



Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas

*Why an ethics of the future needs of an ontological foundation
according to Hans Jonas*

Jelson Roberto de Oliveira

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR - Brasil, e-mail: jelsono@yahoo.com.br

Resumo

O objetivo deste artigo é investigar quais são as bases ontológicas da ética do futuro, tendo como *leitmotiv* o conceito de *reciprocidade* ou, sendo mais preciso, justamente a sua prescindibilidade no âmbito ético, a qual repercute como necessidade ontológica de fundamentação. Partiremos de uma análise do próprio conceito de “ética do futuro” para, explicitar, na sequência, por que, com Jonas, o futuro se torna objeto ético e como ele exige a prescindibilidade da reciprocidade. A partir daí, pretendemos mostrar que a fundamentação ontológica da ética é o caminho de solução para o problema da ausência de reciprocidade e de que modo ela se constitui como crítica àquilo que Jonas chama de dois dogmas da filosofia: “nenhuma verdade metafísica” e “nenhum caminho do é

para o *deve*" (PR, p. 95). Por isso, finalmente, tentaremos mostrar que é contra esses dogmas que se ergue a proposta jonasiana, fundamentada numa metafísica racional que nada mais é do que uma ontologia biológica.

Palavras-chave: Futuro. Responsabilidade. Hans Jonas. Ontologia. Ética.

Abstract

The aim of this paper is to investigate the ontological foundations of ethics of the future, with the leitmotiv of the concept of reciprocity or, more accurately, precisely its expendability in the ethical field, which resonates as the need for ontological reasons. We leave an analysis of the concept of "ethics of the future", then explain why the future becomes, with Jonas, ethical object and how it requires the expendability of reciprocity. From there, we'll try to show that the ontological foundation of ethics is the way of solution to the problem of lack of reciprocity and how it is as critical to what Jonas calls the two dogmas of philosophy: "no metaphysical truth" and "no way from is to should" (PR, p. 95). So, finally, we'll try to show that it is against these dogmas which rises the Jonas's proposal, based on a rational metaphysics which is nothing more than a biological ontology.

Keywords: Future. Responsibility. Hans Jonas. Ontology. Ethics.

Introdução

"Os efeitos do presente sobre o futuro constituem a matéria da ética."
(Alfred North Whitehead)

O sentido prospectivo talvez seja um dos pontos mais relevantes e controversos da ética jonasiana porque, para essa tarefa, os modelos éticos precedentes têm pouca utilidade por estarem limitados à tentativa de pautar a reflexão ética sobre o problema da imputação causal sobre atos cometidos por homens conterrâneos e contemporâneos. O esquema argumentativo de Hans Jonas em torno da sua ética do futuro não se pretende um princípio de *ação* moral, mas antes de *responsabilização*

moral, malgrado não uma responsabilidade pelo que é ou foi feito¹, mas uma responsabilidade pelo que será feito ou pelo que deverá ser feito; não uma responsabilidade por algo cometido, mas uma obrigação por fazer ou deixar de fazer algo (TME², p. 188). O sentido dessa proposição e sua novidade estão ligados ao fato de que, ao ingressar no campo ético, o tema do futuro traz consigo a conjugação de uma nova exigência, transformada em responsabilidade cósmica e convertida em “mandamento ontológico” (DÍAZ, 2007, p. 237). Ademais, é como nova dimensão ética (a dimensão da temporalidade) que o futuro deve ser pensado e não como mera superação e abandono dos valores éticos tradicionais. Esses, entre os quais está a compaixão³, por exemplo, tornaram-se insuficientes para a magnitude do poder humano instalado sob o umbral da técnica moderna.

A base dessa nova exigência ética é o diagnóstico dos efeitos ou consequências do poder⁴ tecnológico que deu ao homem não só a possibilidade de alterar o futuro, mas até mesmo de inventá-lo ou interdita-lo por completo – tamanho o risco evocado por esse novo poder, magnânimo e ambivalente, diante do qual a vida se revela frágil e vulnerável, algo nunca antes tematizado no campo ético-filosófico. É a novidade do cenário tecnológico moderno que traz, portanto, o futuro para o centro da reflexão ética, no que tange ao porvir do homem e da natureza. É a grande escala da técnica, em sua dinâmica formal e em seu conteúdo substancial, que exprime uma exigência ética que dê

¹ Para Jonas, as éticas tradicionais (mesmo aquelas que tematizaram a responsabilidade) se mostram limitadas porque apenas vinculam a responsabilidade ao ato passado, como imputação de culpa pelo que foi feito e, além disso, porque os atos são, geralmente, tratados dentro de um determinado limite causal e não, como agora se exige, a partir de consequências nem sequer previstas ou supostas, sobre as quais nada pode ser presumido. Quando se pensa os impactos tecnológicos sobre o futuro, essas consequências parecem complexas e praticamente impossíveis de serem medidas, dada a magnitude cumulativa de seus efeitos. Ao falar de futuro, Jonas evoca, portanto, um princípio de precaução frente a esses efeitos ambivalentes.

² Neste artigo, usaremos as seguintes siglas correspondentes às obras de Hans Jonas: PR – *Princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*; PV – *O princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*; PSD – *Pensar sobre Deus e outros ensaios*; TME – *Medicina, ética e técnica*; MPF – *Mais perto do perverso fim e outros diálogos e ensaios*. À sigla será acrescido sempre o número de página referente à edição constante nas referências do presente trabalho.

³ Cf. “A mera compaixão não fundamenta uma ética: sobre eutanásia e ética”, entrevista a Marion Dönhoff (1989) in MPF, p. 87-106.

⁴ Jonas se utiliza do termo “poder” como capacidade de fazer – o vocábulo alemão “Macht” explicita esse sentido: *Macht* revista de *Machen* (fazer).

conta do futuro: “ela [a técnica] e suas obras se estendem pelo planeta; seus efeitos cumulativos se estenderão possivelmente ao largo de inúmeras gerações futuras” (TME, p. 35). A isso Jonas chama de “dimensões globais de espaço e tempo” (TME, p. 3); dado o novo poder humano, o que fazemos aqui e agora tem repercussões incontrolláveis pelo futuro, de tal forma que “hipotecamos a vida futura em troca de vantagens e necessidades de curto prazo [...] a maioria das vezes necessidades criadas por nós mesmos” (TME, p. 35).

Para Jonas, esse é o ponto de partida que torna urgente uma ética do futuro: “o ponto de partida aqui é que a inserção de outras dimensões, globais e futuras, em nossas decisões cotidianas, mundano-práticas, é uma inovação ética que nos foi trazida pela técnica” (TME, p. 35). Além disso, aliado ao crescimento do poder está “a progressiva compreensão dos efeitos desse poder sobre um meio ambiente limitado, ou seja, a colisão que sobreveio entre o quase infinito poder e almejar humanos, de um lado, e o finito de uma natureza, por outro, que está aí para fornecer o necessário” (MPF, p. 60). É esse fato que inaugura um novo capítulo na história da ética.

Ética do futuro como uma “ética atual que se ocupa do futuro”

Começamos buscando a definição oferecida por Jonas a respeito da noção de ética do futuro. Para o autor, uma ética do futuro é uma ética *orientada* para o futuro, uma “ética atual que se ocupa *do futuro*” (PSD, p. 135, grifo do autor) com o fim de guiar as ações no presente em vista de proteger os descendentes das consequências malélicas advindas das gerações do presente. É preciso, portanto, incluir o bem dos possíveis afetados nas exigências éticas do agir atual, dada a magnitude do potencial oferecido pela técnica, pois “a responsabilidade deriva para nós, de maneira não intencionada da pura dimensão do poder que exercemos diariamente a serviço do imediato, mas que deixamos repercutir sem querer sobre tempos vindouros” (PSD, p. 135). É o poder de impacto da ação humana sobre o futuro que funda a exigência ética da responsabilidade.

O alvo ou o objetivo da ética do futuro, assim, não é criar normas definitivas para os homens porvindouros, muito menos prescrever um conjunto de obrigações. O que Jonas pretende é justamente o contrário disso: sua intenção é que não se ameace a possibilidade de que o homem do futuro faça suas próprias escolhas; em outras palavras, interessa assegurar uma autenticidade humana, garantindo ao homem sua capacidade de escolha: “precisamente a preservação dessa possibilidade, como responsabilidade cósmica, é o que significa dever de existência. Exagerando, caberia dizer que a possibilidade de que haja responsabilidade é a responsabilidade que precede a tudo” (PR, p. 174).

