

ÉTICA DO FUTURO, RESPONSABILIDADE E JUSTIFICAÇÃO EM HANS JONAS

*ETHICS OF THE FUTURE, RESPONSIBILITY AND JUSTIFICATION IN HANS
JONAS*

Reginaldo Rodrigues da COSTA ¹

Professor Adjunto I Universidade Estadual do Ceará - UECE e

Associado 4 da Universidade Federal do Ceará – UFC.

E-mail: reginaldo.costa@uece.br

RESUMO:

Este artigo pretende tematizar a ética do futuro de Hans Jonas, enquanto ética da responsabilidade, como uma nova concepção de ética, diferente das éticas anteriores. Pretende, ainda, apresentá-la como uma ética necessária para os tempos atuais em razão da modificação da natureza da ação humana pela ciência e pela tecnologia no contexto planetário atual, caracterizado pela ameaça de uma guerra nuclear de extermínio e pela crise ecológica. Pretende, finalmente, tematizar a justificativa filosófica desta nova ética na filosofia de Hans Jonas e mostrar a insuficiência da justificação racional da mesma.

PALAVRAS-CHAVE: Responsabilidade. Futuro. Justificação.

ABSTRACT:

This article intends to thematize Hans Jonas' ethics of the future, whilst an ethics of responsibility, as a new conception of ethics, different from previous ethics. It also intends to present it as a necessary ethics for current times due to the modification of the nature of human action by science and technology in today's planetary context characterized by the threat of a nuclear war of extermination and the ecological crisis. Finally, it intends to thematize the philosophical justification of this new ethics in Hans Jonas' philosophy and to show the insufficiency of its rational justification.

KEYWORDS: Responsibility. Future. Justification.

1.0 - A natureza modificada do agir humano e a necessidade de uma nova ética.

Segundo Hans Jonas (1998a, p.21) toda ética, até hoje, tem compartilhado tacitamente três pressupostos inter-relacionados e interligados entre si. Esses pressupostos, embora nem sempre tenham

¹ Este artigo, em parte, é uma versão modificada, atualizada e ampliada que foi construída a partir do artigo *Reflexões Sobre a ética do futuro em Hans Jonas* de minha autoria, publicado em CARVALHO, Helder Buenos Aires de; OLIVEIRA Jelson. (Org.). *Ética, técnica e responsabilidade*. 1ed.; v.1. Curitiba: CRV Editora, 2015.

sido admitidos explicitamente, têm sido condições de possibilidade do pensar ético sobre a conduta e as normas humanas e, por conseguinte, têm sido condição de possibilidade de pensar o dever ser em todas as relações humanas.

Nessa perspectiva, ditos pressupostos foram estabelecidos como horizonte norteador para o pensar ético sobre as relações dos homens entre si, as relações dos homens com a natureza e as relações dos homens com o sentido maior da existência. Esses pressupostos estabeleceram o horizonte a partir do qual se pensou o dever ser da conduta e das normas humanas e, ao mesmo tempo, os fundamentos que funcionam como sustentação e delimitação do pensar ético.

Quais são esses três pressupostos? E o que eles implicam? Segundo o filósofo os pressupostos são os a seguir mencionados, com suas respectivas implicações.

O primeiro pressuposto é a suposição de que “A condição humana, estabelecida pela natureza do homem e pela natureza das coisas, encontra-se fixada de uma vez por todas em seus traços fundamentais” (JONAS, 1998a, p. 21). Ora, isso significa dizer que a condição humana é imutável em seus traços fundamentais ou, melhor dizendo, é imutável em sua essência, que lhe foi conferida pela natureza do homem ou pela natureza das coisas; ou, até mesmo, pela vontade de Deus.

Assim sendo, há a pressuposição que a condição humana foi estabelecida de uma vez por todas, como é o caso no pensamento político de pensadores como Aristóteles², Locke³ e Rousseau⁴. Nessa perspectiva, a essência da condição humana em sua imutabilidade foi estabelecida seja pela ordem do cosmos (como em Aristóteles), seja pela vontade divina (como em Locke), seja pela natureza das coisas (como em Rousseau).

O Segundo pressuposto é a suposição de que “com base nesses fundamentos pode-se determinar sem dificuldade e de forma clara aquilo que é bom para o homem” (JONAS, 1998a, p.21). Isso significa dizer que com base nos traços fundamentais da condição humana, acima mencionados, derivados da natureza humana ou da natureza das coisas, é possível determinar, sem dificuldade e de forma clara, aquilo que é bom para o homem.

Assim sendo, pode-se afirmar com base na ontologia da condição humana, estabelecida a partir da natureza do homem ou da natureza das coisas, que a condição humana é imutável e estabelecida de

² Aristóteles afirma que o ser humano é um animal social e político por natureza (*Política* 1253a, livro I, Capítulo I) e, também, que alguns homens por natureza são senhores e outros escravos (*Política* 1252b, livro I, Capítulo I).

