A necessidade de um fundamento metafísico para a ética em Hans Jonas¹

The need for a metaphysical foundation for ethics in Hans Jonas

Wendell Evangelista Soares Lopes²
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

RESUMO: O presente artigo visa mostrar como, para Hans Jonas, a técnica moderna levanta novos e desafiadores problemas para a ética e como estes problemas propriamente éticos da atual civilização tecnológica exigem uma mirada metafísica. Primeiro, destacaremos que, em seu potencial apocalíptico, a tecnologia coloca em risco a totalidade do Ser – a natureza e a humanidade –, levantando novas dimensões para o agir humano. Veremos, depois, como estas novas dimensões apontam para uma verdadeira reviravolta no campo da ética, em que a questão fundamental não é mais “como os homens devem agir?”, mas, antes, “os homens devem existir?”. Finalmente, tendo em vista esta nova questão fundamental, mostraremos como a ética já não pode passar sem a metafísica, pois só a partir desta disciplina – a metafísica – podemos dizer *por que* devem existir homens no futuro e *como* eles devem ser, uma vez que a existência da humanidade pressupõe a determinação de sua essência: o *eidós* humano – que, como tal, é o próprio fundamento metafísico da ética.

Palavras-chave: Hans Jonas, tecnologia, ética, metafísica, *eidós* humano.

ABSTRACT: The present paper aims at showing how for Hans Jonas the modern technology raises new and defiant problems to ethics and how these properly ethical problems of the present technological age require a metaphysical approach. First, we will elucidate that, in its apocalyptic potential, technology endangers the Being as a whole – nature and humankind –, raising, thus, new dimensions to the human action. Then, we will see how these new dimensions point to a real turn in the domain of ethics, where the fundamental question is not “how men ought to act?”, but rather, “ought there to be man?”. And, finally, we will show how ethics cannot pass anymore without metaphysics, for only from this discipline – metaphysics – can we say “why” man must exist in the future, and *how* they must be, since the existence of mankind presupposes the determination of its essence: the human *eidós* – that would become the metaphysical groundwork of ethics.

Key words: Hans Jonas, technology, ethics, metaphysics, human *eidós*.

¹ O seguinte ensaio é a versão revista e ampliada de uma versão preliminar apresentada no I Simpósio Nacional sobre Metafísica e Filosofia Contemporânea, na Faculdade Católica de Uberlândia/MG, no dia 5 de junho de 2008.

² Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE/MG). Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127, 31720-300. Belo Horizonte, MG, Brasil. E-mail: wendelleslopes@hotmail.com

Introdução

No atual cenário mundial, com sua racionalidade técnico-científica e o niilismo que lhe é próprio, as questões morais despontam a cada dia, de modo que a disciplina ética se vê sempre mais desafiada a pensar novos imperativos que orientem a ação humana face aos novos problemas cotidianos. Pergunta-se, inclusive, sob que perspectiva e como se pode fundamentar tal sorte de imperativos, se é que existe ainda tal possibilidade? Como se sabe, o empreendimento fundador da ética pode ser encontrado desde a antiguidade até os dias atuais. No entanto, em nossos dias, esta pretensão se tornou um tanto mais tímida – isto para não falarmos que é, muitas vezes, vista com maus olhos. Então, se é certo que várias são as correntes que despontam na filosofia contemporânea para compor o debate ético, é certo também que poucas são ainda as tendências que vislumbram propriamente uma fundamentação da ética.

Não obstante, a fundamentação da ética se torna hoje, antes do que em qualquer outra época, tão necessária quanto urgente. Esta é, inclusive, uma das grandes lições que Hans Jonas tem a oferecer ao debate ético atual. A importância de sua reflexão dos problemas de ordem ética na atualidade é enorme. A temática do quadro tecnológico vigente na contemporaneidade é por ele esmiuçada com vigor e detalhe profundos. Mediante essas características, os questionamentos adquirem uma pertinência que não pode ser recusada por qualquer pensador sério que esteja interessado pela problemática ética atual. O que mais impressiona em Jonas é exatamente sua coragem e destreza. Frente à renúncia da metafísica que encontramos na filosofia contemporânea, ele intenta a elaboração de uma ética metafisicamente fundamentada, que retoma de maneira original a discussão entre ser e dever, embatendo-se de modo incisivo contra o niilismo e o relativismo de nosso tempo.

Em Jonas, o esforço de fundamentação de uma ética que responda aos desafios que a civilização tecnológica atual oferece se encontra mais especificamente em seu famoso tratado *Das Prinzip Verantwortung* (1984a [1979])³, que leva exatamente o nome do princípio que Jonas pretende erguer como imperativo de todo agir ético: a responsabilidade. Mas se pode destacar também o ensaio *Prinzip Verantwortung: Zur Grundlegung einer Zukunftsethik* (1997 [1985]). Como se trata de uma fundamentação metafísica da ética, a análise dessa fundamentação deve passar pela compreensão de toda a metafísica de Jonas. Neste estudo, entretanto, não temos a pretensão de apresentar a fundamentação jonasiana da ética como um todo. Antes, temos em vista apenas um ponto específico – ainda que crucial – de sua reflexão sobre os fundamentos da ética. Nossa questão é: por que, diante do clima antimetafísico em que nos encontramos, a ética, como Jonas a entende, não pode deixar de se servir de um fundamento metafísico para responder aos novos problemas éticos que a tecnologia apresenta?

A tecnologia como tema da ética

Para iniciarmos uma resposta a esta questão, é preciso, de início, ter em mente que Jonas indica, logo no prefácio, que *Das Prinzip Verantwortung* leva a marca de

³ *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Jonas, 1984a [1979]). Utilizaremos também – e principalmente – a versão em inglês, elaborada pelo próprio Jonas: *The Imperative of Responsibility: in search of an ethics for the technological age* (1984b). O prefácio de cada uma das versões é diferente, ao que as citações relacionadas a essas partes aparecem isoladas, mas, nos demais casos, faremos referência a ambas as versões.

um *Tractatus technologico-ethicus* (Jonas 1984a, p. 9). Aliás, o subtítulo do livro destaca claramente que o que o filósofo pretende é elaborar os princípios de uma ética para a civilização tecnológica. Há, portanto, um desafio bem explícito: a civilização tecnológica e os problemas – os novos problemas – éticos que ela levanta ao agir humano. Este elemento determina o percurso que devemos tomar daqui para frente. Primeiro, devemos perguntar: por que mais propriamente a tecnologia levanta um problema ético? E depois: por que a novidade da problemática ética que a tecnologia carrega consigo exige uma mirada metafísica?