Depois de ter explicitado, por meio de um saber, os riscos e os danos da dinâmica formal e substancial da técnica, com os seus “efeitos distantes” (PR, p. 70), Jonas emite a exigência de que um “saber real e eventual, relativo à esfera dos fatos” deve remeter a uma “ciência da previsão hipotética, uma ‘futurologia comparativa’” (PR, p. 70). Essa ética dirigida para o futuro, mas com efetividade presente, segundo o autor, “não é um tema da futurologia, mas necessita da futurologia” (PSD, p. 135) como projeção cientificamente instruída das consequências das ações dos homens no presente. Trata-se de um prognóstico pelo qual o futuro se abre em suas possibilidades negativas: a isso o autor chama de “futurologia da *advertência*” (PSD, p. 136, grifo do autor) com o fim de fazê-la diferenciar-se da “futurologia do desejo *imaginado*” (PSD, p. 136, grifo do autor), que é recorrente nas presciências otimistas da esperança e da utopia que marcam, ingenuamente, muitas éticas tradicionais. Como *advertência*, esse prognóstico tem efeito prático no presente porque pretende construir “freios voluntários” (PR, p. 21) para o potencial desenfreado que é representado pelo “Prometeu definitivamente desacorrentado” (PR, p. 21) da ciência moderna.

Ou seja, o saber sobre os danos presentes e os riscos hipotéticos deve amparar um diagnóstico ético de três âmbitos: [1] o que se deve esperar, [2] o que se deve incentivar e [3] o que se deve evitar frente ao que se deve esperar. A ameaça, portanto, ganha um caráter heurístico, pois o saber sobre o risco geraria, segundo Jonas, pela via do “conhecimento do *malum*” (PR, p. 71) como uma potencialidade, a alteração das atitudes e comportamentos no presente. Trata-se de uma probabilística

negativa que faz derivar o princípio ou o inventa (*eurísko*) a partir do que deve ser evitado, preferindo a consulta aos temores humanos mais do que aos desejos, aspirações e esperanças⁵. É como futurologia, portanto, que a ética da responsabilidade encontra seus deveres: primeiro, “visualizar os efeitos a longo prazo” (PR, p. 72); segundo, “mobilizar o sentimento adequado à representação” (PR, p. 72). É preciso **engendrar o prognóstico** do ponto de vista teórico (como projeção de efeitos e saber sobre possibilidades) para produzir com ele um sentimento de temor⁶ capaz

⁵ Pode-se dizer, assim, que a tese jonasiana não propõe alguma forma de utopia futura ou ideal de vida, mas justamente se contrapõe a essa tendência; ao reverso, portanto, do *Princípio esperança* de Ernest Bloch ou da maior parte das utopias políticas tradicionais.

⁶ Ainda que este não seja o tema específico deste artigo, gostaria de registrar uma palavra sobre o conceito de *Heuristik der Furcht*, principalmente quanto à tradução feita por Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez (2006), como por *heurística do medo* e da qual discordo. A palavra “medo” tem uma posição negativa na língua portuguesa que não traduz bem o alemão *Furcht*, melhor traduzido por *temor*, o que daria a ideia não de um medo passivo, mas de um receio fundado, de um medo acompanhado de respeito frente à força do mal eminente, de escrúpulo e zelo que promovem a precaução; e menos com a perturbação mental provocada por algo estranho e perigoso (patologia), como um sentimento desagradável diante do desconhecido. A tradução francesa preferiu a oscilação entre medo e temor (como, por vezes, também parece sugerir a vertente brasileira), mas essa hesitação não existe no original alemão. Como princípio prático (e também limitado) da sua ética, a heurística do medo remete à ideia de que o uso desse sentimento é útil quando se trata de preservar a vida frente à ameaça possível. Quanto mais investirmos no conhecimento e na divulgação desse temor, mostrando as reais possibilidades e o quão terrível pode ser a ameaça, mais seria despertado o temor das pessoas e mais elas estariam dispostas a alterar as causas dessa ameaça. Para isso, a heurística também seria um princípio de conhecimento, porque sua efetividade e eficácia estariam ligadas justamente à tomada de consciência em relação às *causas*, ou aos agentes e motivos geradores da crise, no sentido de domínio dos conhecimentos científicos que ajudam a realizar o diagnóstico e o prognóstico, bem como da reflexão ética a respeito da ação humana no mundo. Trata-se de uma tomada de consciência do perigo, do risco do mal que adviria do uso perigoso do poder da técnica. Obviamente, a polêmica do conceito logo salta aos olhos. Poderíamos resumir-la em duas perspectivas: uma primeira que remete ao fato de que talvez seja problemático que uma ética do porte proposto por Hans Jonas necessite se fundamentar numa objeção adversária, ou seja, na representação de um perigo exterior pela via de um sentimento que altere e mobilize o sentido ético dos sujeitos; e uma segunda, que diz respeito ao fato de que, talvez, frente ao medo do absurdo fim (extenuado em vista do benefício de uso heurístico do temor), a consequência pode não ser a mudança das ações, mas justamente, pela gravidade do prognóstico, o despertar de um sentimento contrário, do tipo “por que mudar a minha atitude se tudo vai acabar mesmo”; ou ainda, ao exacerbar com vivacidade o perigo, ele pareça tão exagerado que soe justamente como impossível de acontecer realmente, porque tal perigo não tem nenhuma semelhança com a experiência real de mundo das pessoas. Seria, então, essa representação do medo algo inerte? Talvez, mas aqui incorremos no erro de interpretar, mais uma vez, o conceito como fundamento último. Jonas é claro: a heurística do temor é um antídoto contra as profecias de salvação (muitas vezes anunciadas, hoje em dia, pela boca daqueles que esperam da ciência, mais uma vez, uma solução milagrosa para os problemas ambientais que nos afetam, enquanto cruzam os braços para atitudes urgentes que indiquem a responsabilidade com o meio ambiente) e não um pessimismo em relação ao futuro. A “profecia da desgraça” não é a mesma coisa que a heurística do temor. Pessimista, diz Jonas, é a posição daqueles que julgam o existente tão ruim que não mereça ser considerado do ponto de vista do risco de sua

de mobilizar para “a renúncia a um desejável efeito próximo em favor de um efeito distante” (PR, p. 74). Ao contrário da ética tradicional, que pauta e prova seus argumentos no âmbito dos princípios já conhecidos, a ética da responsabilidade “rastrea e descobre os [princípios éticos] ainda não conhecidos”, mas necessários, de acordo com Comín (2005, p. 29). O resultado não é um princípio apodítico, mas heurístico. Não evidente, mas provável. Não definitivo, mas experimental.

É como risco, portanto, que esse futuro se desvenda, e é pela preferência dada ao prognóstico negativo que se chega ao princípio ético de que não podemos arriscar os interesses futuros como aposta no presente, tanto no que diz respeito à existência quanto ao modo dessa existência, dada a “obrigação incondicional de existir” (JONAS, 2006, p. 86, grifo do autor) da humanidade. A existência (o ser) como dever, não pode, portanto, ser objeto de aposta. Jonas afirma que é preciso, antes, tratar como certo o que é duvidoso, invertendo tanto a premissa cartesiana de que da dúvida nasce a certeza, quanto a troca pascaliana de uma felicidade breve e mundana por uma segurança frente à danação eterna. Trata-se, como é claro, de “um dever primário com o Ser, em oposição ao nada” (JONAS, 2006, p. 87). Essa é uma nova versão para o antigo valor da prudência, agora transformada em “cerne de nosso agir moral” (JONAS, 2006, p. 88).

Portanto, podemos afirmar que, para o autor, essa espécie de futurologia só tem efetividade se aqueles que estiverem envolvidos com ela [1] conheçam “a ciência das causas e efeitos” (PSD, p. 136) e [2] “tenham uma imagem do ser humano que implique um dever e a experimentem como algo confiado à sua própria proteção” (PSD, p. 136). Trata-se, então, de uma projeção amparada em dados efetivos

extinção. Para um aprofundamento desse assunto, cf. o artigo *O medo como procedimento heurístico e como instrumento de persuasão em Hans Jonas* (SÊVE, 2007, p. 167-186), no qual se lê uma crítica à eficácia do princípio, recorrendo-se à ideia de que o pânico racional pode gerar mais indiferença do que convocar à responsabilidade; e *O medo como virtude de substituição* (FROGNEUX, 2007, p. 187-207), no qual a autora analisa a posição de Jonas quanto à urgência de tornar o medo um substituto da virtude e da verdadeira sabedoria. Pode-se, por fim, afirmar que a Filosofia já fez uso amplo não só do conceito de temor/medo (como em Hegel e em Hobbes, por exemplo, ainda que eles sejam absolutamente diferentes do uso feito por Hans Jonas, por seu viés individual), mas também da heurística do temor: o caso mais representativo talvez seja o temor da morte, presente desde os gregos até os modernos. Se a morte é considerada a musa da filosofia, é porque o temor a ela ensina o homem a viver com mais “seriedade” e engajamento a sua vida presente.

