



Gerson Stumbo Romain

**“A era das precauções: preservar é preciso...
porque viver é preciso!”**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Edgard José Jorge Filho

Rio de Janeiro
Maio de 2015



Gerson Stumbo Romain

**“A era das precauções: preservar é preciso...
porque viver é preciso!”**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Edgard José Jorge Filho

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Leandro Pinheiro Chevitarese

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e
Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 12 de maio de 2015

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Gerson Stumbo Romain

Bacharel e Licenciado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Desenvolve pesquisa na linha de Filosofia e Questão ambiental. Atua como professor de História e Filosofia na educação básica.

Ficha Catalográfica

Romain, Gerson Stumbo

A Era das Precauções: preservar é preciso...
Porque viver é preciso! / Gerson Stumbo
Romain; orientador: Edgar José Jorge Filho. –
2015.

56 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia
Universidade Católica do Rio de Janeiro,
Departamento de Filosofia, 2015.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Meio ambiente. 3.
Ética. 4. Metafísica. 5. Hans Jonas. I. Jorge
Filho, Edgard José. II. Pontifícia Universidade
Católica do Rio de Janeiro. Departamento de
Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Às minhas filhas,
Anna Beatriz e Sophia.

Agradecimentos

Ao meu orientador, Professor Edgard José Jorge Filho: grande professor, a quem eu devo tudo o que aprendi até hoje sobre Kant e sobre Hans Jonas. Ele me acolheu, confiou em mim e me deu o privilégio de ser seu orientando. Espero que esta dissertação esteja à altura do que ele merece.

À CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À minha esposa, Adriana, cujo sacrifício de cuidar das crianças e dos afazeres domésticos, sozinha, enquanto eu me ausentava para estudar, foi imprescindível para a realização dessa dissertação. Ela, minha sempre amiga e apoiadora, foi a minha maior incentivadora nessa jornada.

Ao professor Norberto Ferreras, do Departamento de História da UFF: além de um amigo, foi meu orientador na minha monografia de final de curso, quando cursei História na referida faculdade, e, ainda, anos depois, de imediato se propôs a me conceder uma carta de referência para o processo seletivo do Mestrado da PUC/RJ.

Ao professor Paulo Sérgio Faitanin, do Departamento de Filosofia da UFF: além da amizade e da admiração que tenho por ele, devo meus agradecimentos não só pela carta de referência que ele me concedeu, mas também porque, através dele, fui introduzido nos estudos de Filosofia enquanto ainda eu era um graduando de História.

À professora Vera Cristina de Andrade Bueno, que fora professora do Departamento de Filosofia da PUC/RJ, por ter me recebido para conversar, sem

sequer me conhecer, e por ter me concedido ajuda sem a qual eu não teria passado para o Mestrado na PUC.

Ao meu irmão, Gabriel Stumbo, e a todos os meus amigos da República do 1001, na Tijuca, por terem me recebido e me hospedado: sem isso, o mestrado teria sido inviável.

À minha amiga Nina Barbieri, pela ajuda com o latim, mesmo que eu tenha desistido de nomear os títulos dos capítulos neste belíssimo idioma.

Aos meus amigos de longas conversas filosóficas: Tiago Rezende de Castro Alves e sua esposa Luana Goulart da Silva; Manoela Reis Blanc; e Luiz Antonio Andrade.

Ao meu amigo Geisler Vanil que se dispôs a ler o esboço da dissertação e opinar.

E, por fim, mas não menos importante, agradeço ao meu grande amigo Douglas Mota, doutorando em História, pelas reflexões, considerações e ajuda inestimável no trabalho de revisão e formatação final desse texto.

Resumo

Romain, Gerson Stumbo; Filho, Edgard José Jorge. **A era das precauções: preservar é preciso... porque viver é preciso!** Rio de Janeiro, 2015. 56p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta Dissertação de Mestrado da Área de Filosofia situa-se na Linha de Pesquisa de Filosofia e Questão Ambiental. A pesquisa concentra-se em dois núcleos, Ética e Metafísica, apresentando uma reflexão crítica sobre: (i) O período histórico em que vivemos, marcado pelo estrondoso perigo do caos ambiental; (ii) A necessidade de uma (nova) Ética que dê conta de (re)orientar o agir humano para enfrentar o novo cenário ecológico que se apresenta, para o qual as éticas tradicionais são insuficientes; (iii) A forma dessa nova ética: os princípios sobre os quais ela é construída, e o novo imperativo categórico que lhe resume; (iv) Por fim, a Fundamentação Metafísica que justifica as proposições éticas apresentadas, mostrando a sua racionalidade, de tal modo que a adesão a esta ética não seja motivada por crenças ou sentimentos, mas por uma necessidade de razão. Na parte final, a dissertação discute também a contribuição que o esvaziamento ontológico – promovido no pensamento contemporâneo sobretudo pelo evolucionismo darwinista, que acaba com a possibilidade de se falar em essências fixas – tem para o caos ético típico de uma sociedade niilista como a que vivemos. Todas as reflexões serão amparadas nas duas obras mais importantes do filósofo alemão Hans Jonas, a saber: *O Princípio Vida* (1966) & *O Princípio Responsabilidade* (1979).

Palavras-chave

Filosofia; Meio Ambiente; Ética; Metafísica; Hans Jonas.

Resumen

Romain, Gerson Stumbo; Filho, Edgard José Jorge (orientador). **La edad de las precauciones: preservar es necesario... porque vivir es necesario!** Rio de Janeiro, 2015. 56p. Disertación de Maestría – Departamento de Filosofía, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta Disertación de Maestría de la Área de Filosofía se encuentra en la Línea de Investigación de Filosofía y Cuestiones Ambientales. La investigación se centra en dos núcleos, Ética y Metafísica, presentando una reflexión crítica sobre: (i) El período histórico en el que vivimos, marcado por el peligro rotundo del caos ambiental; (ii) La necesidad de una (nueva) Ética que da cuenta de guiar la acción humana para abordar el nuevo escenario ambiental que se presenta, para los que las éticas tradicionales son insuficientes; (iii) La forma de esta nueva ética: los principios en que se construye y el nuevo imperativo categórico que la resume; (iv) Por último, la Fundación Metafísica que justifica las proposiciones éticas presentadas, mostrando su racionalidad, por lo que la adhesión a esta ética no está motivada por creencias o sentimientos, sino por una necesidad de razón. En la parte final, la disertación también analiza la contribución que la deflación ontológica – promovida en el pensamiento contemporáneo sobre todo por el evolucionismo darwiniano, que acaba con la posibilidad de hablar en esencias fijas - tiene para el caos ético típico de una sociedad nihilista como la que vivimos. Todas reflexiones se apoyarán en las dos obras más importantes del filósofo alemán Hans Jonas, a saber: *El Principio Vida* (1966) y *El Principio Responsabilidad* (1979).

Palabras-clave

Filosofía; Medio Ambiente; Ética; Metafísica; Hans Jonas.

Sumário

| | |
|--|----|
| 1. Introdução | 11 |
| 1.1. Conceituações importantes | 15 |
| 2. Os problemas éticos do novo e estrondoso poder humano | 19 |
| 3. A questão ontológica do valor intrínseco do “ser” | 31 |
| 4. O valor ético do resgate da metafísica | 39 |
| 5. Conclusão | 52 |
| 6. Referências Bibliográficas | 56 |

Alguém não anda a cumprir o seu dever. Não andam a cumpri-lo os Governos, porque não sabem, porque não podem, ou porque não querem. Ou porque não lho permitem aqueles que efectivamente governam o mundo, as empresas multinacionais e pluricontinentais cujo poder, absolutamente não democrático, reduziu a quase nada o que ainda restava do ideal da democracia. Mas também não estão a cumprir o seu dever os cidadãos que somos. Pensemos que nenhuns direitos humanos poderão subsistir sem a simetria dos deveres que lhes correspondem e que não é de esperar que os Governos façam nos próximos cinquenta anos o que não fizeram nestes que comemoramos. Tomemos então, nós, cidadãos comuns, a palavra. Com a mesma veemência com que reivindicamos direitos, reivindicuemos também o dever dos nossos deveres. Talvez o mundo possa tornar-se um pouco melhor.

José Saramago

(Discurso proferido em 1998, em Estocolmo, Suécia, no banquete em sua homenagem, por receber o Prémio Nobel de Literatura. Completavam-se exatos 50 anos da assinatura da Declaração Universal dos Direitos Humanos na ONU)

1.

Introdução

Sou formado em História. Apesar de, já na faculdade, ter desenvolvido um interesse profundo pela Filosofia, orgulha-me ter a formação em História: é um olhar muito importante sobre a vida.

Aprendi algumas coisas muito valiosas na graduação em História: a primeira é um "aprendizado negativo": meus colegas de profissão, os Historiadores, em geral, são extremamente prolixos e, muitíssimas vezes, enfadonhos ao escrever. Procuro fazer o oposto: escrever da forma mais agradável que minha habilidade permitir e, acima de tudo, de forma direta, sem rodeios, sem parágrafos supérfluos, sem usar mil palavras quando eram necessárias apenas dez.

Porque aquele que escreve para ser lido (há os que escrevem por prazer, sem se preocupar se alguém lerá ou não) tem uma obrigação de cativar seu leitor e tornar sua atividade de leitura mais agradável o possível.

Então meu texto será bem simples e objetivo! Porém, antes de iniciar, penso que não seria prolixo nem desnecessário aplicar aqui outro aprendizado que trago da minha formação de bacharel em História: o contexto é fundamental! Não é esse o objeto da História? O Homem no Tempo, no seu tempo, seu contexto?

Então apresentarei, brevemente, uma pequena descrição da minha trajetória.

Minha mãe esforçou-se bastante para tornar-me uma pessoa culta e religiosa; recorrendo a métodos coercitivos, inclusive, quando achava necessário. E mesmo hoje não se pode ter certeza do êxito dela, em nenhum dos dois pontos!

Ela sempre me incentivou à leitura e aos estudos: era extremamente exigente quanto a isso: exigência que deve ter herdado do meu avô e que herdo eu hoje (já consigo imaginar o que minhas filhas falarão sobre mim a esse respeito no futuro).

E logo no início de minha adolescência, quando ela se converteu em uma igreja protestante, também me obrigou a seguir a mesma religião: e era igualmente

exigente (muitas vezes as broncas rotineiras de uma mãe sobre um filho tornavam-se sermões em que o inferno fazia sentir-se em todo seu furor e calor).

O curioso é que, ao invés de tornar-me uma pessoa antipática à leitura e à religião, ocorreu o contrário, graças a uma ironia da vida.

