos danos que possam ser irreversíveis.

A responsabilidade será maior ou menor, dependendo do poder e da influência que a ação humana pode causar. A responsabilidade depende também do saber, porque este determina a previsão do futuro. É sobre a responsabilidade que se funda a ética jonasiana, responsabilidade, não só em relação ao que aí está, mas especialmente em relação ao que virá. Por isto pode-se dizer que é uma ética da reciprocidade, pois leva em conta também o interesse dos outros. A responsabilidade é a base ontológica da ética jonasiana. É o fundamento seguro

sobre o qual ele funda sua reflexão. Essa responsabilidade só pode ser exercida pelo homem, pois age, é capaz de tomar decisões e atuar sobre outros entes da natureza.

A ética aristotélica, a ética kantiana e todos os grandes pensamentos éticos não conseguem ter uma resposta a este mundo tecnológico, porque, em sua época a relação do ser humano com a natureza se alterava muito lentamente. Hoje a velocidade com que se lançam novos inventos e novas tecnologias é gigantesca, se comparada com as épocas anteriores, por isto também as éticas anteriores não tinham essa preocupação. O gigantismo da tecnologia nos chama a uma ação e a um atuar com responsabilidade. Sua ética então brota como uma ética racionalista e antropocêntrica.

Valores como honestidade, justiça, virtude, mantêm seu valor, só que as exigências que nos são colocadas na sociedade atual modificaram os agentes, os atos e os feitos, acrescentando poderes e exigências novas que chamam para uma responsabilidade pela qual se está construindo e até mesmo destruindo o planeta. A combinação de ciências e tecnologia tem posto a vida em risco. Eis o grande problema levantado pela filosofia de Jonas. Seu ponto de reflexão ético parte do princípio-vida e sobre esse conceito, como já vimos no primeiro capítulo, se funda a ética da responsabilidade. Entende que a vida deve ser defendida e preservada a todo custo. Não só a vida individual, mas a vida como um todo e em todas as suas formas. A ética da responsabilidade tem uma preocupação com o futuro. As éticas anteriores não levavam em consideração as condições de vida futura e o próprio futuro da humanidade e nem tinham por que, pois os avanços, como os estamos vivenciando, só eram imagináveis em ficção. Assim, pensar sobre ética vem da procura de um bem humano, mas também extra-humano; é toda a natureza que está inclusa na preocupação ética.

Quando se estabelece que algo tem valor, é sinal que deve existir. O valor reclama por si a existência e, uma vez admitido como valor, reclama a sua própria existência, e, conseqüentemente, a necessidade e dever para com ele e a devida preservação deste ser. O valor se objetiva de forma mais clara na vida. É a vida um valor presente na natureza.

A ética que Jonas propõe deve ter como extensão a mesma causa de sua ação, pois as éticas anteriores não conseguiram ter um pensamento global sobre a vida humana e as outras formas de vida como também sobre o futuro de todos os

seres (cf. JONAS, 1995, p. 34). Isto é, deve-se buscar, não só o bem humano, mas aquilo que está fora de seu próprio ser, que está numa relação direta com ele. Ou seja, os fins não estão no ser humano, o bem está em cuidar aquilo que está nele e o que está além dele. Jonas vincula a ética a uma idéia de limite; por isso esta deve propor que a ação humana possibilite a continuidade da vida sobre a terra. Tudo isso porque o saber, que dota o ser humano de possibilidades, dá-lhe forças inestimáveis, causando efeitos que podem ser irreversíveis.

O questionamento levantado pela ética de Jonas não é referente à sua validade ou não. Isto é tácito para ele. O que ele afirma é que a ética existente é insuficiente para garantir as ações humanas e seu poder, não tal como pensado por Bacon, mas um poder que se agigantou com o predomínio da tecnologia e da ciência. Por isto a necessidade de pensar as fronteiras e os limites para a ação.

Pensar uma ética para a atualidade é dar-se conta de que há uma ameaça ao mundo, à vida, e que nos afeta em nossa integridade. Essa é a novidade da ética da responsabilidade, porque a possibilidade da destruição do mundo e da natureza é algo recente. Jonas afirma que estamos em uma situação mais próxima do perverso fim, título inclusive de um livro seu. Se, por um lado, a capacidade de pensar do ser humano tem aumentado, também, como nunca visto até então, por outro lado, sua capacidade de agir conforme uma razão conservadora não acompanhou a velocidade do que pensa. É preciso um resgate do uso da natureza, obtendo também um cuidado para que não se chegue a uma destruição total; a isto se pode denominar de irracionalidade.

Não temos a autorização ética para colocar a vida do ser humano e todas as formas de vida em perigo, sem possibilidade de ter futuro. O dever ético resultante da garantia da vida não se dá somente aos indivíduos de modo isolado, mas a todos os seres que vivem.

O que está em perigo não é a terra, senão sua atual riqueza de espécies, e o ser humano, com seu modo de agir, pode ocasionar um terrível empobrecimento. Do ponto de vista da terra, em seus bilhões de anos, este será um episódio a mais; porém, desde a perspectiva dos humanos, pode significar o fracasso mais trágico da alta cultura, sua caída em uma primitivização, que provocamos pela prodigalidade irreflexiva na cúspide de nosso poder (cf. JONAS, 2001, p. 7).

A mudança de postura poderia até resultar vã, quando realizada somente de modo individual, mas Jonas crê que, pelo temor, as pessoas mudarão sua postura

diante das reais ameaças que o mundo e cada um de nós passa. A educação e as catástrofes que estamos vivendo podem ser também motivo pelos quais se consiga chegar a essa consciência. É preciso pensar também um modo de políticas públicas a longo prazo. O problema que se tem é que as democracias funcionam sempre a curto prazo; por isto, pensar um governo de ordem mundial poderia ser uma saída para o pensamento de políticas mundiais.

O homem é um ser previsor. O homem tem a possibilidade, de além de arrebatá-la toda a natureza de forma brutal, a possibilidade de refletir sobre sua responsabilidade. Deve e pode sentir o valor daquilo que está a ponto de arruinar (JONAS, 2001, p. 43).

Cabe, portanto, para a filosofia, imaginar uma doutrina que pense sobre o papel do ser humano no cosmos, sua relação com a natureza. Embora tenhamos pouca esperança numa mudança radical de postura do ser humano, esta não deve faltar, pois, se nos desesperarmos, a catástrofe é inevitável. O que ocorre é que o universo hoje, para as ciências modernas, assim como foi para a gnose, é alheio à transcendência do ser humano (cf. JONAS, 2001, p. 52). “No caso da gnose é hostil, e no caso da modernidade totalmente indiferente, de maneira que os valores humanos têm seu fundamento na vontade humana e em nenhuma outra parte” (JONAS, 2001, p. 52).

Para Jonas, temos uma ética com dimensão objetiva, pois as que possuímos se fundamentam em uma racionalidade subjetiva. O sentimento que nos leva a agir de acordo com um imperativo deve ser fundamentado racionalmente. A lei não tem uma função de respeito. O que se deve levar em conta é a realidade em que o mundo deve estar e esta deve ser de bem-estar e, se estiver agindo conforme a lei moral, *comporto-me moralmente*.

Dizemos da possibilidade de pensar a destruição do mundo desde um mundo industrializado, insatisfeito com o que tem e possui. Não são os países pobres e as pessoas pobres as maiores responsáveis pela destruição do mundo e da natureza, mas, sim, os países mais industrializados. A economia do mundo ocidental está pautada pela competição e crescimento, que tem como resultado maior a destruição da natureza.

A filosofia pode levar ao desenvolvimento de um interesse que a ação humana repercute em longo prazo na delicada relação de forças entre as exigências humanas e a capacidade produtiva da

natureza. [...] A filosofia continua tendo uma tarefa diante de si: velar pela humanidade à medida que se busca frear o desastre (JONAS, 2001, p. 47).

A proposição de Jonas é um imperativo incondicional. Para ele, não existe possibilidade de se abrir mão do que se tem, sendo que o fator preponderante é a vida e especialmente a vida humana. Esse imperativo, porém, só se pode justificar de modo metafísico.

A ética tradicional tem seus limites e estes são apontados por Jonas especialmente:

A atuação sobre os objetos não-humanos não constitui um âmbito de relevância ética; a ética tradicional era antropocêntrica; o homem era considerado constante em sua essência; a moralidade tinha um campo de ação imediato, estava ligado ao ato em seu alcance imediato (JONAS, 1995, p. 28).

É uma ética direcionada ao indivíduo e não à coletividade, ação para a qual Jonas chama muita atenção, pois individualmente temos nossas responsabilidades, mas, se não forem tomadas decisões políticas, muito pouco se pode fazer. Torna-se imperioso que se busque uma ética para o além-humano, uma doutrina ética do ser.

3.1 A NECESSIDADE DE UMA METAFÍSICA

Para Jonas, torna-se impossível fazer ética sem que ela esteja fundada em uma metafísica. Essa metafísica deve ser descoberta, revelada, para que se possa fazer o caminho do ser ao dever.

Jonas defende o princípio de que deve haver homens no futuro. Por causa desse princípio não pôde deixar de aventurar-se numa ontologia, nem sequer deixar de pisar no terreno que possa ser até mais firme que aquele em que a teoria pura tem que se deter. Nesse sentido se pode ler a obra de Jonas como uma resposta teológica, embora sem Deus, para as questões atuais. Desde a metafísica, é possível argumentar que o ser é melhor que o nada. Mesmo assim, a pergunta que se faz é: por que deve haver algo? O existente é valioso? Não se poderia fazer a pergunta, se o ser não fosse constituído por valores. O que se torna um imperativo,

um dever-ser, é que é dotado de valor e só se podem descobrir valores daquilo que é. Por isso a necessidade de uma teoria de valores, que não se aplica somente ao ser humano, mas, indo além dos valores antropocêntricos, estude questões como fim, valores e bem, ou seja, categorias ontológicas capazes de fundamentar a responsabilidade e o dever com o ser (cf. GINER, 2005, p. 42).

Sendo o fim uma questão humana, Jonas, porém, não se contenta em ver só a existência de fins no ser humano. Ele busca encontrar fim em toda a natureza, inclusive no fenômeno do metabolismo com uma posição bem clara para Jonas. A natureza organiza-se para que os seres existam e, dentre essa organização, o ser humano é um, o resultado maior do metabolismo. Por isso, o fim encontrado pelo homem só se justifica, se este estiver já presente na própria natureza.

Se existir é um imperativo categórico para a humanidade, então todo jogo suicida com a existência está categoricamente proibido, e ousadas técnicas, que são uma aposta, ainda que apenas remotíssima, devem ser desde o início excluídas (GIACOIA, 1999, p. 414).

A fé já tem sua resposta para essas questões. (Por exemplo: da criação pode deduzir-se que, segundo a vontade de Deus, deve haver homens à sua imagem e semelhança, que essa ordem deve ser conservada em sua inviolabilidade, etc.). A filosofia deve buscar e nem sempre encontra perspectivas seguras de êxito. Assim, pois, a fé pode proporcionar à ética um fundamento. Porém, a ética nem sempre pode proporcionar seu fundamento, pois nem sempre este se encontra à nossa disposição (cf. JONAS, 1995, p. 91).

A busca de uma metafísica é muito difícil, pois precisa ser construída. É obra que cabe à razão e como tal deve assim se fundamentar, mas não pode estar determinada, segundo Jonas, pelos 'Cânones da ciência positiva' (cf. JONAS, 1995, p. 91).

A ética não pode permanecer fundamentada no antropocentrismo que caracteriza a ética tradicional e, especialmente, a ética ocidental helênico-judaica-judaico-cristã. As possibilidades apocalípticas, que tem a tecnologia moderna, nos têm ensinado que o exclusivismo antropológico poderia ser prejuízo e que, ao menos, precisaria de uma revisão (cf. JONAS, 1995, p. 91).

Quando se trata, porém, de escolher o desaparecimento da humanidade, que afeta o dever-ser do homem, esta questão

retrocede necessariamente à questão de se deve haver algo, em vez de nada (JONAS, 1995, p. 93).

Uma afirmação que se impõe pela realidade que estamos vivendo é que algo deve ser. O que deve ser é a existência, e não o seu contrário, a não-existência. Por isso deve-se sempre tomar como pressuposto de qualquer ação a continuidade da vida. E todo sacrifício que alguém possa fazer, seja para a salvação dos outros, da pátria, da humanidade, deve ser sempre uma opção do indivíduo (cf. JONAS, 1995, p. 93). O mesmo ocorre, quando a pessoa opta por um suicídio voluntário por causa de uma desonra. Nesse caso, mostra que a vida não é um bem supremo.

A filosofia ocupou um dia seu lugar como “metafísica”, porém agora caiu em descrédito, pois a modernidade desenvolveu crítica à filosofia, pois só consente perguntas que admitam respostas demonstráveis e refutáveis. [...] A pergunta sobre se deve ou não existir humanidade, se deve sequer existir ou não o mundo, é seguro que não se pode esperar resposta que [...] se possa assinalar como verdadeira ou falsa. À reflexão sobre o que significa ser um ser humano, cabe penetrar em princípios últimos onde se poderia encontrar um consenso de espíritos racionais e predispostos à responsabilidade (JONAS, 2001, p. 90-91).

A pergunta fundamental para Jonas é por que algo é? Poderia não ser. Mas algo sendo, por que é? A resposta a essa que são, como já afirmara Jonas, pode ser tomada da teologia, mas o dever-ser deve ser, independentemente da religião. A questão está numa teoria de valores, porque, para Jonas, a possibilidade da existência de alguma realidade possibilita afirmar que esta realidade tem uma superioridade em relação ao nada (cf. JONAS, 1995, p. 95).

3.2 VALORES E FINS

A possibilidade de atribuir valor constituiria o distintivo decisivo, não subordinado a nenhuma sorte de graduação. A capacidade de valorar e de desvalor é, em si mesmo algo, que possibilita acesso à distinção entre valor e desvalor e assegura por si só a preferência absoluta do ser sobre o nada (cf. JONAS, 1995, p. 96).

Logo, a existência de algo que tem a possibilidade de valor está assegurada pelo próprio conceito do que oferece, o conceito valor. Se tiver valor, essa realidade é possível e, porque possível, é constituída de valor. E não tem valor, porque está aqui ou ali. As teorias *nilistas* tornam-se sepultadas, nada conseguem diante da realidade do valioso.

Quando se trata da ética e do dever, resulta necessário aventurar-se na teoria dos valores, ou melhor, na teoria do valor. Só na subjetividade seria dedutível um dever-ser objetivo e, com ele, uma vinculante obrigação de preservar o ser, uma responsabilidade para com o ser.

[...] neste ponto [...] se transforma nossa pergunta ético-metafísica por um dever-ser do homem em um mundo que deve ser. No precário e desorientado estado atual da teoria do valor, com seu final ascético *nilista*, esta não é um empreendimento esperançoso (JONAS, 1995, p. 97).

Precisamos, então, ter claro o que é valor e o que é fim. Eles não podem ser confundidos, não se misturam.

Um fim é aquilo em vista ao qual existe uma coisa e para cuja produção ou conservação se realiza um processo, se empreende uma ação. O fim responde à pergunta para que? (JONAS, 1995, p. 101).

Quando se afirma um determinado fim, ainda não se tem um juízo de valor, pois podemos ver os fins como sendo parte das coisas mesmas, de sua própria natureza.

Podemos forjar conexão para diferentes coisas, o conceito de um bem específico, de seu contrário e dos diversos graus entre eles. Trata-se de “bem” como medida de idoneidade para um fim (cuja bondade não se julga), isto é, trata-se de valor relativo para algo (cf. JONAS, 1995, p. 102). Por isto a pergunta: de quem são os fins que percebemos nas coisas?

Para Jonas, nas realidades artificiais, o fim precede o objeto. Como exemplo cita o caso do martelo. Isto ocorre porque “o conceito é aqui o fundamento do objeto e não um conceito de classe abstraído de coisas já existentes, isto é, dos conceitos de classe *a posteriori*” (JONAS, 1995, p. 103). O mesmo ocorre com um tribunal de justiça. Para concluir, Jonas afirma que tanto num tribunal de justiça como num martelo o homem é sempre a sede do fim (cf. JONAS, 1995, p. 108), porque, em

ambos os casos, tem-se uma realidade artificial. Daí se deduz que os próprios fins a eles confiados são humanos, isto é, são os fins de seu realizador e usuário, sejam estes o indivíduo ou a sociedade.

Em ambos os casos, temos obtido a mesma resposta à pergunta 'de quem' é o fim do homem. E se é assim, então o fim em si mesmo (que seria também o fim último) seria sempre o homem ou descansaria nele. Isto encaixa perfeitamente com a convicção moderna de que 'fim' é um conceito exclusivamente humano e só o homem pode transmiti-lo a outras coisas mediante a produção ou atribuí-los, mediante interpretação; que não há fim em nenhuma outra parte do mundo (JONAS, 1995, p. 109).

Assim sendo, o fim é posto pelo ser humano, como ele pode também unir vários fins para atingir os propósitos iniciais. Esta capacidade não a têm os animais, que agem em vista a metas não-sabidas e desejadas. Ou seja, não conseguem antecipar-se ao que fazem. Nem mesmo os sentimentos podem nos conduzir aos fins; eles são somente o impulso que podem servir como meios para uma satisfação.

Todo esforço na vida animal tenderia a uma só meta, uma meta negativa, a saber, a supressão de uma tensão ou, melhor, posto que a palavra "meta" está envolta aqui inadequada, porque toda seqüência das ações dos animais seguiria a lei da nivelção, isto é, a mecânica da entropia (cf. JONAS, 1995, p. 117).

Toda ética carece de fundamentos metafísicos, senão de modo explícito, ao menos implícito. É da perspectiva metafísica que tiramos o fundamento da obrigação. Mas isto não se prova. O que podemos fazer é apresentar argumentos que justifiquem a existência dos seres.

Afirmamos que o fim geral se aloja na natureza. Todavia, podemos dizer algo mais quanto ao conteúdo: que com a produção da vida a natureza proclama ao menos um determinado fim, a vida mesma; isto não significa outra coisa que a liberação do "fim" em geral para chegar a fins definidos, também perseguidos e desfrutados subjetivamente. Guardar-nos-emos de dizer que a vida é "o" fim ou um dos principais fins da natureza. É suficiente dizer: um fim. Porém, se (segundo uma conjuntura que não deixa de ser racional) o ser-fim for o fim fundamental, o fim de todos os fins, por assim dizer, então, seria uma magnífica forma de ajudar a cumprir esse fim (cf. JONAS, 1995, p. 134).

Como não podemos fazer uma negação legítima em relação à natureza, isto também não nos é suficiente para afirmá-la. Nem mesmo podemos pensar a

natureza sem valores. Só podemos afirmar a natureza a partir do momento em que tivermos um conceito de bem, que não é idêntico ao de valor, ou que, sequer, marca a diferença entre o *status* objetivo e o *status* subjetivo de valor (ou, de modo mais simples, entre valor em si e valoração por alguém). Pelo o esclarecimento da relação entre bem e ser (*bonum et esse*), com uma doutrina de valor se pode fundamentar a eventual obrigatoriedade dos valores, precisamente como fundamentação do bem no ser. Só a partir daí caberia mostrar que a natureza, ao endossar valores, tem também autoridade para sancioná-los e é lícito exigir e exigir a toda vontade consciente seu reconhecimento (Cf. JONAS, 1995, p. 140). Já o valor da natureza não pode ser respondido pela teoria dos fins, mas pela teoria dos valores.

A proposição de fundar o dever no ser significa trazer uma ponte sobre o suposto abismo entre dever e ser. [...] O bom ou valioso, quando são por si mesmos e não somente graças a um desejo, necessidade ou escolha, são, por seu próprio conceito, aquilo cuja possibilidade contém a demanda de sua realidade. Com isso, torna-se um dever [...] capaz de transformar em ação. [...] É um mandamento [...], que pode partir também da imanente exigência de sua realização de um bem-em-si. E o ser-em-si do bem e o valor pertencem à realidade do ser. Com ele a axiologia se converte em uma parte da ontologia (JONAS, 1995, p. 145).

Como a natureza tem fins e metas, podemos supor que também tem valor. Por isso é um dado fático, com valor e fins, que até então eram, segundo Jonas, dados como uma orientação já presente anteriormente por causa de seu fim e que direciona o que se deve fazer. O fim está implícito na natureza e, como tal, não é preciso dever. Até mesmo não se teria como fundamentá-los a não ser reconhecê-los.

