
ALGUMAS REFLEXÕES AXIOLÓGICAS SOBRE A ÉTICA DO FUTURO DE HANS JONAS

*Sarah Moura – Médica, Bacharel, Mestra e Doutoranda em
Filosofia – PPGF/UFRJ*

I – O CONTEXTO DA ÉTICA DO FUTURO DE HANS JONAS

A ética do futuro de Hans Jonas (Alemanha, 1903 – EUA, 1993) é a consequência de suas pesquisas nas áreas da biologia – que resultaram na elaboração do *princípio vida*, em 1966 – e da filosofia prática – que resultaram no *princípio responsabilidade*, em 1979. Ele fundamentou ontologicamente sua ética na vida e também afirmava a ética como filosofia primeira.

A ontologia como fundamento da ética foi o ponto de vista original da filosofia, e, para elaborar seus princípios e sua ética, Jonas se voltou para as antigas e tradicionais questões metafísicas sobre as relações entre ser e dever, causa e finalidade, natureza e valor, enraizando no ser o novo dever do homem. Jonas partiu de uma análise ontológica da vida, mirando uma ética não fundamentada

nem na autonomia do eu, nem nas necessidades da sociedade, nem numa autoridade divina, mas em uma atribuição objetiva por parte da natureza do todo, em um princípio que possa ser descoberto na natureza das coisas, evitando assim o subjetivismo e outras formas de relativismo. Ele concluiu que a vida se torna fundamento metafísico da ética de toda responsabilidade presente e futura: o *princípio responsabilidade* está enraizado no *princípio vida*.

Se o espírito está no orgânico desde o início, a liberdade também está. Liberdade designa um modo de ser, uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si, compartilhada por todos os organismos. É um conceito ontologicamente descritivo. A liberdade é o conceito condutor para a interpretação da vida. São palavras de Jonas:

Desta maneira, o primeiro aparecimento do princípio [vida] em sua forma mais pura e elementar implica a irrupção do ser em um âmbito ilimitado de possibilidades, que se estende até as mais distantes amplidões da vida subjetiva, e que como um todo se encontra sob o signo da liberdade. ¹

A liberdade é indispensável para a descrição ontológica do dinamismo mais elementar da vida. Ao distinguir a própria identidade da de sua matéria do momento, por meio da qual é parte do mundo físico, a vida introduziu na segurança da existência a tensão entre ser e não ser: o organismo é dono de seu ser de modo impermanente. A vida é um fato polar, e essa polaridade é antes de tudo uma forma de relação. Viver é essencialmente estar relacionado a algo, e relação implica transcendência.

Desvincular o homem da natureza e das outras formas de vida foi o caminho que o mecanicismo moderno tomou em nome do desenvolvimento técnico-científico, pelo qual o homem abriu mão de sua natureza mais essencial. É essa natureza humana que Jonas buscou resgatar e sobre a qual ele desenvolveu seu princípio ético,

¹ JONAS. O princípio vida – fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 14.

que mira a convivência harmoniosa entre os homens, a natureza e a tecnociência a fim de preservar as condições necessárias para a manutenção da vida futura.

A natureza, antes inabalável diante da ação humana, revela uma profunda vulnerabilidade diante do modo de vida tecnológico do homem. Essa fragilidade nunca foi prevista: nos demos conta dela depois de detectarmos os estragos feitos. A consciência desses efeitos nefastos da ação humana – pautada na tecnologia e no consumo – especialmente a partir da segunda guerra mundial, levou ao desenvolvimento do movimento ecológico. Os efeitos deletérios da ação humana se tornaram cada vez mais evidentes. Com isso, a ideia que tínhamos de nós mesmos se modificou. Hoje, nossas ações lidam com toda a biosfera, passamos a possuir um grande poder sobre ela e, assim, passamos a ser por ela responsáveis: o agir técnico do homem fez surgir uma nova dimensão de responsabilidade.

A grande diferença entre as dimensões da ação humana antes e depois da técnica moderna é que agora temos de considerar a natureza como responsabilidade humana dada a nossa capacidade de modificá-la, de interferir em seu equilíbrio e até de destruí-la. Essa novidade se impõe no presente para a ética, e dela emanam muitas questões.

Diante dessa situação, Jonas defende uma nova concepção de direitos e deveres na qual o saber, como importante causa de nosso agir, é um dever ético. Igualmente reconhecer os limites de nosso conhecimento é uma obrigação ética, e esse reconhecimento implica um controle para nosso poder, tão imenso e, amiúde, perigoso.

A ética, portanto, não pode mais se limitar à dimensão humana, mas deve visar o bem humano e o bem não humano, a biosfera, subjugada pelo poder técnico-científico. Talvez nenhuma ética antiga, à exceção da estoica, tenha se preocupado com a natureza.

A ciência reduz a natureza a ponto de não lhe atribuir dignidade ética. Jonas quer chegar a uma base metafísica que fundamente a nova ética que a civilização tecnológica exige.