Minha mãe era divorciada e eu tinha três irmãos bem mais novos. É óbvio que os afazeres domésticos e o cuidado com os caçulas recaíam sobre mim: coisa que muito me chateava.

Futebol, televisão, paqueras, tudo deveria ficar em segundo plano, pois eu era um adolescente comprometido não com minha puberdade, mas com as atividades da casa.

Agora surge o lance do destino: as únicas ocasiões em que minha mãe "relaxava" minha rotina de trabalho eram aquelas nas quais eu estava lendo e/ou fazendo meus deveres de casa ou quando eu ia à igreja.

Não é difícil de adivinhar qual decisão tomei quando consegui perceber esse quadro que se repetia com regularidade: passei a tornar-me um amante inveterado da leitura, um aluno super estudioso e disciplinado, e um religioso.

É verdade que depois da minha adolescência tive idas e vindas radicais quanto à questão religiosa, mas esta sempre esteve presente, aguçando minha curiosidade, mesmo nos momentos de total falta de fé.

Ora, durante a faculdade de História, fui apresentado a um projeto de extensão que mudou minha vida intelectual: o Grupo de Estudos de São Tomás de Aquino (GESTA). Para minha surpresa, descobri um monge dominicano em plena Idade Média com umas propostas de conciliar a fé e a razão. Era tudo o que eu sonhara por toda a vida.

Decidi que iria estudar a relação da fé e da razão em Tomás de Aquino: prestei o processo seletivo para o Mestrado da PUC/RJ, fui aprovado, mas não haveria ninguém que pudesse me orientar tendo este autor por base. Foi então que, por sugestão da professora Vera Cristina de Andrade Bueno, estabeleci diálogo com o professor Edgard José Jorge Filho, e havia uma perspectiva de trabalhar o tema (da fé e da razão) em Kant. Mas a vida resolveu dar-me outra opção de rumo.

Na disciplina de Tópicos Especiais em História da Filosofia, com o professor Edgard, eu descobri um autor novo; de fato nunca ouvira falar dele: Hans Jonas.

Mas assim como a mão coercitiva de minha genitora guiou-me para um caminho esplêndido da leitura e dos debates sobre a fé e a razão, a mão intransigente do destino, que a princípio parecia prejudicar-me, levou-me a um tema muito mais urgente e muito mais relevante: a ética nos tempos atuais.

Ora, como posso dizer que a fé e a razão deixaram de ter importância para mim? De forma alguma: elas permanecem sussurrando em meus ouvidos todos os dias. Mas não posso permitir-me ignorar um tema de relevância global que se apresenta a mim.

O Princípio Responsabilidade, de Hans Jonas, possui uma mensagem clara: estamos pondo em risco a continuidade da vida na Terra tal qual conhecemos hoje! Quase quatro décadas depois d'*O Princípio Responsabilidade*, os questionamentos de Jonas que tanto me provocaram permanecem válidos. Cabe-nos analisa-los! E é esta minha empreitada.

Todavia, antes de partir para ela, preciso fazer um último comentário.

Em julho de 2011 eu sofri um acidente gravíssimo que quase ceifou minha vida. Posso dizer que meu interesse pela ética se multiplicou consideravelmente após o acidente. Eu, voltando do trabalho, dirigindo minha moto, devagar, seguindo todas as leis de trânsito, até que... atingido por um carro envolvido em uma manobra irregular.

Qual a responsabilidade da pessoa que provocou minha queda? O que, de tudo de ruim que me aconteceu devido ao acidente, eu posso dizer que é responsabilidade dela, mesmo que indiretamente?

Não tenho dúvidas que o fato de um autor com um livro chamado *O Princípio RESPONSABILIDADE*, no qual o dever do Homem e sua responsabilidade com as consequências de seus atos são tão evidenciados, foi decisivo para minha escolha do objeto de estudo do Mestrado.

Em uma sociedade da pasteurização do dever, da pulverização das responsabilidades, encontrar alguém que pregue o *dever de ser responsável* foi como um bálsamo a alguém que se via vítima da irresponsabilidade alheia.

O meu sentimento de ter sido injustiçado era tão grande que mesmo sendo um leitor de Nietzsche, sempre tendo ficado fascinado com seus aforismos sobre a absoluta irresponsabilidade humana, ainda clamava em mim aquela voz da moral gritando: “ó, homens, assumí seus erros! ”: eu desejava ardentemente punir de uma só vez todos os pecadores do universo!

Não foi fácil escrever essa dissertação! Meses de bloqueio total: nenhuma linha! E só fui entender os porquês na reta final. Esta dissertação, talvez, esteja no meu inconsciente como uma coisa nebulosa: não era o tema que eu esperava, mas acabei gostando; ao mesmo tempo que o tema me toca pessoalmente e quero fazer dele uma bandeira, não sei bem se acredito totalmente na responsabilidade humana! Ufa! Um verdadeiro nó!

Essa dissertação foi escrita com o autor em lágrimas muitas vezes, porque várias páginas dos livros que lhe serviram de base funcionavam como espécie de memória mórbida, mesmo que em nenhum momento Hans Jonas tenha falado de violações ao Código de Trânsito.

Minha dissertação foi por vezes intercortada por períodos de depressão, problema que enfrento desde o acidente, que não é constante, mas é bem incapacitante quando aparece.

Por tudo isso, e apesar disso, essa dissertação é a minha alforria do passado: a despeito dele, estou aqui, venci!

Obrigado e boa leitura!

1.1

Conceituações importantes

O objetivo central desta dissertação é passar uma mensagem da necessidade de preservação ambiental, a fim de que a vida humana não seja impossibilitada no futuro por catástrofes ecológicas. O título da mesma se explica como uma espécie de meta: se esta pesquisa contribuir para uma humanidade mais precavida, que aposte menos o seu próprio futuro, seja mais responsável e preocupada, então a meta terá sido atingida!

No primeiro capítulo desta dissertação, será explorada a relação homem – meio ambiente, cuja característica fora, até o momento, de utilização predatória dos recursos naturais pelo homem, sobretudo após a revolução industrial, quando o poder de intervenção humana sobre o ambiente alcançou proporções inimagináveis.

Neste íterim, apresentar-se-á a investigação jonasiana a respeito de se existiam à época modelos de ética capazes de reorientar o agir humano. Diante das insuficiências das proposições éticas tradicionais, demonstrar-se-á o novo imperativo categórico postulado por Hans Jonas.

Para Jonas, como será visto, as éticas tradicionais, em geral, não se preocupavam com as questões da técnica, nem com questões de longo prazo e muito menos com elementos extra-humanos.

Ao comparar ainda o imperativo categórico jonasiano com o de Kant, seguir-se-á a concepção de Jonas, o qual pressupõe que o kantiano é meramente formal e, portanto, não dá conta do novo agir humano, cujas consequências podem ser formalmente aceitáveis, mas eticamente reprováveis quando se leva em conta a continuidade da vida humana sobre a Terra. O imperativo jonasiano visa suprir essa deficiência das éticas tradicionais.

Encerrar-se-á o capítulo com uma reflexão de qual modelo político poderia melhor levar a cabo o projeto ético de Jonas, analisando dois modelos po-

líticos principais, a saber, as democracias dos países capitalistas e os regimes autocráticos dos países comunistas.

No segundo capítulo, discutir-se-á o teor da metafísica jonasiana: a sua ontologia baseada no valor intrínseco que possui o *ser*. Ora, questiona-se Jonas, subtraídas as preocupações antropocêntricas com a importância que os demais seres vivos têm para a nossa própria existência, o que, afinal, justifica que eu considere o domínio extra-humano como eticamente relevante?

Para Jonas, a existência possui um valor intrínseco, sobretudo a existência orgânica, isto é, a vida; utilizando uma expressão kantiana, não é só a vida humana que deve ser incluída na categoria de “fins em si”.

Ainda neste capítulo será apresentada a dinâmica da existência, segundo a compreensão jonasiana do *ser* como constante luta contra o não-ser, o que lhe confere uma teleologia, isto é, o *ser* está em progressão com a finalidade de atingir cada vez maiores graus de liberdade (poder de ação), de tal forma que evolui da existência inorgânica para existência orgânica, da qual a vida humana, sobretudo a vida espiritual, é o ápice. Compreendendo *espírito* como pensamento, desejo e vontade humanos.

No terceiro capítulo, refletir-se-á sobre a validade da argumentação jonasiana: ora, em meio a uma hegemonia do pensamento antimetafísico, tanto na ciência quanto na filosofia, Jonas quer fundamentar sua ética justamente na ontologia!

Demonstrar-se-á o percurso do raciocínio de Jonas, em primeiro lugar, argumentando que a postura antimetafísica na verdade é uma postura metafísica, mas minimalista: portanto não se decretou de forma alguma o fim definitivo da metafísica! E em segundo lugar, que a validade ou não da metafísica deve ser, segundo Jonas, aferida pelos princípios éticos que dela se depreendem, de tal forma que a ontologia jonasiana pretende se mostrar muito mais cheia de valor que o paradigma antimetafísico moderno (esvaziado de qualquer reflexão ontológica) que levou a ética moderna à inoperância: caso típico do niilismo de nossos tempos, do qual é impossível extrair uma ética do dever e da responsabili-

dade, únicos princípios que podem livrar a humanidade do caos ambiental em que ela mesma se colocou.

Por fim, cabe notar que durante esta dissertação, seguir-se-á a terminologia segundo o uso feito por Jonas n’*O Princípio Vida* e n’*O Princípio Responsabilidade*, obras-base para esta pesquisa. Nelas, Jonas usa o termo “ontologia” como “ciência do ser”; o termo “ser”, por sua vez, em Jonas refere-se à “existência”, sendo o oposto do “nada” (*nada*, sinônimo, portanto, de não-ser). O termo “metafísica” é usado no sentido de coisas que transcendem os limites físicos, portanto refere-se a uma espécie de conhecimentos puramente especulativos, sem comprovação empírica. O termo “nihilismo”, em Jonas, refere-se a uma espécie de pensamento e/ou postura diante da realidade de negação de qualquer possibilidade de estabelecimento de verdades e valores objetivamente válidos, o que, por consequência, para Jonas, prejudica quaisquer reflexões éticas.

O filósofo usa ainda o termo “ética” no sentido de uma doutrina do agir humano, tanto coletivo quanto individual. Jonas não explica porque ele usa o termo “ética” para o agir coletivo, e não “política”, que é mais usual, mas minha hipótese (que não será objeto de comprovação nesta dissertação) é de que Jonas entende a “política” estritamente como a esfera do exercício do poder: nesse sentido ele falará de modelos políticos que seriam mais ou menos eficientes para implantar (impor, se necessário) a sua proposta de ética.