³ No entendimento de Locke, no estado de natureza a condição natural dos homens, de algum modo pré-determinada por Deus através da lei da natureza (lei natural), é um estado de perfeita liberdade e de perfeita igualdade. (Conferir em LOCKE, 2001, pp. 377-429)

⁴ Para Rousseau o ser humano nasce naturalmente (metafisicamente) livre e renunciar a essa liberdade seria renunciar à qualidade de homem, ou seja, à sua própria humanidade. (Conferir em ROUSSEAU, 2001, pp. 46-54).

uma vez por todas. É sobre essas bases, portanto, que se pode e se deve refletir sobre aquilo que é bom para o homem, logo, sobre o dever ser da conduta humana e, por conseguinte, sobre as normas de conduta que devem nortear as relações humanas em seu conjunto, sejam as relações dos homens entre si, as relações dos homens com a natureza ou, até mesmo, as relações dos homens com o sentido maior da existência.

O terceiro pressuposto é a suposição de que “o alcance da ação humana e, portanto, da responsabilidade humana é definido de forma rigorosa” (JONAS, 1998a, p.21). Ora, com base nesse pressuposto, havia o entendimento de que se era capaz de avaliar com precisão e com rigor o alcance das consequências das ações humanas, não só das relações dos homens entre si, mas, também, das relações dos homens com outros seres da natureza e, mais ainda, das relações dos homens com a natureza como um todo.

Nessa perspectiva, a reflexão sobre a responsabilidade humana frente às consequências de suas ações estava claramente delimitada, uma vez que nela havia a certeza do alcance dos efeitos diretos e colaterais das ações humanas, logo, a extensão da responsabilidade, frente aos próprios homens e frente à natureza como um todo.

É tese de Jonas (1998a, p.24) que a violação da natureza e a autoeducação do homem caminham de mãos dadas. Ora, o homem se aventura na natureza e subjuga as criaturas e erige no refúgio da cidade um enclave contra aquelas. Assim sendo, “O homem é o criador de sua vida como vida humana” (Jonas, 1998b, p.24), pois ele amolda as circunstâncias conforme sua vontade e necessidades.

Os pressupostos da ética tradicional, anteriormente citados, não são mais válidos em nosso tempo porque a *techne*, como esforço humano, ultrapassou os objetivos pragmaticamente delineados dos tempos antigos. “Nos tempos antigos, (...) a técnica era um tributo cobrado pela necessidade, e não o caminho para um fim escolhido pela humanidade – um meio como adequação a fins próximos, claramente definidos” (JONAS, 1998a, p.35). Hoje, na forma da moderna técnica, “a *techne* transformou-se em um infinito impulso da espécie para adiante, seu empreendimento mais significativo” (JONAS, 1998a, pp.35 e 36). Argumenta Jonas que a criação cumulativa da *techne*, isto é, o meio ambiente artificial em expansão por ela construído, reforça, por um contínuo efeito retroativo, os poderes especiais por ela produzidos e isso trouxe para o nosso tempo duas grandes e significativas alterações nas repercussões das ações humanas.

A primeira grande alteração em relação aos tempos antigos foi a vulnerabilidade da natureza provocada pela intervenção técnica pelo homem – uma vulnerabilidade que jamais fora presentida antes de que ela se desse a conhecer pelos danos já produzidos. Essa descoberta, cujo choque levou ao conceito

e ao surgimento da ciência do meio ambiente (ecologia), modifica inteiramente a representação que temos de nós mesmos como fator causal no complexo sistema das coisas.

Outrora se podia dizer < que se faça justiça, mesmo que pereça o mundo > e isso porque o mundo era entendido como uma totalidade imperecível, o que já não é mais o caso devido ao poder alcançado pelas ações humanas mediado pela tecnologia e seu incrível poder de intervenção na natureza, que é capaz de afetar toda a biosfera do planeta terra. Essa frase não pode mais ser empregada sequer retoricamente quando o perecer da totalidade se tornou uma possibilidade real por causa dos feitos humanos, justos ou injustos. (JONAS, 1998a, pp.37 e 38)

A segunda alteração em relação aos tempos antigos é que presença do homem no mundo se apresenta hodiernamente sob ameaça. “Antes ela era o dado primário e indiscutível de onde partia toda ideia de dever referente à conduta humana: agora, ela própria se tornou objeto de dever” (JONAS, 1998a, p.38). Nesse contexto, há o dever de proteger a premissa básica de todo o dever, que é o próprio homem. Assim sendo, se faz necessário proteger a presença dos homens enquanto meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro; isso significa, entre outras coisas, conservar este mundo físico de modo que as condições para a presença humana permaneçam intactas.