Antes da modernidade a técnica era consequência da necessidade do momento e não um meio para o progresso. Ela passou a ter significado ético quando passou a fazer parte dos objetivos da vida moderna. Com sua hegemonia muito do humano perdeu vigor: o avanço tecnológico empobreceu o conceito que o homem tem de si mesmo. A ação produtiva substituiu quase completamente o agir humano essencial, e, para corrigir esse desvio, a ética da era tecnológica precisa refletir e influenciar a produção – tarefa das políticas públicas. E a política nunca teve de lidar com problemas dessa ordem de grandeza: dimensões globais e longas projeções temporais. A ação humana modificada pela técnica e pela ciência exige uma nova ética e mudou as bases da política. A técnica e a ciência trouxeram a possibilidade real de destruição global. Essa nova possibilidade de consequência da ação humana impõe mudanças na ética, que passa a ter o dever de proteger a vida diante das condições decorrentes da sociedade tecnológica e capitalista.

Assegurar a existência de seres que ainda não existem é quase uma provocação para grande parte dos pensadores, mas Jonas mostrou a importância desse anelo para a realização da humanidade do homem, para que se preserve isto que a tecnociência associada ao consumismo, por motivos egoístas, ignora. Jonas percebeu este risco e, prudentemente, tentou mostrar a necessidade de uma ação mais comedida por parte dos homens, diante do imenso poder alcançado com o avanço da ciência e da tecnologia.

Sob o aspecto valorativo, a ciência neutralizou primeiramente a natureza e, logo depois, o próprio homem. Esse vazio valorativo no qual o maior poder da ação humana se encontra resulta no desconhecimento do *para quê* se utilizar essas capacidades. Esse

panorama exige uma ética capaz de dominar os enormes poderes que temos hoje – e que somos impelidos a continuar incrementando e exercendo. Em meio a incertezas, o medo é um bom substituto para a sabedoria, diz Jonas. O homem sempre age, e a ética ordena suas ações e regula o poder de agir. Quanto maior o poder da ação humana, maior a necessidade da ética reguladora. O agir tecnológico é novo, tanto em relação aos seus objetos quanto à sua magnitude, e, por seus efeitos, ele deixou de ser eticamente neutro.

Um novo imperativo ético para a era tecnológica deve, segundo Jonas, estar voltado para o novo tipo de sujeito que age, a fim de limitar o grande poder de sua ação:

*Aja de modo a que os efeitos de sua ação sejam compatíveis com a permanência da vida humana na Terra.*²

Esse imperativo exige a coerência entre o ato e suas consequências para que a humanidade continue no futuro, dimensão não concluída de nossa responsabilidade. Jonas não ignora a grande dificuldade teórica em justificar porque

*... nós não temos o direito de escolher a não existência de gerações futuras em função da existência da atual, ou mesmo de as colocar em risco. (...) por que, ao contrário, temos um dever diante daquele que ainda não é nada e que não precisa existir como tal e que, seja como for, na condição de não existente, não reivindica existência.*³

O fato de a técnica ter passado a dispor também dos homens como seus objetos é outro fato da maior importância. Situações inimagináveis há pouco menos de um século são cotidianas no atual momento tecnológico, como o prolongamento artificial da vida, o controle do comportamento e a manipulação genética.

² JONAS, Hans. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006. Daqui em diante PR, p. 47.

³ PR, p. 48.

Com a tecnologia a morte parece não ser mais uma necessidade do vivente, mas uma falha que pode ser adiada. Jonas questiona o quanto isso é desejável, tanto para os indivíduos como para a espécie. Escapar da morte pode ser um malefício para a humanidade, e a mera perspectiva dessa possibilidade já suscita questões nunca antes discutidas: nenhum princípio ético do passado está apto a respondê-las.

O controle do comportamento se encontra mais próximo da vida prática e suscita temas não menos profundos do ponto de vista ético. A distinção entre o alívio do paciente e o alívio da sociedade por se evitar comportamentos individuais inconvenientes para a vida em coletividade é tênue. Existe ainda a possibilidade de aplicação social desse controle para fins de manipulação de massas, desde o controle químico da aprendizagem⁴ ao uso de substâncias que produzem sensações de prazer e felicidade.

A possibilidade de controle genético, já muito próxima, exige uma reflexão ainda mais profunda. Jonas defende que devemos nos perguntar se temos o direito de fazer tal tipo de manipulação, e se estamos devidamente qualificados para isso.

O homem possui agora um grande poder sobre o destino. Tudo isso nos remete para além dos conceitos de toda ética anterior. A tecnologia transformou exercícios hipotéticos do passado em projetos realizáveis. Temos um poder de fazer excessivo em relação ao poder de prever, de dar valor e de julgar. Sem a sabedoria necessária frente ao desconhecimento das consequências, a prudência de uma contenção responsável pode ser a melhor alternativa, reflete Jonas.

O futuro não tem representação em nenhuma instância: o que não existe não se defende, não nascidos não têm força agora e quando

⁴ Hoje, em 2013, seis milhões de crianças norte americanas têm o diagnóstico de distúrbio da atenção e são legitimamente drogadas diariamente.

a possuírem para reivindicar seus direitos, não existiremos mais. Assim, deve-se esclarecer o valor do futuro no presente, antecipando-o para o agora: as ações de hoje podem modificar o futuro.

II- FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA E AXIOLÓGICA

Jonas busca esclarecer os fundamentos desta nova ética que a era tecnológica exige, quer identificar os princípios desta moral e considerar suas relações com a teoria política. A relação entre ética e política, sempre fundamental, o é ainda mais agora devido ao maior alcance da ação do homem, tanto em relação ao espaço quanto ao tempo. O conhecimento e a ação de poucos homens (políticos) sobre algo distante pode influenciar a vida de muitos homens futuros.