Tendo um fim, a natureza passa a ser, como todo ser, dotado de fim, isto é, vale por si em detrimento do nada. Caso fosse indiferente, seria imperfeito.

A presença de fins [...] seria então a maximização da finalidade, isto é, a riqueza de metas desejadas é, com isso, do bem possível; este valor resulta do valor fundamental de ser em geral em incremento de sua diferença frente ao não-ser. Quanto mais variado é o fim, tanto maior é a diferença; quanto mais intenso, tanto mais enfática sua aceitação e, ao mesmo tempo, a justificação desta: o fim de ser se faz a si mesmo merecedor de seu dispêndio (JONAS, 1995, p. 148).

A vida evolui progressivamente com seus fracassos e destruições, tornando-se uma enormidade de formas, cada uma com seu modo de ser. Assim sendo,

concluí Jonas que “cada fim pode se realizar tão-somente à custa de outros fins” (JONAS, 1995, p. 148). Mesmo a presença de algumas formas, em detrimento de outras, não nos autoriza a afirmar que as presentes sejam as melhores. O melhor é existir uma forma, do que não existir. Mas deve-se ter presente que a vida é um eterno confronto entre o ser e a sua ameaça de não-ser.

A vida como tal, com o perigo de não-ser que lhe é inerente, é expressão de tal escolha. Assim, pois, é a morte – este paradoxo só em aparência - isto é, é o poder morrer, o poder morrer em qualquer momento, e sua permanente postergação, o que põe seu selo na auto-afirmação do ser: com ela essa auto-afirmação se converte em aspiração individual dos seres (cf. JONAS, 1995, p. 148-149).

3.3 O SUBJETIVO É UMA DIMENSÃO PARTICULAR DA NATUREZA

A questão primeira que se propõe então é de se quererem fins como condição para a continuidade da existência, querer-ser si mesmo como o fim fundamental. Esta é a grande busca a que deve submeter-se o homem (cf. JONAS, 1995, p. 149).

Conservar-se não depende de mandamento, porque lhe é inerente um prazer que nos torna autocuidadores de nosso próprio ser. Assim também em nossas escolhas, quando temos a possibilidade de escolher entre um caminho melhor e um menos eficaz, o imperativo é que, por prudência, escolhamos os meios melhores para atingir os fins. (Deveríamos questionar, aqui, se isto é valor e em o sendo, se este é o caminho escolhido pela maioria dos homens).

Temos então uma série de interpostos atualmente que nos fazem ver que nem sempre a escolha pelos melhores caminhos é considerada. Diante do dinheiro, dos interesses políticos, da construção de empresas com os interesses mais difusos, parece que nem sempre se toma em conta o fim da conservação, do que é melhor. Temos visto que a degradação do meio ambiente e, conseqüentemente, dá própria vida, tem sido uma constante. Citemos como exemplo o tratado de Kioto que, entre tantas coisas, trata da emissão de gases poluentes na natureza. Entre os maiores poluidores estão os Estados Unidos e a Austrália, países desenvolvidos que não o assinaram. É um alerta dos ecologistas para a manutenção de determinadas áreas

para preservação ambiental, que não são consideradas pelas autoridades e até mesmo pelos detentores dessas terras, etc. Ou será que devemos admitir que o dinheiro é um fim? Assim como a produção sem os devidos cuidados?

O valor e o bem não teriam a autoridade para mandar, senão a força da causa. Todo querer e parte da teleologia imanente de ser ficariam *eo ipso* justificados (haveria quiçá que valorizar por sua intensidade, porém, não por sua meta) e resultariam assim em esforços por uma doutrina de dever (JONAS, 1995, p. 151).

Lingüisticamente “o bem” tem, perante o “valor”, a maior dignidade do ser-em-si. porque nossa visão de bem geralmente não é partilhada como sendo parte de nossos desejos e opiniões.

[...] a palavra ‘valor’ [...] designa tão-somente a medida do dever. Ponho-me algo como um fim, porque o considero valioso, ou o considero valioso porque a minha natureza está dada como fim antes de qualquer escolha (JONAS, 1995, p. 151).

Os fins são tornados valiosos, o que possibilita persegui-los.

Quando um fim alcançado decepciona e leva a julgar que não valia a pena, também o sucessivo desejo – agora mais bem informado – seguirá consultando-se unicamente a si mesmo, no que respeita a uma escolha de fins, mais compensadora, porém não consultará aos mesmos fins, no que respeita à exigência do que se escolhe (JONAS, 1995, p. 151).

Todos os fins escolhidos são válidos, porque valiosos e, como tal, dignos de serem perseguidos. Mas podemos errar em relação aos fins, pois os mesmos podem nos enganar, e que não valem ser seguidos. Mesmo assim, deve-se consultar a si mesmo, para que se consiga fazer novas escolhas. Pois o que vale a pena não quer dizer que corresponda ao que vale a pena para mim. Como diz Jonas:

O que vale a pena não coincide sem mais com o que vale a pena para mim. Mas o que realmente tem que significar, pois, que o objeto a pena é bom independentemente do que digam minhas inclinações. Precisamente isto torna desse objeto a fonte de um dever com o que chamada ao sujeito a situação na que esta questão é concretamente a realização ou a aquisição *desse* bem por parte desse sujeito. Nenhuma teoria da vontade ou do apetite que defina o bem como aquele ao que se aspira faz justiça a este fenômeno primordial do demandar. Como mera criatura da vontade, o bem carece da autoridade que vincula a vontade [...] o bem independentemente tende a converter-se em fim (JONAS, 1995, p. 152).

Para tornar-se mais digno de moral, o eu não pode se sobressair. Pois “o homem bom não é o que se tem feito bem a si mesmo, senão o que fez o bem pelo bem mesmo. O bem é a coisa no mundo, é a causa do mundo. A moralidade não pode ter-se a si mesma como meta” (JONAS, 1995, p.153). Isto é, a moral não pode ser egoísta, embora possa estar em algum momento em estado de ego, de um eu. Pois o que chama a agir bem não é a lei, não é o dever, mas uma possibilidade de um bem em si, no mundo.

O que a lei moral ordena é precisamente que se preste atenção a essa chamada de todos os bens dependentes de um ato e de seu eventual direito a meus atos. Converte em dever para mim aquilo que a nossa inteligência, que é já algo por si mesmo digno de ser e que está precisando de ação [...] nosso lado emocional tem que entrar em jogo. [...] Como qualquer teoria ética, também uma teoria da responsabilidade tem de ter em conta o fundamento racional e a obrigação – este é o princípio legitimador subjacente à exigência de um dever vinculante – e o fundamento psicológico de sua capacidade de mover a vontade, e dizer, de converter-se para o sujeito na causa de deixar determinar sua ação por aquele. Isto significa que a ética tem um lado objetivo e um lado subjetivo: o primeiro tem que ver com a razão, o segundo com o sentimento (JONAS, 1995, p. 153).

A objetividade e a subjetividade se complementam. A subjetividade poderia atuar a partir de si. E a objetividade da ética carece de auto-suficiência: seu imperativo, por evidente que possa ser sua verdade, não poderá ser eficaz, a menos que tope com uma sensibilidade receptiva para algo de seu gênero. Por isto o sentimento é um dado central da moral e como tal também parte do dever.

Não poderia haver dever sem o que se pudesse escutar; por isto é que se pode afirmar que os homens são potencialmente morais. Assim, afirma-se que o sentimento moral não tem sua autoridade em si, esta está além dele, pois o sentimento é parte da dimensão subjetiva, não tem mandamento. Mas o sentimento tem a eficácia, o fazer, o tornar a ação algo a ser construído, não por um mandamento que parte da subjetividade. Essa consciência não é nova, segundo Jonas, ela vem desde os filósofos antigos (cf. JONAS, 1995, p.155).

O objeto da responsabilidade é o que perece, porém, apesar da semelhança entre mim e os outros, é um outro frente a mim, menos participante que qualquer objeto transcendente da ética clássica, é um outro, porém não como algo eminente melhor, senão como sensivelmente-o-mesmo em seu direito próprio, e sem que essa alteridade deva ser salva por uma assimilação de mim e eles ou deles comigo. Precisamente a alteridade toma posse de minha

responsabilidade, e aqui não se pretende nenhuma apropriação (JONAS, 1995, p. 156).

Esse é o grande fim de toda a ética, de todo o agir humano, e jamais poderá ser questionado sob pena de tudo o que viermos a realizar se invalidar.

3.4 O PENSAMENTO ÉTICO E A LEGISLAÇÃO

Jonas reconhece em Kant o filósofo que apresenta a proposta de uma felicidade direcionada ao presente (embora, sua ética não seja suficiente para os novos desafios – cf. JONAS, 1995, p. 49) em detrimento de outros que o fazem em vista ao futuro, especialmente o marxismo e a ética religiosa que propõe uma vida agradável em Deus. Quando os salvadores viviam na terra, seu intuito era levar as pessoas a atingir a vida eterna. Pascal afirma: “o que se aposta é a vida terrena inteira com todas as suas possibilidades de felicidade e realização, mas a renúncia é precisamente a condição para a salvação eterna” (JONAS, 1995, p. 43).

A crítica que faz Jonas a esse modo de pensar a expressa assim:

Com respeito ao valor da meta a alcançar, cujo saber teria que constituir uma parte essencial da decisão ética, não se encontra mais que a vazia declaração de que é absoluto. Carece também da conexão causal imprescindível ao pensamento ético, entre a ação e seu (esperado) resultado; tal resultado não deve ser causado pela renúncia ao mundo, pois esta só deve ser compensada por sua concessão, que se deve a outra instância (JONAS, 1995, p. 43-44).

Quando se refere à política (ao legislador), Jonas parte dos legisladores como Sólon e Licurgo. Nesse caso afirma que um legislador tem sua duração por quanto tempo durar sua obra que é a lei. No contexto desses legisladores, não havia a previsibilidade, ou seja, a durabilidade em vistas ao que virá depois.

Para uma legislação e um Estado poderem ser considerados bons, terão que se preocupar com o futuro.

O melhor Estado, assim se pensava, é o melhor também para o futuro, precisamente porque seu equilíbrio interno, atual em qualquer tempo, garantirá o futuro como tal e também, naturalmente, o melhor no futuro, já que os critérios de uma boa ordem (entre os quais se encontra a duração) não mudam. E não mudam, porque tampouco

muda a natureza humana, que, com suas imperfeições, contempla a concepção de uma ordem política viável, isso é o que tem que ser a concepção do legislador sábio. Para tanto, essa concepção não aponta ao Estado ideal, perfeito, senão ao melhor Estado real, isto é, ao melhor Estado possível, que é agora tão possível e, por sua vez, tão ameaçado no futuro (JONAS, 1995, p. 45).

Se perverter a tendência de preservação, o Estado não perdura (vide caso de Atenas, segundo Jonas). O bom é bom em todos os tempos. Uma vez pervertendo-se, deixando de buscar o bem, a tendência é que o Estado não perdure. Por isso Jonas afirma que a ética pré-moderna é orientada para o presente.

A ruptura com o passado se dá, segundo Jonas, a partir da teoria marxista e sua ética de ação (cf. JONAS, 1995, p. 47). E porque “a ação se realiza em vista a um futuro que nem o agente, nem as vítimas nem o resto dos que convivem desfrutam” (JONAS, 1995, p. 47-48).

O momento do atual estágio da humanidade, e especialmente da técnica, exige uma ética da previsão e da responsabilidade ajustada às novas circunstâncias que se enfrentam, onde o próprio ser humano torna-se objeto da técnica. “O *homo faber* volta sua arte sobre si mesmo e se dispõe a rechaçar inovadoramente o inventor e fabricante de tudo” (JONAS, 1995, p.49).

As novas realidades de prolongamento da vida, a possibilidade do não-morrer, de controle da mente mediante agentes químicos, elétricos e eletrodos. a felicidade e o prazer estimulados, independentemente dos centros de felicidade e prazer, e dados e tantos outros nos incitam a perguntar pela questão da dignidade humana. A questão central, para Jonas, ainda não é esta, mas, se

[...] a funcionalidade social é importante, que seja constituída só em face do assunto, da pergunta decisiva que é: que classe de indivíduos compõe a sociedade para que a existência desta possa ser valiosa como um todo. [...] A resposta aponta para a idéia de que como homens nos sentimos comprometidos. Temos de voltar a refletir sobre ela a luz do que hoje podemos fazer com essa idéia ou o prejuízo que podemos ocasionar, coisa que antes era impossível (JONAS, 1995, p. 53).

Uma pergunta que se apresenta é se podemos elaborar uma ética que possa ser feita sem a dimensão do sagrado

[...] A ética tem que dizer que tem que existir. E tem que existir porque os homens atuam, e a ética está para ordenar as ações e regular seu poder. Tanto mais tem que existir quanto maiores sejam

seus poderes de ação que a regulam. O princípio regulador tem que ser proporcionado tanto à magnitude como ao caráter do que regula. Portanto, as novas capacidades de ação requerem novas regras éticas e quiçá, inclusive, uma nova ética (JONAS, 1995, p.59).

Essa nova ética não deve ter somente seu referencial teórico, mas deve tê-lo de modo válido, e este se torna seu segundo desafio. É por isto que se deve perguntar pelos fundamentos, as perspectivas que se impõem para essa ação prática. A ética proposta por Jonas é uma ética política, porque envolve uma ação prática.

Os sentimentos se fazem presentes, mas não podem estar isentos de uma justificação teórica e com princípios racionais. Esta deve conter como tese que o futuro da humanidade e do planeta nos preocupa. A ausência de uma resposta nos torna presos aos sentimentos. Precisamos fundamentar sobre um axioma (axioma fundante – cf. JONAS, 1995, p. 64), isto é, que deve haver um futuro para que os que não têm voz (porque ainda não nasceram) possam tê-la, e, quando tiverem voz, não mais estaremos aqui.

Surge, portanto, uma verdade diferente do saber científico e que deve ser respondida pela filosofia, sem as extrapolações das condições futuras do homem e do mundo, que leve em conta apenas as ações presentes, cuja causalidade prevista extrapola as conseqüências seguras e prováveis possíveis.

Torna-se necessário que se busque uma forma de saber, uma nova posição de poder sobre a tecnologia, pois esta já adquiriu autonomia. Com isso, se pode fazer com que a compulsão pela técnica não seja a forma por excelência para o seu próprio avanço. Isto é, que se torna urgente, antes que uma possível catástrofe ponha em risco a vida na terra.

A diferença de ser e o não-ser não é posta por Jonas como se o não-ser fosse indiferente aos valores; mas se trata da distinção entre um fim em geral e a indiferença, cuja forma absoluta podemos ver no nada. Assim, para Jonas, um ser indiferente só é uma forma imperfeita, pois é um ser que comporta a mácula do sentido, isto é, do nada, e a seu parecer seria inconcebível.

3.5 A HEURÍSTICA DO TEMOR

A ligação com a concretude não está separada dos valores. Isto é chamado por Jonas de heurística do temor, porque sabemos das coisas por causa do que estamos vivendo e percebendo.

A ética buscada deve ser de uma responsabilidade remota, que nenhuma transgressão já tenha se manifestado no presente, somente a prevista desfiguração do homem nos ajuda a forjar a idéia do homem que há de ser preservada de tal desfiguração; e necessitamos que esse conceito seja *ameaçado* – com formas muito concretas de ameaça – para, diante do espanto que tal coisa nos produzir, afiançar uma imagem verdadeira de homem. Entretanto, o perigo é desconhecido, não se sabe que é e o que temos que proteger e por quê; não se sabe como proceder, indo contra toda a lógica e todo método, daquilo que temos que evitar (JONAS, 1995, p. 65).

A heurística é uma capacidade humana de gerar novas idéias e conhecimentos. É uma capacidade de inventar e solucionar problemas, especialmente os inesperados, de uma forma rápida, com poucos dados, com a utilização de dados empíricos, a fim de serem tomadas decisões práticas e rápidas.

Descobrimos com isso o valor do que nos afeta. Tem-se com maior facilidade o valor do mal do que o do bem. porque

[...] o conhecimento do primeiro (do mal) está mais evidente, mais premente, está menos exposto à diversidade de critérios e, sobretudo, não é algo buscado. A mera presença do mal nos impõe seu conhecimento. Entretanto, o bom pode passar despercebido e ficar ignorado sem que haja reflexões sobre ele (o que para fazê-lo, precisamos de razão especial). Sobre o mal não temos dúvida alguma, quando o experimentamos. Sobre o bom adquirimos segurança, a maioria das vezes, somente pela proximidade do mal. Cabe duvidar de que alguém tenha feito alguma vez o elogio da saúde, sem ter conhecido ao menos uma visão da enfermidade. O da honradez sem ter conhecido a infâmia, o da paz sem conhecer a miséria da guerra. Muito antes sabemos o que não queremos do que queremos. Portanto, a filosofia moral tem que consultar antes nossos temores que a nosso desejo, para verificar que é o que realmente apreciamos, se bem que não é necessário que o mais temido seja o mais digno de temor (JONAS, 1995, p. 65-66).

Os dois primeiros deveres da ética orientada para o futuro são:

O primeiro – procurar a representação dos efeitos remotos [...] o que há a ser temido não encontra nenhuma analogia na experiência pretérita e presente. Aqui o mal representado tem que assumir o papel de mal experimentado, que não aparece por si mesmo, mas que tem que ser procurado (JONAS, 1995, p. 66).

O segundo – a apelação a um sentimento apropriado ao representado. Esse mal experimentado, por não ser meu, em nenhum caso provoca o temor tão espontaneamente como o mal que eu experimento e que me ameaça, [...] que é o temor à morte violenta. Está é bem conhecida, sempre próxima, e produz um temor extremo, como reação maximamente involuntária e forçada de nosso instinto inato de conservação. O destino do homem futuro – para não falar do destino do planeta, que não me atinge nem a mim nem a nenhum de quem está unido a mim por laços de amor ou por convivência direta, não exerce por si só essa influência em nosso ânimo; e, entretanto, ‘deve’ exercê-la, isto é, devemos admitir essa influência. [...] trata-se de um temor de caráter espiritual, como algo próprio de nossa atitude, como obra nossa. A adoção dessa atitude – isto é, a preparação para a disposição para deixar-se afetar por uma felicidade ou por uma desgraça somente representada das gerações futuras – é, portanto, o segundo dever ‘preliminar’ da ética aqui buscada. [...] Instruídos por esse pensamento, nos vemos levados a estimular o correspondente temor. É evidente que o caráter imperativo de ambos os deveres remonta a um princípio ético fundamental, que tem que ser já conhecido e afirmado para que sejam reconhecidos como decretados por ele – isto é – sejam reconhecidos como deveres (JONAS, 1995, p. 67).

Teria a heurística do temor a função de ser uma trava para o avanço social? Tal questão é posta por muitos que escrevem sobre o tema da responsabilidade em Jonas. Porque a heurística do temor seria uma forma de não haver um avanço da ciência de um modo muito rápido. Como não há um fundamento maior para se colocar a defesa da vida, como não há um valor absoluto, a não ser a vida mesma, Jonas apela para a heurística como uma forma de que a vida seja respeitada, tudo isto por não saber como frear o avanço desmedido de alguns pesquisadores. A ausência de um valor absoluto, por um lado, nos libera o ‘fogo’ do mito de Prometeu, aqui representado pela ciência; por outro, nos dá uma possibilidade imensa, assim como fora a possibilidade de os homens terem o fogo para a humanidade mitológica, a ciência nos libera para um infinito, imprevisível, a que só o temor poderia colocar esse freio. Mas a posição de Jonas parece de modo mais claro como um temor e não como um freio. porque o fundamento de qualquer ação, que se fizer sobre a terra, deve estar pautada pela sua máxima, que é “agir de tal modo que os efeitos de sua ação não sejam destrutivos para a futura possibilidade de vida” (JONAS, 1995,

p.40). Não podemos fazer mais do que ele diz, isto é, começar o imperativo, pelo agir. Não há uma proibição de agir, mas um agir com prudência, para que seja garantida a vida presente e futura.

A ética de Jonas é, sem dúvida, uma forma de chamar a atenção de modo solidário em relação à realidade viva, aos outros. Se a responsabilidade se fundar só no cumprimento do dever, por temor ao castigo, então a responsabilidade não seria um verdadeiro compromisso.