(em termos objetivos), e no conhecimento de finalidades para o homem (em termos subjetivos), cujo resultado seria justamente a sua consciência de responsabilidade.

Por que o futuro é objeto ético?

Cabe perguntar agora, por que o futuro se tornou objeto ético? A resposta a esta questão está ligada à nova extensão do poder técnico que exige também uma mesma medida da extensão da responsabilidade. Nesse caso, o poder técnico, “ébrio de si mesmo” (PSD, p. 142), assumiu imensa magnitude e ambivalência, atingindo o *futuro*. A responsabilidade com o futuro, assim, se revela pela via da prospecção anunciada pela futurologia, ou seja, o alcance de nossa previsão deveria ser igual à extensão da cadeia das consequências do nosso poder. Ora, ao homem não se pode exigir pleno conhecimento do futuro, mas o aumento do poder técnico também trouxe o aumento das capacidades de diagnóstico e de prevenção, pela via dos métodos e dos conhecimentos antecipatórios das ameaças futuras. Essa futurologia tende a se alargar enquanto capacidade, acompanhando o alargamento do braço do saber, ainda que de antemão se saiba que “esse aumento não se dá na mesma medida da *extensão dos efeitos* do poder mesmo” (PSD, p. 140, grifo do autor). O futuro, em outras palavras, sempre guarda um resíduo não calculável e um excedente de perigosas conjecturas absolutamente desconhecidas, pois o braço do saber no geral fica sempre aquém do braço do poder. O homem está condenado à virtude justamente pelo excesso de sua força.

Essas duas exigências trazem o futuro para o centro da reflexão ética: 1) a ética precisa maximizar o conhecimento sobre esse futuro como capacidade de avaliação das consequências **das ações do presente** que se impõem como ameaça ao futuro, ou seja, um máximo de informações sobre as consequências previsíveis em longo prazo da ação coletiva do presente; 2) ela deve elaborar, a partir desse primeiro saber [chamado por Jonas de “conhecimento prático” (PSD, p. 141)], um saber a respeito do que deve ser e do que não deve ser, ou seja, um

“conhecimento dos valores” (PSD, p. 141) capaz de guiar as ações dos homens no presente a fim de buscar ou evitar determinadas formas de atuação. Ambos os saberes, portanto, tornam-se bússolas emergenciais que guiarão a humanidade presente até o futuro. Enquanto tal, essa futurologia exige o rompimento das divisões disciplinares e a consequente “colaboração de numerosos especialistas das mais diversas disciplinas” (PSD, p. 142), ou seja, a ética do futuro é também, uma ética transdisciplinar ou mesmo interdisciplinar.

O curioso e paradoxal dessa argumentação reside no fato de que Jonas tenha consciência de que “a mesma causa da desgraça temida” em relação ao futuro (PSD, p. 149) ofereça a possibilidade de sua evitação: o poder nefasto da técnica parece ser o mesmo que agora é requerido a partir de um novo princípio para medir as próprias consequências, convertendo um primeiro sentimento de triunfo pela posse do poder em um sentimento de temor e culpa antecipada diante do que se torna possível ou provável no futuro. Essa é a tarefa da ética da responsabilidade: colocar o poder sob o controle humano, de forma coletiva, tal como é coletiva a posse do próprio poder.

Esse poder de controle só poderá ser exercido, afirma Jonas, pelos poderes públicos, como um controle político garantido por um amplo consenso social cujo conteúdo é uma renúncia de costumes e atitude. Esse fato é **compreendido pelo filósofo como “uma diminuição do tão celebrado nível de vida ‘ocidental’ dos últimos tempos, cuja voracidade junto com seus desperdícios são os principais culpados pela ameaça meio-ambiental global”** (PSD, p. 150). Além disso, deveria haver consenso sobre uma possível precariedade econômica que essa opção poderia trazer, como uma troca de felicidade instantânea por garantia de felicidade futura. Obviamente, por recusar utopismos, Jonas está ciente de que essa faceta prática da ética da responsabilidade não é fácil de ser implementada, ainda que a tomada de consciência e a educação da sensibilidade sejam tarefas éticas de uma futurologia tal como ele a descreve.

Para o filósofo, a responsabilidade é um conceito que se ampara num “poder causal” (PR, p. 165) na medida em que o poder de causa (que é também um poder de ameaça e de risco) exige que ao agente

seja imputada aquela responsabilidade que dimana das consequências de seus atos, pelas quais ele deverá responder. É nisso, justamente, que o futuro se torna objeto da ética e por isso, para o autor, é preciso ir ainda mais além, e pensar que, independente da causa, ou mesmo da intenção da causa, da previsão ou do desejo que a mobilizou, qualquer dano causado exige reparação, bastando que o agente “seja a causa ativa” (PR, p. 165). A responsabilidade não está necessariamente ligada à ideia de culpa, já que esta exigiria a ideia mesma de intenção ou negligência direta, enquanto a ideia de “imputação causal” independe dessa condição. A responsabilidade enquanto princípio está livre da tradicional imputação da culpa, pois a culpa remete à noção de infração de uma norma estabelecida. Jonas entende a responsabilidade (*Verantwortung*: “responder por”) não como culpa (*Schuld*) e nem sequer como delito porque não se trata ainda de responsabilizar sob o ponto de vista da consequência (**modelo segundo o qual “a responsabilização efetiva do autor é feita desde o exterior”** [PR, p. 166]), mas ainda da causa; ou seja, independentemente da consequência, a causa já faz o agente responsável pelo ato. A responsabilidade tem um princípio interno, portanto, porque está ligado à capacidade de *previsão* da consequência: trata-se de uma “imputação causal dos atos cometidos” (PR, p. 165). Responsabilidade não é imputabilidade ou compensação enquanto punição (PR, p. 165), mas, sobretudo, uma forma de evitar que o próprio ato se realize.

Em resumo, a responsabilidade em Jonas é de um tipo tal que “não concerne ao cálculo do que foi feito *ex post facto*, mas à determinação do que se tem a fazer” (PR, p. 167). O homem é responsável, em última medida, não pela conduta e suas consequências, mas “pelo objeto que reivindica [seu] agir” (PR, p. 167) e que não é mais do que a existência de outrem frente ao poder que pode ameaçá-lo, proibi-lo ou aprová-lo. Jonas chega à formulação paradoxal de que esse tipo de responsabilidade faz que, “em seu direito intrínseco, aquele que é dependente dá ordens, e o poderoso se torna sujeito à obrigação, dado o seu poder causal” (PR, p. 167). O poder é mote pelo qual há o engajamento no princípio responsabilidade e essa ligação se dá pela via de um sentimento que busca a preservação da existência do outro no futuro: “Em primeiro lugar está

o dever ser do objeto; em segundo, o dever agir do sujeito chamado a cuidar do objeto” (PR, p. 167). De um lado a insegurança, a fragilidade e a precariedade do objeto; do outro, o poder da ação (enquanto “eu ativo”) do sujeito que tem a faculdade de intervenção no Ser das coisas. Jonas formula isso de forma paradoxal: “alguém é responsável até mesmo por seus atos os mais irresponsáveis” (PR, p. 168), que é, não mais, do que agir de forma arriscada em relação à existência, ou exercer o *poder* sem observar o *dever* que ele carrega e exige.

Em Hans Jonas, sendo assim, a responsabilidade está ligada à possibilidade (que soa também como obrigação) de prever as consequências futuras a partir de uma reflexão cuidadosa sobre a causa, com o fim de alterar a causa e, a partir dela, a própria consequência. Trata-se, então, de uma condição existencial do humano, de uma identidade que é ontológica, primeiro, e daí, por derivação, também ética, de um peso imputado pela presença no mundo e pelo modo dessa presença, que é o modo espiritual derivado do processo evolutivo da existência e da vida como um todo, desde a saída frágil do Ser em relação ao Não-Ser e, depois, do Ser-vivo em relação ao Ser-não-vivo e, mais tarde, do Ser-vivo-espiritual do Ser-vivo-não-espiritual. Mas Jonas deixa claro que “o sentimento que caracteriza a responsabilidade – não importa se pressentimento ou reação posterior – é de fato moral (disposição de assumir seus atos)” (PR, p. 166) ainda que não seja, “em sua formalidade pura”, capaz de “fornecer o princípio efetivo para a teoria ética”.