Para Jonas o saber científico relacionado ao futuro do homem e do mundo deve ser avaliado pela filosofia. Mesmo se tratando de fatos, o âmbito desse saber é teórico e está situado entre o saber ideal da ética dos princípios e o saber prático da política. É necessário que este saber diagnostique os efeitos certos, prováveis e possíveis do comportamento humano atual para que se estabeleçam hipóteses sobre o que devemos esperar, o que devemos incentivar e o que devemos evitar.

Na busca do bem, a ética tendeu a valorizar mais nosso desejo, como se pode observar no pressuposto socrático de que o que mais se deseja deve ser o melhor, no Eros de Platão ou no *appetitus* de Agostinho. Jonas defende que para investigar o que realmente valorizamos, a ética deve consultar antes nosso medo que nosso desejo. A ética da responsabilidade começa pelo reconhecimento das consequências de nossos atos no futuro do qual não participaremos!

Reconhecer o mal é mais fácil do que reconhecer o bem: o mal é imediato e impõe a sua presença; o bem pode passar despercebido por muito tempo e só nos damos conta dele quando não mais o temos.

Em geral, só reconhecemos valores quando eles estão ausentes, e talvez não valorizássemos a vida, a verdade e a liberdade se não houvesse a morte, a mentira e a privação da liberdade.

Como fundamentos da ética do futuro, destacam-se a primazia do ser, a importância dos fins e o sentimento de responsabilidade, que estão presentes na ideia de homem. No homem, todos os elementos interiores, espirituais, convergem para a unidade que somos.

1- A primazia do ser

O dever para com a existência da humanidade futura não depende de termos nossos descendentes participando dela, mas é um dever em relação ao seu modo de ser, à sua condição. Esse dever pressupõe uma reflexão do modo de ser da futura humanidade bem como a garantia de sua existência. A ação descuidada ou imprudente neste momento compromete a integridade do mundo e de uma essência do homem que se quer preservar. Jonas pretende um minucioso exame dessa poderosa ação humana, capaz de deformar a essência do homem e de ameaçar as condições de sua existência.

Os perigos que ameaçam o futuro são quase sempre os mesmos que, em maior escala, ameaçam a existência agora. É preciso evitá-los hoje. Em decorrência do direito daqueles que virão, e que antecipamos a existência, e porque somos agentes causais, há um dever pelo qual assumimos com eles a responsabilidade por nossos atos que têm consequências de longo alcance. A ética do futuro se interessa pelo dever ser da humanidade que transcende a contemporaneidade e o futuro. O que se quer é evitar que nossa ação hoje venha a impedir os homens do futuro desse dever ser. Zelar pela existência da humanidade é nosso dever básico para com o futuro, diz Jonas.

Graças ao imperativo de que a humanidade deva existir nos tornamos responsáveis pela ideia do homem cuja presença é exigida. A ideia do homem não garante a sua existência, mas contém as razões pelas quais o homem deve existir e também exprime o que o homem deve ser.

Assim, o princípio primordial da ética do futuro – a ideia de homem – se encontra na metafísica, no ser, e não nela própria. Esta afirmação contraria os dogmas de nosso tempo de que não existe verdade metafísica, e o de que não se pode deduzir um dever do ser. Mas a separação do ser e do dever já reflete uma metafísica, e em toda ética se encontra oculta uma metafísica. O que há de peculiar na ética do futuro é o fato de a metafísica nela presente ficar evidente. Para Jonas a obrigação de prestar contas dos fundamentos ontológicos do dever é vantajosa.

O princípio primordial da ética jonasiana esclarece que os homens do futuro importam na medida em que mostra que o homem de hoje e de sempre importa. Não é tarefa fácil criar uma metafísica válida, mas temos a necessidade de fazê-lo. Para isso, o filósofo secular não deve se restringir aos critérios da ciência positiva, mas precisa admitir a possibilidade de uma metafísica racional. Em decorrência dessa necessidade, diz Jonas:

... a ética que possa ser eventualmente fundamentada a partir daqui não deveria estacionar no brutal antropocentrismo que caracteriza a ética tradicional, e, particularmente, a ética heleno-judaico-cristã do Ocidente: as possibilidades apocalípticas contidas na tecnologia moderna têm nos ensinado que o exclusivismo antropocêntrico poderia ser um preconceito e que, em todo caso, precisaria ser reexaminado.⁵

A primazia absoluta do ser sobre o nada deve ser reconhecida para que a escolha do não-ser não seja possível. Esse ponto é de

⁵ PR, p. 97.

extrema importância para a ética, pois somente com o reconhecimento da primazia do ser sobrevém o dever em favor do ser ⁶.

No confronto entre o ser e a morte, o ser se afirma fortemente. A vida é essa tensão explícita entre o ser e o não ser: o ser vivo, por sua carência essencial em virtude de suas necessidades metabólicas constantes, e cuja satisfação pode falhar, inclui em si mesmo a possibilidade de não ser como uma ameaça permanente. No empenho de se afirmar, a vida intensifica a negação do não ser. Graças a essa negação, o ser reafirma seu interesse positivo na constante escolha de si mesmo. Como o perigo de não ser é parte de sua essência, a vida expressa a escolha pelo ser.

O dever ser se torna um objeto da filosofia e é de ordem axiológica: o valor reivindica sua existência continuada. A investigação ontológica e epistemológica do valor é fundamental, pois todas as escolhas que expressam a vontade do próprio ser indicam sua presença no mundo graças às atribuições de valor. Um aprofundamento na teoria dos valores se faz necessário para a ética do futuro, pois da objetividade dos valores se deduz um dever ser e um comprometimento com a preservação do ser, uma responsabilidade para com o ser.