A resposta à primeira questão nos traz necessariamente ao contexto de uma filosofia da tecnologia em Jonas. Esboçar todos os elementos desta filosofia da técnica moderna nos levaria a uma grande digressão. Assim, dado o interesse específico de nosso ensaio, não se deve esperar que a levemos a cabo. Antes, devemos, num primeiro momento, destacar apenas o diagnóstico jonasiano de uma era tecnológica como problema para a ética. O ponto central desse diagnóstico é, para o pensador, um fato incontestável: o agir tecnológico apresenta uma diferença radical em relação ao agir técnico antigo. O motivo dessa mudança, afirma ele, é o fato de que, com a ciência moderna, a relação do homem com a própria teoria se transforma profundamente, já que passa de uma posição contemplativa para uma atitude de pura dominação da natureza. Aos olhos de Jonas, justamente essa mudança, que tem por base o ideal baconiano, apresenta os mais desastrosos – ainda que, em boa medida, também benéficos – resultados. Em *Das Prinzip Verantwortung*, Jonas sinaliza claramente esta conclusão sobre os resultados desastrosos na debandada tecnológica:

Bacon não antecipou este profundo paradoxo do poder criado pelo conhecimento: o de que ele, de fato, conduz a algum tipo de dominação sobre a natureza (isto é, sua intensificada utilização), mas, ao mesmo tempo, à mais completa sujeição a si mesmo. O poder se tornou automático (*self-acting/selbstmächtig*), enquanto a promessa se transformou em ameaça, e sua perspectiva de salvação em apocalipse (Jonas, 1984b, p. 141, 1984a, p. 253).

Dadas essas bases, podemos perceber que esse diagnóstico destaca o percurso da tecnologia que vai de seu automatismo até a ameaça representada por seu potencial apocalíptico. Como dissemos, não há espaço para se explicitar essa trajetória. Entretanto, algo deve ser dito sobre o potencial apocalíptico da técnica moderna enquanto resultado de tal percurso. Pois é esse potencial que particularmente se encontra no fundo do problema que a tecnologia levanta para a ética. De início, é preciso compreender que o que Jonas assume por potencial apocalíptico é simplesmente o poder de ruína que a tecnologia detém sobre a biosfera inteira: o ambiente e a humanidade. No entanto, há que se esclarecer, também, que, para o autor em foco, tal potencial apocalíptico da tecnologia apresenta uma expressão dupla: ele se dá de modo repentino ou gradual. A possibilidade evidente de um apocalipse repentino se mostra no caso, por exemplo, de uma guerra atômica – e, por que não dizer, também biológica. Não obstante, por vezes, as críticas a Jonas incidem sobre a visão de sua proposta como uma preocupação exacerbada com a destruição do planeta.

Contrariando as críticas ao filósofo, é forçoso dizer que, haja vista o acontecimento de duas grandes guerras mundiais – que nos faz pensar no advento de uma terceira, e de proporções ainda maiores – tal apocalipse é totalmente possível. Ademais, para Jonas, o verdadeiro problema do potencial apocalíptico da tecnologia é o modo como ele se alastra gradualmente. Como exemplo, podemos sugerir, primeiro, um empobrecimento global da vida humana, que, de modo geral, se

determina pela incompatibilidade entre o esgotamento dos recursos naturais e o crescimento populacional desenfreado – ambos os fatos foram possibilitados pela potência técnico-científica. Também poderíamos assistir ao fim da humanidade aí onde sua imagem pode ser desfigurada pela objetivação do homem, seja pelo controle do comportamento, pelo prolongamento da vida, seja, principalmente, pela manipulação genética. Assim, em última instância, não são as consequências de uma guerra atômica que atemorizam Jonas – coisa que ele vê como quase impossível de acontecer – mas ele se preocupa com um apocalipse gradual – e silencioso – que atua exatamente ao modificar o modo de ser da humanidade no futuro, ou do que seria, caso se prefira, o fim da *essência* do humano. Em sua conferência autobiográfica, o pensador confirma o que estamos dizendo: “o que tornou a ética uma preocupação para o resto da minha vida não foi tanto o perigo de um holocausto atômico repentino – que, antes de tudo, pode ser evitado; antes, foi o efeito cumulativo das diárias e aparentemente *inevitáveis* aplicações da tecnologia *como um todo*, mesmo nas suas formas pacíficas” (Jonas, 1987b, p. 28)⁴. É por isto que, como bem percebeu Moratalla (2001, p. 47), a “ética da responsabilidade é antes um aviso sobre o tipo de ser humano e de sociedade que está produzindo de forma silenciosa a nova tecnologia”.

Portanto, diante de todos esses sinais dos tempos, que apontam para um verdadeiro apocalipse – em sua dupla expressão – é notável o sentido por meio do qual a tecnologia traz uma diferença enorme de novas questões face à antiga *techne*. Se lançarmos os olhos para os feitos desta última, veremos que era eticamente neutra, pois, além de seu alcance ser imediato, não colocava em risco o equilíbrio da natureza, nem o homem era objeto da ação, de modo que a condição humana era fixada pelos seus traços fundamentais e, a partir desses traços, era possível determinar o que seria bom para o homem. Isso tudo dava à ética um contorno antropocêntrico, uma vez que a reflexão ética se referia apenas às relações diretas entre os homens contemporâneos, sem considerar um dever próprio para com os homens futuros nem para com a natureza.