De como o futuro exige a prescindibilidade do requisito ético da reciprocidade

A preferência pelo ser ao invés do nada conduz, então, a ética da responsabilidade à sua base inaugural e ainda mais primordial; dirigido ao futuro, o princípio responsabilidade se situa num campo novo no qual a ética prescinde de um conceito funcional por ela amplamente utilizado – a reciprocidade. Para Jonas (2006, p. 89), “a ideia tradicional de direitos e deveres” já não é suficiente para fundamentar a nova

ética porque não há um *outro* presentificado no tempo ou no espaço cujo direito ou dever sirva de reflexo invertido para si. Para Comín (2005, p. 25):

a proposta jonasiana postula que o sujeito moral deve considerar objeto de sua responsabilidade seres humanos futuros, ou seja, seres que ainda não são e que, portanto, a partir de uma ótica tradicional, não têm direitos e nem podem exercer seus deveres.

Se é da imagem e semelhança que nascem direitos e deveres próprios, então, no caso das gerações futuras e mesmo da natureza em geral, esse modelo não serve mais, “pois reivindicação só surge daquilo que reivindica – daquilo que, antes de tudo, é” (PR, p. 89). Ora, a ética do futuro trata de um *não ser ainda* para o qual seria necessário falar de um direito a ser respeitado, não se conformando com a ausência de reivindicação por parte deste ser que ainda não é.

Jonas afirma já existir na moral “um caso de responsabilidade e obrigação elementar não recíproca (que comove profundamente o simples espectador) e que é reconhecido e praticado espontaneamente” (PR, p. 89): a responsabilidade dos pais para com os filhos. Para o autor, nessa relação, o pai é responsável pela prole independente da ideia de reciprocidade e garante precaução e assistência sem que essas sejam reivindicadas pelos filhos e sem esperar recompensas como pré-condição para os seus esforços⁷. Nesse caso, a responsabilidade é incondicional e se estabelece como “única classe de comportamento inteiramente altruísta fornecida pela natureza” (PR, p. 89).

⁷ Comín (2005, p. 25) afirma que “a grande diferença entre o dever, para com algo ou alguém, e a responsabilidade, para com algo ou alguém, é que o primeiro requer igualdade entre o sujeito e o objeto, enquanto a segunda se sustenta na desigualdade, na força do sujeito sobre a debilidade do objeto, que requer ‘proteção’”. Na responsabilidade, portanto, haveria uma demanda por proteção por parte de algo ou alguém que se sente ameaçado. No caso dos filhos, eles já adquiriram direitos, mas não podem exercê-los e não estão cientes deles a não ser com a ajuda dos progenitores. Ou seja, na maior parte dos casos, o pai não cuida do filho porque esse reivindique algum direito, mas porque se sente responsável frente à fragilidade da prole. No caso da vida em geral, seria a sua fragilidade e precariedade ontológica que fundaria a responsabilidade – contraposta à magnitude do poder tecnológico. “A vulnerabilidade da Natureza se translada também ao ser humano, cuja sobrevivência pode estar ameaçada, mas cuja *imagem*, em todo caso, está em perigo e deve ser preservada” (COMÍN, 2005, p. 26, grifo da autora).

Note-se que, para o autor, a responsabilidade parental é do tipo natural, “constituída pela natureza” (PR, p. 170), porque “não depende de aprovação prévia, sendo irrevogável e não rescindível, além de englobar a totalidade do objeto” e contrasta com aquele tipo artificial, que depende de uma aceitação, acordo ou competência e que inclui algum tipo de escolha que pode ser, posteriormente, rescindida ou dispensada. Trata-se da responsabilidade que deriva mesmo da ação direta condicionada à existência humana, já incluída na condição de existência do próprio homem enquanto membro da comunidade geral da vida. É o “bem de primeira grandeza” (PR, p. 171) que fundamenta esse princípio: a vida.

Para Jonas, a autoridade parental é o “arquetipo da responsabilidade” porque o homem carrega em si a condição de todos os demais seres vivos: “Ele tem o caráter precário, vulnerável, revogável – o modo peculiar de transitoriedade – de todos os seres viventes” (PR, p. 175). Não há “nenhuma vantagem” em ser homem a não ser o fato de que nele se efetive a responsabilidade “de garantir os fins próprios aos demais seres” (PR, p. 175). Mas como ser também transitório, o homem reúne em si – em seu próprio fim – esses mesmos fins dos demais seres. É isso que faz dele o “arquetipo”. É justamente por sua carência e transitoriedade que o homem, assim como os demais seres vivos, se torna alvo da responsabilidade. Enquanto ser carente é que ele pode ser cuidado. Nele, a responsabilidade está contida como condição ontológica:

Ser responsável efetivamente por alguém ou por qualquer coisa em certas circunstâncias (mesmo que não assuma nem reconheça tal responsabilidade) é tão inseparável da existência do homem quanto o fato de que ele seja genericamente capaz de responsabilidade – da mesma maneira que lhe é inalienável a sua natureza falante, característica fundamental para a sua definição, caso alguém deseje empreender essa duvidosa tarefa (PR, p. 176).

Em outras palavras, “há um dever contido no ser” do homem. Com isso, diz Jonas, o homem ainda não é moral, mas um “Ser capaz de ser moral ou imoral” (PR, p. 176). O primeiro imperativo, outrossim, continua sendo a própria existência e só sob o ponto de vista do

poder da ação e de sua exteriorização que a responsabilidade se torna um princípio ético.

Jonas faz desse fato biológico que sustenta a procriação, a “origem genuína da ideia da responsabilidade” (PR, p. 90) e, mais ainda, “o arquétipo de todo agir responsável”, plantado solidamente pela natureza na parte da humanidade que procria (PR, p. 90). A simples existência dos filhos, ainda que exija responsabilidade depois da procriação, ainda não justifica qualquer direito de nascer aos que ainda não nasceram – esse seria, mais uma vez, um direito sem reciprocidade. E é desse tipo de responsabilidade que trata a ética do futuro, porque ela parte da premissa de que a existência de uma posteridade daria algum tipo de direito prévio a quem ainda não nasceu, tanto no que tange ao fato mesmo da existência quanto ao modo dessa existência. Trata-se, afirma o autor, de um dever “ainda não fundamentado” e para o qual a forma tradicional de fundamentação da moral não tem mais nenhuma utilidade.

Ao tentar abandonar como improdutiva a pergunta sobre se deve existir um dever para com a posteridade, tendo, de todo modo, essa existência como uma suposição, Jonas se detém na pergunta sobre o modo de ser da humanidade nesse futuro, esperando com isso responder à primeira questão. Em outras palavras, ao tentar legitimar eticamente o segundo problema (utilizando-se dos expedientes tradicionais da ética), o autor acaba respondendo ao primeiro, pois a discussão sobre a forma de existência já pressupõe a existência de alguma forma. O método aparentemente simplório da argumentação dedutiva tem, entretanto, uma base sólida se considerarmos que “os perigos que ameaçam o futuro modo de ser são, em geral, os mesmos que, em maior escala, ameaçam a existência” (PR, p. 91). Assim, tomando-se em conta os primeiros, recai-se necessariamente na afirmação da segunda: evitar as ameaças ao modo de ser já é, de alguma forma, evitar a ameaça ao ser enquanto tal.

A dedução ética doa aos homens do presente um dever para com o futuro não necessariamente em relação à sua existência (algo que é derivado apenas de seus progenitores diretos), mas, sobretudo, ao modo dessa existência, o que, de fato, é decorrência da ação da humanidade

como um todo no presente, enquanto ancestrais daquelas gerações do futuro. Se não somos responsáveis diretos pela existência no futuro, somos, é verdade, pelo menos responsáveis pela forma genérica dessa existência e é isso que leva o autor a afirmar que, “para nós, contemporâneos, em decorrência do direito daqueles que virão e cuja existência podemos desde já antecipar, existe um dever como agentes causais, graças ao qual nós assumimos para com eles a responsabilidade por nossos atos cujas dimensões impliquem repercussões de longo prazo” (PR, p. 92). O autor recorre aqui justamente à conexão direta entre poder e responsabilidade: o braço longo do poder humano representado pela dinâmica da técnica exige um braço comprido de saber na forma de predição e de responsabilidade, na forma de dever.