2- A PERSPECTIVA TELEOLÓGICA: A IMPORTÂNCIA DOS FINS

Um fim ou objetivo responde a pergunta "*para quê?*" e define as respectivas coisas ou ações, independentemente de seu valor. Constatar a finalidade de algo não envolve nenhum julgamento de valor, mas reconhecer os fins imanentes de algo facilita julgamentos sobre a adequação desse algo aos seus fins. Julgamentos de valor

⁶ Assim, até a opção de se sacrificar a própria vida em benefício de outros homens é uma opção exclusiva do ser, não é possível para o não ser.

não são decisões valorativas ou definições de metas feitas por mim: os valores e objetivos das coisas derivam do próprio ser das coisas correspondentes e dependem da minha compreensão sobre essas mesmas coisas, e não dos meus sentimentos por elas. Os valores (objetivos) são diferentes dos sentimentos (subjetivos). Há valores cujo conhecimento se dá a partir do sentimento, mas independem do sentimento. Os valores são a priori: as essências dos valores não se encontram nos sentimentos.

A subjetividade constitui uma explicação causal e está associada aos fins humanos, e, com isso, à ética. Jonas pressupõe um novo reconhecimento da existência da subjetividade: ele considera que a subjetividade está no mundo de forma tão objetiva quanto as concretudes físicas. Sua realidade é efetiva, é força causal, tem poder para autodeterminar o pensamento e, por meio dele, determinar a ação corporal. É preciso reconhecer o papel objetivo dos fins subjetivos na totalidade dos fatos.

Jonas defende que a unidade psicofísica é compatível com a validade das leis naturais. Há um agir na natureza, não vinculado ao homem, que independe da razão e da livre escolha. As ações humanas estão ligadas à consciência, à subjetividade e ao arbítrio, mas nos níveis de vida inconscientes e involuntários, é a natureza, que sustenta a vida, que opera a finalidade. Esse ponto tem grande importância para uma fundamentação ontológica do valor e, assim, para a ética. Jonas ressalta, entretanto, os preconceitos da modernidade quanto a essa fundamentação.

O ser, ou a natureza, é uno e presta testemunho de si naquilo que permite emergir de si. Por isso, a compreensão sobre o que é o ser precisa ser obtida a partir do seu testemunho, (...) o testemunho mais elevado a que tivermos acesso.⁷

⁷ PR, p. 134.

A ciência natural ignora deliberadamente este testemunho. Quando o biólogo pesquisa, por exemplo, em nível molecular, ele age como se não soubesse que todo o metabolismo se dá num organismo inteiro; quando a pesquisa é sobre organismos inferiores, o cientista age como se não soubesse que há organismos superiores, e, quando pesquisa estes, ignora-lhes uma subjetividade própria. Ou seja, os cientistas lidam com uma ficção, e se “esquecem” (talvez clinicamente) de que esse pressuposto ficcional com o qual lidam é apenas uma estratégia metodológica. Para chegar a uma verdade, o cientista precisa reconhecer sua própria autonomia intelectual, e é o poder do interesse motivador que torna possível a autodeterminação mental associando-a a uma determinação corporal efetiva. Assim, o cientista reconheceria a subjetividade, o espírito, como princípio ativo da natureza, e creditaria a ela a produção de finalidade.

Jonas quer, em função da ética, ampliar o lugar ontológico da finalidade. Para isso, ele considera a subjetividade e o que está oculto na totalidade do ser. A subjetividade é uma manifestação superficial da natureza, como a ponta visível de um iceberg. Ora, explicar a natureza não é o mesmo que compreendê-la. É preciso lembrar que a ciência natural não nos diz tudo sobre a natureza, que ela não é capaz de explicar o fenômeno da consciência, e que esse lhe é um limite essencial.

Para Jonas, a natureza, ao gerar a vida, manifesta pelo menos um fim, a própria vida. A vida não parece ser nem o único nem o mais importante fim da natureza, mas um fim. Então, faz sentido um fim imanente, presente no funcionamento dos órgãos dentro do conjunto do organismo, mesmo que inconsciente e involuntário, bem como faz sentido falar da vida como fim imanente do próprio organismo.

Com a perspectiva ética de que os valores devem se tornar fins, bem como o existir pode justificar o dever, Jonas investigou

a relação entre universalidade e validade, e a relação entre a mera subjetividade individual e a subjetividade universal que permeia a natureza. A comprovação de que a finalidade já está presente na natureza, e mesmo contida nela, leva Jonas a querer algo para a ética.

No seu interesse pela vida orgânica, a natureza criou uma incrível variedade de formas, e a finalidade da natureza se tornou cada vez mais subjetiva. Todas as variedades da biosfera são, além de uma finalidade da natureza, uma finalidade em si mesmas, são o seu próprio fim.

Diante dos nossos desejos e opiniões particulares ela [a natureza] detém os privilégios do todo diante das partes, do duradouro diante do transitório, do poderoso diante do ínfimo.⁸

O homem é o resultado máximo do trabalho da natureza pela finalidade, mas em virtude de sua liberdade e do poder que o conhecimento proporciona, ele pode também tornar-se seu destruidor. O homem precisa enraizar o sim para o ser na sua vontade livre para impor ao seu poder o não ao não ser. Essa passagem do querer para o dever é o ponto mais difícil da fundamentação da teoria moral. Por ser o primeiro dos bens, a finalidade pede sua realização. Não é preciso nenhum convencimento e nenhuma ordem para o ser se manter vivo, a não ser a própria satisfação associada ao ser.