A tecnologia, entretanto, caminha na direção contrária. Seu poder vai além do âmbito do imediato, alcançando o futuro; o que a caracteriza é sua ambivalência e grandeza (*bigness/Größe*), isto é, seu poder benéfico ou de ruína se estende sobre todo o globo terrestre numa escala temporal indefinida (Jonas, 1987a, p. 42-52). Dito de outro modo, com seu potencial apocalíptico e as consequências nefastas que pode acarretar, o poder tecnológico atual ameaça a biosfera inteira. Ele possibilita mesmo o suicídio da humanidade, isto é, a própria possibilidade de vida autenticamente humana sobre a terra – quer pela desfiguração da natureza, quer pelo aniquilamento da própria humanidade.

Em suma, o poder técnico do homem na antiguidade é sumário; na modernidade, é prolixo. De fato, a *techne* é extremamente taciturna frente à eloquência propalada pelos sons e sinais de um verdadeiro apocalipse que a tecnologia sussurra aos nossos ouvidos. Eis por que a *techne* não pode ser referida senão pelo adjetivo antiga. Novo, ao contrário, é o adjetivo que se pode atribuir ao poder tecnológico. Com seu potencial apocalíptico, a tecnologia é nova, exatamente porque abre novas dimensões para o agir humano. Torna-se clara a diferença das implicações éticas da antiga *techne*, quando comparada às implicações que sua nova essência levanta. Se

⁴ Esta constatação já se encontrava no prefácio de *The Imperative of Responsibility*: “sem contar a insanidade de um holocausto atômico suicida repentino, que um temor não pode evitar com relativa facilidade, é o vagaroso, a longo-prazo, e cumulativo [uso do poder tecnológico] [...] que coloca ameaças muito mais difíceis de se contrapor” (Jonas, 1984b, p. ix). Em uma entrevista a Jean Greisch, deixa ainda mais clara esta ideia: “o apocalipse vagaroso (*rampant*) se tornaria mais importante do que o apocalipse repentino e brutal” (Greisch, 1991, p. 11).

da *techne* podemos dizer, com Jonas (1984b, p. 6; 1984a, p. 25): “o braço curto do poder humano não exigia um longo braço de conhecimento preditivo; a curteza de um é tão pouco repreensível como a do outro”, a ação tecnológica tornou visível, por sua vez, a possibilidade do fim da vida humana. Isso se deve, principalmente, às consequências imprevisíveis das nossas ações no futuro – futuro que se torna um horizonte necessário de consideração ética. Explicita-se, assim, que “a intrusão do futuro distante e das dimensões globais em nossas decisões mundanas e cotidianas é um *novum* ético que a tecnologia nos confia” (Jonas, 1987a, p. 45). Dois marcos da reflexão sobre a técnica, em seu potencial apocalíptico, se impõem, a partir daí, para a ética: o caráter *extemporâneo* das consequências da ação tecnológica e o seu *poder meta-físico*, sua ingerência metafísica – a capacidade de influir na existência e essência do Ser como um todo (natureza e humanidade).

Face a essas duas características fundamentais da técnica moderna, a responsabilidade, enquanto nova categoria ética, só pode ser exercida com *conhecimento* (Jonas, 1997, p. 167). Assim concebida, a orientação da ética se torna, no mínimo, dupla. Primeiro, em face de uma tecnologia de força apocalíptica, ela não pode permanecer apenas antropocêntrica, comprazendo-se com essa insuficiência, mas deve pensar e oferecer uma resposta a esta nova dimensão da extemporaneidade da ação, o que constitui função de futurologia. Segundo, ela deve oferecer a resposta aos fins que o homem deve buscar, ou seja, deve se enveredar numa empresa metafísica que possa lançar mão de um fim (fundamento) último, capaz de sustentar (e reivindicar) o dever de um determinado ser, na medida em que ela oferece, em última instância, a imagem de homem que deve ser preservada, esta, o próprio fundamento da ética.

Assim, as duas tarefas da ética são: a primeira, a crítica ao antropocentrismo, isto é, a consideração da natureza como fim em si, colocando-se além das relações inter-humanas proximais – uma ética para o futuro, portanto; a segunda, a metafísica, que, antes de tudo, é o que possibilitaria a fundamentação do dever último, a saber, a imagem de homem. No entanto, tal fato seria também responsável pela desvinculação entre ética e antropocentrismo.

A necessidade da metafísica para a ética

Até aqui, apresentamos o programa que a ética deve seguir. No entanto, devemos deixar de lado o tema da futurologia como uma das tarefas da ética do futuro, pois foge ao nosso objetivo. Daqui para frente, concentrar-nos-emos apenas em mostrar mais especificamente as razões pelas quais a ética não pode deixar de levar a cabo uma mirada metafísica para responder aos problemas que levanta a tecnologia. Vejamos um primeiro ponto que Jonas destaca:

[...] agora toda a biosfera do planeta com toda sua abundância de espécies, recentemente revelada em sua vulnerabilidade pela intervenção excessiva do homem, exige sua porção do respeito devido a tudo que é um fim em si mesmo – isto é: a tudo que está vivo. O monopólio do homem na consideração ética é rompido precisamente com sua aquisição de um poder quase monopolístico sobre o resto da vida... Uma vida extra-humana empobrecida significa também uma vida humana empobrecida... Isto vincula o bem humano com a causa da vida em geral (Jonas, 1987a, p. 46-47).