Ainda que essa argumentação tenha eficácia do ponto de vista prático, Jonas está ciente de que ela é escassa do ponto de vista teórico, seja porque o risco quanto à forma poderia legitimar a tese da abstenção quanto à existência de uma humanidade assim desfigurada, seja porque a ausência de reclamação da humanidade futura e sua concordância sobre a sua forma de vida podem ser presumíveis – ainda que não aceitáveis. Uma ética do futuro, assim, parte da premissa de que o dever ser do futuro é construído num dever do presente e é no agora que se constroem as possibilidades de que no futuro haja uma humanidade autêntica.

Crítica a dois “dogmas” da filosofia tradicional

Por prescindir da reciprocidade, Jonas acaba buscando uma legitimação ontológica para a ética do futuro: como não há um outro que demande um dever, é no próprio ser do homem que o dever deve ser buscado. Antes de prosseguirmos nessa direção, vejamos como essa tese contraria dois, assim chamados pelo autor, “dogmas” da filosofia tradicional: “nenhuma verdade metafísica” e “nenhum caminho do é para o *deve*” (PR, p. 95).

Para Jonas, a dogmatização desses princípios ocorreu como uma espécie de displicência bem intencionada que acabou neutralizando o

ser através da isenção de seu valor, ocasionando a impossibilidade tautológica de dedução de deveres a partir dele: como o ser não tem valor e porque ele não estava em questão, a filosofia tradicional ramificou a dogmática assertiva que separou ética e ontologia. Partiu-se, além disso, da afirmação da universalidade de um conceito único e estável de Ser (no caso do homem, jamais antes havia se pensado a possibilidade de alterar a sua essência, pela via, por exemplo, da “cura da morte”) verdadeiro e completo que, por si mesmo, já é metafísico. Em outras palavras, o primeiro enunciado (de que não se pode deduzir o dever a partir do ser) é um enunciado metafísico que, por si mesmo, permanece sob o campo proibitivo do segundo enunciado (que não existe verdade metafísica).

Essa segunda formulação seria meramente tautológica para Jonas porque ela partiria de uma afirmação bastante limitada: a de que “a verdade ‘científica’ não é alcançável por meio de objetos metafísicos” (PR, p. 96), o que, do ponto de vista lógico, seria uma redundância, posto que [1] a ciência só trata de objetos físicos e, conseqüentemente, [2] “enquanto não tiver sido demonstrado que a ciência esgota integralmente o conceito de saber não terá sido dada a última palavra sobre a possibilidade da metafísica” (PR, p. 96). A contestação ao segundo dogma, portanto, acaba ocorrendo apenas porque, no caso de Jonas, a metafísica se *explicita* e se *expõe*, enquanto nas demais éticas ela permaneceria oculta. É porque assumiu para si a necessidade de “prestar contas dos fundamentos metafísicos do dever” (PR, p. 96) que a ética do futuro adquire, pelas mãos de Jonas, uma obrigação com a verdade que reduz a zero o refúgio ontológico da ética: a obrigação de fazer, antes de qualquer coisa, um ensaio metafísico, ainda que seu terreno, reconhece o autor, seja inseguro e/ou permaneça “suspense sobre o abismo do incognoscível” (PR, p. 96). Jonas pensa essa tarefa metafísica como uma tarefa racional “acionada sob a instigação do desafio” (PR, p. 97), e incorporada à ética pela urgência e gravidade do novo perigo.

Numa veia antikantiana, e apesar de Kant, Jonas pretende uma metafísica racional porque sua ontologia é acompanhada de uma biologia e se efetiva a partir dos resultados alcançados no seu *Princípio Vida*, no qual o elemento científico-racional ofereceu a possibilidade

de romper com o dualismo matéria e espírito. Para ele, portanto, a vida é pensada como uma categoria ontológica. É por uma obrigação de retorno àquilo que ele chama de “última (primeira) questão da metafísica” (PR, p. 97) – ou simplesmente à questão do ser – que a ética do futuro se engendra novamente no campo arriscado de uma metafísica racional. Esta tem como requisito o pensamento da vida como fenômeno geral, sem “estacionar no brutal antropocentrismo que caracteriza a ética tradicional e, particularmente, a ética heleno-judaico-cristã” (PR, p. 97), cujas bases foram reexaminadas – com resultados surpreendentes – nos ensaios que vieram a formar o *Princípio vida*.

A relação entre *ser* e *dever* é colocada por Jonas sob um novo patamar porque, segundo ele, a opção pelo não Ser é presente no campo atual graças à magnitude da técnica. Do ponto de vista ético, o não Ser pode ser considerado como uma situação de perfeição (e talvez, por isso, preferível) em relação ao Ser, que é, por isso mesmo, o campo no qual a ética se efetiva como tentativa de correção da imperfeição característica da existência. Sendo assim, porque o não ser pode ser escolhido como risco, ameaça ou até mesmo preferência, é que a ética deve partir da afirmação da “primazia absoluta do Ser diante do nada” (PR, p. 99), o que implica uma afirmação categórica da preferência da vida sobre a morte, ou simplesmente de um dever diante do Ser, de uma ética associada à ontologia. Ora, a razão da existência, como resposta sobre a pergunta *por que existir é melhor do que não existir*, reside no fato de que a existência seria boa por si mesma. Jonas recorre aqui à sequência bíblica na qual o Criador analisa a criação e afirma sua positividade moral: o bom das coisas criadas seria bom no sentido mesmo de sua existência e “não se este é bom porque Ele assim o quis” (PR, p. 101). Mas o autor não se limita ao ambiente religioso; no âmbito racional, é possível encontrar essa mesma evidência, de forma independente: “a questão do dever-ser de um mundo pode ser separada de qualquer tese sobre sua autoria” (PR, p. 101).

“A questão de um possível dever-ser deve ser respondida independentemente da religião” (PR, p. 101); isso conduz o autor à questão do valor do existir, ou seja, à pergunta sobre se vale a pena existir: “por que algo deve existir de preferência ao nada, seja qual for a causa que

o tenha feito existir” (PR, p. 102). A pergunta agora gira em torno do valor do ser:

a pergunta pelo dever ser implica que o ser se dote de valores, se entenda como um bem, de maneira que o ser se converta em um imperativo, em um dever fazer para que o ser realmente possa ser e possa seguir sendo, porque o ser é um valor e um bem em si (JONAS, 2005, p. 42).

Para Jonas, o valor ou mesmo o “bem” é algo que reivindica imediatamente a sua existência, ou seja, o que vale (como “bem”) é o que merece existir, tanto no que tange à reivindicação pelo Ser pela via de um dever-ser que se transforma num certo agir, “no caso em que o Ser dependa da livre escolha desse agir” (PR, p. 102). Por um lado, como ao nada não se pode doar valor algum, a primazia do Ser sobre o nada parece óbvia; por outro, a primazia do Ser estabelecida sobre o seu valor, independe da preponderância do mal ou do bem quanto à forma dessa existência. Existir, em outras palavras, é e será sempre melhor do que não existir, não importa o *como* desse existir. Portanto, o existir (o Ser) está submetido ao valor porque “a faculdade para o valor é ela mesma um valor, o valor de todos os valores, inclusive a faculdade para o não-valor, na medida em que a mera abertura para a distinção entre valor e não-valor já asseguraria sozinha a prioridade absoluta de escolha do ‘Ser’ em comparação com o nada” (PR, p. 102). A vida é o valor dos valores porque nela ocorrem todas as conjecturas éticas e porque ela significa a possibilidade do valor, tornando-se ela mesma um valor que reclama existência como possibilidade de que haja o valor.

É o valor que precisa, então, ser questionado do ponto de vista ontológico e epistemológico, com o fim de identificar a sua importância *objetiva* no debate explicitado por Jonas. A busca por finalidade é reconhecida pelo autor como “auto-afirmação fundamental do Ser” (PR, p. 151), ou seja, como obra de sua afirmação, a finalidade mostra a razão de ser do próprio Ser enquanto tal⁸. Por isso, “por

⁸ Essa proposta está nitidamente inspirada em Aristóteles: no *De anima* (livro II, cap. IV), o filósofo grego anuncia a ideia de um evolucionismo intrínseco à própria Natureza a partir da ideia de que alma, princípio de vida e de movimento do corpo, aparece de forma gradual em todas as manifestações da Natureza: existe uma gradação, cujo primeiro grande salto

meio da negação do não-Ser, o Ser se torna um interesse positivo, ou seja, uma escolha permanente de si mesmo” (JONAS, 2006, p. 152). Assim, o filósofo entende a vida como uma contraposição constante em relação ao não Ser, que é a sua ameaça inflexível e sua “antítese sempre presente” (JONAS, 2006, p. 152). Jonas (2006, p. 151) afirma que ela, a vida orgânica, representa o fim e o interesse supremo da natureza, satisfeito “na extraordinária variedade de suas formas” até o fato de que os seres vivos se transformem, eles mesmos, em executores de seus próprios interesses e finalidades.