O bem tem a dignidade de uma coisa em si, enquanto o valor se origina da esfera da avaliação e da troca. Temos algo como fim porque ele nos é valioso. Na medida em que se considera valer a pena perseguir uma finalidade, lhe imputamos valor, ela se torna um valor. A nossa natureza de seres carentes nos guia para os fins, nos possibilita tê-los. O prazer que acompanha a realização de finalidades aumenta seu valor. Como algo meu, a finalidade é uma criação de meu querer, e seu valor depende de muitos fatores

⁸ PR, p. 144.

culturais e circunstanciais. Se a vontade não se submete à exigência do bem de tornar-se um fim, tornamo-nos devedores do bem e sentimos culpa. Sentimos também que fazer o bem nos beneficia, independentemente do êxito da ação. O ser moral ganha pelo fato de responder ao apelo do dever.

3- O SENTIMENTO DE RESPONSABILIDADE

É o bem em si no mundo que motiva a ação moral, não a lei moral, uma dedução posterior. A lei moral ordena que o agir seja motivado pelo bem. O que percebo intelectualmente como digno de existir por si mesmo se torna meu dever promover. Nossa natureza moral essencialmente deriva da transmissão intelectual de um apelo que encontre repercussão em nosso sentimento de responsabilidade.

Uma teoria da responsabilidade, como toda teoria ética, compreende ambos os aspectos – o racional e o sentimental. A razão está na base do dever, e o sentimento é o fundamento psicológico da vontade de ser a causa de algo. Assim, a ética tem um aspecto objetivo – a razão – e outro subjetivo – a emoção –, que se complementam mutuamente e a constituem. Se não fossem afetivamente capazes de responder ao apelo do dever, nem mesmo a mais rigorosa e impecável demonstração intelectual da validade do dever seria capaz de motivar a ação responsável.

A existência do sentimento, característica universal do homem, é fundamental para a ética. Somos potencialmente morais por sermos capazes de ser afetados e, só por isso, podemos também ser imorais. A eficácia de um imperativo moral depende mais da condição subjetiva que ele encontra que da sua validade. O homem se torna um ser moral na medida em que sua vontade vislumbra finalidades para além de sua própria vida. A razão, como capacidade de julgar

orientada pelo sentimento, decide quais finalidades são desejáveis segundo a dignidade de cada uma. A vontade de considerar os fins exige que o juízo atente para o que o sentimento significa. O sentimento identifica o que é digno de escolha e a vontade precisa desse sentimento para querer algo. Com o sentimento unido à razão, o bem domina a vontade: a moral necessita de emoção.

O “temor de Deus” judaico, o “Eros” platônico, a “eudaimonia” aristotélica, o “amor” cristão, o “amor dei intellectualis” de Spinoza, a “benevolência” de Shaftesbury, o “respeito” de Kant, o “interesse” de Kierkegaard e o “gozo da vontade” de Nietzsche são formas de determinação desse elemento sentimental da ética.⁹

Jonas observa que o sentimento de responsabilidade não está entre os associados à ética ao longo da história da filosofia.

Na tradição filosófica, o sumo bem, algo atemporal, dava rumo à nossa realidade mortal. As éticas tradicionais se apropriam do sumo bem como objeto supremo que se deseja. Diferentemente, o objeto da responsabilidade é tão perecível quanto os seres humanos, e embora, longe da perfeição, seja precário, sua existência é capaz de afetar-me e de dispor de minha responsabilidade. Ele tem o poder de despertar em mim o sentimento de responsabilidade por seu existir, independentemente de suas qualidades.

No que se refere à responsabilidade, são as coisas que importam, não minha vontade. À medida que as coisas envolvem minha vontade elas se tornam finalidades para mim. A causa e o objeto do respeito não é a lei, mas o ser¹⁰. Quando a percepção não

⁹ PR, p. 159.

¹⁰ Jonas se refere a Kant, que atribuiu ao sentimento a função de conformar a vontade do indivíduo com a lei. Esse sentimento não se relaciona a nenhum objeto, mas à própria lei. Para Kant, o sentimento de respeito deve estar ao lado da razão para que a lei moral se imponha à nossa vontade. Mas Kant pensava no respeito à lei, e para ele a própria razão seria a fonte do sentimento e seu objeto. Sendo princípio de universalidade, a vontade deve se conformar à razão.

está “mutilada pelo egoísmo ou perturbada pela estupidez”¹¹, ela pode influenciar nossas emoções. Essa influência pode contribuir com a lei moral que impõe ao nosso próprio ser a satisfação da reivindicação imanente do outro que existe.

Podemos nos comover com o que percebemos, mas apenas o sentimento de responsabilidade nos liga ao objeto e é capaz de motivar nossa ação favoravelmente a ele. Só a responsabilidade produz em nós a disposição de atender a reivindicação de existência do objeto por meio de nossa ação. Jonas ainda nos lembra do cuidado espontaneamente dispensado pela natureza à sua prole como constituinte do arquétipo humano da coincidência entre responsabilidade objetiva e o subjetivo sentimento de responsabilidade. Para nosso autor a teoria ética tem sido omissa em relação ao fenômeno da responsabilidade.