Dessa proposição, chamamos a atenção para um dado especial: de tudo que é vivo se diz ser um “fim em si mesmo”. A razão para essa afirmação é a seguinte: uma vez que a natureza se vê ameaçada em sua integridade, e uma vez que isso acarreta problemas para a própria subsistência da humanidade, impõe-se à ética a

questão do valor da própria natureza. Isto quer dizer que o atual monopólio técnico do homem sobre a natureza estabelece uma dimensão ética inteiramente nova: a *responsabilidade pela natureza*. É nesse sentido que, para Jonas (1984b, p. 8, 1984a, p. 29), a ética deve “procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento de ‘fins em si’ para além da esfera do humano e fazer com que o bem humano inclua o cuidado por elas [a coisas extra-humanas]”. Ouvir este apelo mudo pela preservação da ameaçada integridade do mundo vital implica reconhecer a obrigatoriedade desta exigência que só pode se concretizar na medida em que se “avançar além da doutrina do agir, ou seja, da ética, até a doutrina do existir, ou seja, a metafísica” (Jonas, 1984b, p. 8; 1984a, p. 30). Eis, portanto, uma primeira tarefa da metafísica: demonstrar o valor irrevogável da natureza e a consequente necessidade de preservação do mundo vital, de sua existência plena, tarefa que, como tal, salta ao que estava na base da desconsideração dos bens das coisas extra-humanas: o antropocentrismo. Disso advém a conclusão de Jonas (1987a, p. 48):

uma ética ambiental, de fato sem precedentes, é a expressão dessa ampliação sem precedentes de nossa responsabilidade, que por sua vez responde à ampliação sem precedentes do alcance de nossos feitos. Foi preciso a visível ameaça ao todo, os reais princípios de sua destruição, para nos fazer descobrir (ou redescobrir) nossa solidariedade para com ele.

Além dessas constatações, como já dissemos, a natureza não é a única ameaçada pelo poder monstruoso do agir tecnológico. A humanidade também se encontra ameaçada pelo seu próprio agir, isto é, o homem se tornou um perigo para o próprio homem. Isso demarca um outro aspecto que Jonas aponta como caráter antropocêntrico das éticas anteriores: pensar o agir unicamente no nível das relações proximais e temporais entre os homens contemporâneos, parceiros na ação, em que o futuro não é pensado. Aqui, tocamos mais incisivamente no segundo aspecto que o filósofo define como orientação da ética: a incompatibilidade entre antropocentrismo e o amplo alcance do poder tecnológico apocalíptico atual – sua consecutiva realização extemporânea. Mais diretamente: “a justificação de uma ética tal que já não permaneça circunscrita ao âmbito imediato e interpessoal de nossos contemporâneos terá de prolongar-se até a metafísica, pois só desde a metafísica cabe fazer a pergunta de por que deve haver em geral homens no mundo” (Jonas, 1984a, p. 8). O autor destaca este mesmo argumento – que é, de fato, o ponto central a ser enfatizado – em outro lugar: “o potencial apocalíptico da tecnologia... levanta a questão *metafísica* nunca colocada para a ética antes: se e por que deve existir a humanidade?” (Jonas, 1987a, p. 48). O problema que o pensador quer ultrapassar é o fato de que a existência da humanidade sempre foi tomada como dada de uma vez por todas, o que explica a atitude de se pensar a obrigação apenas no nível da conduta humana privada, e não, antes, no da própria “obrigação de nomeadamente assegurar a própria premissa de toda obrigação, isto é, a sustentação de um universo moral no mundo físico – a existência de meros *candidatos à ordem moral*” (Jonas, 1984b, p. 10; 1984a, p. 34). Dessa maneira, dadas as novas condições do agir tecnológico humano, a reflexão sobre a obrigação moral deve, agora, se inclinar perante a própria obrigação que possibilita a pertinência de um universo moral. Que existam homens no futuro como candidatos à ordem moral é a única condição necessária para a expressão de tal universo moral. Tudo isso aponta para uma verdadeira reviravolta no campo da ética, em que a questão fundamental já não é mais “como os homens devem agir?”, mas “os homens devem existir?”.

Ora, de fato, é o tema da reorientação para o futuro que nos coloca diante dessa nova direção da questão fundamental da ética: se a responsabilidade é

pensada apenas tendo em vista ações já praticadas ou ações cujas consequências se mostram próximas, ela não se difere da simples noção de imputabilidade. Se a ação humana não se prolonga para o futuro, não há como se considerar o dever do homem face à realidade futura. A responsabilidade, enquanto referida ao horizonte do agora, é apenas a responsabilidade pelas ações passadas e suas consequências atuais. Mas se a ação se estende para o futuro, a responsabilidade deve ganhar essa nova dimensão também. O que o filósofo em foco reclama para a responsabilidade é a própria sobrevivência futura da humanidade. Nesse sentido, a crítica jonasiana ao formalismo kantiano se levanta. Isso se deve ao fato de que o imperativo categórico kantiano, que diz “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 1986 [1785], p. 59), já não pode, aos olhos de Jonas, atender aos dilemas que este novo horizonte – o futuro – delimita. Um imperativo que tenha o atributo de categórico deve cumprir o chamado do futuro. O novo imperativo deve ser expresso, então, da seguinte maneira: “age de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica na terra”; ou expresso negativamente: “age de tal modo que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a futura possibilidade dessa vida” (Jonas, 1984b, p. 11, 1984a, p. 36); ou “não ponhas em perigo as condições da continuidade indefinida da humanidade na terra” (Jonas, 1984b, p. 11, 1984a, p. 36). E, ainda, positivamente: “inclui em tua eleição presente, como objeto também de teu querer, a futura integridade do homem” (Jonas, 1984b, p. 11, 1984a, p. 36)⁵. Como se pode ver, sempre se considera o horizonte futuro das consequências das ações, porque é justamente a partir desse horizonte que se interpõe a necessidade da metafísica como orientação para o agir, enquanto afirma o valor do existir desse ente específico.