A heurística do temor surge por causa da incerteza vivida, propõe prudência, para que não aconteça o pior. O que propõe Jonas é que os desdobramentos da ação humana possam ser pautados pela consciência em todas as etapas e não se arriscar diante de realidades frágeis, nem mesmo buscar resultados de modo imediatista, sem o devido cuidado com a preservação.

Pensar a partir da heurística do temor é pensar tendo presentes os piores efeitos e então tomar decisões, proibindo situações que se podem imaginar danosas. Ter em conta os possíveis danos é, sem dúvida, um elemento fundamental de prudência e cautela; porém, só quando existe uma base científica suficiente para supor que se podem produzir com certeza. Não agir só quando se pode imaginar que algum mal pode ser causado e que as conseqüências sejam prejudiciais porque privam de possíveis benefícios. Portanto, pensar como Jonas pensa sua heurística do temor é realizar ações com prudência e cautela, muito mais do que uma forma de abstenção, de não-ação.

Atuar com cautela é uma medida básica de prudência, pois, se há algum risco não demonstrado cientificamente, ou que possa causar dano ambiental, tal ação não se justifica eticamente. E também sabemos que o risco zero é difícil de ser previsto. Se não se tem segurança, mas também temos a possibilidade de agir, deve-se levar a capacidade humana de ações a fundar-se sobre boas razões ou razões bem-fundamentadas.

O alerta pode ser definido como uma heurística do temor, que implica uma concepção ao mesmo tempo radical e ampliada de responsabilidade. Essa heurística tem o propósito de conclamar à moderação e à prudência, pois o que está em jogo é nada menos que a existência e a possibilidade da vida, em geral, e não apenas humana, no planeta (GIACCOIA, 2004, p. 648).

Na natureza ocorre o metabolismo entre os organismos. Nesse estágio, não há temor, porque os seres intercambiam entre si os processos químicos. Nem mesmo nessa situação há desejo, há o dinamismo entre os seres.

Ambiente e organismo ainda constituem um contexto que funciona de maneira autônoma, e só quando ocorre alguma espécie de separação entre os dois é que se pode chegar ao desejo e ao temor. [...] observamos aqui que independência em si não pode ser o valor último da vida, pois a vida é exatamente aquele modo de existência material em que o ser ficou exposto à dependência (JONAS, 2004, p. 127).

Reduzir-se-ia o temor por atitudes que possam ser tomadas pelas pessoas e pelas sociedades, isto feito por meio da educação, da sensibilidade ecológica e humanitária, porque somos os guardiões da vida presente e futura. Não sem razão, o ser humano se torna o ser mais importante, não só por sua condição espiritual, mas pelas ações que pode realizar.

Em Jonas a heurística do temor funda-se sobre três elementos: a cautela e a moderação no agir, o pensar hipotético e o pensar as conseqüências. Assim sendo, tem-se os meios para se tomar consciência do perigo e agir com base na responsabilidade.

3.6 A EVOLUÇÃO COMO CRITÉRIO PARA A ÉTICA

Um dos princípios pelos quais Jonas fundamenta sua ética é que a evolução tem seu próprio caráter, sua própria lógica, a ponto de chamá-la de sacrossanta (cf. JONAS, 1995, p. 73). E é sacrossanta, porque é ela a causadora do que temos, é precedente a nós e, se somos o que somos, é por causa do que ela mesma gerou e é por isso que a evolução não pode ser ruim.

Partindo do pressuposto de que não temos o devido conhecimento da natureza, seu processo evolutivo, estamos diante do incerto, porque não conseguimos fazer um prognóstico em longo prazo. A incerteza dificulta que tenhamos uma ética, porque a ética não trabalha com a incerteza, seus diagnósticos e prognósticos devem estar pautados por posições claras. Referindo-se à intromissão que a ciência nos possibilita ver e o que temos experimentado, Jonas

não nos dá uma perspectiva otimista; pelo contrário, temos uma visão catastrófica. A incerteza nos leva também a ignorar a esperança e o temor. Por isto cabe sempre a pergunta: diante da realidade que se vive, que apostas nos são lícitas fazer? (cf. JONAS, 1995, p. 77).

Não nos é lícito apostar nada que não nos pertença (também não se diz que se deve apostar tudo o que nos pertence). Porém assim não se poderia viver, pois, sem levar em conta o inevitável entrelaçamento das ações humanas e de todas as coisas, não cabe impedir que minha ação afete o destino dos outros, de modo que por uma ação minha implica sempre por em jogo algo que pertence a outro e sobre o que propriamente eu não tenho nenhum direito (JONAS, 1995, p. 77).

Partindo-se desse ponto de vista, toda a ação humana de intervenção na natureza provoca uma reação na realidade do outro, nos seus interesses e projetos. Uma doutrina de princípios não tem condições de responder a essas situações. Cada caso exige uma resposta e como tal deve responder às exigências que lhes são próprias. Assim sendo, não podemos ter pressa nas apostas que fazemos. A calma é um recurso importante, pois estamos interferindo nos outros. Quando agimos, interferimos também no grande outro, que é a natureza. Tal situação agrava-se mais ainda, quando está em jogo a vida dos outros. Torna-se importante ter claro que até

[...] podemos viver sem o bem supremo, porém não com o mal supremo. Nunca existe uma boa razão para justificar o ganhar tudo ou perder tudo. Porém pode estar moralmente justificada e incluída a prescrição de tentar salvar aquilo que é irrenunciável, com o perigo de perder todo o intento. Assim, pois, feita essa ressalva, não é incondicionalmente válida a tese de que à aposta da ação nunca é lícito ao incluir a totalidade dos interesses dos outros implicados (JONAS, 1995, p. 78).

Sob hipótese alguma, admite Jonas ser lícito pôr em perigo algo, nem por curiosidade, nem por interesses diversos. Nem mesmo por salvação de uma pátria, se pode colaborar para pôr a perder a humanidade. Nem mesmo em nome da humanidade futura podemos fazer alguma coisa assim. Há um dever incondicional da humanidade para com a existência, dever que não é lícito confundir com o dever incondicional de cada indivíduo à existência (cf. JONAS, 1995, p. 80).

Assim sendo, não se pode apostar de forma alguma a existência e especialmente a existência humana.

O axioma ético de que este preceito recebe sua validade diz o seguinte: nunca é lícito apostar, nas apostas de ação, a existência ou a essência do homem em sua totalidade. [...] A respeito da vida da humanidade é obrigado preferir paliativos deficientes a uma prometedora cura radical que comporta o risco da morte do paciente (JONAS 1995, p. 80).

O princípio ético elaborado por Jonas não se pauta por direitos e deveres (cf. JONAS, 1995, p. 82). Mas a exigência de seu pensamento fundar-se-á sobre o que já é. No caso, a vida. A vida é a maior exigência sobre a qual se pode fundar o pensamento. O que não existe nada nos exige e, portanto, não pode ser a causa de direitos, pois estes são vulneráveis. Só tem direito o que é.

A exigência de ser começa com o ser. Porém, a ética que buscamos tem que ver precisamente com o que, todavia, não é, e seu princípio de responsabilidade haverá de ser independente tanto de qualquer idéia de um direito com a idéia de reciprocidade, de tal modo que em seu marco não pode nunca se formular a jocosa pergunta inventada a respeito: O futuro fez alguma coisa por mim? Acaso o futuro respeita meus direitos? (JONAS, 1995, p. 82).

O dever que temos para com a humanidade futura independe de um dever para com nossos descendentes. É de outra ordem, pois, segundo Jonas, vem da própria essência. A procriação é um dever da humanidade e não do indivíduo. Pode o indivíduo não se procriar, mas a humanidade deve buscar sua perpetuação. Para com as pessoas futuras, temos que velar a fim de conseguirem viver e atingir a felicidade, sem que nossa tecnologia atual os despoje de seus direitos.

Trata-se de um apelo quase religioso, de uma convocação à preservação da vida, de um chamamento ao cuidado e à custódia das formas de vida e não de uma advertência. Portanto, a noção de responsabilidade se formula, inicialmente, desde uma explícita dimensão teológica e supra-histórica, solicitando calma ao homem, prudência e equilíbrio, o qual leva implícito um horizonte temporal indeterminado e uma preocupação sincera pelas conseqüências remotas de nossas ações, pelas gerações vindouras da humanidade e da natureza.

O dever que condiciona nossa ação é

O primeiro dever para com a essência humana de nossos descendentes deriva do dever de possibilitar sua existência, pelo qual se encontram também os outros deveres para com eles: por exemplo, o de tornar possível sua felicidade (JONAS, 1995, p. 87).

Se o primeiro dever é para com a possibilidade da existência, este também concorda com o primeiro imperativo proposto por Jonas: de que haja uma humanidade. A esse imperativo da existência todos os demais se subordinam. A primeira regra então se formula assim:

Não é admissível nenhuma essência humana dos futuros descendentes da espécie humana que seja contrária ao fundamento que exige a existência de uma humanidade. Assim, pois, o imperativo de que haja uma humanidade é o primeiro, no entanto trata-se somente dos homens (JONAS, 1995, p. 88).

A origem e a existência resultante só se distinguem como estados anteriores e posteriores de um mesmo substrato: a realidade que produz é da mesma espécie que o produto, apenas ocupando um lugar diferente na infinita série cronológica de causa e efeito. Isso significa que uma coisa qualquer pode ser considerada, ao mesmo tempo, como efeito e como causa, isto é, como o produto do passado e como o que produz o estado futuro que dela irá resultar.

Não havendo causador, deve haver um começo mais simples para a vida e um provável início aleatório, com um infinito prolongar-se.

O segredo metafísico desta nova visão se encontra na radical concepção temporal do ser, ou na equiparação do ser com a ação e com o processo. O que caracteriza esta mudança é a posição central atribuída, no esquema ontológico, ao movimento (JONAS, 2004, p. 51).

A causa construtiva é a própria matéria. Mas “a evolução, no sentido literal, pressupõe [...] a existência da espécie, porque é precisamente a espécie que nos indivíduos progenitores fornece o plano predeterminado que irá ‘evoluir’ em cada caso individual” (JONAS, 2004, p. 53). É claro que as formas vivas procedem umas das outras e não surgiram umas independentes das outras. Assim,

uma vez que a vida exista, ela vai progressivamente determinando suas próprias condições para as variações mecânicas, e com isto as probabilidades passam a ser efetivamente mais favoráveis do que no caso dos macacos em que cada um precisa começar de novo, sem se beneficiarem de suas realizações anteriores (JONAS, 2004, p. 54).

3.7 POR QUE RESPEITAR A VIDA?

Conforme já foi visto no item 1.8, a vida é uma eterna forma de afirmação, onde o viver só ocorre diante de uma sobreposição de um sobre outros; para que um possa viver, é necessário o outro morrer. Por isto, segundo Comin (*in* JONAS, 2005, p. 46), “a vida se define, a si, como afirmação incondicional de si mesma, frente à possibilidade inerente a ela e sempre possível de seu contrário, a morte, a irrupção do não-ser”. Esta perspectiva esteve sempre presente em Jonas, o qual afirma que a vida cuida de si mesma.

Cabe perguntar: a ética em relação aos outros seres seria devido à existência humana ou resultante da realidade vital? Por que a vida deve ser respeitada?

Quando se expressa a questão de respeito, não se fala em moldes kantianos, que era um respeito à lei, um incondicional “tu deves”, que procede da razão. Mas não deve ser a razão a fonte primeira das escolhas, nem mesmo dos sentimentos. O objeto do respeito moral, não é a lei, mas

[...] o ser, conhecido em sua plenitude ou em uma de suas manifestações particulares, encontrando-se com uma capacidade de visão que não é rechaçada pelo egoísmo e nem enganada pelo entorpecimento (JONAS, 1995, p. 160).

Deve-se ter claro que o vínculo sujeito – objeto também não fará com que as pessoas venham a atuar responsabilmente. É esse sentimento que produz uma disposição que apóia nosso agir em prol da existência.

Uma responsabilidade legal temos quando o agente é responsável por seus atos e responde pelos mesmos, sendo, inclusive, levado ao jurídico. Nesse caso, não se está falando de responsabilidade moral. A responsabilidade imputável temo-la quando se deve pagar por danos causados, mesmo que não se tenha culpa.

A indicada distinção entre a responsabilidade legal e a responsabilidade moral se reflete na distinção entre o direito civil e o direito penal; na divergente evolução desses direitos foram desmesclados os conceitos inicialmente mesclados de compensação (obrigada pela lei) e castigo (pela culpa). Porém, ambos têm em comum que a responsabilidade se refere aos atos feitos e que adquirem realidade, no fazer, desde fora responsabilidade de alguém pelo que fez (JONAS, 1995, p. 162).

O sentimento que se identifica com a responsabilidade é certamente moral (capaz de ser o fiador das ações), mas formalmente não pode oferecer um princípio efetivo para a teoria ética. Esta tem a ver, desde o começo até o fim, com a apresentação, credibilidade e motivação dos fins positivos orientados ao *bonum humanum* (JONAS, 1995, p. 163).

A responsabilização dá-se, não propriamente pela minha ação, mas pela coisa que exige minha ação. Assim, aquilo que exige minha ação está fora de si, mas dentro das possibilidades de minha ação. A responsabilidade assim entendida não é uma idéia, mas a bondade própria e conhecida das coisas, bondade que afeta a sensibilidade. O objeto de minha responsabilidade tem o direito a ser e cabe, portanto, cuidar dele. “Se a ele se agregam o amor, a responsabilidade, dá-se então a entrega da pessoa, que aprende a temer por sua sorte da qual é digno de ser e é amado” (JONAS, 1995, p. 164). Vê-se assim uma responsabilidade que não é vazia, mas orientada para um futuro.

Dentre todas as formas de possibilidade, Jonas cita a responsabilidade de relação *recíproca*: entre irmãos que aparece, quando um deles passa por necessidade; a responsabilidade *natural*: é a responsabilidade global que existe por natureza e não depende de um sentimento anterior, por isto é irrevogável e imprescindível; a responsabilidade *por eleição*: a que é assumida pelos políticos quando eleitos, não é um imperativo e pode ser rescindida, porque o candidato tem como responsabilidade a coisa pública, que é assunto de todos e se atualiza nos limites do cumprimento.

O homem livre exige para si a responsabilidade que está aí aguardando sem dono algum, e logo, de todos os modos, fica submetido às exigências delas. Ao apropriar-se da responsabilidade, pertence a ela, já não pertence a si mesmo. A mais alta e pressuposta liberdade do eu conduz à obrigação mais imperiosa e descontraída (JONAS, 1995, p. 170).

A primeira responsabilidade que temos é a do homem pelo homem, sendo comuns três conceitos: totalidade, continuidade e futuro, pois se referem à existência e felicidade do ser humano.

O ser vivo é fim em si próprio e não precisa de justificação alguma para isso; também não se deve considerar vantagem alguma do ser humano sobre os demais seres vivos. “O intrínseco fim último da existência como tal pode ser assumido, de

uma maneira singular, em seu fim próprio: o protótipo da responsabilidade é a responsabilidade do homem pelo homem” (JONAS, p. 1995, p. 172).

Essa responsabilidade é sempre recíproca, porque, vivendo entre pessoas, também cabe a elas, como a mim, porque nem um ser está isolado. Pertencemos a uma mesma realidade que é a do ser vivo e cada ser vivo é seu próprio fim. Assim, um ser vivo tem a responsabilidade sobre sua vida, mas também sobre a vida do outro sucessivamente. Mas essa responsabilidade citada por Jonas como sendo a responsabilidade protótipo é a responsabilidade do homem pelo próprio homem (cf. JONAS, 1995, p. 172). A responsabilidade paterna é a primeira que nos surge.

Só o ser vivo, portanto, em sua realidade e insegurança- e por princípio, todo o vivo-, pode ser em geral objeto de responsabilidade, porém nem por isso tem já que sê-lo: esta é só a primeira condição em seu objeto (JONAS, 1995, p. 173).

A existência da humanidade é o primeiro mandamento É a humanidade enquanto existente que tem que ser preservada, tem que existir para todo sempre. A ninguém cabe a prerrogativa de tirar a possibilidade da não-existência da humanidade. Esse fato não ocorre por um julgamento de valor, mas porque a questão básica que se põe aqui é que, uma vez tendo vida e vida sendo o valor maior, a humanidade, como detentora de vida, deve preservá-la. A preocupação dá-se também, porque, se, por um lado, o ser humano é capaz de defender, é capaz de praticar grande perversidade.

Quando se fala da “dignidade do homem” *per se*, só se pode entendê-la em sentido potencial, o bem é um falar imperdoavelmente vaidoso. Frente a tudo isso vem sempre em primeiro lugar a existência da humanidade, independentemente de que esta mereça tal existência em razão do realizado até agora e da provável continuidade: a possibilidade, intrinsecamente vinculante e sempre transcendente, isso é, o que tem que ser mantido em aberto na existência. Precisamente a preservação dessa possibilidade, como responsabilidade cósmica, é o que significa dever de existência (JONAS, 1995, p. 174).

Pode-se assegurar, então, que a responsabilidade antecede a tudo, porque o que se deve assegurar é que vivam os homens. Assim, a existência de uma humanidade é o primeiro mandamento e que se expressa em tudo o mais. Seguido do momento posterior é que vivam bem. Mas não só o que se vive é importante, mas tudo aquilo que é importante para a manutenção da vida.

Um exemplo citado por Jonas é o que se refere à obra de arte. Ela é uma entrega do artista. Uma entrega não-egoísta. Ocorre que a vida do ser humano sem arte seria menos humana. Também se pode colocar a questão política. Ela é importante, porque um governo tem a possibilidade de realizar uma vida boa para seus governados. E somente por isto ele se torna indispensável.

A responsabilidade é uma função do poder e do saber e nelas se mantém uma relação pouco sensível. No passado, saber e poder eram limitados. A preocupação da ética era com o imediato. O futuro não seria nada mais do que a repetição do presente. Assim, uma constituição política seria boa, se durasse muito.

A justiça é uma das primeiras condições da duração do Estado. Nenhum Estado se agita, se em todo o edifício houver um lugar para justiça.

A justiça é uma virtude, isto é, uma forma de conduta, e não um ideal de ordem objetiva das circunstâncias. O que agora é bom para o homem, enquanto ser pessoal e público, seguirá sendo no futuro; por isso, a melhor preparação do futuro é apoiar-se na bondade do Estado presente, no qual, por suas propriedades internas, promete continuar. A política não pode atingir o bem até a próxima geração ou até outra mais longe, senão que, na medida em que o bem se faz presente, tem que ser preservado (JONAS, 1995, p. 206-207).

Como não se tem uma consciência moderna do dinamismo das coisas, faz-se necessária a existência de leis que sejam boas. Não podemos nem mesmo copiar dos antigos o que eles tinham e produziam por causa das mudanças que ocorreram e estas sempre produzem aquilo que lhes é natural.

Atualmente torna-se impossível impedir o desenvolvimento dos países, especialmente os desenvolvidos. Para estes não crescer significaria renunciar a desenvolverem-se e seu desenvolvimento dá-se à custa dos países subdesenvolvidos.

Buscar então um desenvolvimento responsável não é uma utopia. Embora as utopias possam nos ofertar coisas boas e ruins.

O que tem realmente de valioso no sonho da utopia, isto é, que se perderia se a abandonássemos, ou que ganharíamos. [...] O valor psicológico da utopia – sua capacidade de entusiasmar as massas movendo-as à ação e dispondo-as a suportar toda sorte de penalidades – é indiscutível. Como força histórica, o ‘mito’ – independentemente de sua verdade ou falsidade, tem sido imprescindível, para o bem ou para o mal. A utopia, que tem operado milagres, é um desses mitos (JONAS, 1995, p. 265).

3.8 A PASSAGEM DO QUERER AO DEVER

O poder do homem é a raiz do dever de sua responsabilidade. Mas se torna importante ver que o dever é resultante de uma escolha. E é justamente essa dimensão que diferencia o homem dos demais seres existentes.

O fim e também o dever de toda vida é sua preservação, e a determinação ontológica do ser é o cuidado por esse mesmo ser. No homem o optar pela vida ou morte é exercício de sua responsabilidade de sujeito livre e racional. A sobrevivência é uma questão moral. Jonas não se preocupa com a vida do sujeito individual, mas com o compromisso do ser humano, sua responsabilidade para com o ser em geral, cuja vida ou dignidade futura depende dele devido ao exercício de seu poder tecnológico. A instância que medeia entre o ser e o dever-ser do homem, enquanto tem poder para apostar ou não por esse dever ser de seu ser, está ocupada pela responsabilidade. O objetivo de Jonas é fundar ontologicamente essa responsabilidade (COMIN *in* JONAS, 2005, p. 48).