A responsabilidade decorre do poder causal. Mesmo quando causamos um dano a alguém sem intenção, somos responsáveis pelos prejuízos advindos de nossos atos. A responsabilidade por esse tipo de dano não intencional pode ser isenta de culpa e guarda semelhanças com aquela responsabilidade que os pais assumem em relação aos filhos.

Quanto mais agimos, maior é nossa responsabilidade. Em certas circunstâncias a prudência pode significar evitar a ação, pois somos responsáveis até mesmo por nossos atos mais irresponsáveis. Todo agir causal entre os homens emana responsabilidade, sentimento próprio do comportamento moral, mas a teoria ética se relaciona com

*... a apresentação, reconhecimento e motivação de finalidades positivas para o bonum humanum. Da inspiração desses fins, do efeito do bem sobre o sentimento pode brotar a disposição de assumir responsabilidades; ...*¹²

¹¹ PR, p. 163.

¹² PR, p. 166

A responsabilidade pode surgir pela imputação causal de atos já realizados, bem como pela determinação do que se vai ainda fazer. Neste último caso, graças a essa determinação, a responsabilidade é o sentimento que tenho pelo objeto que reivindica minha ação (como quando nos sentimos responsáveis por algo ou alguém) e não pelos meus atos e suas consequências. A responsabilidade pelas ações é autorreferente e a responsabilidade por algo ou alguém, que precisa do meu poder ou é ameaçado por ele, se dirige para fora de mim, mas na minha área de influência.

É o sentimento de responsabilidade por algo ou alguém que faz do poder um dever pelo que nos é confiado a cuidar: o dever ser do objeto. A reivindicação da sua existência vem antes do dever agir do sujeito responsável por ele. E, acrescenta Jonas:

*Caso brote aí o amor, a responsabilidade será acrescida pela devoção da pessoa, que aprenderá a temer pela sorte daquele que é digno de existir e que é amado.*¹³

Os homens, únicos seres capazes de assumir responsabilidade também devem tê-la por seus iguais. Assim, somos responsáveis por alguém e igualmente responsabilidade de outros. Todos os homens, em algum momento de suas vidas, são responsáveis por alguém ou por algo. Isso faz parte do modo de ser do homem. Mas essa capacidade de se responsabilizar não é suficiente para tornar um homem um ser moral, mas é suficiente para que possa ser moral ou imoral.

A essência da responsabilidade se mostra de forma mais completa na responsabilidade parental e na responsabilidade do homem público. A responsabilidade parental é o arquétipo da responsabilidade, é a origem de toda disposição para este sentimento. O cuidado dos pais visa simplesmente à existência da criança, e, depois, que ela venha a se tornar uma boa pessoa. Essa

¹³ PR, p. 167.

é, na visão aristotélica, a razão de ser do estado: ele existe para garantir a possibilidade da vida humana e, em seguida, para garantir a possibilidade de uma vida feliz. Durante seu mandato, o homem público autêntico se responsabiliza pela vida da comunidade como um todo, pelo bem público. O poder sempre vem acompanhado da responsabilidade que se estende da existência física à felicidade.

Jonas conclui que

... a responsabilidade não é nada mais do que o complemento moral para a constituição ontológica do nosso ser temporal.¹⁴

A ontologia de hoje não está pautada na eternidade, mas no tempo: procuramos o essencial naquilo que é transitório. Somente a partir dessa perspectiva a responsabilidade se torna um princípio central da ética.

Só se é responsável por aquilo que é mutável, ameaçado pela deterioração e pela decadência, em suma, pelo que há de mortal em sua mortalidade.¹⁵

III- SER E DEVER

O poder humano reúne causalidade e liberdade. O poder como força causal está presente em toda a biosfera, mas, com as conquistas científicas e tecnológicas, o homem se destacou desse todo e se tornou capaz de ameaçar o ambiente, bem como a si mesmo.

... o homem se torna o primeiro objeto do seu dever, aquele "primeiro imperativo" de que falamos: não destruir (coisa que ele é efetivamente capaz de fazer aquilo que ele chegou a ser graças à natureza, por seu modo de utilizá-la.¹⁶

¹⁴ PR, p. 187.

¹⁵ PR, p. 212.

¹⁶ PR, p. 217.

O poder, que une a vontade ao dever, é o que põe a responsabilidade no centro da ética, conclui Jonas. Essa ligação entre o ser e o dever é o ponto crítico da teoria moral. Como um “deve-se” pode emanar de uma existência?

A responsabilidade parental é o arquétipo original e intemporal da responsabilidade, que sempre implica um dever. No bebê recém-nascido ocorre essa coincidência entre o existir e o dever, pois a sua insuficiência radical implica nos circunstantes o dever irrefutável de dele cuidar, independentemente de qualquer sentimento. Já estava prevista ontologicamente a proteção dos pais, pois a procriação contém a aceitação desse dever. Jonas defende a tese de que a simples existência de um ser ôntico contém em si, de forma evidente, um dever para outros.

O recém-nascido tem a força do já existente que reconhece a si mesmo e a impotência do “não ser ainda”, e solicita uma responsabilidade aguda. Os pais são os detentores dessa responsabilidade até que a autossuficiência dos filhos os dispense. A responsabilidade do estado pelas crianças é distinta desta e da que tem pelos cidadãos em geral, mas todas visam assegurar suas existências e o futuro. Uma criança morrer de fome é o maior pecado contra a mais fundamental das responsabilidades.