Para Sève (1990), entretanto, a crítica que Jonas endereça a Kant é contestável. Ele afirma isto tendo em vista um ponto decisivo: Jonas faz parecer que, em Kant, a imoralidade é uma contradição lógica, e que o fato de uma humanidade deixar de existir não apresenta, em si, contradição lógica alguma. Sève (1990) insiste, então, que, em termos kantianos “a vontade jamais poderia ser imoral”, e nesse caso específico “a vontade plena e inteira que se produz (ou que permite que se produza) uma situação tal que a humanidade não possa existir é impossível, não se pode querer isso” (Sève, 1990, p. 82). Em termos simples, o que Sève (1990) expressa é simplesmente isso: uma vez que a vontade se coloque tal problema, ela não fará outra coisa senão identificar a imoralidade da inexistência da humanidade. Agora, ao que percebemos, o problema que Jonas coloca para a ética kantiana é bem outro, pois toca uma questão anterior à que explicita Sève (1990). De modo mais claro, o problema se expressa da seguinte maneira: como pode ser incoerente a minha ação para com os seres humanos futuros, se eles sequer existem? Esse é, longe do que consegue perceber Sève (1990), o problema que Jonas aponta para Kant, e que, pelo que podemos perceber, não é sobremaneira injustificado. Um ser não existente jamais pode ser tratado como meio. A necessidade de se agir universalmente em relação a algo inexistente é puro contra-senso. É por isso que, como veremos adiante, a moralidade só poderá receber fundamento na própria ideia de homem, pois “é a *possibilidade* [de que existam homens] sempre-transcendente,

⁵ Vale salientar que, apesar da postura crítica, Jonas segue uma certa orientação kantiana, ao expressar seu imperativo de tal modo que este, tendo em vista sua própria demanda incondicional de aplicação, cumpra a exigência de explicitar tanto a proibição de ações que não possam ser universalizadas (expressão negativa), bem como orientando (positivamente) as ações que possam ser princípio de legislação universal. E, de fato, este não será o único caso desta influência kantiana.

obrigatória em si mesma, que deve ser mantida aberta pela contínua existência [...]” (Jonas, 1984b, p. 99, 1984a, p. 186)⁶.

Ademais, como indica, por exemplo, Jonas (1987a, p. 216), “na cirurgia genética, o modo com o qual o gene transplantado irá interagir com os outros membros do cromossomo todo é desconhecido e imprevisível e pode não se tornar visível por gerações”, isto é, as consequências (positivas ou negativas) da ação não se revelam instantaneamente, impedindo que lhes seja conferido valor algum. Não é sem motivos, então, que esse filósofo acredita ter estendido o horizonte temporal para um maior acerto no que se refere ao cálculo moral. De fato, as máximas morais que encontramos em toda ética tradicional concernem apenas à comunidade humana contemporânea e se remetem única e exclusivamente ao presente, enquanto o imperativo jonasiano concerne à existência futura da humanidade e está referido à eternidade. É nessa direção, inclusive, que Hösle (2003, p. 94) defende, em elogio a Jonas, que “uma ética universalista hoje tem que ser ainda mais universalista que a de Kant – tem que incluir as gerações vindouras dentro do conceito dos seres frente aos quais temos deveres”. Apel (1996, p. 231), por sua vez, afirma que o imperativo ético de Jonas expressa mesmo um “novo estágio da consciência moral” que “projeta para o futuro a relação de reciprocidade para o universal da humanidade concreta, o futuro sendo entendido como uma dimensão de responsabilidade incapaz de ser desconsiderada (*closed off*)”.

Aqui, antes de darmos um último passo neste ensaio, faz-se necessário esclarecer uma controvérsia que sempre ganha lugar quando o assunto é a ética de Jonas. A controvérsia se instaura quando se percebe que se, por um lado, ouvimos da boca de Jonas que a vida como tal é um “fim em si mesmo”, não se pode deixar de notar, por outro lado, que em última instância é o “que haja homens” que se ergue como verdadeiro porto seguro de sua ética. Bernstein (1994, p. 846), por exemplo, explicita criticamente o problema do seguinte modo: “nunca fica inteiramente claro o que autoriza a mudança do imperativo de preservar a vida orgânica para a conclusão mais específica de que o objeto *primário* é preservar a existência humana”. A questão que surge, então, é: não obstante a visada de uma superação do antropocentrismo ético por parte de Jonas, não permanece ainda, em sua reflexão ética, um caráter encobertamente antropocêntrico? Para se saltar aos desvios que a pergunta pode permitir, primeiro, é preciso lembrar, como já destacamos acima, que antropocentrismo é o título que se dá não apenas à desconsideração ética da natureza, mas também à desconsideração do horizonte futuro implicado na relação entre os homens. Isso, por si só, é já um elemento do que Jonas entende com a ideia de uma superação do antropocentrismo, pois aponta a necessidade de saltar a clausura ética da relação do homem com seu próximo, no simples horizonte da pura contemporaneidade. Isso não quer dizer, entretanto, que Jonas professe algo como um “igualitarismo biótico” do tipo de Albert Schweitzer, que reclama igual dignidade moral para todos os seres vivos; nem também algo como um “holismo ecocêntrico” – seja no sentido do preservacionista americano John Muir ou no sentido da *deep ecology*, como em Arne Naess –, que afirma uma dignidade moral intrínseca ao ambiente como um todo independentemente de sua relação com o homem. Em contraposição ao primeiro, Jonas afirma claramente, em *Zur Grundlegung einer Zukunftsethik*, que o aparecimento da humanidade como valor

⁶ Esta é uma ideia tipicamente jonasiana e pode ser encontrada em outros lugares de *Das Prinzip Verantwortung* (cf. Jonas, 1984b, p. 79, 1984a p. 153; ou ainda: 1984b, p. 48, 1984a, p. 100). Quanto a isso, é preciso se ter em mente que a capacidade de responsabilidade é um fato da experiência, para que, então, de sua essência se deduza sua obrigatoriedade. Portanto, trata-se de um “argumento que procede da essência para a existência obrigatória, mas não um círculo vicioso que procede da essência para a existência *dada*” (Jonas, 1997, p. 172).