Também considero pertinente a hipótese de que ele pudesse querer evitar a vinculação de suas propostas com alguma corrente política, então a ênfase na palavra *ética*, talvez, no seu entender, fosse menos comprometedora para os resultados que almejava. Por fim, considero ainda a hipótese de que ele tenha usado *ética* porque, apesar de falar de ações coletivas, ele deseja despertar nos indivíduos a consciência de que algo deva ser feito, numa perspectiva do indivíduo consciente como mobilizador do agir coletivo.

A despeito disso, há de se perceber que toda sua preocupação gira em torno justamente do agir coletivo, pois é enquanto coletivo que o Homem tem agido de forma distinta e única na História, exigindo, por isso, uma nova ética para essa nova situação.

Jonas diz, inclusive, que nas ações individuais as éticas antigas ainda têm validade, portanto, reforçando o que fora dito acima, sua proposta centra-se mais na ética enquanto ação coletiva, da espécie humana, como um todo.

É na dimensão do coletivo que se pode verificar uma mudança radical introduzida pelo abrupto desenvolvimento da técnica moderna, como se vê na citação que se segue:

Tudo (...) se modificou decisivamente. A técnica moderna introduziu ações de uma tal ordem inédita de grandeza, com tais novos objetos e consequências que a moldura da ética antiga não consegue mais enquadrá-la. (...) Decerto que as antigas prescrições da ética "do próximo" - as prescrições da justiça, da misericórdia, da honradez etc - ainda são válidas, em sua imediatez íntima, para a esfera mais próxima, quotidiana, da interação humana. Mas essa esfera torna-se ensombrecida pelo crescente domínio do fazer coletivo (...). Isso impõe à ética, pela enormidade de suas forças, uma nova dimensão, nunca antes sonhada, de responsabilidade. (Jonas, 2006, p.39).

2.

Os problemas éticos do novo e estrondoso poder humano

Durante toda a obra *O Princípio Responsabilidade*, Hans Jonas quer frisar uma mensagem do novo poder alcançado pelo Homem através do desenvolvimento sem precedentes da técnica: as interferências que o Homem está produzindo sobre a natureza não-humana são de uma ordem nunca antes vista; alterações tão drásticas que têm repercussões diretas no clima do planeta e na capacidade do ambiente em regenerar-se.

Não fica claro no *O Princípio Responsabilidade* qual o recorte temporal a que Jonas se refere exatamente; Jonas não foi rigoroso em suas determinações temporais: mais à frente, quando for apresentada a crítica de Jonas ao paradigma científico “moderno”, por exemplo, não se poderá situar com precisão, a partir da leitura de Jonas, o que ele considera Modernidade, embora as suas obras permitam inferir que ele entenda esse período, no ponto de vista filosófico e científico, como aquele que se inicia em Descartes e vai até o existencialismo.

Todavia, retornando à questão, seria correto afirmar que a *Revolução Industrial* é o grande marco do desenvolvimento sem precedentes da técnica e o seu consequente impacto negativo sobre o Meio Ambiente. Não que o Homem não alterasse *antes* o planeta. Faz parte da própria fisiologia humana o poder de alterar significativamente o meio em que vive visando produzir sua subsistência, como Marx e Engels já afirmavam na *Ideologia Alemã*:

Podemos distinguir os homens dos animais (...) assim que começam a produzir os seus meios de vida, passo este que é condicionado pela sua organização física. Ao produzirem os seus meios de vida, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material. (Marx & Engels, 1984, p. 15)

Certamente o meio ambiente sentiu um grande impacto quando, por volta dos dez mil anos antes de Cristo, com a “descoberta” da agricultura e a consequente revolução do neolítico, o Homem passa a conhecer o sedentarismo; o surgimento das grandes civilizações antigas também impactou os ecossistemas em que tais aglomerados humanos se instalaram; e ainda podemos falar do fenômeno do renascimento urbano na transição do feudalismo para a Era Moderna; e muitos outros exemplos.

Contudo, é qualitativa e quantitativamente superior a tudo isso o impacto que a Revolução Industrial provocou no planeta. Ora, durante milhares de anos os Homens viveram sem indústrias: e são elas as maiores poluidoras da Terra. Nada feito pelo Homem antes se iguala a elas no despejo de gases na atmosfera. Desprezando as indústrias e pensando apenas no aspecto populacional puramente demográfico (admitindo a absurda hipótese de que os brasileiros do século XXI causam tanto impacto ambiental quanto os gregos do século V a.C, por exemplo), mesmo assim há fortes indícios para pensar na Era Industrial como única.

No site das Nações Unidas o documento *The Worl at Six Billion*¹ apresenta uma estatística populacional que deve ser considerada: até o ano mil d.C., a população do planeta chegava a trezentos e dez milhões; em 1750 d.C., ela estava em setecentos e noventa milhões: isto é, crescimento de quatrocentos e oitenta milhões de habitantes em setecentos e cinquenta anos: uma média de aumento populacional de trinta e dois milhões de habitantes a cada cinquenta anos. Agora, em 1800 d.C., a população já chegava a novecentos e oitenta milhões: isto é, no mesmo período de cinquenta anos, a população agora aumentara cento e noventa milhões: quase seis vezes mais que o aumento médio dos séculos anteriores.

Em 1850, um bilhão e duzentos e sessenta milhões: aumento de duzentos e oitenta milhões em cinquenta anos. Em 1900, um bilhão e seiscentos e sessenta milhões: aumento de trezentos e noventa milhões em cinquenta anos. Em 1950, dois bilhões e quinhentos e vinte milhões: aumento de oitocentos e setenta milhões em cinquenta anos. E em 2000, a incrível marca de seis bilhões e sessenta

¹www.un.org/esa/population/publications/sixbillion/sixbilpart1.pdf, consultado em 06 de fevereiro de 2014.

milhões de habitantes: um exponencial aumento de três bilhões e quinhentos e quarenta milhões em cinquenta anos.

Em duzentos e cinquenta anos, isto é, na *Era da Revolução Industrial*, a população do planeta aumentou em cinco bilhões e duzentos e setenta milhões de habitantes: uma média de um bilhão e quinhentos e quarenta milhões a cada cinquenta anos.

Talvez Jonas tenha sido um pouco benevolente com a maior parte da nossa História: para ele, durante milênios, a humanidade modificou muito pouco a continuidade dos ecossistemas, mesmo com a expansão urbana; o meio ambiente permanecia significativamente inalterado, bem como sua capacidade de recuperação diante dos danos sofridos.

(...) a despeito de toda grandeza ilimitada de sua engenhosidade, o homem, confrontado com os elementos [da natureza], continua pequeno (...). Todas as liberdades que ele se permite com os habitantes da terra, do mar e do ar deixam inalterada a natureza abrangente desses domínios e não prejudicam suas forças geradoras. Elas não sofrem dano real quando, de suas grandes extensões, ele recorta o seu pequeno reino. Elas perduram, enquanto os empreendimentos humanos percorrem efêmeros trajetos. Ainda que ele atormente ano após ano a terra com o arado, ela é perene e incansável (...). Igualmente perene é o mar. Nenhum saque das suas criaturas vivas pode esgotar-lhe a fertilidade, os navios que o cruzam não o danificam, e o lançamento de rejeitos não é capaz de contaminar suas profundezas. (Jonas, 2006, p. 32)

Todavia, há que se concordar que a intensidade do impacto ao Meio Ambiente hoje é incomparável a qualquer época da humanidade: tanto em velocidade de destruição quanto em variedade, em formas diversas de se prejudicar a Natureza. Se é possível dizer que a relação homem – natureza fora marcada desde o início da civilização por uma relação predatória, pode-se afirmar ainda que após a Revolução Industrial ela chega a níveis inimagináveis.

Desde a Segunda Guerra Mundial, com o desenvolvimento da bomba atômica, o Homem conseguiu algo inédito e impensável a qualquer outra Era: a capacidade de dizimar a vida humana e de milhares de outras espécies, por meio de uma catástrofe nuclear. Mesmo que hoje o tal “botão vermelho”, que amedrontou gerações com o perigo de uma 3ª guerra mundial, não esteja mais na

moda, sempre que países com arsenais de destruição em massa se hostilizam o terror da “guerra final” volta a nos assolar.

A Natureza tem dado sinais de que não tem conseguido se regenerar e retornar ao que era. O exemplo mais evidente é dado pela climatologia e a questão do aquecimento global. E toda essa alteração radical se deu pelo impressionante e abrupto desenvolvimento da técnica: fato histórico imprescindível para a consolidação do modo de produção capitalista, baseado na produção industrial.

Tome-se, por exemplo, como primeira grande alteração ao quadro herdado, a crítica vulnerabilidade da natureza provocada pela intervenção técnica do homem - uma vulnerabilidade que jamais fora pressentida antes de que ela se desse a conhecer pelos danos já produzidos. (...) a natureza da ação humana foi modificada de facto, e (...) 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. Um objeto de uma magnitude tão impressionante, diante da qual todos os antigos objetos da ação humana parecem minúsculos! (Idem, p. 39)

Mesmo hoje, 36 anos após Jonas ter escrito *O Princípio Responsabilidade*, continua-se a buscar o desenvolvimento a todo custo e a idolatrar a tecnologia, considerando-a um fim em si mesma. Portanto, urge construir uma nova ética, uma proposta de nova forma de viver, de relacionar-se com os outros homens e com o Meio Ambiente.

Todavia, antes de propor uma nova ética, precisa-se fazer um exame minucioso sobre o conjunto das éticas que já existem, a fim de que o trabalho não seja inútil: precisa-se saber se os modelos éticos de que se dispõe apresentam os aspectos necessários para dar conta deste novo agir humano. Jonas nos apresenta algumas considerações quanto a isso:

Todo o trato com o mundo extra-humano, isto é, todo o domínio da *techné* (habilidade) era - à exceção da medicina - eticamente neutro, considerando-se tanto o objeto quanto o sujeito de tal agir (...). Em suma, a atuação sobre objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo. (...) O bem e o mal, com o qual o agir tinha de se preocupar, evidenciavam-se na ação, seja na própria práxis ou em seu alcance imediato, e não requeriam um planejamento de longo prazo. Essa proximidade de objetivos era válida tanto para o tempo quanto para o espaço. O alcance efetivo da ação era pequeno, o intervalo de tempo para previsão, definição de objetivos e imputabilidade era curto, e limitado o

controle sobre as circunstâncias. O comportamento correto possuía seus critérios imediatos e sua consecução quase imediata. (Idem, p. 35)

Além da exclusão da técnica do domínio ético e do imediatismo que caracterizam as éticas tradicionais, Jonas diz que:

A significação ética dizia respeito ao relacionamento direto de homem com homem, inclusive o de cada homem consigo mesmo; toda ética tradicional é antropocêntrica. (...) Enquanto for o destino do homem, dependente da situação da natureza, a principal razão que torna o interesse na manutenção da natureza um interesse moral, ainda se mantém a orientação antropocêntrica de toda ética clássica. (...) Se assim for, isso requereria alterações substanciais nos fundamentos da ética. Isso significaria 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 incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano. Nenhuma ética anterior (além da religião) nos preparou para um tal papel (...). (Idem, p. 35, 40-41).