Por isso o ser humano é o único que pode assumir responsabilidade moral, que surge da própria capacidade de agir livremente. Assim, a responsabilidade vem como imperativo ontológico, porque a aceitação de sua responsabilidade é uma forma de garantir a sua própria sobrevivência, para poder-ser. Ao mesmo tempo, ter um imperativo categórico que permite ao ser humano ter consciência de seu próprio ser. Por isso nosso poder-ser é o mesmo dever ser, que conseguimos executar, porque somos livres. Mas só posso deduzir meu poder-ser porque tenho um dever-ser. A liberdade, então, emana do próprio ser.

O querer, que, em qualquer caso, enquanto persegue fins, realiza o fim natural de atuar teleologicamente é, portanto, um bem em si, o dever, que é o que lhe ordena ou proíbe fins determinados. O passo de um ou outro está mediado pelo fenômeno de poder em seu singular sentido humano, no qual a capacidade causal está vinculada ao saber e a liberdade. O poder, enquanto força causal regida por fins, se faz presente em toda a forma de vida (JONAS, 1995, p. 213).

Quando um poder se move por fins, este é cego, pois carece de liberdade, tendo seu limite na sua própria ação. É um limite de natureza. Mas cumpre aquilo que lhe é próprio e mantém um equilíbrio.

Unicamente no homem o poder está emancipado do conjunto, em virtude do saber, e o livre-arbítrio e o poder resulta fatal tanto para o conjunto como para o homem mesmo. Seu poder é seu destino e se converterá cada vez mais no destino de todas as coisas. Desse modo – em seu caso e só seu – do próprio querer surge o dever como autocontrole de seu poder, que atua conscientemente; e, em primeiro lugar, com referência a seu próprio ser (JONAS, 1995, p. 214).

O primeiro objeto do dever humano é o próprio homem. Porque ele pode construir, mas também pode arruinar; isto está sob o seu próprio poder.

O dever para com os fins ele [...] cria do nada. A criação se encontra fora do âmbito da responsabilidade, que não vai além de sua possibilidade, isto é, da prevenção da humanidade como tal. Este é seu dever, mais modesto, porém o mais rigoroso. Portanto, o que amarra o querer e o dever ao poder é o mesmo que coloca a responsabilidade no centro da moral (JONAS, 1995, p. 214).

Toda a vez que se falar no conceito de responsabilidade, deve-se ter presente também o conceito de dever. “Primeiro o de dever-ser algo, depois o de dever fazer de alguém, em resposta a esse dever-ser” (JONAS, 1995, p. 215). Precisa-se de um paradigma, não só ontológico, mas ôntico, para se demonstrar a validade de um princípio ético. Só neste princípio é possível coincidir um dever.

3.9 A PERGUNTA PELO SER FUTURO

A pergunta pela validade da existência do mundo é uma pergunta inócua. Querendo ou não, ele está aí e não podemos evitá-lo. Uma vez existindo independentemente de nossa vontade, nada mais podemos fazer, mas a existência de um ser, do qual depende nossa existência, passa a ser relevante, pois dele dependemos.

A existência de um ser ôntico contém, de maneira imanente e evidente, um dever para com os outros, e também seguirá sendo assim enquanto a natureza respalda tal dever com poderosos instintos e sentimentos (JONAS, 1995, p. 216).

Quando a preservação de algo implica a nossa existência ou não, surge também a questão da responsabilidade. A natureza em si, porém, não se pergunta,

nem precisa de nada, ela cuida de si. Não precisa da aprovação ou desaprovação de alguém. O mundo guarda em si as necessidades imediatas próprias, mas também as dos homens. A questão é como um ser menor (no caso o homem) pode impor-se diante de outros seres e tornar-se capaz de inclusive suprir um porvir (futuro).

O que se deve fazer diante da existência que se tem? E daquela que ainda não sendo, mas que poderia ser só com nossa ajuda?

Este caso haveria de tratar-se de um estado futuro, bem da natureza ou bem da sociedade, e não de existência individuais. Se tal coisa se nos apresenta como realizável – não tem porque ser o bem supremo – sua geração poderia ser, sem dúvida na medida de nosso saber sobre seu dever-ser, tarefa da responsabilidade humana, em bem de todo já existente e conhecido. Nada que não exista tem o direito à existência nem nos impõem exigência alguma ajudar a tê-la (JONAS, 1995, p. 218).

Quem não existe concretamente não pode também ser antecipado. Assim, em relação ao ser individual futuro, não se pode ter alguma responsabilidade, mas à humanidade como um todo, em sua totalidade. Em seu ser e seu direito a existir, sim, tem uma responsabilidade e dela não podemos nos furtar. “Tem sentido dizer que deve haver homens no futuro, uma vez que já há homem; porém, quem serão esses homens, isso é algo que afortunadamente não podemos dizer” (JONAS, 1995, p. 219). Não podemos ter uma responsabilidade, sem um conteúdo concreto, pois a possibilidade formal não é conteúdo concreto da realidade.

A responsabilidade em seu sentido mais originário e completo segue à autoria de ser, na qual a parte os ingredientes atuais, têm parte todos aqueles que, não rechaçando, em seu próprio caso, seu *fiat*, aceitam a ordem procriadora, isto é, todos os que aceitam viver, a família humana que existe em cada caso [...] A responsabilidade é o ser que se submerge no devir, abandonado à fugacidade e ameaçado de destruição. A responsabilidade tem de contemplar as coisas não *sub specie aeternitatis*, senão *sub specie temporis*, e poderá tudo o que é seu em instantes (JONAS, 1995, p. 221-222).

A grande questão que se apresenta agora é que o homem, com seu poder tecnológico, pode pôr tudo a perder. Pode submergir a vida e o futuro. Pode pôr a sua própria vida a perder, condição que só o ser humano pode fazer e ter como poder. O maior risco que tem a natureza é o surgimento do homem e de sua

capacidade inventiva, que submete todos os seres e todas as formas de vida à sua vontade (cf. JONAS, 1995, p. 229).

Com o surgimento do homem, a natureza se “perturbou a si mesma”. A única possibilidade que se tem de poder controlar a ação humana é pela moral, porque, mesmo sendo um ser da natureza, esta não tem poder para controlar suas ações. Uma vez tendo surgido, os seres cumprem aquilo a que a própria evolução os destinou. No caso, o ser humano passa a tomar em suas mãos o destino próprio e de outros seres. A responsabilidade humana não pode ser dissociada do poder para agir e da capacidade da razão.

Desde sempre se tem entendido assim no espaço intra-humano. A recente extensão da responsabilidade, além desse espaço, até à biosfera e à futura sobrevivência da espécie humana é algo que vem sensivelmente dado com a ampliação de nosso poder sobre tais coisas, que tem em primeiro lugar poder de destruição. O poder e o perigo manifestam um dever, que, em virtude da irrecusável solidariedade com os outros seres, se estende, também, sem um consentimento específico, desde o ser próprio ao ser em geral (JONAS, 1995, p. 230).

É impreterível para Jonas, afirmar a existência de homens, da vida, e um mundo. Para tanto é preciso que se proponha uma ética da conservação, da custódia, da preservação e não de progresso e de aperfeiçoamento. Essa é uma tarefa humana, porque é o homem, sem dúvida, o principal ser com capacidade de destruir. Portanto, cabe a ele também querer a preservação e a conservação.

A busca de um ser humano autêntico é tão fundamental como a busca da existência e preservação da humanidade. Esse é o primeiro princípio de um pensamento ético. Por isso a pergunta pelo humano é variável, pois depende do momento em que vivemos. A resposta primeira é que deve ser e ser enquanto homem (cf. JONAS, 1995, p. 231). Assim, evitará que a existência onticamente salva deixe de ser humana. “A ética de urgência para o futuro ameaçado tem que converter o ‘se’ ao ser; isso para os homens se converterá em obrigação para com o conjunto das coisas, um ato coletivo” (JONAS, 1995, p. 232).

Durante muito tempo, pregou-se o maior bem-estar para muitos, o que levou a um predomínio econômico do ser humano sobre a natureza. Esse modelo econômico nos leva a um esgotamento dos recursos naturais em um breve espaço de tempo. Outro aspecto a se considerar é a explosão demográfica, pois esta

também levaria a um uso grande de recursos, com grande parte da população empobrecida.

‘A economia de benefício’ também tem alguns pontos a seu favor. Provoca um aumento das necessidades e conduz à derrota por outra. Em sua origem se encontra um motivo interno para o arrocho: o interesse para a redução dos custos, que a competitividade torna iniludível (JONAS, 1995, p. 241).

O monopólio capitalista, como de qualquer modelo econômico exploratório, traz perdas muito maiores do que benefícios. O certo é que, no afã de lucro, se criam necessidades nunca antes conhecidas e que passam a ser desejadas.

Só uma elite pode assumir moral e intelectualmente a responsabilidade orientada ao futuro que propomos. Como se produz essa elite, e como se dota de poder necessário para exercer tal responsabilidade? [...] referimo-nos neste duplo problema, unicamente a aspectos de poder. [...] O poder se acha essencialmente condicionado pela boa disposição dos subordinados a deixar-se guiar [...] (por isso) Viver, e também fazer renúncias, na totalidade é um credo da moral pública e um espírito de frugalidade alheia à sociedade capitalista (JONAS, 1995, p. 243).

Devemos ter presente que crer em uma sociedade altruísta não é um fim que se tem visualizado na história da humanidade e também não se teria alguma razão para se crer que devemos apostar piamente em tal forma de organização social. Por isso, um ideal consumista para a humanidade como um todo também não nos abre grandes perspectivas de que todos poderão ser beneficiados e, se mesmo o fossem, a natureza entraria em desagregação de uma forma mais violenta como jamais se viu. Até mesmo sabemos que o tempo da natureza não é o mesmo tempo do progresso e, por mais e melhor que faça, a técnica não consegue repor e fazer tão bem como a natureza faz e se refaz. Vivemos num culto à técnica como se esta fosse e pudesse ser a salvação de tudo e de todos os males do ser humano e do planeta.

Nosso grande desafio é, sem dúvida, evitar a catástrofe mundial, pior ainda se fosse uma catástrofe súbita. A utopia que nos joga à técnica nos faz cair numa tentação muito grande de poder transformar. Mas, ao mesmo tempo, é muito perigosa.

A utopia não é, naturalmente, o conteúdo materialista e banal do materialismo com sua explicação da história e sua ontologia

simplista. [...] A justiça apontaria a algo mais elevado, porém tampouco descreve o ideal, senão só sua condição: o estado mais justo deve abrir as portas à liberdade do autêntico potencial humano [...] (JONAS, 1995, p. 256-257).

A questão é como se superará esse estado de injustiça anterior, a fim de que se superem os conflitos e se obtenha a realização humana. A grande esperança que se pode colocar como utopia é que haja um homem moralmente melhor – é o grande ideal que se deve almejar. Se alguma sociedade conseguir isso então essa sociedade será, com certeza, melhor; de resto, não terá feito nada diferente do que a humanidade já produziu.

Uma sociedade que consiga diminuir a miséria terá também diminuída a criminalidade, os vícios que surgem dela, resultando em um estado de pessoas virtuosas. Mas essa crença tem menos chance de se realizar, porque, para isso, os homens deveriam se tornar anjos e, conseqüentemente, não seriam mais homens. Não são as condições materiais que nos fazem melhores ou piores, elas podem contribuir para uma ou outra situação, mas não nos transformam totalmente.

Tal bem-estar não constitui a meta, porém é um meio indispensável para alcançá-la. Deste modo a perseguição da abundância com a ajuda da técnica, além do que faz o capitalismo, é um dever iniludível para o servidor da utopia; a possibilidade do homem autêntico assim o exige. E aqui é preciso dizer duas coisas de que não gosto. Em primeiro lugar, que, se a condição é essa, não podemos permitir-nos atualmente a utopia; e, em segundo lugar, que a utopia é em si um ideal falso (JONAS, 1995, p. 263).

Devemos sempre ter presente o período em que Jonas escreve este texto – a década de 1970. Estamos em pleno período da Guerra Fria e ainda vigora o comunismo, embora já em fase de decadência. O que escreve é também uma crítica ao comunismo, sistema que, no início, pensava ser uma solução para as questões econômicas. Mas, mesmo assim, não deixa de defender um poder forte, capaz de poder controlar para não sermos levados pelo consumo a uma hecatombe mundial. Há um embate ideológico importante entre os dois grandes modelos econômicos e políticos do mundo: capitalismo e socialismo (comunismo). É preciso ver que a utopia, a esperança, o ideal, são motores da humanidade e de cada um de nós em nossa especificidade. Ter esperança, ideais, ser utópico é próprio de nossa humanidade. Estamos sempre em busca de uma sociedade melhor, de um mundo que seja menos injusto, nem que isso seja um conjunto de idéias, de princípios que

jogamos como proporções de uma ação, de uma transformação parcial, ou semi-parcial de nossas ações.

Pensar e buscar algo diferente é importante. Mas, como Jonas demonstra e sabemos pela própria história, pelo que ocorreu durante o período pós-comunista, a experiência, como nos foi apresentada, não foi boa. Não nos levou a um mundo mais justo e a sermos melhores. Isto se deve especialmente ao fato de os modelos de desenvolvimento adotados pelos regimes capitalistas e comunistas serem os mesmos. O importante é não deixar de mostrar que a responsabilidade, a busca de um futuro, para Jonas, independe do modelo político-econômico. É um princípio ético e como tal deve-se buscá-lo e desenvolvê-lo.

Quanto mais próximo à esfera moral se encontra algo na vida coletiva, mais improvável é que o 'progresso' seja sua forma natural de movimento: o moralmente mais neutro e medido segundo critérios totalmente 'objetivos' onde tudo mais é um 'melhor', corresponde, sem lugar às dúvidas, muito ao aperfeiçoamento acumulativo. Dito em poucas palavras: o 'poder' é melhor que o 'ser'. Porém, há ordens políticas, econômicas e sociais melhores e piores; e à parte do que seja em si mais ou menos morais – isto é, que se conforme bem ou mal às regras morais –, estabelecem também umas condições melhores ou piores para o ser moral – a virtude de seus membros (JONAS, 1995, p. 273).

O dever para com as gerações futuras é, no fundo, um dever para com a humanidade, com a existência de seres humanos. Se não nos preocuparmos com isso, os seres futuros poderão nos acusar de irresponsáveis e causadores dos males pelos quais estarão passando. Assim, nosso dever maior é garantir uma existência o mais harmônica possível, para que as gerações futuras possam viver sua humanidade. Nosso dever, então, é o respeito para com a natureza, buscar sua preservação, embora isso não queira dizer que deixemos de dispor de seus recursos. O ser humano sempre usou a natureza em seu favor. O que não podemos é usá-la sem o cuidado de garantir sua existência futura. Disso é que brota a responsabilidade.

Bastaria afirmar que os seres futuros têm direitos? Não, pois isto é insuficiente para pensá-lo eticamente. Os deveres para com os seres futuros são vários e podem ser pensados dentro de uma perspectiva de solidariedade, simpatia, equidade, compaixão, que são valores mediante os quais conseguimos estabelecer relação com os outros. Ao lado disso, temos o dever de procriar, pois esta é nossa

“obrigação”, para que exista uma humanidade futura. É o primeiro dever do ser humano. E é sobre esse dever que se colocam todas as demais regras éticas.

3.10 A RESPONSABILIDADE COMO HORIZONTE DO FUTURO

A responsabilidade justifica-se em cima do mesmo poder que tenho em causar um dano ou um benefício a todo aquele que estiver dentro das possibilidades de minha ação. A palavra responsabilidade significa que eu tenho que responder por minhas ações, somente se entendo o sentido de interpretar a liberdade como poder respeitar ou não respeitar aquilo que é valioso.

A responsabilidade brota a partir da consciência de que se deve contribuir com a existência das gerações futuras. Por isso é uma responsabilidade solidária, fraterna e não somente baseada em méritos pessoais. Dessa concepção Jonas tira a própria relação que se estabelece com os filhos. Nessa relação nos despojamos de nós para que eles possam dar continuidade. Assim sendo, podemos dizer que a ação altruísta é parte integrante do ser humano e, conseqüentemente, também a responsabilidade.

O princípio mais primário (arquetipo) de toda a responsabilidade, segundo Jonas, já se faz presente na relação pais e filhos (cf. JONAS, 1995, p. 215). O verdadeiro compromisso é sempre moral e, portanto, voluntário, porque está em função de um apreço e respeito daquilo pelo que sou responsável.

Um cidadão abre-se à dimensão coletiva, pública, e se complementa nela. Faz isso, porque realiza os princípios que recebeu por sua educação. As responsabilidades paterna, pública, particular, interferem-se e influem-se mutuamente. A concepção de Jonas, quando escreveu seu livro sobre responsabilidade, era a visão de que o Estado deveria assumir um papel paternalista. Atualmente estamos vendo que esse tipo de Estado não conseguiu se efetivar. O Estado não consegue, assim como não conseguiu, resolver os problemas mais importantes do ser humano, como a questão de suas necessidades fundamentais. Por isso cada vez mais a sociedade civil começa a assumir a responsabilidade de gerir suas relações de uns para com os outros. Surgem vários movimentos da sociedade civil para que, através dessas organizações sociais, as

peças e a coletividade como um todo tomem para si gerir a sociedade e suas vidas. Como exemplo pode-se citar o Terceiro Setor e o Setor de Economia Social, que se fazem presentes nas Fundações, nas ONGs (Organizações Não-Governamentais), nos Institutos, nas demais organizações da sociedade civil.

O amor ao próximo – um dos valores da responsabilidade – dá-se de modo espontâneo nos pais, quando do nascimento de seus filhos. Aos poucos, vai tomando uma forma de amor a um ser pessoal. O mesmo pode-se dizer em relação ao amor de um político. Ele não pode amar um ser impessoal, genérico, não-individual.

No indivíduo político se dá uma relação efetiva, comparável ao amor, com a comunidade cujo destino deseja conduzir até o melhor; pois essa comunidade é sua em sentido muito mais originário que a comunidade de interesses (JONAS, 1995, p. 180).

Essa maneira de pensar de Jonas é importante, porque só podemos nos responsabilizar pelos seres que amamos. Assim sendo, ser responsável é assumir a condição de seletivo, próprio da finitude humana, que não consegue atingir a totalidade *ad infinitum*.

A responsabilidade perante a vida exige que ela seja constante, não tem como tirar férias, no dizer de Jonas (1995, p. 182). Por isso ela preocupa-se com o futuro, aonde se chegará. Tem a preocupação também com o passado, perguntando-se pelo que havia antes, pelo que ocorreu. “A responsabilidade total tem que proceder historicamente, abarcar seu objeto em sua historicidade. Este é o sentido próprio do que aqui designamos com o conceito de continuidade” (JONAS, 1995, p. 183). Estar direcionado ao futuro não é um condicionante da responsabilidade, mas de possibilidade, porque é uma abertura do sujeito ao futuro. Assim sendo, “não é outra coisa que o complemento moral da natureza e nosso ser temporal” (JONAS, 1995, p. 184).

A responsabilidade é um correlato do poder, de tal modo que a classe e a magnitude do poder determinam a classe e a magnitude da responsabilidade. Quando o poder e seu exercício alcançam certas dimensões, não só trocam a magnitude da responsabilidade, senão que também se produz uma mudança qualitativa em sua natureza, de modo que os atos de poder produzem o conteúdo do dever (JONAS, 1995, p. 212).

A ética da responsabilidade gira sempre em torno de um bem (assim como toda a ética) e por isto se executa, se realiza, e não se faz, por ser um dever. Não visa à eternidade, mas o que é temporal, que surgiu dentro de um tempo e se prolonga dentro de um tempo. Apesar de ser temporal, transcende ao sujeito, indefinidamente, em vista ao futuro “e deve ir sendo alcançada mais e mais, dentro dessa série, pela atividade acumulativa (cognoscitiva ou moral) de muitas pessoas” (JONAS, 1995, p. 210).

Essa concepção já fora pensada pelos marxistas.