no mundo “não apenas acrescenta outro valor ao já rico valor da paisagem do *Ser*, mas supera tudo o que já existiu... Isto representa uma intensificação qualitativa da valiosidade (*Werthaltigkeit*) do *Ser como um todo*” (Jonas, 1997, p. 171)⁷. Portanto, a humanidade, como *telos* do *Ser*, e constitutiva de *sua maior qualidade*, é também o seu bem mais elevado⁸. Isto foi bem compreendido por Donnelley (2002, p. 41), ao indicar que “a responsabilidade moral, em potencialidade e atualidade, cujo abrigo são os seres humanos e está no ser homem, é para Jonas o supremo bem-em-si”. Diante dessas indicações, fica claro que o intuito de Jonas, quando aponta a natureza como um fim em si, é apenas negar que esta seja considerada como livre de valor (*wertfrei*), pois a vida afirma a si mesma. O resultado é simples: se a vida afirma a si mesma, ela se afirma como um valor para si mesma, logo não é livre de valor. É, inclusive, nesse sentido que se pode pensar que o filósofo se associa a um “holismo ecocêntrico”. Mas a resposta a esta associação indevida também pode facilmente ser mostrada – e aqui nos permitiremos ser mais breves –, pois, como o indica Vogel (1995, p. 38), “o valor moral da vida só se estabelece com o fenômeno da obrigação, e a obrigação exige a evolução de um ser capaz de responsabilidade moral”. Em outras palavras, o valor da vida não pode ser desvinculado daquele que o *reconhece*. Deixamos essas breves indicações como direção para uma possível resolução do problema, sem a intenção – e possibilidade – de esgotar a questão, mas adiando uma discussão mais detida para outra ocasião. Apenas acrescentamos que, tal como em Heidegger, para Jonas, a tese kantiana – do homem como fim em si – só se consolida a partir de “uma nova Ontologia, em que o humano só ocupa um lugar central na medida em que se constitui como resposta ao apelo do ser (Heidegger) e, portanto, como instância única que dele pode e, portanto, deve responder (Jonas)” (Borges-Duarte, 2005, p. 841).

Explicitada esta última observação, podemos, então, dar o passo final de nosso trabalho: a identificação da essência (potencialidade) humana – para além de sua pura existência (atualidade) – como o derradeiro Bem humano. O que precisa ser sublinhado, de início, é que o poder tecnológico não ameaça apenas a existência humana, mas também, e principalmente, a essência humana. Isso significa admitir o risco ôntico – a ameaça de aniquilação da existência física do homem – ao qual se acresce um risco ontológico: o empobrecimento existencial – e mesmo desfiguração – do homem. É por isto que, para o filósofo em foco, à ética não concerne apenas “a *existência* de futuros seres humanos, mas também o *modo* como eles existem [isto é, as *condições* da existência humana enquanto ser livre e responsável]... o ‘como’ da existência não deve contradizer o *fundamento* de nossa obrigação para com ela” (Jonas, 1997, p. 173).

⁷ Em *Das Prinzip Verantwortung*, não encontramos uma afirmação que seja tão clara como esta, mas Jonas já se referira à vida e à humanidade como modos de ser-fim, e também já falava em “maximização de finalidades” ou “enriquecimento de metas” (1984b, p. 81, 1984a, p. 156), o homem, claro, sendo o fim máximo.

⁸ Em *The Phenomenon of Life* (2001), Jonas mostra como todo ser vivo, como organismo metabolizante, vive numa luta incessante contra o seu avesso: a morte. É com esse movimento incessante que a vida se afirma sempre como um fim em si mesmo. Ora, ao estabelecer que a vida diz sim a si mesma, Jonas não faz outra coisa senão adiantar o argumento lógico, em *Das Prinzip Verantwortung*, sobre a superioridade do ser sobre o não ser, pois tudo o que se diz é: viver é mais valioso do que não viver, tal como ser vale mais que não ser, o que se pode dizer de um modo único assim: existir vale mais que não existir – valor que estava garantido de certo modo pelo próprio vir-a-ser de tudo o que é. Note-se que o valor da vida não se encontra num princípio de autoconservação pura e simplesmente. Para Jonas (2001, p. 106, grifo meu), “o próprio padrão da sobrevivência é *insuficiente para se avaliar a vida*. Se o que importasse fosse unicamente a duração, a vida nem sequer deveria haver começado. Ela é essencialmente existência precária e transitória, uma aventura na mortalidade... *A questão aqui não é a duração como tal, mas sim a ‘duração de quê?’*” Isso quer dizer que, em última instância, o que se reclama é o elemento qualitativo do que sendo vida deve ser conservado. Não é sem motivo que Hottois (1993, p. 27) perceba que, em Jonas, “a fenomenologia da natureza em evolução nos coloca face à humanidade como diante do fim e do valor superior da natureza”.

Neste ponto da reflexão, Jonas parece seguir em vários pontos as proféticas indicações de Heidegger. Em *Die Frage nach der Technik*, Heidegger afirma: “a ameaça, que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem” (Heidegger, 2000, p. 29). De fato, esta não é uma frase entre tantas outras no pensamento de Heidegger. A ideia se repete, por exemplo, em seu ensaio *Gelassenheit: “o enraizamento (die Bodenständigkeit) do homem atual – diz ele – está ameaçado na sua mais íntima essência”* (Heidegger, 1960, p. 18). Essas afirmações adiantam Jonas sob vários aspectos. Mas se ele segue uma direção semelhante à de seu antigo mestre, o que ele, entretanto, entende por desfiguração da essência humana é algo bem diferente do que pensa Heidegger, na medida em que é a metafísica que responde pela autêntica dignidade humana. A inflação do *homo faber*, isto é, a limitação cada vez mais maciça do homem ao agir tecnológico já é um empobrecimento do que o homem é, não por implicar o avesso do homem que pensa a verdade do ser (como em Heidegger), mas porque, como diz Jonas (1996, p. 86), as “outras criações humanas... incluindo até mesmo o campo da metafísica... [também] pertencem à imagem total do homem”⁹. Um mundo humano puramente tecnológico, isto é, uma humanidade que se limita às tarefas do *homo faber* é já menos humana do que aquela que, em sua dimensão propriamente metafísica, comemora o eterno. Para Jonas, a dimensão metafísica do homem é o que lhe dá sua verdadeira dignidade. Fazer do homem um animal não metafísico é negar-lhe sua maior dignidade: ser ético. Uma reflexão ética que negue a metafísica dá, por sim mesma, o primeiro passo em direção à imoralidade. O homem carrega consigo uma verdadeira *responsabilidade metafísica*.