A natureza da ação humana de fato foi modificada. Por um lado, um objeto de ordem inteiramente nova, nada menos do que a biosfera inteira do planeta, acresceu-se àquilo pelo qual temos de ser responsáveis, pois sobre ela detemos poder. Por outro lado, a própria sobrevivência da humanidade tornou-se também objeto de consideração ética. Assim sendo, a natureza como uma responsabilidade humana e a vida da humanidade sob ameaça de extinção por conta das próprias ações humanas, são seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada.

Pelo exposto, podemos perceber claramente que os pressupostos da ética tradicional perderam a validade e isso implica na necessidade de uma nova ética, uma ética que seja capaz de lidar adequadamente com as transformações em nossas capacidades de ação e de ajudar o homem atual a assumir a responsabilidade frente as consequências ampliadas de suas ações, que têm um alcance tal que chegam até mesmo a pôr em risco a existência da humanidade.

2.0 - O contexto planetário atual e a necessidade de uma ética da responsabilidade orientada ao futuro.

O poder que a humanidade atual alcançou é de tal dimensão que afeta não só o que está próximo, mas, também o que está distante, quer no sentido espacial, quer no sentido temporal, pois nossas ações não só repercutem em escala planetária, mas, também, repercutem numa escala de tempo que envolve

necessariamente o futuro. O poder das ações humanas se tornou demasiado grande e a tal ponto que as escolhas do presente têm o poder de comprometer o futuro, isto é, comprometer a existência futura da humanidade.

Jamais em outra época da história da humanidade se dispôs de tanto poder, o que traz como consequência necessária um aumento da responsabilidade moral. No entendimento de Jonas, “essa responsabilidade deve ser da mesma ordem de grandeza do poder alcançado” (1998b, p.70) e, como o poder alcançado põe em risco a existência da humanidade na terra, a responsabilidade engloba todo o futuro do ser humano sobre a terra.

Pode-se apresentar como características específicas da situação atual do ser humano o perigo da guerra nuclear de extermínio e também a crise ecológica, a qual ameaça destruir a biosfera humana, que atingem a humanidade como um todo; assim, então, pela primeira vez na história mundial transcorrida até agora, se torna visível uma situação na qual os homens, em face do perigo comum, são desafiados a assumir coletivamente a responsabilidade.

É nesta perspectiva, que, além da responsabilidade de cada um em face do seu próximo e também além da responsabilidade política, no sentido convencional de “razão de estado”, o homem atual se encontra diante da responsabilidade dos efeitos principais e colaterais de suas ações coletivas em nível planetário e isto porque o potencial tecnológico da ciência teve como resultado um alcance planetário e trouxe como consequência um aumento do risco das atividades humanas, de modo que este também é planetário.

“A técnica moderna tende (...) a um uso de grandes dimensões e talvez se torne grande demais para o tamanho do palco no qual se desenvolve - a terra - e para o bem dos próprios atores - os seres humanos. Uma coisa pelo menos é certa: ela se estende por todo o globo terrestre; seus efeitos cumulativos atingirão possivelmente inúmeras gerações futuras” (JONAS, 2013, P. 54)

Ora, a bomba atômica colocou a guerra como um grave risco para toda a humanidade e o mesmo vale, talvez em âmbito maior, para a exploração da natureza pela técnica da moderna sociedade industrial, a qual traz consequências como a escassez de reservas energéticas, a destruição do meio ambiente, etc. (APEL, 1994, p. 166).

Somente hoje se tornou plenamente eficaz as não reprimidas incursões da técnica humana no espaço da natureza e da vida e de tal modo que ameaçam destruir tudo que é vivo; por consequência, “agora a biosfera inteira do planeta, com toda a sua abundância de espécies, em sua recém-revelada vulnerabilidade perante as excessivas intervenções do homem, reivindica sua parcela de respeito” (JONAS, 2013, p. 54) e o conjunto dos seres vivos da terra passam a ser objeto de consideração moral.

Pois bem, durante muito tempo se esteve habituado com a concepção de que o controle técnico-científico do homem sobre a natureza tinha sido atingido e que só era necessário complementá-lo pelo controle do homem sobre o homem (APEL, 1994, p. 167). No entanto, aos poucos, começa a ficar claro que a relação do homem com a natureza inclui problemas que vão além da mera exploração tecnológica da mesma para a realização de fins subjetivos da ação humana, pois a técnica “Ao aumentar seu poder até um ponto em que se torna palpavelmente perigosa ao esquema geral das coisas (...) estende a responsabilidade do homem ao futuro da vida na terra” (JONAS, 2013, p. 56)

Poderíamos pensar que a nova situação problema da relação do homem com a natureza e suas consequências, tais como a poluição ambiental, a superpopulação e sua ameaça ao esgotamento da biosfera, a ameaça da guerra nuclear, etc., deveriam ser capaz de minimizar a importância vital dos conflitos entre os homens, pois, a consciência de que todos estão no mesmo barco e que têm um mesmo destino ecológico poderia levar os habitantes do planeta a subordinar todos os interesses divergentes ao interesse comum pela sobrevivência (APEL, 1994, p. 168).