Portanto, às éticas anteriores faltaram alguns elementos-chaves: o tratamento das questões da técnica como temas eticamente relevantes; pensamento de longo prazo; e uma consideração de uma ética que se preocupe também com a dimensão extra-humana. Esta é a nova Ética que propõe Jonas: preocupada com a técnica, o saber e a ciência; com a precaução no que tange aos resultados de longo prazo; e menos antropocêntrica possível a fim de englobar as dimensões não-humanas.

O próprio Jonas denomina de novo imperativo categórico ao mecanismo de tomada de decisão que ele propõe em sua ética da responsabilidade. A expressão “imperativo categórico” é oriunda da doutrina ética de Immanuel Kant. Não obstante, para Jonas a filosofia moral kantiana caracteriza-se por ser uma ética formal, em que uma ação é avaliada segundo a conformidade lógica ou não da máxima que norteia a ação. O imperativo categórico de Jonas, ao contrário, deveria ser material (preocupar-se com o conteúdo / a matéria da ação, e não com a forma) e consequencialista. Para Jonas, a situação que enfrentamos é distinta, pois estamos lidando com possibilidades de consequências futuras, não necessariamente invalidadas pelo uso do imperativo categórico kantiano: formal e imediatista; por isso, o que deve orientar a ação é a consequência que está em jogo no decorrer das atitudes que tomamos.

O imperativo categórico de Kant dizia: "Age de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral." Aqui, o "que tu possas" invocado é aquele da razão e de sua concordância consigo mesma (...). Um Imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: "Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra"; (...) O imperativo categórico de Kant era voltado para o indivíduo, e seu critério era momentâneo. (...) O princípio não é aquele da responsabilidade objetiva, e sim o da constituição subjetiva de minha autodeterminação. O novo imperativo clama por outra coerência: não a do ato consigo mesmo, mas a dos seus efeitos finais para a continuidade da atividade humana no futuro. (Idem, p. 47-49).

Um dado chama atenção aqui: ao contrário de toda consideração com a dimensão da vida extra-humana esboçada anteriormente por Jonas, seu imperativo trata apenas da consideração de uma *autêntica vida humana*. Esse fato poderia soar como uma contradição. Mas, na verdade, isto se deve a uma estratégia argumentativa: Jonas reconhece, em primeiro lugar, que a fundamentação de sua proposta ética é extremamente difícil; além disso, a defesa de um valor da vida em geral pode não surtir o efeito esperado, que, todavia, é urgente; portanto Jonas desfere um apelo aos humanos em defesa de suas próprias vidas: que os homens façam alguma coisa, se não pelo reconhecimento do valor da vida em si, pelo menos pela consciência do perigo que correm.

Além disso, mais à frente, ver-se-á que o pensamento de Jonas é tão radical em seu anseio de preservação que estende seus domínios para além dos seres orgânicos da dimensão extra-humana, valorizando todo e qualquer Ser que exista, pelo simples fato de existir. Portanto não cabe qualquer acusação de incoerência a Jonas, que sintetiza seu imperativo formulando-o de quatro maneiras diferentes:

"Age de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra"; ou, expresso negativamente: "Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida"; ou, simplesmente: "Não ponhas em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra"; ou, em um uso novamente positivo: "Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer". (Ibidem)

Outra consideração importante a se fazer é a respeito do realismo com que Jonas trata a questão: ele percebe que uma proposta de tal envergadura, como a sua, que pressupõe uma abrupta transformação no agir coletivo, precisa estar ancorada em uma ação política. De forma que analisa qual sistema político estaria mais apto a implementar o seu projeto: se a democracia dos países capitalistas ou se os regimes autocráticos² dos países comunistas³.

Há diferenças brutais entre esses modelos, não obstante, para Jonas, no que tange às questões ambientais, estes regimes são muito parecidos, pois ambos são tributários do ideal baconiano de progresso infinito e da submissão da natureza aos desejos do Homem, como se verá logo a frente. Essa interpretação que Jonas faz do capitalismo e do comunismo demonstra como que, para o autor, a questão ambiental reivindica uma prioridade brutal, de tal forma que ele analisa a ambos de forma muito racional e pouco entusiasmada para saber qual deles, apesar de seus defeitos e positivities, é o mais eficiente nesse ponto em específico, isto é, na capacidade de superar o caos ambiental que vivenciamos.

O Princípio Responsabilidade, no qual Jonas detalha essa análise, fora escrito na década de 70, sob a égide da Guerra Fria, de tal forma que o autor aborda apenas esses dois modelos antagônicos (capitalismo e comunismo). Por um lado, há um crescente sentimento na Academia de que esta dicotomia capitalismo e comunismo não faria mais sentido, sobretudo após a dissolução da União Soviética, a queda do Muro de Berlim e o fim da Guerra Fria. A favor desse argumento temos a constatação de que, hoje, apenas quatro países no mundo inteiro permanecem se considerando socialistas ou comunistas: Coreia do Norte, China, Cuba e Venezuela.

Por outro lado, uma análise mais pormenorizada e mais atual, poderia abranger os modelos periféricos que surgem em oposição ao modo de vida capita-

² O termo *autocrático* aqui refere-se às formas de regime político em que o poder está *concentrado* seja na figura de um rei, ou de um comitê ou partido político, como é o caso dos regimes comunistas historicamente constituídos.

³ Embora Jonas use os termos *socialismo* e *comunismo* indistintamente, a verdade é que *socialismo* é um termo mais abrangente, pois os anarquistas, por exemplo, consideram-se socialistas (*libertários*), apesar de não se considerarem comunistas. Todavia, nesta dissertação, seguindo o costume de Jonas, os termos *socialismo* e *comunismo* serão usados indistintamente, pois esta diferença de terminologia se mostra irrelevante aqui.

lista, porém carregados mais em componentes étnico-culturais próprias, como são os casos dos regimes islâmicos e o movimento popular boliviano (embasado na cosmologia Aymara), por exemplo.

Grande parte dos países islâmicos são profundamente críticos ao modo de vida do ocidente capitalista, mas de forma alguma aderiram às propostas comunistas. Na Bolívia, embora o partido de Evo Morales se chame Movimento Ao Socialismo (MAS), a análise do programa do partido mostra uma influência muito maior e mais profunda da cultura ancestral dos aymaras, inclusive em suas concepções políticas, que muitas vezes não seguem a cartilha da ortodoxia marxista.

Todavia, esta dissertação não tem por objetivo entrar nesse debate, que ficará para tema de futuros trabalhos. Em defesa da atualidade do pensamento de Jonas nesse aspecto, pode-se dizer que, apesar das particularidades, estando todos esses modelos periféricos também conectados na grande rede da economia global, é possível perceber neles traços relevantes dos modelos maiores e ainda antagônicos (capitalismo e comunismo).

E, ainda, por mais que a Guerra Fria tenha acabado e o mundo comunista tenha entrado em ruína, o capitalismo continua longe de obter unanimidade, os movimentos sociais que criticam o capitalismo continuam a se proliferar, sobretudo graças à própria incapacidade dos países capitalistas em cumprir as promessas de “riqueza das nações”, fim das misérias, das guerras etc; e o comunismo continua sendo o projeto de uma sociedade alternativa ao capitalismo para um contingente significativo de pessoas pelo mundo.

Se fosse totalmente verdadeira a tese de que a dicotomia capitalismo e comunismo está liquidada, não veríamos nas redes sociais brasileiras dos últimos meses uma avalanche de teorias conspiratórias de um suposto pacto secreto entre Brasil, Venezuela e Cuba para dar um golpe e implantar uma ditadura comunista por aqui. As antinomias da Guerra Fria ainda estão bem quentes no imaginário de nossa sociedade.

No entanto, como já dito, não cabe nesta dissertação entrar nesta seara. De forma que é necessário retornar ao ponto principal: a análise jonasiana de qual

sistema político, capitalismo ou comunismo, teria melhores resultados na implantação de uma nova ética.

Sobre as limitações do capitalismo, elas advêm, essencialmente, daquilo que é apanágio a uma economia de livre mercado: a perseguição à maximização ilimitada do lucro. Jonas, contrastando a produção capitalista (visando ao lucro) com a produção socialista (visando à satisfação das necessidades da população), descreve a situação da seguinte maneira:

À irracionalidade de uma economia dominada pela busca do lucro, o socialismo pode contrapor a promessa de maior racionalidade na administração (...). O planejamento centralizado de acordo com as necessidades coletivas pode evitar os grandes desperdícios da lógica da competição, bem como os disparates de uma produção de mercado que visa a seduzir o consumidor. (...) em princípio, o critério das necessidades constitui uma premissa melhor para a racionalidade (porque mais racional) do que o critério do lucro. (...) a ausência da motivação do lucro elimina uma das causas do desperdício, ou seja, a criação artificial de demandas de consumo por bens até então não desejados e sequer conhecidos. (Idem, p. 242-243)

O capitalismo apresenta um otimismo de que a exploração e a perseguição do lucro poderão existir para sempre, como se o meio ambiente, subjugado às decisões humanas, fosse uma fonte inesgotável de recursos. Por isso, o capitalismo não seria capaz, segundo este contexto da ótica jonasiana, de resolver as demandas ambientais que estão postas. Importante salientar que, seguindo o caminho trilhado por Jonas, trata-se aqui apenas das questões referentes à relação predatória do Homem sobre a Natureza, sem entrar no mérito das questões da exploração do homem pelo homem, típicas do capitalismo.

Embora muitos países europeus, capitalistas, estejam se destacando mundialmente por seus projetos de sustentabilidade, fica a dúvida se não seria verdade de que os países capitalistas centrais têm apenas exportado os problemas para os países mais pobres, pois é possível observar muitos casos em que os projetos sustentáveis são financiados pelos lucros das empresas capitalistas que permanecem devastando o ambiente nas áreas mais pobres do planeta. Mas, assim como a discussão precedente, também esta não poderá ser contemplada nesta dissertação.