Mas Jonas não se limita a criticar a inflação do *homo faber*, ele se indis põe também com a inflação do uso da técnica, em seu *poder meta-físico*, sobre o próprio homem, que se torna, então, seu mais novo objeto. O pensador destaca três modalidades do emprego tecnológico em que o pressuposto das éticas anteriores de uma constituição definitiva da natureza humana se vê atacado: o prolongamento da vida, o controle do comportamento e a manipulação (engenharia) genética (cf. Jonas, 1984b, p. 17-21, 1984a, p. 47-53)¹⁰. Vejamos, brevemente, como, para Jonas, cada uma dessas modalidades pode colocar em apuros a própria essência da humanidade.

Primeiro, consideremos a possibilidade de se prolongar a vida humana em uma escala eterna enquanto questão para se pensar uma vida autenticamente humana. Jonas (1984b, p. 18; 1984a, p. 48) destaca que hoje já se pode contar com a esperança assegurada “por certos avanços da biologia celular para prolongar, talvez estender indefinidamente, a duração da vida pela neutralização dos processos bioquímicos de envelhecimento”. Esse fato instaura a possibilidade de fazer da morte um atributo desnecessário do homem. Sob essa situação, estaríamos mesmo diante do “privilégio de não ter que morrer, ou da maldição de não poder morrer” (Jonas, 1984b, p. 18; Jonas, 1984a, p. 48). Para Jonas, isso exige que reflitamos sobre o sentido da finitude e da mortalidade; a morte e a finitude que dela decorre são elementos importantes – e mesmo essenciais – para a realização autêntica do próprio homem. De fato, a imortalidade vista como benefício da ciência pode trazer também o malefício de uma população unicamente velha, entregue ao tédio e à

⁹ Justamente em um ensaio em homenagem a Heidegger, Jonas afirma mais enfaticamente que “se for verdadeiro que a nossa cultura está presentemente em processo de banir a metafísica da morada de nosso espírito, seremos os mais pobres pela perda desta dimensão de nosso ser” (Jonas, 1980, p. 253).

¹⁰ Em *Zur Grundlegung einer Zukunftsethik*, Jonas (1997, p. 173) ainda acrescenta duas modalidades em que a manipulação tecnológica expõe a humanidade à ameaça de empobrecimento existencial: a automação do trabalho e as várias formas de totalitarismo.

rotina, carente de novidade e da espontaneidade da vida em sua constante renovação. Ao tratar mais especificamente do aspecto mental da questão da mortalidade, Jonas mostra como “a grande verdade de nossa finitude é a de que seja lá como for, só poderíamos continuar a viver ilimitadamente ao preço ou da perda do passado, e com ele nossa real identidade, ou apenas vivendo no passado, e, portanto, sem um verdadeiro presente” (Jonas, 1996, p. 98, 2009, p. 279) –, e ambas as situações, quando consideradas seriamente, são indesejáveis.

Além disso, o controle do comportamento também é cada vez mais uma realidade e nos coloca igualmente diante do inumano. Aqui, a possibilidade da aplicação prática dos recursos técnicos de controle é bem mais real – ainda que as questões éticas que levanta são menos profundas. As técnicas se referem, por exemplo, ao “controle mental por meios químicos ou pela direta ação elétrica no cérebro via eletrodos implantados” (Jonas, 1984b, p. 20, 1984a p. 51), que, claro, podem ser aplicados com objetivos muito bem intencionados. Mas, para o filósofo, não é difícil perceber que, do tratamento médico, poderia logo se passar a uma aplicação de controle social, no caso, por exemplo, da regulação de comportamentos desviantes, e, desse ponto, para uma massificação de comportamentos desejáveis, no nível profissional, social, entre outros. Teríamos assim uma sociedade regida pelo poder técnico, pago para alcançar os objetivos mais obtusos e imorais. Mas há, ainda, algo mais: para além do controle e dominação sociais, Jonas (1984b, p. 20, 1984a, p. 51-52) pontua que “sempre que contornamos dessa maneira o caminho humano para enfrentar os problemas humanos, substituindo-o pelo curto-circuito de um mecanismo impessoal, subtraímos algo da dignidade dos indivíduos e damos mais um passo à frente no caminho que nos conduz de sujeitos responsáveis a sistemas programados de conduta”.

Este é o mesmo problema que nos endereça, de forma ainda mais radical, aos novos recursos da manipulação genética: “se trata da criação planejada de novas formas de vida pela intervenção direta na heliográfica cópia hereditária, molecularmente codificada, de determinadas espécies” (Jonas, 1987a, p. 206). É preciso que se explicita: “poderíamos nos tornar mesmo mestres da nova evolução de nossas próprias espécies!” (Jonas, 1987a, p. 213). Tal explicitação se estende a todas as questões relacionadas à experimentação com sujeitos humanos não apenas no sentido da descoberta de doenças e a prospectiva de cura dessas, mas se lhes integra a oferta pela criação de uma nova imagem de homem, no sentido também do melhoramento da espécie – como, por exemplo, os casos de eugenia (positiva), por meio da arquitetura do DNA.