No entanto, as análises da situação existente induzem, antes, a esperar o contrário. Ora, isto se evidencia através do exemplo do enfrentamento da ameaça ecológica, pois:

Na esfera política do cotidiano se comprovou, em todo o caso, que a ameaça ecológica, conjurada pelos experts (...) não pôde ter sido evidenciada tão concretamente a ponto de influenciar sensivelmente o conflito dos (...) grupos de pressão, que limita o campo de ação dos políticos (APEL, 1994, pp.168 e 169)

Poderia ser objetado, quanto à afirmação acima, que a influência da crise ecológica sobre o desenvolvimento dos conflitos sociais não deve se fazer notar na esfera de consciência da política do cotidiano e que ela num futuro próximo poderá tornar-se eficaz de modo automático pelo fato de a política de crescimento econômico não mais poder ser produzida em velho estilo, uma vez que o que se impõe atualmente é uma ética da conservação e não do progresso. (COSTA, 2013, p.22).

Entretanto, esta expectativa de assimilação automática da crise ecológica pela política de crescimento econômico, segundo todas as aparências, não levará a uma diminuição dos conflitos existentes entre os homens, mas antes ao ressurgimento de velhos conflitos e ao ressurgimento de conflitos clássicos (APEL, 1994, 170). Existem duas espécies fundamentais de conflitos sociais, que não são redutíveis uma a outra. A primeira, é o conflito social de classes, que atualmente emerge nos aspectos regionalmente divergentes do conflito entre pobres e ricos -inclusive do conflito norte-sul e, a segunda, o conflito de prestígio e poder entre iguais, sobretudo entre nações (APEL, 1994, p.168 e 169)

Tomando estas considerações como pressuposto, Apel (1994, 170) formula uma reflexão que conecta estes dois conflitos sociais e a crise ecológica, e de tal modo que ela implica em uma mudança de perspectiva que torna obsoletas as saídas elaboradas, até agora, para os conflitos acima citados; ou seja, se por razões ecológicas, o crescimento econômico não puder ser promovido ou até tiver que ser desativado em favor de um almejavél equilíbrio sistêmico, então, decairá, com isso, a motivação para a disponibilidade comprometida dos pobres ou dos apenas desprivilegiados.

Assim sendo, devemos contar, provavelmente, com duas versões alternativas de um renovado agravamento de um conflito de classes. A primeira versão, ocorreria:

quando as nações ricas, às custas das nações em desenvolvimento, tentassem a qualquer custo aumentar ainda mais seu standard de vida, ou pelo menos mantê-lo estável: neste caso (...) seria de esperar um agravamento catastrófico do conflito norte-sul, enquanto a luta de classes no âmbito das nações industrializadas talvez pudesse ainda ser amainada (APEL, 1994, p.193).

Já a segunda versão, ocorreria:

Quando - o que certamente não é provável - as ricas nações industrializadas fossem realmente promover uma limitação do próprio crescimento econômico e, onde é possível, até do nível de vida de seus habitantes, em favor da distribuição geral da riqueza exigida pelas nações em desenvolvimentos (APEL, 1994, p.193).

Ora, no caso da segura versão ocorreria de imediato um renovado agravamento do clássico conflito de classes no âmbito das nações industrializadas, a não ser que as causas de tal conflito pudessem ser removidas por reformas modificadoras do sistema e uma política de distribuição de bens a nível mundial pudesse ser tornada compreensível e aceitável como resposta à questão da sobrevivência de todos; no entanto:

A circunstância do conflito entre pobres e ricos, no sentido do conflito norte-sul, convergir em ampla escala para um conflito internacional, no sentido de uma luta por poder e prestígio na política externa, deixa claro, de imediato, que também este aspecto dos conflitos humanos não poderá ser minorado, sendo antes agravado por uma crise ecológica (APEL, 1994, p.171).

Entretanto, apesar da problemática do conflito norte-sul, etc., a crise ecológica parece incentivar, de maneira branda, a realização de um entendimento a nível internacional, como, por exemplo, a crescente limitação da ampliação do mar territorial, os esforços para a salvação das baleias, a criação de reservas ecológicas, etc.

Isto, porém, não significa dizer que não haja um provável agravamento dos clássicos conflitos relacionados com a crise ecológica, os quais poderiam servir ao menos como ilustração para a necessidade de uma orientação ético-política fundamental em nossa era, marcada pela ciência e a tecnologia; no entanto, será possível uma tal orientação racional ético-política em nossa era? Ou seja, é possível levantar racionalmente a questão ético-política: o que devemos fazer?