Pela primeira vez aparece aqui no panorama ético a responsabilidade perante o futuro histórico, sob o signo do dinamismo, como algo dotado de inteligibilidade racional. Já por isso, em nosso esforço teórico para encontrar uma ética da responsabilidade histórica, temos que dialogar com os marxistas. Esses, na medida em que crêem conhecer o rumo e a meta, são, todavia, herdeiros da idéia reguladora kantiana, porém a despojam de sua infinitude e a transladam ao finito, e através da imanentização hegeliana a redimem de sua separação da causalidade do mundo e a convertem em lei lógica de seu dinamismo (JONAS, 1995, p. 211).

Assim, inverte-se o princípio de que se age porque se deve fazer, mas porque o primeiro é que faz de fato, porque pode fazer, e o dever se segue fazendo; e dever é marcado pelo poder, pelo fato causal de seu fazer. Kant dizia: podes, pois deves. Nós temos que dizer hoje: deves, pois faz e, pois podes; isto é, teu enorme poder está já em ação (cf. JONAS, 1995, p. 212).

O poder significa liberar efeitos no mundo, que depois se confrontam ao dever assinalado por nossa responsabilidade. Se esses efeitos põem em perigo as condições da existência, poderia então suceder que, por algum tempo, a aspiração à perfeição, a melhor vida possível ou à ‘boa vontade’ (Kant) tem que ser oposta posteriormente na ética aos deveres mais vulgares que nos impõem nossa vulgar causalidade no mundo (JONAS, 1995, p. 213).

Atualmente sabe-se que um dos grandes erros que os marxistas cometeram foi a eliminação do transcendente e que devemos atuar sem que isto nos impeça de mudar a situação. O primordial é a responsabilidade por aquilo que já está em andamento e que nós mesmos estamos conduzindo.

O contrário da responsabilidade é a irresponsabilidade, porque não se responde pelo que é valioso. Por isto, exercer um poder sem a observância do dever constitui uma ruptura da relação de fidelidade que é a responsabilidade.

Pautar-se pelo princípio da responsabilidade é reconhecer, de modo humilde, que o poder humano é finito e que os desdobramentos da ação podem trazer conseqüências em sua aplicação e que exigem, portanto, o princípio de humildade diante das infinitas possibilidades que nem sempre conseguimos calcular.

Só poderei ser responsável, se, no presente ou no futuro, tenho algo ou alguém pelo qual me responsabilizo. Mas, mais do que sermos responsáveis por algo, somos responsáveis diante de algo que nos obriga a justificar. Onde se podem tirar os critérios para justificá-la?

O ser humano é o único ser conhecido que pode assumir responsabilidade. Ao poder tê-la, a tem. A capacidade para a responsabilidade significa já estar sujeito a seu preceito: o poder mesmo leva consigo o dever. A capacidade para a responsabilidade, é uma capacidade ética, se baseia na capacidade *ontológico do ser humano de escolher a partir de seu conhecimento e sua vontade* entre alternativas de atuação. A responsabilidade é, portanto, complementar a liberdade (JONAS, 1998, p. 138).

Certo é que se é responsável por atos à medida que especialmente maus atos afetam alguém. Sou responsável, portanto, pelos atos que realizo. Especialmente se este ser for dotado de valor, ele dirige-se à minha pretensão de agir, porque me apela em sua totalidade para meu ser. “O valor deste todo tem um direito sobre mim” (JONAS, 1998, p. 139). Portanto, a responsabilidade vem desde o ser mesmo das coisas que apela a meu próprio ser. Esse apelo do ser valioso, que se dirige a mim, se converte em um preceito ante o qual devo tomar uma decisão.

A responsabilidade tem que ver-se sempre e em cada caso com o ser, não só de maneira passiva, como objeto mutável de meu atuar, senão também de maneira ativa como sujeito permanente de um apelo dirigido a mim, e que recorda meu dever. O ato singular se torna responsável *do* ser de uma ou outra coisa; e o ser do todo em sua integridade é a instância *diante* da qual tenho que responsabilizar-me (JONAS, 1998, p. 139-140).

Para que essa responsabilidade seja exercida, é necessário que se atue com liberdade. Ela é fundamental; constitui a essência para existir a responsabilidade. Essa responsabilidade também só pode existir na mesma proporção de nossa capacidade em poder assumir o que advém da ação realizada. Por isso, quanto maior é a ação que se realiza, maior deve ser o conhecimento que se deve ter para poder realizá-la, pois é o resultado de um conhecimento e sua aplicação que vem de nossa responsabilidade.

Atualmente o poder humano e seu excedente com respeito a todo conhecimento antecipado, seguro das conseqüências, tem adotado tais dimensões que já o mero exercício cotidiano de nossas capacidades [...] está se convertendo em um problema ético (JONAS, 1998, p. 141).

Assim, deve-se elaborar um novo saber, um saber que tem a ver com o bem que o ser humano deve fazer. Isso ajudará porque poderá antecipar o que não se deve fazer e o que é possível. Temos aí um conhecimento prático, em vista de uma ação a ser realizada e um conhecimento de valor, porque se age em vista a um bem que se deseja fazer.

Os conhecimentos antecipatórios ganham poder sobre nosso comportamento. Para começar, este conhecimento antecipatório deve tratar de superar a distância que o separa de nosso poder, que se antecipa e escapa, para que possamos submeter a uma crítica, desde seus efeitos mais distantes, suas metas em curto prazo, em si mesmas talvez não comprometedoras (JONAS, 1998, p. 142).

A primeira condição para que exista responsabilidade é a garantia de que existe humanidade. A partir disso, fundamenta-se a proibição ao suicídio físico da humanidade e o princípio que busca evitar o fim deste ser gerador e sustentador da responsabilidade.

A capacidade de responsabilidade, em função dela mesma e de sua sobrevivência no mundo, não só inclui o ser-aí, senão também o ser-a-si dos seres humanos futuros, de tal maneira que o estado desta existência não faça com que a capacidade de responsabilidade (vinculada à liberdade do sujeito) acabe por desconhecer-se a si mesma (JONAS, 1998, p. 145).

A dimensão ontológica do conceito de responsabilidade, portanto, extrai-se da própria característica formal deduzida a partir da própria capacidade de responsabilidade, com o intuito de conservar a vida, a sobrevivência da humanidade e de todos os seres. A responsabilidade, portanto, pode ser demonstrada pela experiência. E a partir de sua essência se deduz o dever de perpetuar a existência. Embora seja demonstrável, este conceito não pode ser apresentado como uma prova para a necessidade de uma existência, porque

pressupõe axiomas não demonstrados, a saber, a capacidade de responsabilidade é em si mesma um bem, isto é, algo cuja presença é superior a sua ausência; e que existem, em geral, 'valores em si' fundados no ser, de modo que este último é objetivamente portador de valor (JONAS, 1998, p. 146).

Podemos mensurar a responsabilidade de cada um e da própria humanidade a partir do que se faz e como se vive. Por isso, quando se pensa em responsabilidade e nova ética, não se estão abolindo valores e princípios que sempre foram válidos e continuam sendo até hoje, como o amor ao próximo, justiça, viver sem crueldade, etc., mas se acrescenta o fruto de nossa obrigação, que nunca foram levadas em conta por não ter havido espaço para elas.

A maior responsabilidade e as maiores obrigações, porém, não são de âmbito individual, mas coletivos. Por essa razão, as maiores responsabilidades são das indústrias, porque agregam uma série de atividades individuais, tornando-se uma responsabilidade social. Jonas diz que a pergunta mai bem colocada não é a que podemos fazer a cada um de nós, mas a que podemos fazer como coletivo para que a humanidade continue existindo e seja garantido o futuro das gerações vindouras e de uma humanidade digna e sã (cf. JONAS, 1997, p. 179).

A reflexão convoca, a responsabilidade tem uma relação direta com a liberdade. O conceito de responsabilidade deve ser de tal modo claro, que, se não o for, torna-se supérfluo. Se não podemos responsabilizar as pessoas concretas pelas suas ações, deveríamos ter ao menos uma clareza de como proceder com as instituições.

Tenho dedicado algum esforço para distinguir entre dois conceitos completamente distintos de responsabilidade; o conceito formal, por assim dizer jurídico da responsabilidade: que cada um é responsável pelo que faz e se pode responsabilizar pelo que tem feito com o que tem a disposição. Isto não é um princípio de ação moral, senão só de responsabilização moral posterior pelo que foi feito. Quando o sujeito da responsabilização já não está aí, não há, por assim dizer, nada que fazer. [...] e a responsabilidade pelo que se tem que fazer [...] resultante do fato de que a coisa está no âmbito do próprio poder depende da própria ação (por exemplo, a relação pai-filho) (JONAS, 1997, p. 188).

Uma ética da responsabilidade nos chama para ações individuais, mas só se tornarão eficazes quando assumidas pelo coletivo, quando se tornarem políticas públicas. Uma ação isolada é uma ação isolada; uma ação política é resultante de uma postura social, que, se assumida por todos, terá resultados eficazes para a preservação do ambiente e da vida. Assim, o novo poder não emergiria de um saber, mas de uma conduta social, de um sentimento coletivo de responsabilidade.

Transcende-se com essa postura uma visão econômica da natureza, para pensá-la a partir de valores de responsabilidade, educação, direito à vida presente e futura, etc. Por isso pode-se dizer que Jonas “não apresenta uma nova ética, mas uma série de indicações, inspirada em uma sábia (e antiga) prudência, que nós deveríamos seguir na realização de nossos objetivos” (BECCHI, 1989, p.25).

Na fundamentação do conceito de responsabilidade, que Jonas põe na a relação pai e filho, poder-se-ia ter como base, não essa relação, poder-se-ia fundá-la sobre a responsabilidade mútua ou recíproca entre as pessoas. Sabe-se que, não havendo reciprocidade entre as pessoas, se põe em perigo a autonomia e a capacidade de o ser humano tomar decisões egoístas e até equivocadas.

A responsabilidade é uma questão ontológica, por isso se constitui em um “princípio”, relaciona-se com o poder humano, que chega a um nível inédito na história humana. Se podemos ser responsáveis, então o somos. A responsabilidade vincula-se ao futuro, na medida em que o futuro da terra depende da atuação responsável dos humanos, no tempo presente. Jonas acredita que tudo pode ser feito para salvar a humanidade e o planeta. Assim, pode-se dizer que é um utópico, mas não um utópico que desconhece o limite da racionalidade humana e o limite do próprio planeta.

Pensar na responsabilidade é pensar em três aspectos:

- 1) A existência de um mundo habitável, pois não é qualquer mundo que pode ser espaço habitável para uma vida autêntica;
- 2) A existência da humanidade, porque um mundo sem homens, para Jonas, equivale ao nada: sem humanidade desaparece o ser;
- 3) O ser tal da humanidade: a humanidade autêntica não é qualquer, uma senão uma humanidade criadora. O ser do homem cria valor e uma humanidade não criadora não seria estritamente humana.

3.10.1 O futuro da humanidade e o futuro da natureza

Quando nos referimos à questão da responsabilidade, devemos ter presente a realidade em que estamos inseridos. No caso referendado por Jonas, é a da civilização tecnológica. Diante da realidade tecnológica, que tem a possibilidade de

destruição do planeta e de toda a vida existente, o primeiro dever é em relação ao futuro dos homens e de todo ser vivo. A vida que se elaborou, no decorrer de um longo percurso, está agora diante da possibilidade direta da proteção humana.

O interesse do homem coincide com o do resto dos seres vivos, enquanto sua morada terrena no mais sublime dos sentidos podemos contemplar os deveres como uma idéia de dever para com o homem [...]. Reduzir o dever unicamente ao homem, desvinculando-o do resto da natureza, representa a diminuição, mais ainda, a desumanização do próprio homem, a atrofia de sua essência [...] e contradiz, assim, a sua suposta meta, precisamente acreditada pela dignidade da essência humana [...] A luta pela existência se impõe uma ou outra vez entre o homem e a natureza. O homem tem prioridade sobre a natureza; e esta, ainda quando haja sido admitida sua dignidade, tem que ceder ante aquela, cuja dignidade é maior. Em qualquer caso, se discute a idéia de um direito superior, a própria natureza tem que se impor ao egoísmo da espécie. O exercício do poder humano contra o resto do mundo vivo é um direito natural, fundado unicamente na possibilidade de exercê-lo (JONAS, 1995, p. 227- 228).

Mas também a natureza tem uma dignidade própria, a qual nos cabe preservar, porque posta em perigo pelo próprio homem. Além do mais, a agressão a outras formas de vida é indissociável de sua permanência e, conseqüentemente, da própria possibilidade da vida,

[...] já que toda espécie vive, à custa de outras, ou condiciona seu entorno, e, portanto, a mera conservação de cada uma delas, promovida pela natureza, representa uma contínua agressão ao resto do tecido vital (JONAS, 1995, p. 229).

O crescimento de uma espécie ou das pessoas deve ter garantia de permanência de todos os seres. Por isso o princípio-esperança deve opor-se ao princípio-medo, para fundar o princípio responsabilidade (cf. JONAS, 1995, p. 356).

A esperança é uma condição importante, pois nos mostra que, ao termos esperança, temos condições de fazer algo. Assim como os homens têm a capacidade para fazer, têm em si uma possibilidade de fazer de modo diferente. E por poder ser diferente, surge a responsabilidade.

Responsabilidade é o cuidado, reconhecido como dever, por outro ser, cuidado que, dada a ameaça de sua vulnerabilidade, se converte em preocupação. Por temor está já como um potencial na pergunta originária com a que se pode representar inicialmente toda responsabilidade ativa (JONAS, 1995, p. 357).

Uma resposta obscura faz com que se tenha uma responsabilidade ainda maior, e quanto mais longe se estiver do futuro, maior temor teremos. Por isso a teoria ética deve ter claros os conceitos de bem e mal, porque, se assim não for, fica ainda mais premente a possibilidade de um mal (cf. JONAS, 1995, p. 357-358).

O temor se converterá no primeiro dever e o dever preliminar de uma ética de responsabilidade histórica. [...] O temor é um dever que, naturalmente, só pode sê-lo acompanhado da esperança: temor fundado no medo, porém não angústia; e em nenhum caso temor ou medo por si mesmos. Evitar o medo onde corresponde, a tê-lo seria angústia [...] De modo algum pode o temor, como tampouco a esperança, induzir-se ao prazer do autêntico fim – o desenvolvimento do homem dentro de uma humanidade intacta, frustrando, entretanto, esse fim com os meios empregados. [...] Assim, uma herança degradada, degradará também aos herdeiros (JONAS, 1995, p. 358-359).

É importante pensar que uma ética do futuro não existe para que seja aplicada no futuro, mas é uma ética atual, que cuida, que estrutura o presente para que possa existir o porvir. Protege a nós e nossos descendentes das ações avassaladoras da natureza, da vida. “A responsabilidade ética impõe ter em consideração, em nossas decisões cotidianas, o bem dos que vêm depois de nós e são afetados, aos que não podemos perguntar por sua opinião” (porque ainda não existem, não nasceram) (JONAS, 1998, p. 135).

Quando se pensa em termos de futuro, projetamos um dever, que deve ser realizado com sendo bom para quem o faz, com justificativa própria e independente. Ou seja, o dever não é imposto desde fora para o indivíduo, mas vem de si mesmo, a partir de sua concepção e compromisso com uma causa que é assumida por ele.

A partir da reflexão de Jonas, podemos pensar em um direito próprio da natureza, pensá-la como autônoma, onde a responsabilidade humana se estende também a ela.

Reconhecer à natureza um direito próprio e uma significação ética autônoma (desvinculados, pois da condição tradicional de meio para a satisfação de necessidades e desejos humanos) implica abandonar a postura, igualmente herdada da tradição, que considerava o homem como ápice da natureza e co-autor da criação. Trata-se, também, de reconhecer como ‘fim em si’ os seres naturais, e não apenas os seres humanos, em função de seu *status* particular de criaturas racionais (GIACOIA, 2004, p. 649).

3.10.2 Uma ética direcionada ao futuro

A pergunta pela ética é muito pertinente num contexto pluralista como o que vivemos. Várias éticas, vários pontos de vista, diante de problemas novos e sempre desafiantes. Mas também devemos estar atentos a não cair em um subjetivismo em que cada um é o critério do pensar ético. A busca por um critério comum é o desafio que a ética tem diante de si. Temos visto, porém, que estamos cada vez mais distantes da possibilidade do critério único. O desafio é buscar respostas para o que surge em situações que possam pôr em risco o futuro, adiantando-se às conseqüências, quando são previsíveis; e, em outras, buscando remediar se não se tem a possibilidade de prever as conseqüências, se estas não forem irreversíveis. Jonas aparece como uma resposta ética diante de um problema bem concreto que é a possibilidade de manipulação genética, do uso da tecnologia para fins nem sempre claros e de conseqüências nem sempre previsíveis. Por isto o desafio de lançar-se com um novo imperativo, que é de realizar ações que garantam a vida no presente e no futuro. Devemos ter presente que o estabelecimento de acordos intersubjetivos e entre códigos de éticas e o estabelecimento de comitês de ética são alternativas diante desta pluralidade que temos. Mas isto não se fará sem o estabelecimento de um critério que referencie a reflexão. Jonas propõe a humanidade como critério e a existência da vida no futuro. Propõe a inversão ética de uma visão antropocêntrica, criticada por ele e vista como ética tradicional, para uma ética biocêntrica, onde a vida é valiosa por si mesma e o ser humano é valioso por ser parte dela.

A questão que busca Jonas é uma forma de fundamentar o conceito de responsabilidade e como pode ser possível estabelecer uma ponte lógica do ser ao dever ser, surgindo a objetividade da moral. Uma fundamentação ontológica é uma propriedade que pertence inseparavelmente do ser à coisa, onde a propriedade pertence exclusivamente a esta e a nenhuma outra coisa (cf. JONAS, 1998, p. 136). Uma fundamentação de uma ética em vista a um futuro precisa de uma fundamentação metafísica, que busca a questão do ser.

O ser por testemunho de si mesmo não só manifesta o que é, senão também o que devemos. Também a ética possui uma base ontológica; esta base tem vários níveis, o mais próximo de nós se situa no ser humano mesmo, porém, mais além deste, no fundamento do ser em geral (JONAS, 1998, p. 137-138).

A solução das questões, em vista a um futuro, não depende somente de um estudioso, mas sim de um grupo de especialistas. É, em primeiro lugar, uma função intelectual, mas também emocional, que vai direcionar o entendimento e mover a vontade. Esta doutrina torna-se necessária, porque é uma forma de vigilância do ser humano para que, por sua própria natureza, não se converta em vítima daquilo que constrói e elabora, no caso a tecnologia.

Para chegar à compreensão de uma visão de futuro, é preciso aprofundar-se no que é tipicamente humano: sua história e sua metafísica. “A história nos ensina o que o ser humano pode ser, sua amplitude de possibilidade, tudo o que há no ser humano, que pode ser conservado ou destruído” (JONAS, 1998, p. 143). Isto porque, ao analisarmos a história, conseguimos perceber o que consegue fazer de grandeza e também aquelas situações em que mostrou toda a sua pequenez na destruição, no egoísmo. Deduz-se da análise da história que vale a pena crer em um futuro possível, que seja bom e desponte para boas possibilidades.

Somente por meio da concepção metafísica podemos descobrir o que é ontológico e não apenas o essencial. O conhecimento metafísico pode nos levar ao que é verdadeiramente humano, e ao que deve ser. E porque ele não pode desaparecer e que tenha uma qualidade de vida, o ser humano é o único que tem condições de responsabilizar-se, porque é o único que tem responsabilidade. Pelo fato de ter responsabilidade garante sua continuidade no mundo. Para que a responsabilidade não desapareça no mundo é mister que existam homens. Por isto ela aparece também como seu próprio objeto ontológico, ainda que chegue a ter uma ameaça ôntica (cf. JONAS, 1998, p. 145).

Individualmente, podemos não aceitar algo que, mesmo que seja demonstrável, não se admite, até mesmo porque as determinações não podem ser forjadas sob pena de deixarem de ser éticas. Assim, uma ética que visa o futuro, num espaço onde a técnica tem grande influência sobre a vida e o modo de vivermos, deve despertar em nós um sentimento para que possamos atuar com responsabilidade.