Todos estes apontamentos demonstram por que Jonas (1984b, p. 43, 1984a, p. 91) afirma que “a rigor não somos responsáveis pelos homens futuros, mas sim pela ideia de homem, cujo modo de ser exige a presença da sua corporificação no mundo”, pois “só a ideia de homem, enquanto nos diz *por que* deve haver homens, nos diz também *como* devem ser”. Se é assim, torna-se particularmente fácil entender que “o primeiro princípio de uma ‘ética orientada para o futuro’ não está *na* ética enquanto doutrina do agir – a que pertencem todos os deveres para com os homens futuros –, senão na *metafísica* enquanto doutrina do ser, da qual uma parte é a ideia de homem” (Jonas, 1984b, p. 44; 1984a, p. 92). Afinal é a ideia de homem – que, como tal, só pode ser garantida por sua própria existência, pela materialização de tal presença no mundo – que responde pelo próprio bem humano. O *eidós* humano se constitui, portanto, como o próprio fundamento metafísico da ética. Nesse sentido, não tem força alguma o intento de. Becchi (2004, p. 392), ao sugerir que “Jonas, quando passa do *princípio* *responsabilidade* às suas diversas aplicações concretas, com frequência parece, surpreendentemente, passar sem aquela fundação metafísica da ética, à qual ele

tanto está afeiçoado”. Antes, fica claro que, em relação ao poder tecnológico – em particular à biotecnologia – trata-se realmente de um poder meta-físico, que atinge a própria constituição essencial do homem, e que, por isso mesmo, obriga a ética a pensar a metafísica, porque apenas esta pode nos oferecer a imagem de homem que se *deve* preservar. Berti (1991, p. 229), para quem a importância de Jonas é justamente “ter mostrado que os problemas ambientais e bioéticos só podem ser resolvidos na base de uma ética fundada sobre certa metafísica, o que constitui uma espécie de demonstração *a posteriori*, isto é, a partir das consequências éticas da validade de tal metafísica”, percebeu muito bem esta concepção.

Conclusão

Completamos esta breve jornada que visou analisar a necessidade da metafísica para a fundamentação da ética em Hans Jonas. O que vimos explicitou que a tecnologia, tal como a percebe Jonas, impõe à reflexão ética uma mirada metafísica imprescindível, uma vez que só a partir dessa disciplina a questão do valor da existência e essência humanas pode ser respondida – a ideia de homem como o próprio fundamento da ética. É nesse sentido, mais particularmente, que, no cerne da ética jonasiana, encontra-se um imperativo ontológico. Este, como tal, tem base em uma ideia ontológica – o *eidós* humano – e é percebido como o único capaz de fazer frente à debandada do poder meta-físico da tecnologia. É porque podemos “bancar de criadores sobre as raízes de nosso ser, sobre o alicerce primordial de seu mistério” (Jonas, 1987a, p. 218), que a tarefa ética não pode mais esquecer a metafísica. Não obstante, a proposta ética de Jonas é, muitas vezes, louvada, em sua grande maioria, pelas análises da problemática tecnológica, e não propriamente pelo intento de uma fundamentação metafísica. Mas, como acabamos de verificar, justamente a tecnologia implica aos olhos de Jonas uma mirada metafísica. Eis o horizonte onde o crepúsculo desta disciplina fundamental – a metafísica – não pode ganhar contorno definitivo, pois se trataria mesmo de um mundo de trevas: o reino do inumano.

Referências

- APEL, K.-O. 1996. Macroethics, responsibility for the future and the crisis of technological society: Reflections on Hans Jonas. In: K.-O. APEL; *Karl-Otto Apel: selected essays*. New Jersey, Humanities Press, p. 219-243.
- BECCHI, P. 2004. L'etica pratica di Jonas può fare a meno della metafisica? *Paradigmi*, 22(66):389-405.
- BERNSTEIN, R.J. 1994. Rethinking Responsibility. *Social Research*, 61(4):833-852.
- BERTI, E. 1991. Il Neo-aristotelismo di Hans Jonas. *Iride*, 6:227-231.
- BORGES-DUARTE, I. 2005. O Homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61(3-4):841-862.
- DONNELLEY, S. 2002. Natural responsibilities: Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas. *The Hastings Center Report*, 32(4):36-43.
- GREISCH, J. 1991. Entretien avec Hans Jonas: de la gnose au principe responsabilité. *Esprit*, 171:5-21.
- HEIDEGGER, M. 2000 [1954]. Die Frage nach der Technik. In: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe, Bd. 7: Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 298 p.
- HEIDEGGER, M. 1960 [1955]. *Gelassenheit*. Pfullingen, Neske, 26 p.
- HÖSLE, V. 2003. Grandezas y Limites de la Filosofía Moral de Kant. In: V. HÖSLE, *El tercer mundo como problema filosófico y otros ensayos*. Bogotá, CEJA, p. 69-95.
- HOTTOIS, G. 1993. Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas. In: G. HOTTOIS; M.-G. PINSART (orgs.), *Hans Jonas: nature et responsabilité*. Paris, Vrin, p. 17-36.

- JONAS, H. 2001 [1966]. *The phenomenon of life: Toward a philosophical biology*. Evanston, Northwestern University Press, 303 p.
- JONAS, H. 1980 [1974]. *Philosophical essays: From ancient creed to technological man*. Chicago, University of Chicago Press, 349 p.
- JONAS, H. 1984a [1979]. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 426 p.
- JONAS, H. 1984b. *The imperative of responsibility: In search of an ethics for the technological age*. Chicago, The University of Chicago Press, 255 p.
- JONAS, H. 1997 [1985]. *Prinzip Verantwortung: zur Grundlegung einer Zukunftsethik*. In: A. KREBS, *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 165-181.
- JONAS, H. 1987a [1985]. *Technik, Medizin und Ethik: zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 324 p.
- JONAS, H. 1987b. *Wissenschaft als Personaliches Erlebnis*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 77 p.
- JONAS, H. 1996. *Mortality and Morality: A search for good after Auschwitz*. Evanston, Northwestern University Press, 233 p.
- JONAS, H. 2009. O fardo e a benção da mortalidade. *Princípios*, 16(25):265-281.
- KANT, I. 1986. *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785). Lisboa, Edições 70, 117 p.
- MORATALLA, T.D. 2001. El mundo en nuestras manos: la ética antropológica de Hans Jonas. *Diálogo Filosófico*, 49:37-60.
- SÈVE, B. 1990. Hans Jonas et l'Éthique de la Responsabilité. *Esprit*, 10(165):72-88.
- VOGEL, L. 1995. Does environmental ethics need a metaphysical grounding? *The Hastings Center Report* (special issue), 25(7):30-39.

Submetido em: 13/04/2009

Aceito em: 30/09/2009