O risco dos efeitos colaterais de nossas atividades técnico-industriais em medida planetária, que ameaçam destruir a vida humana e planetária, deveria hoje ser responsabilizado por nós, daí porque não é uma <ética de convicção>, mas de responsabilidade a que é exigida. Ora, “a intrusão de dimensões remotas, futuras e globais, em nossas decisões prático-mundanas cotidianas, é uma novidade ética que a técnica nos confiou; e a categoria ética que esse novo fato traz a primeiro plano se chama *responsabilidade*” (JONAS, 2013, p. 55)

Assim sendo, e essa é uma tese fundamental do pensamento de Hans Jonas, há a necessidade urgente da assunção da responsabilidade pela possibilidade de existência da humanidade futura, o que só pode ser feito através de uma ética do futuro, ou seja, uma ética da responsabilidade que nos comprometa moralmente com a existência futura da humanidade. Entretanto, se se pretende que essa ética seja universalmente vinculante para todos os homens, há, também, a necessidade inevitável de que ela seja racionalmente justificada para os mesmos; mas, será que Jonas conseguiu justificá-la de modo satisfatório?

3.0 – A ética do futuro e sua justificação em Jonas.

A ética do futuro, enquanto ética da responsabilidade referida ao futuro, se impõe como necessária porque nossa ação nos tempos atuais, sob o signo de uma globalização da técnica, se tornou uma ameaça para a vida da humanidade e isso traz como consequência necessária que em nossas decisões e ações cotidianas devamos levar em consideração o bem daqueles que serão afetados por elas não só no presente, mas, também, no futuro. Mas, o que é mesmo a ética do futuro?

A ética do futuro não designa a ética no futuro – uma ética futura concebida hoje para nossos descendentes futuros – mas uma ética atual que se preocupa com o futuro e pretende proteger nossos descendentes das consequências de nossa ação presente (JONAS, 1998b, p.69).

Na perspectiva de Jonas, a macroética deve enfrentar a ameaça de aniquilamento físico e a ameaça empobrecimento existencial da humanidade. A primeira devido ao seu potencial catastrófico puramente negativo (como a guerra atômica e a crise ambiental) e a segunda devido ao seu potencial de

manipulação ativa (automatização do trabalho, controle biológico e psicológico dos comportamentos, as formas de dominação totalitária, a modificação genética da natureza humana).

Ora, ambos os potenciais podem trazer sérias consequências para a vida humana presente e futura, inclusive, pondo em risco a existência da humanidade, haja a vista o potencial destrutivo de uma guerra nuclear de extermínio e da manipulação tecnológica da natureza (inclusive a humana) para a satisfação de fins do arbítrio humano.

Isso aponta para um elemento necessário para fundar a ética do futuro sob o signo na técnica, que é o saber factual da futurologia. Essa futurologia deve despertar em nós um sentimento adequado que nos incite à ação no sentido da responsabilidade” (JONAS,1998b, p.101). Ora, quando nos deparamos com as possibilidades destrutivas da ação ampliada dos homens, mediada pela técnica, o sentimento é uma mistura de medo (temor) e culpabilidade: medo (temor), porque as previsões nos mostram terríveis possibilidades e culpabilidade porque somos conscientes de nosso papel de causadores dessas terríveis possibilidades (JONAS,1998b, p.102); nessa perspectiva,

A ética do futuro, eminentemente presente em seus comandos (...) tem necessidade de certa futurologia – projeção distante, segundo um método científico, do que nosso agir de hoje pode trazer como consequência, a partir de um encadeamento de causa e efeito – para se ocupar do futuro não às cegas, mas com os olhos bem abertos (JONAS,1998b, p.71).

Essa futurologia, porém, não é uma futurologia da utopia, mas, uma futurologia da advertência, do aviso, que começa por nos mostrar a necessidade de aprendermos a autorregular, no sentido de estabelecer os devidos limites éticos, o exercício de nosso poder desenfreado.

A extensão do poder, porém, é igualmente a extensão de seus efeitos no futuro e disso resulta que nós só podemos exercer a responsabilidade ampliada que nós temos em cada caso se aumentarmos também em proporção nossa previsão das consequências do exercício desse poder, de modo que “Idealmente, a amplitude da previsão deve ser equivalente à amplitude da cadeia de consequências” (JONAS,1998, p.82)., o que requer um conhecimento confiável e rigoroso da cadeia de consequências futuras de nosso agir proporcional ao poder de nossa ação.

Esse conhecimento necessário do futuro consequencial de nossas ações é, porém, segundo Jonas, e por diversas razões, impossível no domínio do homem e da vida, pois ele não avança no mesmo ritmo que nosso poder de ação. Assim sendo, quando se trata da projeção do futuro sempre permanece um excedente de consequências que escapa ao cognoscível e previsível.