Observando nosso planeta no modo como ele se apresenta, podemos perceber que dois sentimentos nos são despertados: medo e culpa. Medo pelo que percebemos, logo adiante, que é algo horrível, e culpa pelo fato de podermos fazer algo que causará um mal a nós mesmos. Temos o poder para mudar, mas este se apresenta como um paradoxo. Por um lado, o uso da tecnologia gera toda a

desgraça previsível e, por outro, não há outra forma de evitar ou mudar o rumo da atual conjuntura que não seja por meio dela. É o poder que dispomos diante da natureza que faz com que tenhamos medo.

Nosso poder foi nosso senhor e se converteu em nosso amo. Devemos pô-lo sob nosso controle, um controle que até agora não temos, apesar de que esse poder é plenamente obra de nosso conhecimento e de nossa vontade. Os conhecimentos, a vontade e o poder são coletivos, e também devemos ter o controle sobre eles. Só podem exercê-lo os poderes públicos e isso requer um amplo consenso de toda a sociedade por longo tempo (JONAS, 1998, p. 150).

Esse consenso deve ser de toda ordem, mas especialmente de ordem econômica, pois envolve o modo como se utilizam os recursos da natureza para o próprio bem-estar. Será tanto mais difícil iniciarmos uma tomada de posição quanto mais tarde se iniciar este processo de mudança, pois se sabe que “a terra é limitada para um conhecimento ilimitado” (JONAS, 1998, p. 150). Sabe-se que não é fácil chegar à realização de uma tomada de posição diante de uma situação como temos vivido. Mais fácil sem dúvida é fazer uma fundamentação teórica. Mas, para tanto, não se pode desconsiderar que a formação de uma consciência conduz também a uma educação para a sensibilidade.

O bom, no que se refere ao ser humano, é o que vem em seu benefício. Por isso certas tecnologias desenvolvidas pelo ser humano não podem ser usadas somente agindo contra o seu próprio ser. A questão tecnológica, para Jonas, é sempre bem clara, especialmente no tocante à manipulação genética, nos avanços da medicina. São questões que afetam dimensões fundamentais de nossa vida, tais como o sentido da vida e da morte, a dignidade da pessoa, a integridade da imagem do ser humano, etc. Para responder a essas questões, precisa-se de uma metafísica. “Uma metafísica material de conteúdo, que preserve o ser do sentido de que somos responsáveis por desfigurações muito concretas” (JONAS, 1998, p. 152).

Se não tomarmos uma posição, arruinaremos a vida e aí os meios democráticos, segundo Jonas, já não serão mais suficientes para resolver os problemas (cf. JONAS, 1998, p. 152-153). Mas, como podemos defender uma idéia não-democrática para a execução de algo que seja bom e ético? Para Jonas, em casos últimos, como de uma destruição da existência, se podem fazer concessões à

liberdade e à democracia, porque o que importa é a sobrevivência física mais do que a capacitação ontológica para a liberdade.

O que está em jogo [...] Se trata da continuidade de todo o milagre terrestre da criação, de que nossa existência humana só é uma parte e ante o que se inclina o respeito humano também sem fundamentação. Também aqui podemos deixar que a fé preceda a razão; porém a fé necessita desta, e a razão a ajuda no melhor que pode com argumentos, e o faz sem saber e nem sequer pergunta em que medida a determinação da atuação depende de seu êxito ou de seu fracasso (JONAS, 1988, p. 153-154).

Como pode a responsabilidade responder às ações da nova era, de uma nova ética? A civilização ocidental, embora se estenda por todo o mundo, não atinge todas as pessoas com seus benefícios, gerando grandes diferenças entre os seres humanos, já percebidas anteriormente.

Diante de tanto poder, surge a responsabilidade, pois só se pode ser responsável pelo que se faz. Quem nada faz nada tem a que responder. Mas isto não pode ser aplicado ao ser humano. Todos nós, de certo modo, a partir das facilidades que nos são oferecidas pelo mundo atual, temos e podemos contribuir, em maior ou menor grau, com sua preservação ou destruição.

Embora reconheçamos que somos indivíduos na ação, é importante dar-se conta de que se é um conjunto organizado, parte de um Leviatã e não dos indivíduos. Este Leviatã está composto por nós. Deste indivíduo colossal partem as decisões de poder, mas isto também não tira do indivíduo que ele possa ter uma grande influência, porque o caminho para nossa “salvação” e para nossa segurança passa pelo indivíduo. Mas também não pensemos no homem perfeito, por causa dos limites humanos.

Quais são os critérios ou medidas em função das quais posso decidir o que é favorável ou conveniente ao homem? [...] Se não há consenso nos valores básicos, não ficará mais que interesse pela sobrevivência. Porém, é óbvio esse interesse pela sobrevivência? [...] podemos desenvolver uma ética que renuncie a questão da vida boa, mobilize ao mesmo tempo o interesse pela sobrevivência e torne possível o sacrifício sem o qual não poderemos sobreviver? Não me parece evidente que seja possível (ROHRMOSER *apud* JONAS, 1997, p. 185).

Jonas reconhece não ter resposta para essas e uma série de outras questões formuladas a ele.

Não estou seguro se bastará apelar às categorias de jogo limpo, da justiça e da bondade, do amor, do compromisso, do respeito, etc., senão que creio que provavelmente se necessite algo mais, que naturalmente contenha já em seu germe esses conceitos, a saber: que além de para com os congêneres se tenha obrigações para com a humanidade. [...] não se pode permitir que a humanidade chegue a uma situação de bote salva-vidas! Se se chegar aí, deixarão de reger toda uma série de determinações morais que nos parecem óbvias. (JONAS, 1997, p. 193).

Os seres que reconhecem o valor são seres de conhecimento e que conseguem decifrar a vulnerabilidade da vida. Logo, os valores no ser humano e no que ele reconhece, dependem, em Jonas, sempre da vontade e do exercício da liberdade, pois não são claro, mas resultantes do reconhecimento, da aceitação e da visão de perspectiva que se pode ter sobre os seres como vulneráveis, isto é, como seres que morrem, que se exterminam.

A existência de uma vida sensível é melhor que sua ausência total; o universo seria menos habitável se nele só existisse em absoluto a subjetividade, se não houvesse um absoluto, um menor ou pior, se nele não pudesse dar-se a preferência nem a exclusão (JONAS, 2001, p. 56).

Jonas perguntado se não caberia pensar que os dez mandamentos nos bastam? Afirma:

Só com eles, certamente não. São obra básica para a ordem social e para a maneira pessoal de viver. Uma ética deve ser um ensinamento sobre como se tem que agir na ação. Toda ação tem que ver com a realidade, uma parte importante dela é imposição, porque vivemos em um mundo do qual queremos algo e que, por sua parte, tem suas próprias leis, que não podem ser obviadas, sem mais, à vontade (JONAS, 2001, p. 87).

A felicidade não pode ser um critério para a ética, pois, se assim fosse, teríamos problemas em visualizar a questão de manter Kafka vivo, pois, segundo Martin Buber, ele era a pessoa mais infeliz que conheceu. Também não podemos adotar uma doença como critério para o infanticídio e para o aborto. Se admitirmos esse critério, não teríamos Dostoiévski (cf. JONAS, 2001, p. 103-104).

Em nenhum momento histórico, a ética defendeu a idéia de as pessoas se conformarem com a situação. Mas sempre foi importante que a ética desejasse um bem supremo como um fim último para a humanidade, bem que provavelmente jamais se realizará. Hoje a questão mais importante para a pergunta e a resposta

que a ética deve se propor é buscar formular o que é exeqüível. Nem mesmo a esperança pode nos demover de realizar ações melhores.

Por isso minhas reflexões aparecem sob o nome de heurística do temor; se já não é a aspiração de esperança, que seja então a exortação do temor o que nos faça entender. Só que o medo, em si mesmo, não é atitude humana demasiado nobre, ainda precisa ser justificada. E se realmente há algo que temer, a própria disposição ao temor legítimo se converterá em imperativo moral (JONAS, 2001, p. 119).

A educação pode ser uma forma pela qual se busque levar as pessoas a ver o que é evidente, em termos de destruição da natureza. Mas ela não é suficiente para que se tome alguma postura diante da busca desenfreada pelo consumo. Os regimes totalitários poderiam ser uma alternativa para reprimirem o consumo, mas eles também exploram a natureza de modo desordenado.

Com a espontaneidade não-institucional não se faz nada [...] O consenso de significação geral que se poderia alcançar em caso favorável deve ser assegurado, fundando-o no direito público. [...] Cabe pensarem disposições constitucionais preventivas, que privarem do arbítrio do mercado aqueles desenvolvimentos técnicos recentes, de caráter especialmente comprometido, de conseqüências quase irreversíveis para a vida das gerações futuras, e reservar-se a resolução legislativa especial, dificultada por grandes moratórias, maiorias qualificadas e coisas do estilo (JONAS, 2001, p. 130).

Assim ficará proibido tudo o que não é permitido.

Ao final, acabam coincidindo o princípio de responsabilidade e o princípio de esperança; já não a esperança exaltada em um paraíso terrestre, porém sim aquela, modesta, em um mundo que siga sendo habitável, com sobrevivência digna de nossa espécie sobre a herança que se confiou, que não será, certamente, miserável, porém sim limitada (JONAS, 2001, p. 132).

Bem entendido, a doutrina do ser leva consigo a doutrina do dever. Por isto, os valores são mais do que uma mera opção subjetiva, pois deles podemos deduzir os deveres. O ser tem algo a dizer de como devemos ser. Esta é uma grande diferença entre o pensamento de Heidegger e o de Jonas. Porque este deduz do ser um princípio de valor para ação e, conseqüentemente, para a ética, porque do ser temos condições de buscar um entendimento para a atuação, para a liberdade e para o agir com responsabilidade.

Os fundamentos filosóficos [...] estão condicionados [...] em uma doutrina pura do ser da qual também é possível inferir uma doutrina do 'deves' e do 'não deves', do 'bem' e do 'mal'. É peremptoriamente uma nova ética para a civilização tecnológica que esteja à altura das exigências do momento (JONAS, 2005, p. 349).

A “nova ética”, se assim podemos chamá-la, em Jonas desponta como um modo novo que estabelece critérios para a ação humana. O critério deve ser o do cuidado, da preservação e da garantia da vida no presente e especialmente no futuro. Isto tudo porque a ação humana, com o auxílio da tecnologia, pode causar danos irreversíveis à natureza e ao próprio ser humano. Assim sendo, cabe despertar o valor da responsabilidade como uma forma de garantir que o que existe possa continuar existindo, mas, especialmente, o que ainda não existe e não tem a possibilidade de defender-se tenha o direito e a garantia de que possa existir.

É condição de uma ética, que pensa a questão do futuro, maximizar o conhecimento das conseqüências de nossa ação, à medida que essas conseqüências podem pôr em perigo o porvir de todo o ser. Por isso uma ética do futuro é uma ética para o presente, em vista ao futuro, “para que haja vida”, “para que exista humanidade”. Uma ética que pensa o futuro é uma ética do temor, é uma ética da modéstia, é uma forma de poder limitar a ação humana, não extingui-la, nem impedir que aja, mas que aja com moderação, com cautela.

A moral não pode mover o obstáculo técnico, um problema técnico não pode deixar de ser examinado sobretudo tecnicamente; isto é, não se pode pensar que a moral resolva as questões abertas pela técnica, senão que da técnica mesma devem surgir as respostas aos problemas que ela produz. Se um meio é inadequado para alcançar um determinado objetivo, que não nos permita alcançá-lo, não será antes de tudo a moral, senão o descobrimento de outro meio (BECCHI, 1989, p. 26).

Diante dessa perspectiva, em que a técnica mesma deve ser o remédio daquilo que criou, qual seria o papel da moral ou da ética nesse dilema? Dois caminhos se podem apontar, a partir da reflexão de Jonas, e já citado acima. O primeiro seria o da prudência – não realizar nada de que se sabe que os resultados não são claros ou até mesmo danosos aos seres. Segundo, como a ciência não tem valores, pois a ciência busca desenvolver idéias surgidas no pensamento dos pesquisadores, cabe sempre à ética levantar-se contra aquilo que atinge

determinados valores defendidos pela cultura. Caberia também à ética nos ensinar a conviver com altos riscos a que a técnica nos expõe.

Jonas afirma assim a permanência do ser humano sobre a terra como um dogma. A afirmação de que deve existir uma humanidade é dogmática, fundada num princípio de natureza, como se tudo o que esta faz é o correto e perfeito. Esse imperativo é um imperativo biológico de conservação; porém, não se pode deixar de dizer que é também ético. Portanto, é preciso que haja homens e que as relações destes sejam reguladas. Mas também a existência de uma humanidade na terra é insuficiente para fundamentar uma ética da responsabilidade. Para que esta exista, é necessário estabelecer os direitos e deveres referentes aos indivíduos e à própria sociedade, conforme afirma Jonas.

Jonas [...] pondo como fundamento de sua construção o princípio de que aqui haja e deva continuar havendo uma humanidade, não faz outra coisa que confirmar um ponto de vista quase-antropocêntrico. Ele, me parece, resulta da posição que assume em torno ao problema da fundamentação de uma ética ambiental (BECCHI, 1989, p. 35).

Não se pode esquecer que a natureza é um bem e que, como tal, está a serviço, esta aí para ser utilizada. Mas o que defende Jonas é que a natureza tem um valor intrínseco e como tal deve ser respeitada. Nesse sentido existe a quebra do antropocentrismo tal qual afirmado por Jonas. Aqui se reafirma seu pensar pautado pela gnose, onde matéria e espírito não são separados, mas afirmam-se mutuamente. A afirmação de deveres não está na natureza, mas sobre o ser humano. A natureza não pode ter direitos e deveres, só o ser humano é o ser que tem esses direitos e deveres. Sua obrigação está em preservar a natureza, para que possa viver.

Também precisamos lembrar que toda ética tem dois pólos bem-definidos: a ação e o outro. Sem eles, não há razão para a constituição de uma reflexão ética. Pelo visto, Jonas não escapa deste modo de constituir ética, ou seja a ação vista aqui, sob o modo da ação com a técnica e o outro, na preservação de uma humanidade futura. Mudando a ação, deve também mudar a ética. Este é o grande apelo de Jonas. O mundo, a técnica mudou, mas a ética continuou pensando de modo antropocêntrico. É preciso pensar uma ética não mais centrada no homem, mas pensar de modo antropocósmico, isto é, o homem dentro do mundo: que haja

humanidade. O que não é humano ganha uma condição para ser pensado eticamente.

Na ética tradicional, só ganhava *status* ético o que estava diretamente ligado ou relacionado com o homem. Por isto também Jonas critica o imperativo categórico de Kant, pois este visa o homem individual e esquece o coletivo, a humanidade como um todo. A decisão cabe ao indivíduo, enquanto a humanidade por suas próprias técnicas exige que se tenha em vista o coletivo, a totalidade. Kant pode ainda ser defendido, mesmo que Jonas o tenha criticado, porque posso tomar decisões individuais, levando em conta a coletividade. A moral recai sobre o indivíduo, é sempre ele o responsável por seus atos, como também pelas conseqüências que de tal decisão poderão derivar, numa maior dimensão de distância e de tempo, incluindo a previsão das gerações futuras. Jonas aproveita-se do imperativo kantiano, acrescentando a preocupação com o futuro ou com as gerações de amanhã.

A liberdade constitui um ingrediente fundamental, que está implícito em certos organismos. A esse conceito junta-se o de responsabilidade, conceito que é inseparável do de liberdade. Por isto Jonas diz que só quem tem liberdade pode ser responsável, condição primordial do ser humano. Outro conceito não dissociado desses dois primeiros é o de organismo.

Os filósofos pensadores de uma moral têm sempre presente que a razão deve vir acompanhada do sentimento, para que se consiga um bem objetivo, isto é, que a moral deve pensar mandamentos efetivos, mas está ela mesma necessitada destes efeitos.

O conhecimento fez-se presente nas doutrinas da virtude, mas distinto do sentimento. O temor a Deus dos judeus, o *éros* platônico, a *eudaimonia* de Aristóteles, a caridade cristã, o amor *Dei intellectualis* de Spinoza, o respeito kantiano, o interesse de Kierkegaard e o prazer da vontade de Nietzsche, são modos de determinação do elemento efetivo da ética. Entre todos esses pensadores não surge a idéia da responsabilidade ética. Os sentimentos pensados por eles são inspirados por um objeto de mais alto valor, um bem supremo e estão direcionados a ele. Este bem supremo, na tradição, tem tido um significado, corolário da idéia de perfeição, de que há algo intemporal que se dirige a nossa condição mortal, com o atrativo do eterno. Toda ética deve trazer em si uma forma de atuar. Este é outro problema encontrado por Jonas, nas éticas anteriores, que tinham um desejo, mas

não traziam em si a motivação para atuar. Agora, com o problema apresentado por Jonas no que se refere à existência da vida, pensa ele trazer em si uma vontade motivadora que una o desejar e o fazer.

Vivemos um período excepcional da história e, como tal, essa própria excepcionalidade deve trazer soluções compatíveis para o que ela criou. Para reger esse modo de o ser humano poder controlar-se, é preciso um grupo de “sábios”, que se poderia colocar como um prenúncio dos comitês de ética hoje existentes, que têm como objetivo buscar uma maior elucidação das pesquisas, daquilo que buscam as ciências. Este comitê de sábios teria a possibilidade de pensar sobre o que a ciência objetiva e o que faz, se isso condiz com a possibilidade de preservação e conservação da vida, se ajuda, se atrapalha ou se não se tem clareza da contribuição da pesquisa para a preservação da vida na terra.

A distinção entre fins-valiosos e não valiosos, em Jonas, nos faz ver que o que vale a pena não coincide sem mais com o que vale a pena precisamente para mim. Ao contrário, o que realmente vale a pena deveria converter-se no que também vale a pena para mim e para todos. Em Jonas, é determinante a relação entre ser e dever, e o que sustenta o homem ético é sua própria estrutura do ser.

Algo que tem valor expressa que tem uma pretensão imanente da realidade, que é melhor existir do que não existir. O valor expressa uma exigência. Quando se fala, pois, do valor da vida, se quer dizer que, diante da vulnerabilidade, é melhor que exista, que há uma exigência de cumprimento de sua existência. Porém, a capacidade de responder a essa exigência do valor é uma função da liberdade; isto é, trata-se de algo que não pode ser ignorado ou menosprezado.

Tendo esse modo de pensar, Jonas consegue debater e instigar uma discussão com três modos de pensar. Com os marxistas (a quem refuta de um modo muito intenso no livro sobre *O princípio-responsabilidade*), porque acreditam na utopia de Bloch. Com os utilitaristas, os quais previam que a crise ecológica era um momento passageiro, e com os existencialistas, que consideravam importantes os problemas existenciais e admitiam o apelo ao coletivo como sendo política.

Por isso Jonas se contrapõe a conceitos tidos como modernos no debate ético. Não dá muita importância ao indivíduo, mas mais ao coletivo, vendo o homem como inseparável do coletivo e sua autonomia, por isso sendo sempre parcial. Jonas chama a atenção para um conceito que permanecia somente na religião e que o debate filosófico havia deixado de lado, o conceito de mal. Chama as pessoas para

a abstenção, sendo que a técnica moderna convida para a ação, para a mudança. E, por fim, é importante atentar para o fato de que Jonas não coloca direitos e deveres de forma recíproca. Os deveres são mais importantes, pois os seres humanos têm a obrigação de manter a vida, especialmente com os ainda não-nascidos, indo, portanto, além do momento presente.

Torna-se sempre importante buscar, ir além de nossas questões e nos perguntar: até onde tem que chegar o sacrifício (renúncia), no presente, para que possa haver um futuro autêntico? Que futuro queremos? A ciência tem que ter uma autonomia vigiada? A partir do que afirma Jonas, a resposta que se deve dar a estas três perguntas há que ser afirmativa. Devemos ter uma renúncia para viver bem, mas buscando preservar, sem exagero e sem pôr em risco a natureza. O futuro que se deseja é um futuro que garanta a existência da humanidade, e a ciência deve, sim, ser vigiada, para que não cometa excessos. Por isso é perfeitamente compatível, e lícito, com a liberdade a atividade humana (científica) sofrer limitações, por meio de normas, porque o homem deve ter confiança no comportamento dos outros, deve saber que usaram responsabilmente as possibilidades de ação da mesma forma que ele usa responsabilmente as suas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escolha do princípio-vida para fazer esta reflexão ética foi um fato proposital. E a escolha de Jonas como o autor, para fundamentar uma reflexão ética nesse sentido, dá-se pelo seu caráter de ineditismo. Como já foi referido na Introdução, Jonas tem três fases bem distintas em seus escritos: a primeira, da gnose; a segunda sobre o princípio-vida e a liberdade; a terceira como decorrência das duas anteriores, especialmente da segunda, a fase ética e da responsabilidade humana. Não existe em Jonas uma questão da responsabilidade sem a questão da vida, e isso se torna claro, quando percebemos que a responsabilidade é um fator humano, advindo de sua própria condição de subjetividade que resulta de uma instância de racionalidade.