De qualquer forma, poder-se-ia esperar que a alternativa socialista fosse viável: o exame mostrará que não, pelo menos não sem uma reformulação no marxismo. A questão da racionalidade da necessidade, isto é, produzir o que é necessário para o bem-comum, e não o supérfluo para satisfazer às demandas artificiais do mercado, é, sem dúvida, uma vantagem. Jonas considera também que a centralização do poder é outra vantagem:

Admitindo como conclusão que o espírito racional tenha melhores chances em uma sociedade socialista, ainda devemos acrescentar-lhe o seu maior poder, que lhe permite impor tal racionalidade na prática, impondo até aquelas medidas impopulares. (...) Elas incluem medidas que, por contrariarem os interesses individuais dos sujeitos afetados, jamais se imporiam espontaneamente; no caso em que atinjam a maioria dos indivíduos, dificilmente conseguiriam ser aprovadas em um processo democrático. São medidas assim, porém, as que o futuro ameaçador exige e exigirá cada vez mais. (Idem, p. 243-244)

Apesar de o século XX, após a Segunda Guerra Mundial, ter visto a tentativa de imposição do modelo de democracia representativa capitalista como meta a ser alcançada por todo o mundo, posta como fim em si e valor universal, Jonas propõe que o modelo autocrático é mais vantajoso que o democrático no que tange às soluções do problema ambiental. Enquanto as maiores críticas aos regimes socialistas foram feitas justamente sobre sua centralização do poder, Jonas vai considerá-la absolutamente normal e positiva.

Importante notar que em nenhum momento Jonas diz estar de acordo com restrições às liberdades individuais (liberdade religiosa, de pensamento e de expressão, de associação, de ir e vir) nem com desrespeito aos direitos humanos (perseguições políticas, torturas, julgamentos sumários, execuções): o que ele aponta é uma vantagem do poder centralizado e preocupado com o coletivo em executar políticas públicas mesmo que estas não gozem de grande popularidade. E nesse quesito, a história dos regimes comunistas mostra que Jonas tinha razão em apostar nisso: o exemplo maior em nossos dias é a China, em que o governo extremamente centralizado realiza grandes obras e implementação de políticas públicas, mesmo as mais impopulares.

Pode-se criticar Jonas, lembrando que esse poder excessivo historicamente tem se refletido em várias partes do globo em violações das liber-

dades individuais, cerceamento de direitos políticos etc. Mas, pode-se em sua defesa, dizer que a análise jonasiana é bem específica: deseja verificar a eficiência desses regimes no que tange ao problema ecológico. E certamente ele acreditava que seria possível a convivência de um poder centralizado com a garantia da liberdade e dos direitos civis.

Também é possível argumentar que o mesmo Jonas que se diz preocupado com a necessidade da humanidade tomar para si a responsabilidade sobre o futuro do planeta, é aquele que acredita que um poder centralizado seria uma estratégia eficiente: mas isso não seria uma forma de transferir da coletividade para o “soberano” a responsabilidade pela preservação ambiental?

Jonas quer frisar, apesar de tudo isso, que o grande problema que marcou a história dos países comunistas, inclusive a China, é aquele que tange à relação Homem – Natureza, devido à adesão acrítica desses regimes a uma determinada linha de interpretação marxista alinhada ao ideal utópico baconiano (conforme o denominou Hans Jonas) de infinito progresso técnico-científico e domínio da natureza como condição *sine qua non* de garantia da prosperidade mundial.

Assim, é válido seguir dizendo que o marxismo, "progressista" na origem, nascido sob o signo do "princípio da esperança" e não sob o "princípio do medo", é tão tributário do ideal baconiano quanto a sua contraparte capitalista, com a qual ele compete: a lógica que comanda o projeto socialista é igualar e depois ultrapassar o capitalismo na coleta dos frutos obtidos graças à técnica. Em suma, o marxismo é, quanto a sua origem, um herdeiro da revolução baconiana, compreendendo-se como seu testamenteiro (...). (Idem, p. 241)

A República Popular da China, mais uma vez, é o exemplo maior, que materializa completamente esta crítica feita por Jonas. China (lado a lado com os EUA) é a maior poluidora do mundo: acelerou os processos de industrialização e submissão da Natureza como nenhum outro país fez em tão pouco tempo. Mesmo sendo politicamente capaz de implementar as medidas necessárias, não as implanta no ritmo necessário porque sua preocupação é justamente oposta: aumentar ao máximo a sua industrialização, independente dos danos ambientais decorrentes disso. É verdade que a China tem sido o país que mais investe em fon-

tes renováveis nos últimos anos. Verdade também que a um ritmo discrepante se comparado ao que necessita ser feito.

Da análise jonasiana deduz-se a impotência do capitalismo frente à tarefa ambiental que está posta. Os regimes comunistas talvez possam servir a esta agenda ecológica da humanidade, mas não da forma como estes regimes têm se apresentado até o momento. A filosofia marxista, sem uma reformulação em seu ideal utópico de perspectiva industrializante e uso desenfreado da natureza, tampouco pode ser uma alternativa viável aos desafios ecológicos urgentes nessa nova agenda da humanidade.

Resta provar se ele [marxismo] poderá ser superior ao mestre [projeto baconiano]. Nossa resposta antecipada é a de que ele só poderá sê-lo caso modifique a forma como interpreta a si mesmo, deixando de ser aquele que traz a salvação para tornar-se aquele que protege do mal, renunciando, portanto, ao seu sopro vital, a utopia. (Idem, pag. 241)

Se for possível tal reformulação do marxismo, no entender de Jonas no contexto de sua publicação d'*O Princípio Responsabilidade*, os regimes comunistas é que apontariam o caminho para a resolução dos problemas ambientais. As questões que permanecem em suspenso, mas que também não são objeto de estudo desta dissertação, são:

A) E se a reformulação não for possível, que alternativa temos?

B) Quanto tempo a humanidade dispõe a fim de esperar por essa reformulação?

C) E o que se pode fazer de efetivo enquanto isso?

Todas perguntas a serem tratadas como objeto de estudo futuro, pois esta dissertação tem outro caminho a trilhar: a fundamentação metafísica que legitima todos esses princípios éticos apresentados neste primeiro capítulo.

3.

A questão ontológica do valor intrínseco do “ser”.

No capítulo anterior, discutiu-se a necessidade de um novo padrão ético para conter a crise ambiental em que se encontra a humanidade hoje. Jonas afirmava que as éticas tradicionais não poderiam dar conta desta tarefa porque possuíam um ideal antropocêntrico, em que apenas o trato do homem com homem era eticamente significativo. De tal forma que uma nova ética precisaria ampliar a ideia de “fins em si”, não só para o Ser Humano, como no pensamento kantiano, por exemplo, mas englobar como “fins em si” as demais formas de vida e, como se verá agora, até mesmo os seres inorgânicos: ou seja, incluir na categoria “fins em si” toda a existência.

Ora, necessário se faz dizer o que sustenta uma proposta tão radical e controversa. Jonas formula essa *Teoria do Valor Intrínseco do Ser* a partir da reflexão metafísica de Leibniz: *por que há o ser e não o nada?*, conforme se vê na citação abaixo:

(...) por que algo deve existir de preferência ao nada, seja qual for a causa que o tenha feito existir. O que importa aqui é apenas o sentido desse "deve".
(...) Pois o valor ou o "bem", se é que isso existe, é a única coisa cuja simples possibilidade reivindica imediatamente sua existência (...). Deve-se notar que com a simples atribuição de valor ao que existe, não importando o quanto haja desse valor, já se decide sobre a primazia do Ser sobre o nada - pois a este último é impossível atribuir algo, seja valor ou não-valor. (...) A faculdade para o valor é ela mesma um valor, o valor de todos os valores, inclusive a faculdade para o não-valor, na medida em que a mera abertura para a distinção entre valor e não-valor já asseguraria sozinha a primazia absoluta da escolha do "Ser" em comparação com o nada. (Jonas, 2006, p. 102)

Há um direito intrínseco do Ser, do valor que ele possui, pelo simples fato de Ser, posto que ao não-ser sequer podemos atribuir valor. O simples fato de existir já confere valor a todos os entes, sejam eles orgânicos, inorgânicos, huma-

nos e inumanos. É certo, todavia, que, entre todos os Seres existentes, os seres vivos têm proeminência.

A natureza manifestou seu interesse na vida orgânica (...). Nesse sentido, todos os seres sensíveis e movidos por um impulso são não só uma finalidade da natureza, mas uma finalidade em si mesmos, ou seja, o seu próprio fim.
(Idem, p. 151 e 152)

No entanto, essa proeminência não é sinônimo de privilégio, mas dever, pelo menos aos seres humanos, pelo maior poder de ação que possuem entre todos os seres vivos e pela consciência de sua própria condição. O estatuto diferenciado do Homem no conjunto dos seres vivos do planeta lhe confere obrigações, não direitos: torna-o servidor, não senhor; cabe a ele incorporar como sua a tarefa de zelar e cumprir esta prerrogativa ética:

Por meio da negação do não-Ser, o Ser se torna um interesse positivo, ou seja, uma escolha permanente de si mesmo. (...)
(...)
Esse "sim" que atua cegamente adquire uma força obrigatória em virtude da liberdade lúcida do homem, o qual, como resultado supremo do trabalho finalista da natureza, não somente é continuador da obra desta, mas pode converter-se também em seu destruidor, graças ao poder que o conhecimento lhe proporciona. Ele precisa incorporar o "sim" à sua vontade e impor, ao seu poder, o não ao não-Ser. (Idem, p. 152)

Para Jonas a dinâmica do ser propõe uma perspectiva sobre o fenômeno da *existência* e da *vida* sob a ótica da progressão indissociavelmente ligada à ideia de um projeto, um “(...) experimento envolvendo apostas e riscos cada vez maiores, que (...) pode levar tanto à catástrofe quanto ao êxito” (Jonas, 2004, p. 8). O Homem, portanto, é o êxito final de todo esse projeto, de tal forma que se torna, por isso mesmo, responsável pela sua manutenção.

Ora, se por um lado, o da ética, a concepção jonasiana promete render excelentes resultados, por outro lado, ela parece enveredar por um caminho perigoso dentro do pensamento moderno. Jonas, ao seguir seu raciocínio, ataca o evolucionismo darwinista, que parte da aleatoriedade ao progresso, que resultaria como acidental, transformando a história da vida em uma sucessão de aberrações

(genéticas) que casualmente “deram certo” e foram legadas à posteridade graças à seleção natural. O que Jonas está dizendo claramente é que a evolução, segundo o paradigma de Darwin, não é capaz de explicar o fenômeno da vida ao toma-la como uma mera luta das espécies por sobrevivência. Para compreender o fenômeno da vida é necessário entender que o Ser progride, faz parte de sua natureza progredir, visando estágios cada vez maiores de liberdade, individualidade e poder de ação.