Isso torna a situação atual um desafio ético ainda maior, pois a magnitude das consequências do poder de ação humano alcançou tal dimensão, que o simples exercício cotidiano desse poder tornou-se

um problema ético. Conforme Costa, as consequências das ações humanas pairam sobre a humanidade como um todo e nunca foi tão premente e tão urgente como na moderna civilização industrial a necessidade de uma ética universal da responsabilidade solidária (COSTA, 2002, p.174).

Assim sendo, a situação atual impõe a exigência de uma ética do futuro que lhe seja adequada. Ora, o poder da ação humana, devido à técnica moderna, aumentou quantitativamente e qualitativamente, de modo a ultrapassar tudo o que o homem pode anteriormente fazer à natureza e a si mesmo e a tal ponto que o exercício da técnica pode se transformar num grande mal, capaz de afetar até mesmo o destino de homens sobre a terra em um futuro distante.

Nesse contexto, se torna necessária a ética do futuro, ou seja, uma ética que assuma a responsabilidade pelo futuro humano. Essa ética tem duas tarefas preliminares: primeiro, maximizar o conhecimento das consequências de nosso agir e, segundo, elaborar, levando em consideração esse saber, um conhecimento do que convém e do que não convém, do que se deve fazer e do que se deve evitar (JONAS,1998b, p.98), O primeiro conhecimento é um saber factual e o segundo um saber axiomático e nós temos necessidade dos dois para nos assegurar uma bússola para o futuro.

Para ele, o enfrentamento dessas possíveis consequências deve ser feito à luz de uma imagem válida do homem e para isso nós temos novamente necessidade da metafísica (JONAS,1998b, p.110). Porém, “É na essência do homem que é necessário buscar nosso conhecimento do Bem humano” (JONAS,1998b, p.98), é nela que nós podemos aprender o que vale apenas no homem, ou seja, podemos aprender que nossa essência é digna de futuro, a saber, digna da chance sempre renovada que representa a possibilidade do bem. Porém, “sobre o fundamento do humano em sentido verdadeiro, e do dever ser do homem, só a metafísica nos instrui com o conhecimento que ela tem da essência (um conhecimento não fenomenológico, mas ontológico” (JONAS,1998, p.90).

Assim sendo, para ele, “Quando se trata de nosso Ser próprio, o saber essencial do homem, disponível a todo instante, basta para nos dizer o que é o bem humano ou o que vai seguramente ao seu encontro” (JONAS,1998b, p.109). Sob esta luz se pode abordar por antecipação as questões da tecnologia humana, pois, partindo da essência, o encontro da ética do futuro com a técnica pode conduzir a julgamentos que engajam responsabilmente; ora, a simples regra aproximativa da <heurística de temor> - dar ouvidos a prognósticos hesitantes que valem como advertência – possibilita um julgamento seguro que enuncia que tal ou tal coisa (em pequena ou em grande escala) não deve ter lugar, não deve ser. (JONAS,1998b, p.111).

Afirma Jonas que embora a metafísica tenha em nossos dias caído em descrédito, nós não poderíamos passar sem ela, pois “só ela é capaz de nos dizer porque o homem deve ser (JONAS,1998b, p.101), de modo que não se tem o direito de provocar seu desaparecimento do mundo ou de permiti-lo

por simples negligência. Todavia, conforme as palavras de Jonas, “ter necessidade de metafísica não significa ainda ter também a metafísica em si (que permanece mais distante do que nunca de nosso pensar positivista). Eu mesmo não a possuo” (JONAS,1998b, p.91); porém, para ele, um modesto começo abrindo a via para metafísica poderia ser tirado com o princípio que ele pôs na tentativa de situar o fundamento no ser do homem.

Este princípio se enuncia da seguinte maneira: “O homem é o único ser conhecido entre nós que pode ter responsabilidade” (JONAS,1998b, p.92), o que implica para Jonas no reconhecimento de um critério distintivo e decisivo da essência humana na sua dotação de ser, ou seja, o conhecimento desse poder é mais do que um simples dado empírico, é um dado ontológico, pois ele nos remete à ontologia da essência do homem, logo, a uma antropologia metafísica do homem.

Jonas explicita que nessa metafísica, não menos que sua essencialidade, se reconhece “por intuição” nesta distinção ontológica do homem, que é sua capacidade de responsabilidade, um valor, que ao ultrapassar tudo o que existe até então, representa uma melhora qualitativa do teor axiológico do ser em geral (em relação ao qual nós somos constrangidos em nossa responsabilidade). Assim sendo, a capacidade de responsabilidade enquanto tal torna-se ela mesma seu próprio objeto, o que traz como consequência que sua detenção obriga a perpetuar sua presença no mundo. (JONAS,1998b, p.93)