A fundamentação ontológica da ética do futuro

Resta entender, ainda, de forma mais detalhada, como se dá essa passagem do ser para o dever em Hans Jonas. Começamos analisando a pretensão jonasiana de buscar um fundamento para a responsabilidade ou, em termos genéricos, para o *dever*, em algo pelo qual ele tenha “justificação própria e independente” (PSD, p. 136), o que só seria possível, portanto, no campo ontológico. Para o autor, o ser humano, como portador de racionalidade/espírito que lhe dá poderes ameaçadores, tem responsabilidade não só sobre os demais seres, mas também sobre a própria ideia de homem. Como imperativo ontológico, a ideia de homem remete à responsabilidade sobre a sua existência não enquanto essência, mas enquanto presença e “corporificação no mundo” (PR, p. 94). A partir daí, a responsabilidade também se dá no âmbito do “dever ser”, porque, segundo Jonas, a afirmação de que *devem existir homens* já presume, em mesma medida, que esses homens *devem ser de tal forma* (Cf. PR, p. 94), rompendo com o “dogma metafísico” (PR, p. 95), já que o bem sempre reivindica existência e essa é a causa pela qual o “valor ou o ‘bem’ [...] justifica sua reivindicação pelo Ser” (PR, p. 95) na ética da responsabilidade, tornando-se um de seus fundamentos.

qualitativo é o passo do inorgânico para o orgânico” (JONAS, 2005, p. 44), sendo que, no reino da vida, a alma continua presente de várias formas (vegetal, animal e racional).

A trajetória argumentativa aqui responde ao interesse de “demonstrar que existe a interação psicofísica e que esta resulta compatível com a causalidade natural” (JONAS, 2005, p. 13), o que significa que a fundamentação ontológica da ética do futuro exige, em primeiro lugar, uma superação do dualismo matéria-espírito, como enfrentamento do enigma do surgimento da subjetividade a partir de um dado especulativo quanto à presença da liberdade já nos primórdios e nas mais elementares formas de vida⁹. É pela tentativa de superação do dualismo que Jonas consegue mostrar que os julgamentos de valor, característicos do campo ético, têm derivação ontológica, ou seja, procedem do próprio Ser, agora reinterpretado não só do ponto de vista ético, mas do ponto de vista biológico.

Não podemos esquecer também que Jonas distingue a noção de valor (*o quanto* ou *o para quem* de algo) da noção de fim (*o seu para quê*), para concluir que o reconhecimento da finalidade não implica, necessariamente, sua aprovação (PR, p. 107). Do ponto de vista da relação entre “Ser” e “Dever-ser”, que diz respeito à fundamentação do “valor” ou do “bem” no próprio Ser, na medida em que faz esse mesmo “valor” ou “bem” se exprimirem de forma imediata (não mediada por “desejo, necessidade ou escolha” (PR, p. 149), a possibilidade de existência exige a sua realização, tornando-se um dever e, como tal, havendo “uma vontade que assuma essa exigência” (PR, p. 149), ou que remeta à responsabilidade. É, então, como realidade imanente, que a vida/existência demanda responsabilidade, fazendo que, nas palavras de Jonas, “a axiologia se torne uma parte da ontologia” (PR, p. 149), ou que “o ‘sim’ ontológico te[nha] a força de um dever” (PR, p. 152).

⁹ Aqui não pretendemos aprofundar este assunto, mas esse tema é absolutamente relevante para a compreensão da relação entre ser e dever. Prova disso é o texto *Poder ou impotência da subjetividade*, escrito por Jonas com a intenção (não realizada, mas anunciada no prefácio do texto) de que formasse parte da obra *O princípio responsabilidade*, mais especificamente entre o terceiro e o quarto capítulos, justamente em torno da discussão sobre o fundamento ontológico da responsabilidade. Sobre esse tema, ver a introdução à edição espanhola da obra, escrita por Illana Giner Comín; e o artigo *Liberdade na necessidade ou a superação do dualismo segundo Jonas* (FONSECA, 2010, p. 55-75). É bom lembrar que o livro *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica* levou, em sua versão original alemã, o título de *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (Gotinga: Vandernhoeck & Ruprecht, 1973) e só em 1994 fora publicado como *Das Prinzip Leben*, mais para aproveitar a fama já conquistada pelo *Princípio responsabilidade* do que por uma fidelidade ao conteúdo da obra.

Ora, o fato ontológico é entendido pelo filósofo como uma “propriedade que pertence inseparavelmente ao *ser* da coisa, como o metabolismo ao organismo, onde a propriedade pertence exclusivamente a esta e a nenhuma outra coisa” (PSD, p. 136). Dado que a ética do futuro prescindiu da reciprocidade, trata-se de encontrar uma afirmação geral que sirva como característica íntima da existência de todas as coisas do mesmo gênero, permitindo que essa característica seja reconhecida como parte desse ser e, portanto, como fundada ontologicamente e como garantidora de um fundamento ontológico para “a enunciação de tais estados de fato” (PSD, p. 137).

Desse modo, o que Jonas está propondo é que o estado ontológico de fato faz derivar algum tipo de *dever* de sua própria constituição, tentando erguer uma “ponte lógica do ser ao dever ser” (PSD, p. 137) para, enfim, erguer um fundamento ontológico para a responsabilidade cujo resultado servisse de prova objetiva para a moral. O autor não está alheio ao conteúdo polêmico dessa proposta, afirmando que a controvérsia já evidencia, de alguma forma, a admissão da pergunta. De antemão, Jonas declara sua fé numa espécie de metafísica racional pela qual a ontologia biológica mostra não apenas a realidade do ser, mas o quanto dele advém um dever: a base ontológica da ética. Ele está ciente, ademais, de que sua argumentação provém de uma *opção* (PSD, p. 147) de enfrentamento de duas ameaças trazidas pela “moderna macrotécnica” (PSD, p. 147): a aniquilação física e o atrofiamento existencial, a primeira por seu potencial catastrófico e a segunda por seu caráter manipulador que pode, inclusive, conduzir a uma “incapacitação ética” (PSD, p. 148) do ser humano. Ora, negando a ética, perde-se a responsabilidade e, conseqüentemente, a autenticidade do homem.

Como fato ontológico mais original, podemos apontar justamente a fragilidade do ser, a sua constante ameaça por parte do não ser, sua saída precária e dependente do nada para o reino do ser, sua vulnerabilidade geral. É justamente esse fator, somado ao crescimento da força técnica humana na modernidade (que, aliás, aumenta ainda mais a vulnerabilidade do ser) que evoca a necessidade e a obrigação de velar pelo ser. Para Comín (2005, p. 41), o esquecimento do ser – para tomar um conceito heideggeriano – não é mais do que

o esquecimento dessa condição básica do ser, por uma “consideração [meramente] biologicista” que, pela via desse esquecimento, acabou disponibilizando a interpretação dualista como verdade sobre o ser. Para essa tarefa, ele evoca a tarefa racional da metafísica como uma “filosofia da vida” ou uma “ontologia biológica” que vê no orgânico a prefiguração do espiritual.