Assim, o dever que se manifesta no bebê possui evidência incontestável, concretude e urgência. Coincidem aqui a facticidade máxima do ser como tal, o direito máximo à existência e a fragilidade máxima do ser. Aí se mostra de forma exemplar que o lócus da responsabilidade é o ser mergulhado no devir, abandonado à transitoriedade e ameaçado de destruição.¹⁷

O devir da humanidade, ou da história, é muito distinto do devir de um ser humano, de embrião a adulto. Não é um devir programado,

¹⁷ PR, p. 225.

não há nada definitivo. Não se pode dizer que a humanidade “ainda não é”, pois sempre está inacabada. A responsabilidade, função do poder e do saber, não é um afeto simples.

IV- CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Os homens almejam a felicidade, e a busca da felicidade se encontra na própria natureza do homem, faz parte de sua essência. Buscar a felicidade não é fruto de escolha voluntária, como também não é obrigação, mas é direito natural do homem. Dele deriva o dever de respeitar esse direito do outro, não impedindo a felicidade do outro, e o dever de incentivá-la. Do direito de ser feliz emana de forma indireta o dever de também se buscar a própria felicidade, pois a sua ausência perturbaria a felicidade comum.

Para Jonas não se pode mais falar de natureza desprovida de valores, pois se o mundo tem valores isso decorre do fato de o mundo ter fins. O conceito de bem marca a diferença entre o valor em si – objetivo – e a valoração atribuída a algo por alguém – subjetiva. Jonas quer esclarecer a relação entre ser e bem situando o bem no ser a fim de chegar a uma doutrina de valor capaz de embasar uma obrigatoriedade de valores. Ele quer mostrar que a natureza, por acrescentar valores, está autorizada a exigir-lhes o reconhecimento. Pois uma vez que cultiva fins, a natureza cultiva valores. É possível abordar essa questão porque foi demonstrada a imanência dos fins no ser.

Quando o ser é o fundamento do bem e do valor, não há distância entre ser e dever ¹⁸. O bem ou valor que existe por si mesmo exige a sua realização. Diante da demanda imanente do que é bom para si mesmo, e que se impõe para realização, pode surgir um imperativo. Como o ser em si do bem ou do valor pertence ao reino do ser, podemos concluir que a axiologia se torna parte da

¹⁸ A filosofia greco-romana afirmava “bonum et esse convertuntur”: o bem e o ser são idênticos.

ontologia. Por apresentar finalidades, a natureza também valoriza. Os valores são imputados a partir da simples distinção de que alcançar finalidades é um bem e não o conseguir é um mal.

Valores podem naturalmente se tornar deveres. Um bem em si pode ser reconhecido por ser capaz de ter uma finalidade, e intuimos que essa capacidade seja infinitamente superior à falta de finalidade do ser, ou seja, afirma-se a superioridade da finalidade sobre a falta de finalidade. Desse conceito de bem decorre o dever de buscar finalidades, pois essa busca é a afirmação primordial do ser:

Em cada finalidade o ser declara-se a favor de si, contra o nada.¹⁹

O valor fundamental de todos os valores é o ser em relação ao não ser. A diferença está no interesse ou no desinteresse por uma finalidade: o ser, na medida em que existe, apresenta finalidades, logo está vinculado a algo, no mínimo ele próprio.

O ser mostra na finalidade a sua razão de ser.²⁰

Em decorrência desse valor primeiro, vem o valor atribuído ao incremento das finalidades, e o bem ou o mal que dele possam resultar.

Só pode agir responsabilmente quem assume responsabilidade, esse sentimento definido por uma atitude não recíproca²¹. Circunstâncias e convenções podem impor a mim a obrigação de cuidar do bem estar, do interesse e do destino de outros. Assim, o sentimento de responsabilidade torna esse poder sobre outros um dever²². A força imperativa da responsabilidade vem do acordo que

¹⁹ PR, p. 151.

²⁰ PR, p. 151.

²¹ Em geral, na relação de responsabilidade não há reciprocidade, a não ser em certos feitos coletivos onde o objeto da responsabilidade é o próprio empreendimento, e não exatamente o bem estar dos indivíduos, como, por exemplo, um grupo de alpinistas que tem por meta alcançar um cume.

²² A negligência merece atenção por ser uma perigosa forma de irresponsabilidade. Seu perigo se deve ao fato de não estar associada a uma atitude negativa, ou mesmo não ética, mas a uma falta de intenção que não se identifica com a tos positivos.

a originou e não do valor intrínseco do objeto. O objeto final da responsabilidade, sua verdadeira causa, é a asseguaração das relações de confiança que dão fundamento à vida em sociedade.