Nessa perspectiva, “a capacidade de responsabilidade obriga (...) seus detentores a tornar possível a existência de outros detentores futuros” (JONAS,1998b, p.93), pois, para que haja responsabilidade no mundo - tal é o comando imanente –, é necessário que existam humanos no futuro; e é assim que a responsabilidade dispõe dela mesma como de um objeto ontológico. A primeira condição deste comando é a existência de seres humanos, logo, de uma humanidade, de onde resulta a interdição do suicídio físico da humanidade ou o imperativo de impedir este suicídio. (JONAS,1998b, p.94)

A partir do fenômeno da responsabilidade, Jonas (1998b, p.96) deduz metafisicamente (ontologicamente) a responsabilidade em relação ao futuro do homem, ou seja, da capacidade de responsabilidade deduz ele um dever de responsabilidade, visando a manter a capacidade de responsabilidade, o que constitui um argumento aparentemente circular

Ele, porém, não vê no argumento uma verdadeira circularidade, pois a capacidade de responsabilidade sobre a qual se edifica o argumento jonasiano é, primeiramente, um dado da experiência. Esse dado da experiência é para Jonas (1998b, pp.96 e 97) também algo da essência do homem e é por ser algo de sua essência (embora também o seja de sua existência) que se pode deduzir o dever de perpetuar a sua própria existência. Nessa perspectiva, para ele, não é da existência que se deriva o dever ser e, além disso, se deduz da essência a exigência da existência e não a existência, o que faria do argumento algo não circular.

Esse argumento, porém, não constitui nenhuma prova, uma vez que está ligado a certos pressupostos axiomáticos não demonstrados, a saber: a) que a capacidade de responsabilidade é em si um bem; b) que ela é algo cuja presença é superior à sua ausência; c) que há valores em si ancorados no ser; e, d) que o ser é portador de valor (JONAS,1998b, p.97)

Mesmo sem estar demonstrado, sendo posto apenas como um pressuposto axiomático ou algo dado de modo imediato pela intuição, para o filósofo, é o imperativo ontológico da responsabilidade que nos possibilita o comprometimento com o futuro, pois “Sob a autoridade desse imperativo (a propósito do qual, muitos poderão sem dúvida concordar, mesmo sem outra justificação), a responsabilidade de nosso poder torna-se uma lei obrigatória, vinculante (JONAS,1998b, p.94).

Apesar de suas teses não serem demonstradas e poderem não ser aceitas, Jonas considera que elas fazem mais justiça ao fenômeno do homem em sua inteireza assim como ao ser em geral. Entretanto, ele afirma que seu argumento não pode ir além da fundação razoável de uma opção e que ele não tem nada melhor a oferecer e se questiona se uma metafísica futura não poderia melhor fazê-lo. (JONAS,1998b, p.99).

É nesse contexto que devemos nos indagar se a ética do futuro e o imperativo da responsabilidade a ela associado, não careceria de uma melhor justificação do que a apresentada por Hans Jonas. Em nossa compreensão, se a ética da responsabilidade referida ao futuro quer ser aceita racionalmente por todos aqueles que serão por ela afetados e quer ser normativa para todos os humanos, importa, pois, que haja a possibilidade de uma justificação racional suficiente da mesma.

Jonas tem consciência de que suas teses não são suficientemente demonstradas e podem não ser aceitas, porém ele considera que elas fazem mais justiça ao fenômeno do homem em sua inteireza, assim como ao ser em geral. Entretanto, ele afirma que seu argumento não pode ir além da fundação razoável de uma opção e que ele não tem nada melhor a oferecer e se questiona se uma metafísica futura não poderia melhor fazê-lo.

Em relação ao axioma de que a responsabilidade é um bem em si, Jonas apela para uma intuição imediata; no entanto, ele compreende que tal intuição poder ser contestada e na verdade ser negada por cada indivíduo no que lhe diz respeito. Quanto aos axiomas que se referem ao valor do ser, Jonas (1998b, p.98) afirma que todos e cada um são livres para considerar, em geral, os valores como preferências subjetivas (condicionadas seja pela biologia, seja pelas circunstâncias); eles também são livres para considerar o sentimento de responsabilidade apenas como um atributo da espécie resultante da evolução e benéfico à sobrevivência da espécie, mas que, no entanto, não implica em imperativo biológico que deva ser obedecido, pelo menos não mais que ao imperativo de outras heranças da evolução, tal como o instinto sexual ou a pulsão agressiva.

Refletindo sobre a fundamentação apresentada por Jonas, podemos constatar que ele em sua argumentação não só cai em um círculo lógico vicioso, como, também, faz uma interrupção dogmática do processo de fundamentação, através do destaque dogmático de determinadas premissas, inclusive, apelando até mesmo para a evidência da intuição e para pensamentos supostamente axiomáticos.

Considerações finais

Conforme a exposição feita no tópico anterior, podemos perceber que a argumentação de Jonas para justificar a ética da responsabilidade referida ao futuro termina por adotar pressupostos axiomáticos, segundo ele próprio - não demonstrados, e o apelo à evidência da intuição, o que em nosso entendimento é bastante problemático, pois isso significa assumir os problemas e as deficiências do intuicionismo e do axiomatismo.