Medidas pela escala da mera segurança biológica, as vantagens da vida animal em relação à vida das plantas são duvidosas, (...). A capacidade de sair à procura de alimento corresponde apenas à necessidade que sua variedade de metabolismo impõe ao animal, e de que a planta está livre. (...) o próprio padrão da sobrevivência é insuficiente para avaliar a vida. Se o que importasse fosse unicamente a duração, a vida nem sequer deveria haver começado. (...) É este um dos paradoxos da vida, que ela emprega meios que modificam o fim e passam a ser eles próprios parte do fim. O animal dotado de sensação busca manter-se como ser que sente, não apenas como ser que metaboliza – e assim por diante. (...) Em última análise é o fato da individuação que decide a disputa entre animal e planta. A constituição original do organismo, mesmo no estágio unicelular, expressa a individualidade como ousadia da liberdade (...). Um “eu” mais pronunciado se confronta com um mundo mais diferenciado. A progressiva centralização nervosa do organismo animal enfatiza o “eu”, enquanto correspondendo a isto o ambiente torna-se espaço aberto onde o sujeito da sensação, possuindo liberdade de movimento, tem que cuidar de si mesmo. (...) A capacidade de gozar tem como seu lado da sombra a capacidade de sofrer, sua solidão se compensa com a comunicação: a vantagem não se encontra em um dos lados da balança, mas sim em os dois existirem juntos, (...). Desde o início o seu preço foi a mortalidade, (...). (Idem, p. 130)

A realidade não é marcada pela sobrevivência da espécie mais adaptada, mas pelo aumento da liberdade, entendida como poder de ação. Um processo que, além disso, não é inexorável, pois pode fracassar e retroceder: a aleatoriedade, em Jonas, encontra-se no fim, não no início do processo, em oposição ao darwinismo; portanto não guarda um sentido de progresso inevitável: em Jonas, há um risco, a possibilidade do não-ser está sempre presente:

O segredo dos inícios continua cerrado para nós. A hipótese que me parece mais convincente é admitir que já a própria passagem da substância inanimada para a substância viva, a primeira auto-organização da matéria em direção à vida, foi motivada por uma tendência a estes mesmos modos de liberdade que se manifestam no mais profundo do ser, e a que esta passagem abriu a porta. Esta su-

posição se toca com a concepção de todo o substrato inorgânico de onde se ergue o edifício da liberdade. (...) Para nossas finalidades não temos necessidade de prender-nos a esta ou a qualquer outra hipótese a respeito dos inícios, pois onde quer que comecemos os “primeiros movimentos” já terão sido realizados há muito. Porém, uma vez nos encontrando no próprio âmbito da vida, nós não dependemos mais de hipóteses – não importando qual tenha sido sua causa: aqui o conceito de liberdade já possui de antemão seu lugar reservado, ele é indispensável para a descrição ontológica de seu dinamismo mais elementar. (Idem, p. 14)

E prossegue, nos parágrafos seguintes, fazendo uma associação pouco usual entre liberdade e necessidade, que reforça a ideia de que a liberdade humana não é uma liberdade sem dever.

Mas este caminho ascendente não é nenhuma história unicamente de êxitos. O privilégio da liberdade carrega em seus ombros o fardo da necessidade, e significa existência em risco. Pois a condição básica para o privilégio consiste no fato paradoxal de a substância viva, por um ato primordial de isolamento, se haver desprendido da integração geral das coisas no todo da natureza, de haver-se oposto ao mundo, com isto introduzindo na segurança indiferente da posse da existência a tensão entre o “ser e não-ser”. (...) Suspenso assim entre o ser e o não-ser o organismo é dono de seu ser apenas de modo condicional e revogável. (...) – o não-ser entrou no mundo como uma alternativa contida no próprio ser; (...) afetado no mais íntimo de si pela ameaça de sua própria negação, o ser tem que afirmar-se, (...). Tão constitutiva para a vida é a possibilidade do não-ser, que seu ser é, como tal, essencialmente um estar suspenso sobre este abismo, um traço ao longo de sua margem. Assim o próprio ser, em vez de um estado, passou a ser uma possibilidade imposta, que continuamente precisa ser conquistada ao seu contrário sempre presente (...). (Ibidem)

Para Jonas, o Ser traz em sua natureza a dinâmica da progressão por estar em constante contraste com a possibilidade de não-ser. O surgimento da vida é uma consequência desse dinamismo do ser. Este item, porém, traz certa estranheza ao Homem Moderno, acostumado a uma concepção diminuta da vida.

“(...) desde os primórdios da interpretação humana do ser, a vida se encontrava por toda parte, e o ser confundia-se com o ser vivo. “Animismo” é a forma amplamente difundida deste estágio, “hilozoísmo” uma de suas formas conceituais refletidas mais tarde. (...)

Na verdade, só depois que pela revolução copernicana os horizontes do ser humano foram ampliados para as distâncias do universo é que o lugar proporcional da vida no conjunto das coisas tornou-se bastante pequeno para passar a ser aquilo que desde então passou a constituir o conceito de “natureza”. (Idem, p. 17)

Jonas busca meios de superar as lacunas explicativas deixadas pelo evolucionismo, sem cair no movimento de antropomorfizar a realidade, atribuindo uma teleologia quase humana a ela, como fizeram, nos primórdios, os homens, envolvidos numa mentalidade animista: a primeira etapa do pensamento humano sobre o *ser* está pautada na tese de que tudo tem vida, de tal forma que se classifica essa fase do pensamento de monismo pan-vitalista. Jonas rejeita essa forma primordial de entender a realidade; para ele não há uma identificação entre realidade e vida: há elementos animados (existência orgânica) e elementos inanimados (existência inorgânica) também.

Todavia, existe sim uma espécie de teleologia, que não é uma mera transposição de conceitos antropomorfizados para a realidade não humana, mas é uma compreensão da própria dinâmica do *ser*: como o *ser* caracteriza-se pela sua luta constante com o não-ser, ele apresenta uma necessidade ontológica de evoluir, a fim de não ser tragado pelo não-ser; desta disposição ontológica básica da existência, deduz-se não só a teleologia, mas também o caráter organizacional desta teleologia, que não se dá aleatoriamente (no início), mas seguindo uma “meta” de conquista progressiva de sua própria existência e da liberdade, marcas, sem as quais, o fenômeno do existir, sobretudo o existir orgânico, permanece inexplicável, ou, pelo menos, explicado de forma precaríssima, sobretudo quando analisamos o ápice (até hoje conhecido) da existência orgânica: a vida espiritual.

O filósofo que contemple o grandioso panorama da vida em nosso planeta, (...) não se dará por satisfeito com a resposta (...) de que este imenso e incessante projeto (...) nada mais é do que um processo “cego”. Cego, no sentido de que seu dinamismo pode ser reduzido às meras permutações mecânicas de elementos indiferentes que ao longo do caminho vão armazenando seus resultados aleatórios sob a forma de espécies (...). Pelo contrário, uma vez que a matéria manifestou-se desta forma, isto é, que ela efetivamente organizou-se desta maneira e chegou a estes resultados, o pensamento não pode deixar de fazer-lhe justiça, reconhecendo a possibilidade de que o que ela chegou a realizar está depositado em sua natureza primitiva. Esta potencialidade primordial deveria ser incluída no conceito de substância física, da mesma maneira que a tendência a uma finalidade, manifestada em suas realizações, as criaturas, deveria estar incluída no conceito de causalidade física. (Idem, p. 11)

Esta sequência escalonada [da dinâmica do *ser*] pode ser interpretada de duas maneiras: de acordo com os conceitos de percepção e de acordo com os conceitos de ação (...). Ou seja, primeiramente segundo a amplitude e clareza da experiência, segundo os graus ascendentes da presença no mundo sensível, passando pelo reino

animal, levam à mais ampla e mais livre objetivação da totalidade do ser no ser humano; e por outro, paralelamente a isto e culminando de igual maneira no ser humano, de acordo com o grau e a maneira de sua ação sobre o mundo, portanto segundo os graus da progressiva liberdade de ação. (...) As duas séries culminam no pensamento humano. (Idem, pág. 12)

A vida espiritual. Para Jonas, as duas vertentes filosóficas básicas da modernidade, se veem em apuros com as coisas do espírito. O idealismo parte do espírito, como a única realidade, ficando todo universo material como uma ilusão ou um subproduto do espírito. Ao contrário, no materialismo, o espírito se torna um epifenômeno mal explicado. Logo no primeiro parágrafo da Introdução d'*O Princípio Vida*, Jonas já esclarecia que sua proposta seria inovadora, porque mescla elementos que gravitam entre a mentalidade antiga e a moderna, confirmando-as ou negando-as:

Uma filosofia da vida tem como objeto a filosofia do organismo e a filosofia do espírito. (...) o apontar de seus limites externos implica nada menos do que a afirmação de que mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico. Das duas partes dessa afirmação, apenas a segunda, não a primeira, está em consonância com o pensamento moderno; e apenas a primeira, não a segunda, é adequada ao pensamento antigo. Que as duas afirmações sejam válidas e inseparáveis uma da outra, esta é a hipótese de uma filosofia que busca seu lugar próprio acima de querelle des anciens et des modernes. (Idem, p. 11)

Para compreender melhor o que seria essa filosofia do espírito, se faz necessário ter em mente que Jonas toma como elemento central de sua ontologia a associação entre vida e liberdade, poder de ação e percepção. Conceitos estes que culminam com a vida espiritual, isto é, tudo aquilo que concerne ao pensamento, ao desejo e à vontade humanas.