Se a existência humana é uma primazia, é um dever preservar essa possibilidade. O dever de existir tem como responsabilidade fundamental a segurança da possibilidade de haver responsabilidade. A responsabilidade se refere à vida, atual ou potencial, e, sobretudo, à vida humana. O primeiro imperativo é o da existência humana, que está contido e é fundamento de todos os outros; a ele se segue o de que se viva bem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Principais

1. JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Coleção Passagens. Lisboa: Vega, 1994.
2. JONAS, Hans. *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Paris: Payot et Rivages, 1994.
3. JONAS, Hans. *Le droit de mourir*. Paris: Payot et Rivages, 1996.
4. JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.
5. JONAS, Hans. *O princípio vida – fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2000.
6. JONAS, Hans. *Pour une éthique du futur*. Paris: Payot e Rivages, 1998.
7. JONAS, Hans – *Technik, Medizin und Ethik – Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

Associadas

8. ARÁN, Márcia. Vulnerabilidade e vida nua: bioética e biopolítica na atualidade in *Revista Saúde Pública* 41(5): pp. 849-857. Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social – UERJ e Programa de pós-graduação em psicologia clínica – PUC/RJ, 2007.
9. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
10. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
11. BAUMAN, Zygmunt. *A ética é possível num mundo de consumidores?* Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

12. BETTENCOURT DE FARIA, Maria do Carmo. Aristóteles: Ética do Bem ou Ética da Prudência? Rio de Janeiro, 2013. Artigo inédito, cedido gentilmente pela autora.
13. BOFF, Leonardo. Ética da vida. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.
14. BOFF, Leonardo. Saber cuidar – ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.
15. BRÜSEKE, Franz Josef. Heidegger como crítico da técnica moderna. Florianópolis, 2004.
16. CAPRA, Fritjof. O ponto de mutação. São Paulo: Círculo do livro, 1982.
17. CAPRA, Fritjof. Pertencendo ao universo. São Paulo: Cultrix, 1991.
18. DARWIN, Charles. A origem das espécies e a seleção natural. São Paulo: Madras, 2011.
19. D'ENTREVES. Derecho natural. Madrid: Aguilar, 1968.
20. DERRIDA, Jacques. Adeus a Emmanuel Lévinas. São Paulo: Perspectiva, 2008.
21. DERRIDA, Jacques. O animal que logo sou. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
22. GIACOIA, Oswaldo. Hans Jonas: o princípio responsabilidade. In. Correntes fundamentais da ética contemporânea (Organização de Oliveira, Manfredo) Petrópolis: Vozes, 2001.
23. HADDOCK-LOBO, Rafael. Da existência ao infinito – ensaios sobre Emmanuel Lévinas. Rio de Janeiro: Editora PUC e São Paulo: Loyola, 2006.
24. HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica in Ensaio e conferências. Petrópolis: Vozes, 2006.
25. HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis: Vozes, 2006.
26. HOTTOIS, Gilbert (organização). Aux fondements d'une éthique contemporaine – Hans Jonas e H. T. Engelhardt. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.
27. HOTTOIS, Gilbert. Pour une éthique dans un univers technicien. Bruxelas: Editions de l'Université de Bruxelles, 1984.
28. HUSSERL, Edmund. A crise da humanidade européia e a filosofia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
29. HUSSERL, Edmund. Renovación del hombre y de la cultura – cinco ensayos. Barcelona, Iztapalapa (México): Anthropos Editorial/ Divisão de Ciências Sociais e Humanidades da Universidade Autónoma Metropolitana do México, 2002.
30. ILDEFONSE, Frédérique. Os Estóicos I. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.
31. JOAS, Hans. A sacralidade da pessoa. São Paulo: UNESP, 2012.
32. KANT, Emmanuel. A paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: 70, 2009.

33. KANT, Emmanuel. Fundamentos da metafísica dos costumes. Rio de Janeiro: Tecnoprint.
34. LADRIÈRE, Jean. Vida social e destinação. São Paulo: Convívio, 1979.
35. MEIRELES, Ana Catatrina Peixoto Rego. Ecoética e o Princípio da Responsabilidade de Hans Jonas – Aplicação à Saúde Pública. Instituto de Bioética da Universidade Católica Portuguesa.
36. MILLER, Jonathan e VAN LOON, Borin. Darwin para principiantes. Lisboa: Dom Quixote, 1982.
37. MORI, Maurizio. A bioética: sua natureza e história. (Tradução do Professor Fermin Roland Schramn). Rio de Janeiro: Programa interuniversitário de pós-graduação em bioética, 2010.
38. OLIVEIRA, Jelson. Do panvitalismo ao evolucionismo: Hans Jonas e os aspectos filosóficos da interpretação da vida. In Revista Integração. São Paulo: Universidade São Judas Tadeu v. 58, p. 253-261, 2009.
39. PEGORARO, Olinto Antônio. Ética dos maiores mestres através da história. Petrópolis: Vozes, 2010.
40. PEGORARO, Olinto Antônio. Ética e bioética. Petrópolis: Vozes, 2010
41. PEGORARO, Olinto Antônio. Introdução à ética contemporânea. Rio de Janeiro: Uapê, 2005.
42. PEGORARO, Olinto Antônio. Sentidos da história. Petrópolis: Vozes, 2011.
43. POIRIÉ, François. Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007
44. RUBIO Y RUBIO, Alfonso. La filosofía de los valores y el derecho. Cidade do México: Editorial Jus, 1945.
45. SAGAN, Carl. Os dragões do éden. São Paulo: Círculo do livro, 1977.
46. SCHUMACHER, F M. O Negócio é ser pequeno (Small is beautiful). Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
47. TINLAND, Franck. L'homme aléatoire. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
48. TINLAND, Franck. Les homes face au défi de leur humanité. Paris, 2010. Texto inédito, cedido para esta pesquisa pelo autor.
49. WIENER, Norbert. Cibernética e sociedade – o uso humano de seres humanos. São Paulo, Cultrix, 1954.
50. WOLIN, Richard. Heidegger's children. Princenton (NJ): Princenton University Press, 2001.