A argumentação de Jonas incorpora o problema intuicionista, isto é, o problema do estabelecimento da intuição como critério da evidência do valor (no caso, o valor da responsabilidade), ou seja, faz o recurso à intuição para a justificação da responsabilidade como um bem em si.

Pois bem, o intuicionismo sustenta que os valores, sendo entidades não empíricas, não são acessíveis aos cinco sentidos, são cognoscíveis somente através de uma faculdade especial, como a intuição, sendo, pois, os mesmos intuitivos. Ora, a intuição pode ser considerada por alguns como sendo uma faculdade especial, ou seja, como algo semelhante a um sexto sentido, que teria acesso a verdades evidentes. No entanto, considerando que diferentes pessoas respondem diferentemente à mesma evidência (o que para uns é evidência para outros não é e vice-versa), a teoria se torna insustentável em não distinguir as intuições corretas das falsas, as autênticas das não autênticas, de onde se pode concluir que a valoração a partir de intuições é arbitrária (ALEXY, 2001, 61-62)

A argumentação de Jonas incorpora o problema do axiomatismo, isto é, o problema do estabelecimento de axiomas como critério da evidência do valor (no caso, o valor da capacidade de responsabilidade como um bem em si e a tese de que o ser é portador de valor), ou seja, faz o recurso à justificação dos mesmos assumindo-os como se eles fossem pressupostos axiomáticos sem necessidade de justificação.

Pois bem, o axiomatismo sustenta que há sentenças que não têm necessidade de demonstração, uma vez que auto evidentes. Tradicionalmente, o axioma é uma sentença carente de prova, demonstração ou justificação racional, que é considerada verdade óbvia e serve de fundamento para a construção de uma teoria. Assim sendo, ele é uma sentença não demonstrada (ou não justificada) de modo suficiente e

que serve de base para a justificação de outras sentenças⁵. Neste contexto, surge a questão: como uma sentença que carece de justificação pode justificar outras sentenças?

A resposta do axiomaticismo é que se o axioma é autoevidente, então, ele não necessita ser demonstrado, justificado. Surge, porém, um grande problema quando pessoas diferentes têm opiniões diferentes e contraditórias acerca da autoevidência do axioma; ora, se o pretense axioma se sustenta em uma pretensa autoevidência, quando questionado, não há espaço para estabelecer o que é razoável quando há discordância dessas evidências, pois, as evidências axiomáticas são carentes de justificação racional, de onde se pode concluir que o critério axiomático é, também, irracional ou pré-racional.

Assim sendo, quando Jonas apela para uma justificação axiomática da ética do futuro, ele demonstra que há um déficit de fundamentação racional suficiente da ética do futuro proposta, pois, se os valores resultam de verdades axiomáticas, não há espaço para estabelecer o que é razoável quando há discordância acerca da verdade dos axiomas, já que, como dito acima, as evidências axiomáticas são carentes de justificação racional.

REFERÊNCIAS:

ALBERT, Hans. *Tratado de razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica. A teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica*. São Paulo: Landy, 2001.

APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora da UNB, 1985

COSTA, Reginaldo da. *L'éthique de la responsabilité comme défense morale de la vie*

dans le contexte de la crise écologique du xxie siècle. In LARRÈRE, Catherine et POMMIER, Eric (Org.). *L'éthique de la vie chez Hans Jonas*. Paris: Publications de la Sorbone, 2013

_____. *Ética do discurso e verdade em Apel*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

JONAS, Hans. *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Paris: Flammarion, 1998a.

_____. *Pour une éthique du futur*. Paris: Édition Payot & Rivages, 1998b.

_____. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. São Paulo: Paulus, 2013.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: Flammarion, 2001.

⁵ Na compreensão de Hans Albert (1976, pp. 22-40) cada tentativa de uma fundamentação de sentenças a partir de sentenças resulta em três consequências: em primeiro lugar, essa tentativa resulta em um regresso ao infinito, pois os axiomas que sustentam a dedução devem também, para serem válidos, ser deduzidos num sistema sentencial axiomático e assim ao infinito; em segundo lugar, ela resulta em um círculo lógico, pois sentenças carecedoras de fundamentação são, na dedução, postas como sentenças de base; e, finalmente, o processo de fundamentação para não direcionar-se ao infinito, o que é irrealizável, deve ser interrompido por um destaque dogmático de determinadas premissas.



COSTA, Reginaldo Rodrigues da. ÉTICA DO FUTURO, RESPONSABILIDADE E JUSTIFICAÇÃO EM HANS JONAS. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.20, n.2, 2023, eK23036, p. 01-14.

Recebido: 04/2023

Aprovado: 05/2023