Jonas é o que podemos dizer um filósofo tardio, porque seu primeiro texto foi “cultivado” por ele durante muito tempo e talvez continuasse a pensá-lo, se não fossem os fatos gerados pela guerra, porque é no campo de guerra que inicia seu pensamento sobre a questão da vida; e sua importância é aguçada ainda mais após sua ida para os Estados Unidos, quando então se defronta com os cientistas na Harvard, que buscavam um conceito sobre a morte. Esse conceito lhes era fundamental para que pudessem realizar as pesquisas que desejassem ou as que vissem como importantes.

Jonas discute as questões referentes à vida e à morte, em alguns aspectos que lhe são evidentes, como defesa dos transplantes de órgãos que só podem ser feitos após a morte do doador (aí se defronta com algumas deficiências, pois certos órgãos, após a morte, não podem mais ser utilizados). Visto que isso era um fato impossível, muda de opinião, mas, mesmo assim, levanta outras questões que passa a discutir com estudiosos. É um momento novo, pois, a partir de então, a filosofia passa a fazer parte da discussão nas áreas da medicina. É o estágio da aplicabilidade prática de sua teoria. Até então a ética preocupava-se com o teórico, agora é exigida a tomar parte na discussão. Os conceitos de responsabilidade e de vida são fundamentais para os novos contextos do mundo e do que se passará a chamar de bioética.

O livro *O Princípio-responsabilidade* levou sete anos para ser escrito. E, segundo o próprio Jonas, durante muito tempo se retirou de Nova Iorque para poder

escrevê-lo. Se ali permanecesse, devido ao grande número de convites que recebia, não teria conseguido escrever. Além dos aspectos novos que o livro traz, muitos de seus capítulos foram acrescidos de textos e palestras escritas ou pronunciadas anteriormente.

Jonas fora acusado por muitos de seus pares filósofos de que o que fazia não era filosofia, pois esta deveria ter um critério para ser feita e que a filosofia deveria ser uma ciência positiva com um aspecto temático definido – isto é em relação à linguagem e à lógica formal. Filosofia não é este interesse, inclusive desejável. Deveria existir faculdade que se ocupasse disso. O que faz, então, deveria ter outro nome. E que nome se poderia dar a sua reflexão? (cf. JONAS, 2005, p. 363). Por isso, nos Estados Unidos, o livro sobre responsabilidade teve menos impacto do que na Europa, especialmente na Alemanha, porque o tema ambiental não fazia parte da discussão filosófica nesse contexto. Com o passar do tempo e da leitura do livro, sua filosofia da natureza vai provocar uma retomada da relação do homem com a natureza, tema já debatido pela filosofia, mas agora com novas características.

Não se pode deixar de reconhecer que sua filosofia tem grande contribuição para a reflexão contemporânea, mesmo que não esteja isenta de críticas, porque fazer filosofia é isto: debater, até à busca do consenso mínimo ou da refutação. Por isso, para Wolin, a contribuição de Jonas está no fato de chamar a atenção para uma atitude vitalista, perceber a relação mente e subjetividade; que se humaniza a natureza e se naturaliza a humanidade, chamar atenção sobre o grande espaço da liberdade, demonstrando-a até mesmo nos modos mais elementares da matéria que se movimenta (metaboliza), que a metabolização é a forma pela qual a vida se mantém. E que, se isso tem um alto grau de liberdade, também tem dependência da natureza (cf. WOLIN, 2003, p.183-184).

O problema levantado por Wolin é sério, pois, sempre que estudamos a liberdade, a vemos como uma atividade humana do ser-aí, racional, sentimental, etc. Jonas liga liberdade e metabolismo nos leva a ter outro referencial de liberdade, o que exige toda uma nova ordem da reflexão historicamente construída. A liberdade é sempre conseguida como um valor diante daquilo que temos para realizar como fruto da espontaneidade racional e resultante de nossa capacidade de escolha. Na questão realidade humana até pode haver a escolha entre querer viver ou não. Mas essa mesma situação não pode ser generalizada em todos os seres vivos, que não

conseguem escolher e se posicionar diante da questão de viver ou deixar de viver. Apenas vivem. Falta outra característica da liberdade a vontade própria.

Não se pode esquecer que Jonas baseia sua interpretação sobre a evolução da vida (metabolismo), a partir de concepções preexistentes, teorias evolucionistas e cosmológicas. Assim sendo, como pode fundamentar uma nova ética no próprio ser da natureza, já que esta tem um caráter antropocêntrico? Como pensar a natureza, se ela tem caminhos indiferentes à ação humana, que podem sofrer efeitos desta? Esses questionamentos, porém, não invalidam a contribuição de Jonas à filosofia. Muitas ponderações sobre ecologia e bioética têm referenciais ou têm como ponto de partida a reflexão de Jonas.

Outra crítica que se pode fazer a Jonas, segundo Wolin, é que colocar a vida como um valor em si desprestigia o bem humano. Em Jonas, a vida vale por si e está acima de qualquer forma de bem que se possa pensar. Nós, como humanos, temos bens que nos distanciam dos outros seres, como, por exemplo: a excelência cultural, a amizade, os laços produtivos, tudo o que nos separa da vida animal (cf. WOLIN, 2003, p. 184).

Temos, assim, uma concepção de vida humana pessimista, porque os motivos que levam as pessoas a realizar um acordo ou pacto social fundam-se no medo (heurística do temor) e não em razões valiosas, pautadas em valores positivos.

A vida em sociedade, a forma de organização social fica em segundo plano em relação à vida natural e biológica, que tem como consequência uma maneira pessimista, porque prevê o pior em detrimento de uma perspectiva de construção de um mundo que, se está com problemas, pode ou até não se refazer pela ação humana, a partir de um pressuposto social de permanência da humanidade futura, como deseja Jonas.

Outro princípio que o autor busca na relação entre pais e filhos, como paradigma de uma concepção ética, embora dissesse ser uma experiência que todos temos, deve ser questionado se ela pode ser estendida a todas as pessoas. As relações pais e filhos, como diz, fazem-se em cima do “deveria e é”. Os laços sociais resultam inevitavelmente mais débeis que os laços familiares e daí passa a construir uma teoria da solidariedade humana. A solução da relação pais e filhos Jonas estende também à questão política, porque, segundo ele, a maioria das pessoas não tem condições de levar uma vida virtuosa. A solução que aponta é uma

alternativa a partir da concepção platônica, isto é, deixar que os mais sábios conduzam a maioria.

O mesmo se pode dizer das previsões que faz de uma catástrofe ecológica. Sabemos que no mundo ocorre uma série de perigos. Temos visto, pelos relatórios ambientais divulgados (especialmente pela ONU), que estamos numa iminência muito grande de uma hecatombe ambiental, mas isto, pelo que também pode ser divulgado, é ainda possível de ser corrigido. No pensamento de Jonas, isso não é tão claro. Pode-se dizer que é um pensamento fechado, aparecendo pouco espaço para o contraditório. Tem-se a impressão de uma compreensão apocalíptica. Sua ética funda-se sobre o ser e não sobre princípios. Os fundamentos da ética são reconhecidamente naturalistas, inclusive quase darwinianos, porque comer e ser comido (lei da vida em Darwin) é princípio fundante da manutenção da vida em Jonas.

O vitalismo opõe-se à idéia de seleção natural expressa por Darwin, afirmando que a vida não se pode explicar em termos exclusivamente casuais, admitindo, porém, a vida orgânica como dotada de alma. Se admitirmos essa concepção e observando o pensamento de Jonas, podemos, em sua teoria sobre o metabolismo, afirmar que o autor tende a um vitalismo. Essa doutrina se conhece pouco e se estuda muito pouco, pois leva a duas situações que não se consideram na filosofia: ao irracionalismo e ao fascismo.

O positivo na filosofia de Jonas, segundo Wolin, é o sentimento aprofundado, um assombro, diante dos interesses humanos e um pensar cosmológico (cf. WOLIN, 2003, p. 199).

Para Jonas, o bem repousa sobre o bem do indivíduo. Se este está bem, também o estará a sociedade, embora fique claro, para todos, que o mal é sempre mais visível do que o bem.

Valores como honestidade, justiça, virtude, mantêm seu valor, só que as exigências, que nos são colocadas na sociedade atual, modificaram os agentes, os atos e os feitos, acrescentando poderes e exigências novas à responsabilidade. Isso tudo posto leva risco à vida. As éticas anteriores não levavam em consideração as condições de vida futura e o próprio futuro da humanidade. Procura-se um bem humano, mas também extra-humano. Toda a natureza está inclusa na preocupação ética.

A ética de Jonas se apropria das éticas anteriores, antropocêntricas, como ele afirma. Por exemplo, a questão de que os seres são fins em si mesmos; que temos uma responsabilidade mútua de tratar os outros com dignidade e respeito. São princípios que já se encontram na ética moderna. Por isso os valores anteriores não devem deixar de existir. Mas deve-se ir além deles, com um olhar maior, a partir da condição humana de poder mudar e transformar tudo o que a natureza, por milhões de anos, fez e continua fazendo. Agora, com uma rapidez, como nunca antes vista, se tem o poder para mudar o que fora feito no decorrer do tempo, com conseqüências que não sabemos ao certo quais vão ser.

Não temos o direito de escolher ou de arriscar a não-existência de gerações futuras, só por causa da nossa existência. Temos um dever para com o que ainda não existe ou que pode não vir a existir. Cada escolha, cada modo de estruturar a vida torna sempre mais difícil de controlar as conseqüências, porque a cultura dominante nega um valor objetivo à realidade da qual ela se serve para satisfazer aquilo que se propõe como padrão de vida.

É preciso defender quem ainda não nasceu, mas também garantir a existência da vida no presente e no futuro. A evolução natural tem muitas tentativas e pode errar, mas seus erros não são erros de extinção. Existe sempre a possibilidade de continuação, de uma forma ou outra, de vida. Já a tecnologia consegue realizar o que a evolução leva muito tempo para fazer. Pode-se dizer que consegue comprimir o tempo e realizar a ação em um espaço menor de tempo, o que a evolução levaria séculos, milênios, para fazer. A ética deve então levar sempre em conta essas possibilidades e estar sempre atenta para o que a tecnologia faz e propõe.

O imperativo que se sobressai da ética de Jonas é que haja uma humanidade no futuro, futuro este ameaçado pela tecnologia. Logo, toda regra ética deve estar submetida a esse imperativo. Nada poderá surgir dentro de uma perspectiva ética ou tecnológica que venha contradizer esse imperativo.

É preciso pensar o ser humano como existência, como os filósofos existencialistas nos chamaram a atenção, e não somente como ser biológico, grande foco e interesse destacado por Jonas. Claro, o biológico está na origem da vida, é a vida, mas, no ser humano, há um *plus*, que é a socialização, a razão e a estruturação do mundo a seu modo, por isto o princípio-responsabilidade, como necessidade.

O que busca Jonas é um humanismo científico informado, capaz de denunciar os abusos do progresso científico, de assumir e respeitar conscientemente os avanços, sem destruição e suas conseqüências.

Diante de uma sociedade que exige cada vez mais produtos novos, para satisfazer seus anseios, a ética da responsabilidade vem como uma forma de propor renúncias a algumas ações, fruto da liberdade; isso tudo para que consiga preservar a sobrevivência da vida humana autêntica sobre a terra.

Mesmo propondo uma postura “nova” diante do mundo, que se forma, Jonas não descarta a possibilidade de não ocorrer o que ele propõe, isto é, prudência, cuidado para com a vida, para com o planeta. Por isso pensa também que o medo pode ser uma forma de controle, o que ele denomina heurística do temor. Isso tudo, por estarmos hoje, mais do que nunca, diante de um fim que pode ser perverso, algo nunca antes visto e sentido pela humanidade.

Jonas propõe uma nova maneira de ver a utopia, como previsibilidade, de uma possível catástrofe diante do modo como estão se estabelecendo as relações com o ambiente. É então uma utopia, porque produzirá um ser humano diferenciado do tecnocientífico, que se utiliza, mas degrada a vida e o meio ambiente.

Vemos o modo como propõe a solução dos problemas ambientais, uma quebra da situação egoísta muito propícia na sociedade globalizada e regida pelo modelo econômico vigente. Busca romper com uma situação individualista na solução dos problemas, porque a questão deve ser resolvida pelo coletivo, pela sociedade como um todo. É preciso um controle ético sobre a economia e sobre a técnica, como formas de defesa e possibilidade futura de nosso planeta.

A ética tem, portanto, um papel reformador do ser humano, porque deve olhar para si e para o futuro. Não sendo, assim, uma ética egocêntrica, mas uma ética direcionada para a preservação, podendo hoje ser dita também, uma ética da restauração, diante do que está destruído, naquilo que pode ser construído.

O que se busca não é deter a técnica, mas um guia para que ela exista, que possa se limitar à ciência a qual ainda não consegue pensar dentro de padrões de conservação. Cabe justamente à ética o papel de propor um controle para a ciência.

A ciência conseguiu desgastar a idéia de norma e a idéia de mal se neutralizou, pois se colocou como meio, não se preocupando com os fins. Uma realidade tem valor, se em sua afirmação perceber as perdas, a omissão ou

destruição. Sabemos que o mal é mais visível, é mais passível de ser detectado do que o bem.

A visão dualista própria do mundo religioso e gnóstico é estudada por Jonas. Por isso, para ele, no homem convivem o corpo e a alma, sendo um ser espiritual e, portanto, de um mundo além-material. Essa concepção é expressa e aceita na filosofia desde a Grécia antiga, incorporada e vivida pelas religiões. Precisa agora ser resgatada, para que se tenha uma visão holística do ser humano, uma visão integral. O conceito dualista é próprio de um modo de pensar, que, aplicado no mundo, fez com que o ser humano não mais se reconheça como um ser do mundo, mas que esta aí para usufruir, usá-lo a seu bel-prazer. Quando se entende que somos parte de um todo, de um planeta, de um cosmos, vemos que não somos ou temos um espírito fora do espírito do mundo e que, portanto, cabe a quem tem o poder de conhecer para destruir também a tarefa de cuidar e reconstruir. A pergunta pela relação entre salvação presente e salvação futura está intimamente ligada à pergunta pela relação entre indicativo e imperativo (BULTMANN, 2004, p 654).

A diferença entre os seres humanos e os outros seres da natureza não é a interioridade, pois esta todos a possuem, mas o ser humano tem consciência de sua interioridade. Essa realidade humana o coloca no auge da evolução, pois é ele o único ser capaz de lutar pela autoconservação de modo intencional. A evolução passa a ser entendida por Jonas, não somente como uma mudança fisiológica, mas como um desenvolvimento da interioridade, expressa na liberdade, conceito que Jonas não vê somente no ser humano, mas em todo o ser vivo, porém no ser humano ela alcança seu ponto mais elevado.

A tecnologia que o ser humano sempre buscou, prometeu a felicidade, mas não conseguiu dá-la a todos e em tudo. Muito pelo contrário, tornou-se uma séria ameaça a sua condição de vida.

Nossa responsabilidade não se dá somente diante das gerações futuras, mas também frente à natureza.

Essa fundamentação biológica fez com que muitos autores atribuíssem a Jonas o rótulo de aristotélico. Assim foi com Hannah Arendt, com Gadamer, que o chamaram de aristotélico e de ter revivido o estagirita para o mundo moderno. Mas, como o próprio Jonas diz, Aristóteles não foi para ele tão importante, como muito das leituras feitas de seu livro, a partir dessa ótica (cf. JONAS, 2005, p. 351). Ele

também não se incomoda com ser chamado assim. Habermas e a Escola de Frankfurt o chamaram de conservador.

Outras duas controvérsias que Jonas causou foram a *renúncia* às utopias que vigiam no mundo, até com uma crítica a Ernst Bloch sobre seu livro *Princípio-esperança*, e a *renúncia* às democracias como uma maneira possível de conseguir a implantação de uma forma de controle da tecnologia.

O que mais é acrescentado de novo e reconhecido pelo próprio Jonas é o que denomina heurística do temor, porque, embora o medo não seja um sentimento muito nobre, é um sentimento que levou muitas pessoas a pensarem a questão.

A filosofia sempre esteve ligada à política, oferecendo opções para a convivência social e, em nenhuma delas, esteve preocupada em oferecer uma perspectiva de futuro com a natureza. Embora Jonas não se considerasse contrário à política como forma de solução, para ele a única coisa da política que admitia era a “utopia porque ela pode justamente levar à perdição, por aumentar as expectativas do homem, em lugar de moderá-las. Isso é o que objetava ao ‘*Princípio-esperança*’ de Ernst Bloch” (JONAS, 2005, p. 362).

A ética de Jonas tem a preocupação de cuidar da vida e da dignidade do homem futuro. Levam-se em consideração seres humanos futuros, seres que ainda não são e que, portanto, têm direitos e que ainda não podem exercer deveres. Tudo o que tem vida, a biosfera, é responsabilidade humana, eis a grande novidade de Jonas. Chamar a atenção aos recursos limitados e vulneráveis, que também atingem o ser humano, como todos os outros seres, devem estar cuidados pois igualmente estão ameaçados.

O que Jonas quer não é um homem diferente, perfeito, mas sim um ser capaz de atuar com uma ação, no presente, com perspectiva de futuro. Nada fora do que somos capazes de realizar, nada impossível, a não ser uma mudança de atitude, de ação, em relação ao que se está realizando no momento. O homem não é um ser perfeito, mas um ser capaz de atuar moralmente e é para isso que Jonas quer chamar atenção, para essa capacidade essencialmente humana e que resultará, sem dúvida, na “salvação” de um mundo futuro e presente bom, ou melhor, capaz de ser levado em condições de ter uma vida digna. Uma vida digna só é possível em um habitat natural.

Diferentemente de Kant, Jonas não propõe a lei como um fundamento da ética; a lei não pode ser uma causa de respeito. Este se impõe eticamente como

uma busca de bem-estar no mundo, que se coloca frente à vontade e, portanto, exige ser assumido. O apelo moral vem do próprio convencimento de que agir bem é bom. Logo, a ética não se baseia em princípio de direitos e deveres impostos aos seres racionais, mas no sentimento de responsabilidade recíproco. Ao atuar, tem-se sobre si a responsabilidade, pois tem conseqüências a que o ser moral deve responder. Assim, a responsabilidade será tanto maior quanto maior a capacidade de agir.

Pode-se, portanto, ser responsável pelo que muda, por aquilo que está ameaçado, pela decadência, pelo efêmero, porque tudo isso pode perder-se, caducar. Assim, podemos ser responsáveis pela natureza, pela humanidade, pois estas, com o avanço da tecnologia, estão ameaçadas. Além do mais, as duas realidades em que estão dependentes, no atual estágio da civilização, de quem atua sobre elas: no caso, o ser humano.

Uma ética deve buscar seus fundamentos em uma metafísica. Em Jonas, não temos uma reflexão sobre o ser, mas uma análise de que na metafísica e na ontologia não se fala sobre uma proposta biologicista, pois é vista por muitos pensadores como uma tarefa das ciências naturais e não da filosofia.

Apesar de Jonas exigir um novo imperativo ético para a técnica, porque os tradicionais eram antropocêntricos, vê-se claramente que ele também não consegue fugir totalmente de certo antropocentrismo em seu imperativo, porque propõe que a humanidade deva continuar, que a vida humana futura continue existindo (cf. JONAS, 1995, p. 9).

Vê-se claramente que a preocupação nesse enunciado não é com todas as formas de vida, mas especialmente com a vida humana. Podemos chegar a deduzir que seu pensamento defende outras formas de vida, porque demonstra no livro sobre *O princípio-vida* as inter-relações que os seres vivos têm um com os outros. É a realidade existente que o ser humano pratica sua intervenção. A ética, então, torna-se necessária, porque toda a biosfera depende da ação humana.