Nas considerações antecedentes já por duas vezes apareceu o conceito de liberdade: relacionado com a percepção, e relacionado com a ação. Espera-se que este conceito seja encontrado no terreno do espírito e da vontade, mas não antes; e se em algum lugar ele for encontrado, o há de ser na dimensão do agir e não na dimensão do receber. Porém, se desde o início o “espírito” estiver prefigurado no orgânico, também a liberdade o há de estar. E o que nós afirmamos é que já o metabolismo, a camada básica de toda existência orgânica, permite que a liberdade seja reconhecida – ou que ele é efetivamente a primeira forma de liberdade. (...) nos obscuros movimentos da substância orgânica primitiva, dentro da necessidade sem limites do universo físico, ocorre um primeiro lampejo de princípio de liberda-

de – princípio este que é estranho aos astros, aos planetas e aos átomos. (...) o conceito (...) “liberdade” tem que designar um modo de ser capaz de ser percebido objetivamente, isto é, uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si, e que neste sentido seja compartilhada por todos os membros da classe dos “organismos”, sem ser compartilhada pelas demais: (...) os caracteres por ele descritos no nível primitivo constituem a base ontológica e a antecipação daqueles fenômenos mais elevados a que pode ser aplicado diretamente o nome de “liberdade”, e que lhe servem de exemplo manifesto (...). (Idem, p. 13)

O fenômeno da existência, sobretudo a existência orgânica, isto é, a vida, se embeleza com o tratamento ontológico que é dado por Jonas. Ao invés de negar a transcendência, transformando a vida e o espírito em elementos desconexos e mal explicados, ou acentuar a cisão espiritual e não espiritual, Jonas propõe a *própria vida enquanto transcendência*, fenômeno relacional, resultante das próprias características do *ser*, no qual, desde suas formas mais primitivas, já se prefigura o espiritual, que, portanto, não é algo apartado do *ser*, mas o produto final do progresso do *ser*; progresso esse marcado por relações entre opostos que clamam por superação; marcado por apostas e riscos, mas também pelo sucesso da liberdade e do poder de ação substancializados na existência humana e na vida espiritual.

Suspenso, assim, na possibilidade, o ser é sob todos os aspectos um fato polar, e a vida manifesta sem cessar essa polaridade nas antíteses básicas que determinam sua existência: a antítese do ser e não-ser, de eu e mundo, de forma e matéria, de liberdade e necessidade. Todas estas dualidades, como é fácil perceber, são formas de relação: viver é essencialmente estar relacionado com algo: e relação, como tal, implica “transcendência”, implica um ultrapassar-se por parte daquilo que mantém a relação. (...) De todas as polaridades mencionadas, a do ser e não-ser é a mais fundamental. A ela a identidade é arrancada em um esforço supremo e persistente por adiar o final (...). A resistência que o organismo lhe oferece tem que terminar na submissão, em que o ser-ele-mesmo desaparece e jamais retorna como este ser único. O fato de a vida ser mortal constitui sua contradição básica, mas este fato é parte inseparável de sua essência, sem que seja possível sequer imaginar-se que seja possível suprimi-lo. (...) A vida é mortal, (...) realidade paradoxal (...). Entregue a si mesma e dependendo inteiramente de seu próprio rendimento, mas para tornar-se realidade dependendo de condições que não estão em seu poder e que lhe podem ser negadas. (...) Exposta ao mundo, contra o qual e também pelo qual ela precisa afirmar-se. (...) Subtraída à identidade com a matéria, mas dela necessitada. Livre, mas dependente. Isolada, mas necessariamente em contato. (...) Em risco, portanto, de ambos os lados, pelo poder e pela fragilidade do mundo, e equilibrando-se no fio que separa um do outro. (...) Vulnerável em sua distribuição de funções organizadas que só como um todo possuem eficiência. Sempre podendo ser atingida mortalmente em seu centro, em sua temporalidade podendo se encerrar a qualquer momento: é assim que na matéria a forma viva leva a sua existência: pe-

culiar, paradoxal, lábil, insegura, ameaçada, finita, profundamente irmanada com a morte. A ousadia desta existência, (...) põe em foco a ousadia original da liberdade que a substância assumiu ao tornar-se orgânica. (Idem, págs. 15 & 16)

Este espetacular e complexo fenômeno do *ser*, segundo a ontologia jonasiana, possui, em contrapartida, um simples, embora profundo, motivo para ser considerado eticamente: *o fato de existir!*

4.

O valor ético do resgate da metafísica

No capítulo anterior discutiu-se a fundamentação ontológica dessa nova ética proposta por Jonas, que visa superar o caos ambiental que vivemos através da inserção no domínio ético de dimensões extra-humanas sob a responsabilidade do Homem. Jonas utiliza-se da *Teoria do Valor Intrínseco do Ser* para sustentar suas proposições. A existência, em si mesma, carrega valor intrínseco, já que ao não-ser não se pode atribuir valor algum.

Ora, a existência possui em si uma dinâmica progressiva em direção a graus maiores de liberdade que chegam ao ápice com a vida espiritual humana. Assim sendo, o Homem é a realização desse projeto que é o próprio *ser*, de tal forma que o Homem não deve ser visto como um detentor de privilégios, mas um ser responsável pelas formas de existência, sobretudo a existência orgânica.

Jonas considerava este trabalho de fundamentação ontológica de sua ética imprescindível, como se vê na seguinte citação:

(...) o primeiro princípio de uma "ética para o futuro" não se encontra nela mesma, como doutrina do fazer (...), mas na metafísica, como doutrina do Ser, da qual faz parte a ideia do homem.

(...)

(...) em qualquer (...) ética, mesmo naquela mais utilitária, mais eudemonista e mais imanente, também se esconde implicitamente uma metafísica (...). (Jonas, 2006, p. 95 e 96)

Entretanto, a leitura das obras de Jonas pode soar como uma filosofia que sirva de “arremedo”, tentando dar uma explicação que “tape” as lacunas daquilo que a ciência até hoje não respondeu a contento (e que talvez nunca responda), uma forma desesperada de dar coerência e inteligibilidade à realidade. Em defesa de Jonas, talvez se possa dizer que sua tentativa não diz respeito à necessidade por si mesma de explicar a realidade, mas porque ele entende que esta explicação servirá de arcabouço para suas propostas éticas.

Ainda o fato de Jonas utilizar-se claramente da metafísica, sobretudo da ontologia, parece ser mais um problema que depõe contra ele: os argumentos do paradigma científico moderno hegemônico negam a metafísica e qualquer outra forma de teoria sem respaldo empírico, legando as especulações não empíricas a um domínio do saber sobre o qual a ciência não tem jurisdição.

Todavia Jonas argumenta que a “confissão” dos modernos de que sua ciência não tem capacidade de inferir sobre assuntos da alçada metafísica é uma postura que, ironicamente, possui um fundamento metafísico: a ciência moderna não é capaz de negar a metafísica, mas apenas de propor uma metafísica econômica, ao modo de Ockham. Ora, se isto é verdade, então é necessário analisar qual metafísica possui mais valor, se a que Jonas propõe ou se a metafísica minimalista da ciência moderna.

Para pôr em xeque a pretensão de saber definitivo da ciência moderna e sua metodologia “do mais simples”, Jonas propõe inverter a lógica: não dará, ao contrário, o esforço de raciocínio, na tentativa de buscar uma explicação, valor ao ensaio metafísico, em oposição ao “minimalismo” do paradigma da modernidade?

(...) a negação da verdade metafísica igualmente pressupõe um determinado conceito de saber para o qual ele também se aplica: a verdade “científica” não é alcançável por meio de objetos metafísicos (...) Enquanto não tiver sido demonstrado que a ciência esgota integralmente o conceito de saber não terá sido dada a última palavra sobre a possibilidade da metafísica.

(...) em nosso caso [temos a] (...) obrigação de ter de prestar contas dos fundamentos metafísicos do dever. Pois se também a tese negativa do “ser e dever” implica uma tese metafísica, o seu defensor pode se abandonar à ignorância metafísica partilhada universalmente e refugiar-se na suposta superioridade metodológica da suposição mínima, (...) pode se poupar o “minimalista”, invocando Ockham. (Ibidem)

O metafísico não pode se poupar do esforço, como o minimalista, e para Jonas isso já valora seu trabalho. Mas esta argumentação ainda não é suficiente para sustentar a defesa de Jonas à metafísica. N’*O Princípio Vida*, ele tenta demonstrar que o abandono da metafísica significou o esvaziamento de uma ética do dever, da responsabilidade, produzindo um caos ético, típico do niilismo de nossos tempos, e base dos problemas ambientais que presenciamos. Isto é: o argumento jonasiano em defesa de sua ontologia é o valor de sua ética, que ancora

a responsabilidade no Ser; a ética da responsabilidade está ancorada na metafísica, que, por isso, possui mais valor que o minimalismo metafísico moderno.

É um interessante movimento de raciocínio de Jonas: ora, a ética precisa de uma fundamentação metafísica, quer se perceba ou não; ao mesmo tempo, o critério de aferição de valor a uma metafísica é a ética que dela se depreende. Isto é, conforme dito acima, toda ética carece de uma fundamentação metafísica (inclusive as que, equivocadamente, dizem negar a metafísica), mas, ao mesmo tempo, aquilo que dá valor à sua construção metafísica, à sua ontologia, é o fato de ela fundamentar um pensamento ético.

Embora seu argumento possa até mesmo ser acusado de *circularidade*, para Jonas a sua filosofia deveria ser avaliada pelas respostas éticas que ela pode gerar, sobretudo em meio às dificuldades éticas produzidas pelo niilismo moderno, resultado, segundo Jonas, de um esvaziamento ontológico da concepção de Homem.

As próximas páginas terão por objetivo mostrar como Jonas caracteriza a problemática ética moderna (fundada metafisicamente na economia do pensamento filosófico, que, por sua vez, produziu o Homem apartado de si mesmo, auto-exilado): sem sentido de responsabilidade ontológica do ser humano consigo mesmo, nem com o outro (humano) nem, muito menos, com as demais formas de vida não humanas. Por isso, para Jonas, uma fundamentação metafísica da ética é de suma importância, mesmo que em um primeiro momento não pareça ter qualquer vantagem.

No sentido estritamente prático, não é necessária uma metafísica para o agir humano. (...) A metafísica não vai me forçar: “Queira isso! ”. Ela não é uma proposição necessária sobre a vontade, não implica um querer involuntário, (...). Portanto, não há nenhuma necessidade da metafísica se identificar com o agir no mundo. (Veiga, 2010, p. 11 & 12)

De fato, dificilmente alguém interromperá suas ações para, antes de concretizá-las, fazer uma reflexão metafísica sobre elas: seria necessário que esses princípios (oriundos da metafísica) estivessem interiorizados nos seres humanos ou que fossem impostos através das ações do poder político; o esforço de constru-

ção de uma metafísica parece, portanto, referir-se à necessidade de justificar os princípios apontados pela ética a fim de que ela possa dar resposta à altura das suas “concorrentes” e, também, para que ela não se apresente como uma ética puramente *dogmática*, que dependesse, não de justificativas, mas de sentimentos ou de fé, coisas mais do âmbito subjetivo: isto é, em Jonas há a pretensão de tornar a ética objetivamente válida!