O autor parte então da análise do homem como o único ser capaz de assumir responsabilidade, precisamente pelo fato de que ele está “predisposto a ser responsável” dado que esse é um fato ontológico: “o homem é o único ser vivente que *pode* assumir responsabilidade por aquilo que faz, e com este *pode* já é, de fato, responsável” (MPF, p. 91). Essa afirmação é uma constatação de nível metafísico porque significa que a responsabilidade é “uma característica distintiva e decisiva da *essência* do ser humano e de seu equipamento existencial” (PSD, p. 144). Essa *capacidade*, portanto, é o seu fato ontológico ou, se quisermos, antropológico-filosófico: “ao *poder* tê-la, a *tem*” (PSD, p. 138, grifo do autor). Por outros termos, a capacidade, enquanto poder, por si mesmo se torna um fato e conduz ao dever, porque ela representa, no caso humano, a faculdade de escolher “alternativas de atuação” (PSD, p. 138). Essa forma de argumentação parte da evidência de que, no âmbito metafísico, a filosofia não pode apenas pensar “através de perguntas que admitam respostas demonstráveis e refutáveis” (MPF, p. 90), já que “para a pergunta sobre se deve ou não existir uma humanidade, se deve sequer existir ou não um mundo, é certo que não se podem esperar respostas que – como nas ciências naturais – se possa simplesmente assinalar como verdadeiras ou falsas” (MPF, p. 90). Como capacidade ética, a responsabilidade se embasa numa capacidade ontológica de escolha, o que significa que a responsabilidade se torna um complemento à liberdade, pois essa é a condição ontológica do ser humano sobre a qual se funda a responsabilidade. Sobre a liberdade de um ato pesa sempre a responsabilidade por ele, na medida em que alguém pode sempre reclamar por suas consequências, como uma “instância que nos obriga a justificarmo-nos” (PSD, p. 138) constantemente; nesse caso, não somos só responsáveis *de* (ter feito) alguma coisa, mas, sobretudo responsáveis *ante* algo (que talvez não esteja presentificado e sequer tenha ciência de sua consequência).

Ocorre que a responsabilidade ante um ser só tem sentido se damos algum valor a esse ser; do contrário, esse princípio ético se torna inócuo. O valor de um ser já é sua condição ontológica e, enquanto tal, dirige-se ao homem na forma de um dever. O valor passa a ter um direito sobre o ser humano: “com isto fica expresso que desde o ser das coisas mesmas [...] pode emanar um preceito que se refere a *mim*” (PSD, p. 139). Se um ser é detentor de um valor então imediatamente, segundo Jonas, esse valor lhe dá um direito e, conseqüentemente, exige do ser humano um dever.

O conteúdo que funda esse trajeto [1] do valor [2] ao direito e [3] ao dever é o fato de que a existência de um ser é preferível à sua ausência e, portanto, ao *bem em si* inerente a essa existência. Meu dever ganha ainda mais concretude, obviamente, pelo fato expresso pela técnica moderna, de ele estar exposto ao poder e, portanto, aos riscos que esse poder implica. O ser é a lembrança constante do dever, pois, se a responsabilidade é uma característica ontológica do ser humano, ela o obriga, na condição de seu detentor, a “garantir a continuidade de *sua presença no mundo*” (PSD, p. 145, grifo do autor). Essa garantia de presença no mundo inclui, também, a garantia de presença futura, ou seja, a responsabilidade de que haja portadores de responsabilidade no futuro. A causa prioritária da responsabilidade, como condição ôntica, é sua própria conservação e isso implica a existência de uma humanidade futura. O ser é responsável pela capacidade de sua responsabilidade. Trata-se de um argumento circular retirado de uma espécie de dedução; não uma dedução lógica, mas existencial: primeiro a capacidade da responsabilidade é tida como “*dada na experiência*” (PSD, p. 146, grifo do autor).

É esse o dever que temos para com o futuro: a garantia da capacidade de que as gerações do futuro se atribuam a si mesmas esse dever e que possam cumpri-lo de forma satisfatória. É como “autores da sua condição” (PR, p. 93) de escolher ser o que querem ser e conscientes do risco alquímico de nossa tecnologia de alteração da essência do homem no futuro, que nos tornamos responsáveis não só pela existência, mas pela forma de existência no futuro – a primeira como derivação da segunda. O nosso dever, em última instância, é garantir

e impor aos homens do futuro esse mesmo dever: “uma existência capaz de arcar com o ônus de perpetuar esse dever” (PR, p. 93). Ora, impor esse dever é consoante à imposição da capacidade de suportá-lo. Por isso, é desse dever primeiro com o modo de ser (entendido como capacidade de escolher e suportar o seu ser enquanto substância e enquanto forma) que nasce dedutivamente o nosso dever de fazê-los existir. E é desse que nasce o dever de garantir-lhes as condições subsequentes dessa existência, entre as quais está a felicidade.

Desde muito a vida feliz fora o objetivo primordial do pensamento ético. Agora ele não é mais o centro da reflexão, já que há no horizonte da humanidade algo mais pavoroso: o risco de que sua felicidade futura seja ameaçada pela não existência de um futuro à custa de uma pretensa felicidade presente. Jonas inverte a argumentação ética porque necessita de outro mecanismo de direitos e deveres cuja expressão não se limite à obviedade da existência (e se limite, portanto, a discutir a forma dessa existência).

O que a tarefa de uma ética do futuro acaba por explicitar é que, no campo ético, a suposição da vida já não é suficiente e que é ela agora que necessita de um fundamento ou de um princípio. Não por acaso, então, o primeiro imperativo da nova ética é formulado de uma forma incoerente e até estranha: que exista uma humanidade ou, em termos mais gerais, que exista um futuro. A estranheza do argumento se deve ao fato de que a nova ética, assim, por lhe faltar a reciprocidade, reveste-se de uma ontologia, fazendo que a responsabilidade, enquanto *dever*, se efetive a partir do *ser* primordialmente como um *dever ser* agora – como nunca antes – ameaçado. A regra sobre o modo de ser (que é o campo tradicional da ética) está agora pautado no imperativo ontológico do existir. O imperativo ontológico-ético se formula como uma regra pela qual “aos descendentes futuros da espécie humana não seja permitido nenhum modo de ser que contrarie a razão que faz com que a existência de uma humanidade como tal seja exigida” (PR, p. 94). É agora o *modo de ser* (em termos éticos), portanto, que deve ser pensado como ameaça ao *ser* (em termos ontológicos).

A ética adquire, portanto, uma obrigação ontológica:

o primeiro princípio de uma 'ética para o futuro' não se encontra nela própria, como doutrina do fazer (à qual pertencem aliás todos os deveres para com as gerações futuras), mas na metafísica, como doutrina do Ser, da qual faz parte a ideia do homem (PR, p. 95).

É a partir desse primeiro imperativo do ser que a humanidade de agora se torna ontologicamente responsável pela ideia do homem no futuro, cujo *modo de ser* exige a sua existência e, para nós, a garantia das possibilidades de sua existência. Da pergunta sobre *por que* devem existir homens no futuro é que deriva a pergunta sobre *como* eles devem existir. O imperativo categórico agora é ontológico na medida em que não se serve mais da hipótese *se*, mas da obrigação de um *que* haja futuro. Sobre isso, Jonas afirma categoricamente: "para mim, esse imperativo é o único ao qual realmente cabe a determinação kantiana de categórico, isto é, da incondicionalidade" (PR, p. 95).

Ora, a saída do Ser do não Ser se efetiva como precariedade pela via da "carência constitucional decorrente das necessidades metabólicas, cuja satisfação pode falhar" (PR, p. 152), para o qual evoca constantemente o seu *fazer* e mesmo o seu *fazer-se* como medida emergencial frente à fragilidade de sua permanência. Esse *fazer-se* é a escolha permanente da vida por si mesma. É esse *sim* que precisa ser incorporado ao caso humano, como inclusão à sua vontade e como imposição ao seu poder de um *não* enfático ao não Ser. Diante do poder de destruição que carrega, o homem, como resultado mais acabado do *sim* da vida para si mesma, encarna a obrigação ética de um *sim* ontológico. Essa afirmação se efetiva como autoafirmação quando o Ser "declara-se a favor de si, contra o nada" (PR, p. 151). O interesse e a finalidade do Ser se realizam pela via dessa afirmação incontestável que torna a vida o valor dos valores. O interesse de um Ser por algo ou pelo menos por si próprio é apontado pelo filósofo como a prova do interesse do Ser que rompe o desinteresse absurdo do nada. É esse o primeiro valor fundamental do Ser fundado nele mesmo e só a partir dele seria possível

estabelecer os demais “fins almejados e, conseqüentemente, do bem e do mal que daí possam advir” (PR, p. 151).