A necessidade de se estabelecer uma ética, que seja laica e que tenha fundamentos em Jonas, é possível, quando o ser humano conseguir estabelecer uma relação de equilíbrio entre corpo e espírito, do pensamento com a matéria, do social com o biológico. Por isso sua ética é ontológica. Tudo passa a ser ancorado no ser, porque as coisas existem como uma forma de ser do ser.

Como é possível derivar o dever-ser do ser? Isso também Jonas deixa sem explicar. Para justificar o dever-ser, ele propõe a heurística do temor como um conceito primordial.

Percebendo a ação humana e sendo detentor de valores, o ser humano então tem condições de assumir responsabilidades, condição só sua e de nenhum outro ser mais na natureza, porque ela é uma realidade do espírito.

Apesar de apontar a questão da responsabilidade como uma questão a ser feita, a proposta de Jonas permanece em aberto, pois não diz como deve ser feito o controle sobre a técnica, como deve ser desenvolvida a responsabilidade que é social (política) antes de ser individual.

Jonas também não especificou o que entende por uma “vida autêntica” presente em seu imperativo. É importante clarear sobre que atos se devem fazer para que se tenha uma vida autêntica na terra, em que se pode aplicar esse imperativo, pois nem todos os atos põem em risco a sobrevivência da humanidade ou os seres sobre a terra. Por isso não se pode deixar de indagar sobre até que ponto tal imperativo pode fazer frente à realidade presente, especialmente no mundo tecnocientífico.

Partindo do que diz Jonas, poder-se-ia pensar que valores da ética antiga não têm valor. Mas não é isso que se deve pensar. Valores como caridade, honestidade, virtude, justiça, solidariedade, amor, etc., continuam valendo para o contexto da técnica. Não deixaram de ter seu valor. Mas o modo como esses valores foram pensados, o modo como foram aplicados nas diferentes épocas históricas é que já não responde mais às exigências do mundo da técnica e da ciência. O que Jonas reclama em relação à ética antiga é que ela não incluía a condição da vida humana, com relação a sua dependência com a natureza e nem o futuro da humanidade.

Com as mudanças que a técnica faz, a humanidade não poderia ser preservada, à medida que promove a cura de doenças, estabelece mudanças genéticas? Para Jonas, o importante é a permanência da humanidade genuína, porque os efeitos da ação humana poderão, no próprio processo de desenvolvimento da matéria (ou da vida), provocar mudanças genéticas imprevisíveis. Por esse motivo o importante é preservar a humanidade de modo genuíno. É melhor manter aquilo que o processo de metabolismo criou do que a admissão de mudanças as quais não sabemos o que ocasionarão.

Isso significa que não temos o direito de escolher ou de arriscar a não-existência de gerações futuras, só por causa da nossa existência. Temos um dever para com o que ainda não existe ou que pode não vir a existir.

É preciso resgatar a natureza como um valor e com valor próprio, o que a ciência moderna descaracterizou, pois tomou a natureza como um meio e não como um fim. O mesmo ocorre em relação à vida. E, como já foi dito no item 1.2, a vida tem uma finalidade a qual se dá pelo próprio fato de ter surgido. O surgimento tem uma razão de ser e sobre esta se assenta a obrigação de preservá-la.

A noção de responsabilidade nos leva a uma crítica global do modo de funcionamento das nossas sociedades; leva também a pensar soluções econômicas e políticas aos problemas ecológicos e humanitários gerados pelo liberalismo e pela utopia tecnológica. A concepção de responsabilidade é uma concepção de cidadania, de solidariedade, de garantia de direitos humanos, de princípios democráticos. Isto é, uma ética da responsabilidade é uma ética que clama por mudança social, por ações comprometidas (cf. MERINO, 2004, p. 6).

Jonas pode se considerar um gnóstico, tendo em conta o que Andreu tem como conceito de gnose, isto é, para ele a gnose busca um conhecimento salvador da existência, fundado em um pensamento soteriológico (cf. ANDREU *in* JONAS, 2000, p. 19).

Tomando o conceito de surgimento da vida, proposto por Jonas, a necessidade de “salvar” o planeta diante das ameaças da tecnologia, pode-se perceber, com muita clareza, o pensamento gnosológico de Jonas. Nessa busca de salvar a existência e o existente, torna-se obrigação do ser humano cuidar para que continue existindo.

Jonas não é um teórico da ética aplicada, senão um filósofo de influência heideggeriana que chega à ética pela ontologia. Questões como, por exemplo: - por que deve existir a humanidade? - não se podem resolver, sem fazer referência ao sentido de ser. A imagem heideggeriana do homem como “pastor do ser” e o conceito de *Dasein* estão na base de toda proposta jonasiana, para responder a essa questão.

A reflexão desenvolvida por Jonas tem o caráter de ineditismo, pois chama a filosofia a refletir sobre a relação do homem com a natureza. Tal reflexão nunca havia sido feita como foi proposta por ele. À filosofia cabe o papel de formular uma nova metafísica do ser, em cujo centro se possa pensar sobre o lugar do homem no

cosmos e especialmente as relações com a natureza. Pensa um filósofo como um militante da paz (pacificador), como deveria ser a utopia do porvir. Não sabemos do que o ser humano é capaz, não conhecemos completamente a psicologia do homem, não sabemos como reagirá diante de necessidades extremas. Por isto renunciar à esperança só pode nos precipitar no desastre, e um dos elementos suscetíveis de retardá-lo consiste em crer que é possível. Deve-se reconhecer a obrigação e a responsabilidade de atuar conseqüentemente, como se tivesse uma possibilidade, inclusive não duvida que exista (entrevista a *Der Spiegel* em 11 de maio de 1992).

Na obra de Jonas encontram-se quatro elementos muito pouco “modernos”, mas que deveriam ser pensados com atenção:

- Dá muito pouca importância – ou nenhuma – à autonomia moral do indivíduo, que para ele é um empecilho. O homem é inseparável do coletivo e sua autonomia sempre é parcial;
- Recupera um elemento que na modernidade parecia esquecido: o mal. Recordar sua existência talvez seja de mau gosto, porém, em vista da história recente, é uma obviedade;
- Centra sua ética na abstenção, quando a tradição ocidental pensa o contrário: a ação;
- Não aceita a idéia da reciprocidade entre deveres e direitos. Os humanos têm deveres, especialmente com a sobrevivência da vida e com os que ainda não nasceram além da geração presente.

A ética de Jonas aproveita da atitude gnóstica a idéia de que a natureza tem fins imanentes; tem uma consistência própria; esses fins e essa consistência se identificam com o criador. Com isto busca superar o dualismo moderno pensamento/matéria e converter a liberdade e o espírito em forças da natureza. Reconhece valores imanentes em a natureza; porém, não sob a liberdade. O século XX reacende a luta dos séculos gnósticos (cf. ANDREU *in* JONAS, 2000, p. 44).

A proposta ética de Jonas parece supor uma base religiosa, sem a qual se torna muito difícil, quando não impossível, pôr em prática os estritos delineamentos do “princípio-responsabilidade”. Noções de grande tom religioso aparecem com freqüência em sua proposta ética, que supostamente deve constituir um esforço racional secular independente da experiência religiosa: por exemplo, os conceitos de veneração, piedade, sagrado, etc.

A ética de Jonas sofre de uma tensão não-passível de solução; busca fundamentá-la sobre uma ontologia. Mas, ao mesmo tempo que busca essa fundamentação, não consegue livrar-se de uma dualidade. Por um lado, sua ética da responsabilidade tem como pilar de fundamentação a vida orgânica. Por outro, este sentido alonga-se até uma auto-afirmação orgânica geral ao âmbito muito mais restrito e complexo da vida humana. É obrigação preservar a vida. Mas Jonas nunca deixa claro o imperativo que nos “obriga” a preservar a vida.

É preciso estabelecer que a prioridade ética é preservar a vida. Mas esse princípio deve ser complementado com outros princípios, para que não se converta em uma proposta nobre, porém vazia. Também é mister clarear em que sentido a ética de Jonas supera as anteriores ou antropocêntricas, como ele afirma.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Hans Jonas³

a) Em português

JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Lisboa: Vega, 1994.

_____. *O princípio-vida – fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *O Princípio-responsabilidade – Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica*, Rio de Janeiro: Editora PUC Rio e Contraponto, 2006.

b) Em espanhol

JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad*. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder, 1995.

_____. *Técnica, medicina y ética – sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós, 1997.

_____. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998.

_____. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía – de la mitología a la filosofía mística*. Valência: Insititució Alfons el Magnânim, Deputación de Valência, 2000.

_____. *La religión gnóstica. El mensaje de Dios extraño y los inicios del cristianismo*. Madrid: Siruela, 2000.

_____. *El principio-vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Tratta, 2000.

_____. *Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2001.

³ Algumas obras, consideradas as mais importantes que foram acessíveis para este trabalho. Embora todos os livros foram consultados, a versão final das traduções foi dos livros em espanhol, com exceção do princípio-vida que foi a versão em português.

_____. *Memórias*. Madrid: Lousada, 2005.

_____. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Barcelona: Paidós, 2005/1.

c) Em Inglês

JONAS, Hans. *The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 1958/2001.

_____. *The Phenomenon of life: Toward a Philosophical Biology*. New York: Harper and Row, 1966.

_____. *Philosophical Essays: From Ancient Creed to technological Man*. Prentice Hall: Englewood Cliffs, 1969/1974.

_____. "Delimitation of the gnostic phenomenon-typological and historical", in: Bianchi, Ugo. (org), *Le Origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina*. Leiden: Brill, 1970.

_____. Is faith still possible? Memories of Rudolf Bultmann and reflections on the philosophical aspects of his work. *Harvard Theological Review*. 1975, p. 1-23.

_____. *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984.

_____. *Mortality and Morality- a Search for the God after Auschwitz*. Evanston: Illinois Northwestern University Press, 1996.

_____. *The Imperative of Responsibility*. In search of an ethics for the technological age, Chicago: The University of Chicago Press, s/d.

_____. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston: Illinois, Northwestern University Press, 2001.

d) Em alemão

JONAS, Hans. Der Begriff der Gnosis. Inaugural-dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg/Göttingen: Huber & co., 1930.

_____. *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1934 (I) e 1954 (II). —. The concept of God after Auschwitz. *Harvard Theological Review*, LV, p. 1-20, 1962.

_____. Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

_____. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979/1984.

_____. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld Prinzips Verantwortung. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.

_____. *Technik, Medizin und Ethik*. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt: Suhrkamp, 1987.

_____. Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur, Scheider, W. (ed), Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

_____. *Das Prinzip Leben*. Ansätze zu einer philosophischen Biologie (nova edição do *Organismus un freiheit*) Frankfurt: Insel Verlag, 1994.

e) Em francês

JONAS, Hans. Heidegger et la Théologie. *Esprit* N. 140-141, 1988, -. 172-195.

_____. *Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*. Paris : Editions du Cerf, 1990/1997.

_____. De la gnose au Principe responsabilité (G). Un entretien avec Hans Jonas. *Esprit*, n. 171, 1991.

_____. *Nature et responsabilité*. Paris: Vrin. - HOTTOIS, G., 1993.

_____. *Pour une éthique du futur*. Paris: Payot & Rivargès, 1998.

_____. *Puissance ou Impuissance de la Subjectivité? Le Problème Psychophysique aux Avant-Postes du Principe Responsabilité*. Paris: Cerf, 2000.

F) Em Italiano

JONAS, Hans. *Il principio responsabilità – un'etica per la civiltà tecnologica*. Torino: Einaudi, 2002.

a) Referências Complementares

ANDREU, Agustín. Introdução. In: JONAS, Hans. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía – de la mitología a la filosofía mística*. Valência: Insititució Alfons el Magnànim, Deputación de Valência, 2000.

APEL, Karl Otto. The problem of a macroethic of responsibility to the future in the crisis of technological civilization: an attempt to come to terms with H. Jonas 'Principle of responsibility. *Man and World*, v. 20, n. 1, 1987.

_____. Il problema della fondazione di un'etica della responsabilità nell'epoca della scienza, (trad.), In *Tradizione e attualità della filosofia pratica*. Genova: Marietti, 1988;

APPLEYARD, Bryan. *Ciencia vs Humanismo: un desacuerdo imprevisible*. Buenos Aires: El Ateneo, 2004.

BARRET, Kriegel Bandine. *Les droits de l'homme et le droit naturel*. Paris: Quadriges/PUF, 1989.

BECCHI, Paolo. La ética en la era de la técnica. Elementos para una crítica a Karl-Otto Apel y Hans Jonas. *Doxa - Cuadernos de filosofía del derecho*. N. 25, Alicante, 1989.

BERNARD, J.- *Da Biologia à Ética*. Mem Martins. Lisboa: Pub. Europa-América. s/d

BERNSTEIN, R.J. Rethinking Responsibility. *Hastings Center Report*, v. 25, n. 7, p. 13-20, 1995 Special Issue.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

BRÜSEKE, Josef. *Ética e Técnica?* Dialogando com Marx, Spengler, Jünger, Heidegger e Jonas. Florianópolis: SOCITEC E PRINTS. V. 1 n.1, p. 14-28, jan-jun 2005.

_____. *A Técnica e os Riscos da Modernidade*. Florianópolis: Ed. Da UFSC. 2001.

CAMPS, Victoria. *Perspectivas éticas generales*. In: IBARRA, Andoni; OLIVÉ, León. (Eds.) *Cuestiones éticas en ciencia y tecnología en el siglo XXI*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003.

COMIN, Illana Giner. Introdução. In JONAS, Hans. *Poder e impotencia de la subjetividad*. Barcelona: Paidós, 2005. p. 13-70.

_____. Introdução. In JONAS, Hans. *Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2001. p. 7-30.

DRANE, James; PESSINI, Leo. *Bioética, Medicina e Tecnologia: desafios éticos na fronteira do conhecimento humano*. São Paulo: Loyola, 2005.

DUPAS, G. *Ética e poder na sociedade da informação*. De como a autonomia das novas tecnologias obriga a rever o mito do progresso. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

ECO, U. *De la responsabilidad moral como producto tecnológico: Diario mínimo*. Barcelona : Península, 1973.

FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique- L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris: Bernard Grasset, 1992.

FRANKENA, William K. The naturalistic fallacy. In FOOT, P. *Theories of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano: conseqüências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

GIACOIA Jr., Oswaldo. Hans Jonas: por que a técnica moderna é um objeto para a ética. *Natureza humana*. v.1 n.2, São Paulo dez. 1999.

_____. Um direito próprio da natureza? Notas sobre ética, direito e tecnologia. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 14, n. 4, p. 635-636, abr. 2004.

GREISCH, J. *De la gnose au Principe responsabilité* (Un entretien avec Hans Jonas). *Esprit*, n. 171, p. 5-21, mai, 1991.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Ediciones Piados Ibérica, 1998.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. A questão da técnica. *Cadernos de tradução*. São Paulo: USP, n. 2, p. 53, 1997.

_____. *Letter on Humanism*. New York: Basic Writings, 1977.

HARE, R. M. *Ética: problemas e propostas*. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.

HOTTOIS G. *El paradigma bioético: una ética para la tecnociencia*. Barcelona: Anthropos, 1991: 98.

K. E. Goodpaster and K. M. Sayre, "Introduction," In *Ethics and Problems of the 21st Century*, (eds. K. E. Goodpaster and K. M. Sayre) Indiana: University of Notre Dame Press, 1979.

KUIAVA, Evaldo Antonio. A responsabilidade como princípio ético em H. Jonas e E. Levinas: uma aproximação. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 2, p. 55-60, jun. 2006.

LOPARIC, Zeljko. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. Coleção Filosofia 158.

_____. Heidegger e a pergunta pela Técnica. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 6, p. 107-138, 1996.

_____, Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger. *Veritas*, Porto Alegre: vol. 44, p. 201-220, 1999.

LÓPES SANTAMARÍA, Justino. *La reflexión ética através del principio de responsabilidad en Hans Jonas*. Estudios Filosóficos. Valladolid, v. 47, n. 134, p. 7-24, enero/abril, 1998.

MATUSSEK, Matthias y KEDEN, Wolfgang. *Der Spiegel*, Conversación. 11 mayo 1992. Traducción de Ramón Alcoberro. Disponível em: <<http://www.enfocarte.com/2.14/entrevista.html>>. Acesso em: jul. 2007.

MEADOWS, Dennis L. *The Limits To Growth*. New York: Universe Books, 1972. Disponível em: <<http://www.clubofrome.org/archive/reports.php>>. Acesso em: 07 set. 2006.

MERINO, Eduardo S. Vila. Pedagogía de la ética: de la responsabilidad la alteridad. Málaga, *Atenea Digital*, n. 6, out. 2004.

MITCHAM, Carl. *Thinking through technology: the path between engineering and philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

_____. «Responsibility and technology: the expanding relationship», in Paul T. Durbin (ed.). *Technology and Responsibility*. Boston: D. Reidel, 1987, pp. 3-39.

MONALDI, Marcello. *Tecnica, vita, responsabilità*. Qualche riflessione su Hans Jonas. Napoles: Guida, 2000

MORANDINI, Simone: “Responsabilità, la parola chiave” In *Etica per le Professioni*, Padova: Fondazione Lanza, n.º 3, 2001.

MORIN, Edgar. *O método 6: ética*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MUCCI, Giandomenico. Dopo Auschwitz. Il Dio impotente de Hans Jonas. *Civiltà Cattolica* 3587, 1999, pp. 425-438.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OLIVÉ, León. Ética aplicada às ciências naturais e à tecnologia. In: IBARRA, Andoni; (Eds.) *Cuestiones éticas em ciencia y tecnologia en el siglo XXI*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003.

OST, François. *A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do directo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

PASCUAL, André Sánchez. Introdução. In JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder, 1993, p. 5-10.

PASSMORE, John. *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza: ecología y tradiciones en Occidente*. Madrid: Alianza Editorial, 1978.

REES, Martin. *Hora final – Alerta de um Cientista: o desastre ambiental ameaça o futuro da humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

REIGOTA, Marcos Antonio do Santos. Ciência e Sustentabilidade: a contribuição da educação ambiental. *Avaliação (Campinas)* vol.12. N. 2, Sorocaba: Jun. 2007.

RENAUD, Michel. Os direitos das gerações vindouras. In L. Archer, J. Biscaia e W. Oswald – *Bioética*. Lisboa, Verbo, 1996, p. 150-154.

RICOEUR, Paul. *The concept of responsibility: an essay in semantic analysis*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

RÖPCKE, Dirk; DAVID, Christophe. Günther Anders, Hans Jonas et les antionmies de l'écologia politique. In *Écologie & Politique*. Paris: n.29, 2004.

RORTY, R. *A Filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.

RUDOLPH, K. *Gnosis, the nature and history of gnosticism*. New York: Harper & Row, 1987.

RUSS, Jacqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999.

SANTOS, Milton. *Técnica, espaço e tempo: globalização e meio técnico-científico internacional*. 4.ed. São Paulo: Hucitec, 1998.

Siqueira JE. *Ética e tecnociência: uma abordagem segundo o princípio da responsabilidade de Hans Jonas*. Londrina: UEL, 1998.

_____. Da Tecnologia Moral à Bioética. In *Revista O Mundo da Saúde*, Ed. Centro Universitário S. Camilo, S. Paulo, V. 28; nº 1, pp. 101-109, 2004.

_____. Hans Jonas e a Ética da Responsabilidade. *Revista O Mundo da Saúde*. São Paulo: vol. 23, nº 5, 342-348, set / out 1999.

_____. Bioética, Meio Ambiente e Vida Humana. *Revista Brasileira de Bioética*. SBB, Brasília: v. 1, n. 3, p. 248-256, 2005.

_____. Tecnologia e medicina entre encontros e desencontros. *Bioética*. Brasília, DF, v. 8, n. 1, 2000.

SIQUEIRA, J.E. In: SIQUEIRA, J.E; PROTA, L.; ZANCANARO. L. (Orgs.). *Bioética: Estudos e reflexões 2*. Londrina: UEL, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

ZANCANARO, Lourenço. *O conceito de responsabilidade em Hans Jonas*. 1999. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Estadual de Campinas, 1999.

_____. A teoria da responsabilidade de Hans Jonas. In: CARVALHO, José Mauricio de. *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

AAVV. *Bioética para as Ciências Naturais*, Lisboa: Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento. (A ética e os animais, a ética e o ambiente, valores éticos na conservação da biodiversidade), 2004.

WOLIN, Richard. *Los hijos de Heidegger*. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse. Madrd: Catedra, 2003.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)