O homem ampliou o exercício da liberdade a tal ponto de instaurar um verdadeiro abismo entre ser e dever: “com seu saber alcançou um domínio sobre a natureza, sobre outras formas de vida e seu aproveitamento, que lhe garante um espaço muito maior de decisão e modos de comportamento arbitrários” (JONAS, 2001, p. 56). Em Espinosa, Jonas busca a afirmação de que “o ser, em si mesmo, é sempre bom, pois sucede sempre aquilo que deve acontecer” (2001, p. 57), e esse é o princípio da autoafirmação da natureza, “pois toda vida se afirma a si mesma só através da inextirpável vontade de permanecer com vida, através da luta pela existência” (MPF, p. 57). Desse modo, é pela vontade de sobrevivência que a vida se afirma através do medo, do temor e da ambição, os quais atingem seu apogeu no caso humano na consciência e na liberdade e é nele que se funda o princípio responsabilidade. Para Jonas, “a existência da capacidade de ser responsável converte o depositário desta capacidade em responsável” (MPF, p. 57), ou seja, pela existência do ser responsável é que se funda a responsabilidade como princípio ético. A responsabilidade, assinala Jonas, também implica a garantia da permanência do próprio princípio no mundo. Ora, se a responsabilidade se funda na racionalidade e na consciência humana (como auge da história evolutiva) e estas são parte constitutiva da essência humana, então ela é um princípio ontológico partícipe dessa essência: “a existência da capacidade de ser responsável é um fato ontológico, que quase se autocertifica” (MPF, p. 57).

Jonas traz à tona o problema de que, na tradição filosófica, a responsabilidade sempre é pensada estando ligada à possibilidade de exercício da liberdade (e de negação da pura necessidade dos atos). Segundo ele, é preciso repensar também a ideia de liberdade, colocando-a num patamar não dualista sobre o qual ela se ergue a partir das mais elementares manifestações da vida (já no metabolismo dos seres vivos haveria, para o autor, predisposta ou presumida a ideia de liberdade, cujo auge ocorre no homem). Para ele, no metabolismo existe liberdade porque ele se efetiva como intercâmbio de matéria, numa espécie de “liberdade indigente” (PV, p. 15) que, ademais, torna-

diferenciado em relação a seu entorno. A relação paradoxal aqui se dá entre forma e matéria, uma relação dialética porque é marcada pela troca e por uma independência da forma em relação à matéria, mas não uma independência profunda, pois a sobrevivência exige troca, portanto, interdependência; assim, quanto mais liberdade e individualidade houver, em termos de forma, haverá também mais complexidade e, conseqüentemente, mais necessidade e mais riscos à própria sobrevivência.

Segundo Comín (2005, p. 45), Jonas exprime, assim, uma “concepção de liberdade que a entende como constante tensão e relação de reciprocidade com a necessidade”. A liberdade, para ele, é exercida de modo espontâneo no vegetal, instintivo no animal e voluntário no ser humano. Sua expressão é relação paradoxal com a dependência em busca da sobrevivência, tendo no horizonte futuro a condição de finitude: é contra a morte futura que a vida se impõe no presente como afirmação incondicional de si mesma. Como voluntária, a liberdade do homem remete à moralidade: sua sobrevivência se torna uma questão moral porque, sendo livre e racional, o homem tem poder de escolha pela vida ou pela morte. Ou seja, “assim como na Natureza a necessidade é o corolário da liberdade (ou o preço que se paga em sua conquista paulatina), a responsabilidade é o complemento inelutável da liberdade humana” (COMÍN, 2005, p. 50).

Paradoxalmente, se não houvesse liberdade no homem não haveria responsabilidade, mas, se não houvesse liberdade em todo o reino da vida, também não haveria no homem. É isso que elimina a indiferença no sujeito da responsabilidade. Trata-se, então, de *incluir nos motivos da ação a previsão de seus efeitos* – essa é a definição mais direta de Jonas. Por isso, a responsabilidade em Jonas é um “agir racional em direção a fins” porque integra tanto a preocupação com o poder causal quanto com os efeitos deles resultantes.

No caso humano, em virtude da sua “liberdade lúcida” (PR, p. 152), há uma força obrigatória, pois o seu *sim* à vida o faz não apenas continuador da obra da natureza, mas também o seu possível destruidor. Ou seja, no caso humano, o *sim* natural-ontológico exige também um amparo racional-ético. Essa perspectiva transforma

o homem num tutor da natureza pela adoção da moralidade com o fim, muitas vezes, de “restringir sua herança particular e singular, o livre-arbítrio” (PR, p. 153). Em outras palavras, no caso humano, resta ainda perguntar se o “exercício pleno desse livre-arbítrio” não seria justamente a realização de sua finalidade ou, em outras palavras, se aquilo que simplesmente ele faz como meio de sua existência (incluído aí todo o poder adquirido pela via da técnica) não seria simplesmente a realização de sua finalidade própria e livre, “não importa para onde ele nos conduza” (PR, p. 153).

O que legitima a vida como valor dos valores (e, portanto, como uma obrigação ética) é o fato de que seus interesses e finalidades – como aquilo que adquire validade inquestionável – *deveria ser* assumido por cada membro da espécie como sua própria finalidade. O que torna a vida fonte do dever é o fato primordial de sua realização ou manutenção acontecer no âmbito do fundamento do Ser e não apenas no âmbito da vontade, que a ele está submetida. A vida, portanto, para Jonas, está carregada de uma teleologia interna, na qual a liberdade enfrenta as exigências vitais no contato do ser com o mundo enquanto efetivação de sua própria finalidade. Teleologia seria, em outras palavras, o movimento do próprio ser no mundo, o seu “ato de ser”: o ser é a finalidade suprema do ser e essa é a sua forma primordial de teleologia.

Considerações finais

O que Jonas pretende refletir é que o fundamento de uma ética do futuro deve ser pensado a partir de uma perspectiva diferente da tradicional e pensar sobre os seus princípios primeiros e últimos já é, por si mesmo, a afirmação da prioridade dos princípios no âmbito dessa reflexão ética. Trata-se de buscar uma razão para que o bem ou o mal de gerações futuras e de lugares longínquos, somados ao conhecimento dos riscos e ameaças tanto à sua existência quanto ao seu modo de existência, influencie a ação dos homens no presente. Em última instância, trata-se de refletir sobre o “interesse teórico” e, sobretudo, sobre a “importância prática” (JONAS, 2006, p. 69) da pergunta sobre

por que deve existir a humanidade e a vida em geral no futuro e, mesmo, por que deve haver um futuro e de como ele deve ser.

Sua argumentação, como se viu, segue no caminho contrário à tradição do pensamento ético porque efetiva um *dever* no próprio *ser*, pretendendo, com isso, legitimar uma metafísica racional, amparada num saber ontobiológico sobre a vida e sobre as ameaças que ela sofre por efeito do aumento do poder tecnológico. Como tentamos demonstrar aqui, essa argumentação é uma exigência para a ética do futuro, dada a prescindibilidade do conceito tradicional de reciprocidade. Se é verdade que sua proposta pode ser contestada em alguns argumentos, é também verdade que isso não ocorre quando pensamos na sua tarefa prática – tarefa, aliás, à qual toda ética está obrigada. No fim, o que Jonas parece perceber é que não há distinção entre *poder ser* e *dever ser*, sendo que o segundo ainda é o primeiro, mas agora apresentado à consciência. O que o homem entende como dever já é o seu poder ser. A lei já está inscrita em cada ser e, no caso humano, ela se apresenta como um dever moral.

Referências

COMÍN, G. Introdução. In: JONAS, H. **Poder o impotencia de la subjetividad**. Barcelona: Paidós; I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2005.

DÍAZ, P. A. **El principio de responsabilidad**: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable. 2007. 386 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidad de Granada, Espanha, 2007.

FONSECA, L. S. G. Liberdade na necessidade ou a superação do dualismo segundo Jonas. **Revista Dissertatio de Filosofia**, n. 32, p. 55-75, 2010.

FROGNEUX, N. **Hans Jonas ou la vie dans le monde**. Bruxelas: De Boeck & Larcier S. A., 2001. (Le point Philosophique).

FROGNEUX, N. O medo como virtude de substituição. In: NOVAES, A. (Org.). **Ensaio sobre o medo**. São Paulo: Ed. Senac-SP, 2007. p. 107-207.

JONAS, H. **Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad.** Barcelona: Paidós, 1997.

JONAS, H. **Pensar sobre Dios y otros ensayos.** Barcelona: Herder, 1998.

JONAS, H. **Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensaios.** Madrid: Cataratas, 2001. (Col. Clásicos del pensamiento crítico).

JONAS, H. **Poder o impotencia de la subjetividad.** Barcelona: Paidós; I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2005.

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

SÈVE, B. O medo como procedimento heurístico e como instrumento de persuasão em Hans Jonas. In: NOVAES, A. (Org.). **Ensaio sobre o medo.** São Paulo: Ed. Senac-SP, 2007. p. 167-186.

Recebido: 10/10/2011

Received: 10/10/2011

Aprovado: 15/02/2012

Approved: 02/15/2012