(...) o novo imperativo diz que podemos arriscar a nossa própria vida, mas não a da humanidade; que Aquiles tinha, sim, o direito de escolher para si uma vida breve, cheia de atos gloriosos, em vez de uma vida longa em uma segurança sem glórias (...); mas que nós não temos o direito de escolher a não-existência de futuras gerações em função da existência atual, ou mesmo de as colocar em risco. Não é fácil justificar teoricamente - e talvez, sem religião, seja mesmo impossível - por que não temos esse direito; 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. De início, o nosso imperativo se apresenta sem justificativa, como um axioma. (Jonas, 2006, p. 48)

Já demos a entender que a fé religiosa possui aqui respostas que a filosofia ainda tem de buscar, com perspectivas incertas de sucesso. (Por exemplo, pode-se extrair da "ordem da criação" a ideia de que, segundo a vontade divina, os homens devem estar ali à sua imagem e semelhança, e toda ordem deve permanecer inviolada.) A fé pode fornecer fundamentos à ética, mas ela própria não está disponível ali (...). A metafísica, ao contrário, desde sempre foi uma questão da razão (...). (Idem, p. 96 e 97)

Ora, em que consiste, então, a crítica de Jonas ao paradigma moderno?

Em primeiro lugar, que ele repousa sobre o fato de a vida ser um problema, não mais a morte. Na primeira fase da interpretação humana sobre a existência, segundo Jonas, tudo tinha vida (monismo pan-vitalista) de tal forma que a morte era um problema, uma incógnita para a humanidade. A partir do orfismo, segundo a interpretação jonasiana, o monismo será superado pela separação entre a esfera animada e a inanimada (dualismo).

Quando Descartes opera a cisão entre *res cogitans* e *res extensa*, no entender de Jonas, ele prepara o terreno para a superação do dualismo e o retorno do monismo, desta vez em duas vertentes, o monismo espiritual (o idealismo) e o monismo material (materialismo), em que toda a realidade era novamente reduzida a um único princípio constitutivo, mas, ao contrário do monismo primiti-

vo, não é mais a vida esse princípio, mas sim o espírito (no idealismo) ou a matéria (no materialismo).

E com isso o fenômeno da vida, e não mais a morte, se torna um problema: como explicar a vida? Jonas não explora detalhadamente a questão por parte do idealismo, pois segundo ele, todo idealismo coerente conduz inevitavelmente a um raciocínio solipsista, de tal forma que a própria filosofia idealista se condena. Jonas averigua mais detidamente o materialismo que é, além disso, o pensamento filosófico que irá compor a ciência moderna. Para o materialismo, a vida, sobretudo a vida espiritual, fica mal explicada, relegada a mero epifenômeno da matéria.

A análise jonasiana prossegue, demonstrando que o paradigma monista materialista da modernidade traz outros problemas, além da explicação precária da vida como epifenômeno; o materialismo transforma o homem em um ser sem essência: processo que será radicalizado pelo darwinismo e vai atingir o ápice no existencialismo, isto é, respectivamente, a mais influente doutrina materialista da modernidade e a consequência inevitável do processo, segundo Jonas.

Sobre o conceito problemático de vida no materialismo e como o darwinismo opera o fim da essência do homem, Jonas diz o seguinte:

O organismo é considerado como determinado primariamente pelas condições de sua existência, e a vida é entendida mais como uma situação que envolve o organismo e ambiente do que como a realização de uma natureza autônoma.

Organismo e ambiente formam juntos um sistema, que desde então determina o conceito básico de vida. (...) o fato de a espécie não ser fixa, associado ao princípio do ambiente, despoja o sujeito da vida, em grau jamais imaginado, da posse de determinações originárias e imanentes. (...) O mínimo que se deixa à essência originária da vida é a mera autoconservação. (...)

Este encolhimento da constituição formal da vida para o mínimo de um mero impulso vital sem conteúdo original específico, e correspondendo a isto a abertura do horizonte sem limites da situação para produzir possibilidades que não existiam antes como potencialidades, soa familiar a quem conhece as atuais doutrinas filosóficas sobre o ser humano. Efetivamente o evolucionismo do século 19, que realizou a revolução copernicana da ontologia, é um predecessor apócrifo (juntamente com os precursores mais oficiais) do atual existencialismo. O encontro deste com o “nada” surge da negação da “essência”, que impediu o retorno a uma “natureza” ideal do ser humano (...). (Jonas, 2004, p. 56 e 57)

Essa operação de extrair a essência do homem terá repercussões éticas graves. De início, ela nega a própria possibilidade de racionalidade, que orientava a compreensão de Homem desde a Antiguidade, tornando-a mero instrumento: prelúdio de uma razão, quando muito, meramente instrumentalista.

(...) a razão ficou reduzida a um meio entre outros, avaliado pelo seu rendimento instrumental na luta pela sobrevivência; (...) Se para o ser humano existe uma “vida racional” (distinta do mero uso da razão), sua escolha só pode ser irracional, assim como a escolha de qualquer outro fim é irracional (se é que tais fins podem realmente ser escolhidos). Assim a razão não pode legislar nem mesmo sobre a escolha de si própria, a não ser como mero meio. Mas usar a razão como meio pode ser associado a qualquer fim, por mais irracional que este seja. (Idem, p. 58)

Jonas profere uma crítica à filosofia nietzschiana, que, ao longo do seu *Princípio Vida*, ele identificará como uma das expressões filosóficas do esvaziamento das essências; tais filosofias, como a de Nietzsche, para Jonas, inevitavelmente caem no niilismo, mesmo que tentem combater-lo.

É esta a implicação niilista da perda pelo ser humano de um “ser” que supere o fluxo do vir-a-ser. Pode-se provar que o niilismo de Nietzsche, e sua tentativa de superá-lo, está ligado ao aparecimento do darwinismo. Como última alternativa, parecia não sobrar outra coisa senão a vontade de poder, depois de a essência original do ser humano se haver volatizado com o caráter transitório e caprichoso do processo evolutivo. (Ibidem)

Ora, a influência do evolucionismo no pensamento moderno é responsável pelo processo de transformação do Homem em um ser sem essência, de tal modo que esta repulsa às essências fixas propõe não apenas o Homem, mas o próprio *ser* como mero fluxo, da dignidade que o Homem possuía na Antiguidade, justamente pela sua “essência racional”, ele, assim como toda a existência, resume-se agora a mero movimento.

(...) a “evolução”, rompeu os limites do materialismo e trouxe de volta as fronteiras ontológicas – no exato momento em que parecia que a questão já estava resolvida. E verifica-se que o darwinismo, que mais do que qualquer outra doutrina é responsável pela visão evolucionista que agora domina toda a realidade, foi um acontecimento profundamente dialético. Isto torna-se cada vez mais visível, na medida em que suas doutrinas passam a ser filosoficamente assimiladas. Todas as revisões atuais da ontologia tradicional (não importa o êxito que possam até o pre-

sente haver alcançado) partem de maneira quase axiomática da concepção do ser como vir-a-ser (...). (Idem, p. 68 & 69)

Mais uma vez falando de Nietzsche, Jonas critica essa concepção centrada na mudança, como se ela, a mudança, fosse o valor em si, o critério valorativo, de tal forma que isto não deixa passar despercebido que mesmo uma concepção de mundo radicalmente em oposição a existência de essências fixas acaba por encobrir a necessidade de tais essências.

O que Nietzsche chamou “o soberano vir-a-ser”, parece nos haver agarrado pelo pescoço (...). Muitos se rejubilam com a onda que os arrasta, e desprezam perguntar “para onde? ”; valorizam a mudança pela mudança, o infinito avanço da vida para o sempre novo e desconhecido, o dinamismo em si. Mas para que a mudança seja um valor, certamente é importante saber que coisa é que está mudando (mesmo abstraindo de saber para quê); e de alguma maneira a sabedoria que lhe serve de fundamento tem que poder ser definida como aquela natureza do “ser humano como ser humano”, que faz a realização sem fim de suas possibilidades na mudança aparecer como uma empresa que compense o esforço. Então alguma imagem se esconde na afirmação da mudança em si. E se uma imagem também uma norma, e se uma norma também a liberdade de negação, não apenas a entrega da afirmação, esta liberdade transcendendo ela própria o fluxo e apontando para outra espécie de teoria. (Idem, p. 230)

Esse novo paradigma técnico-científico que tem definido o modo de pensar, inclusive filosófico, dos homens contemporâneos, segundo Jonas, esvazia o homem de sua essência, torna-o mero movimento, torna o fluxo como propósito em si mesmo, deteriora a dignidade da própria racionalidade, como fora exposto anteriormente; mas, vai além, comprometendo o próprio conceito de felicidade, que outrora, sobretudo na Antiguidade, fora central e conduzia a própria reflexão filosófica.

(...) se confiamos sempre totalmente na (...) ciência-técnica, ou se a ela nos entregamos, nós teremos perdido a batalha em torno do ser humano. Pois quando sua aplicação é regida unicamente por sua lógica própria, na realidade a ciência não deixa em aberto o sentido da felicidade: ela já prejudicou a resposta, apesar de sua própria isenção de valores. O automatismo do seu uso (...) já estabeleceu em princípio qual é o conteúdo da felicidade: deixar-se levar ao emprego das coisas. No campo de forças destes dois pólos, o da necessidade e o de deixar-se levar, o da inventividade e o do hedonismo, que é formado pelo poder sempre crescente sobre as coisas, a direção de todos os esforços, e com isto a pergunta pelo bem, corre o risco de ser decidida de antemão. Mas não podemos deixar que esta pergunta seja decidida na estrada da omissão. (Idem, p. 231)

Para Jonas, todo desenrolar da modernidade foi uma preparação para o niilismo que vigora entre nós. Desde a cisão cartesiana entre a *res cogitans* e a *res extensa* o Homem vive em uma solidão e sentimento de vazio e silêncio. O Homem foi pouco a pouco apartando-se ontologicamente do restante do cosmos, restando apenas o isolamento.

Há mais de duas gerações, Nietzsche disse que estava chegando o niilismo, “o mais inquietante de todos os hóspedes”. Entrementes, o hóspede entrou em casa e deixou de ser hóspede, e no tocante à filosofia o existencialismo tenta conviver com ele. Viver em tal companhia significa viver em crise. Os inícios da crise remontam ao século 17, quando tomou forma a situação espiritual do ser humano moderno.

Entre os aspectos desta situação existe um que foi pela primeira vez, com todo o vigor de sua eloquência, descrito por Pascal: a solidão do ser humano no universo físico da cosmologia moderna. “Tragado pela amplidão infinita dos espaços, de que eu nada sei e que nada sabe de mim, eu estremeço”. Que nada sabe de mim: (...) é o silêncio, ou a indiferença do universo em relação ao ser humano, a ignorância das coisas humanas por parte daquilo onde todas as coisas humanas têm que desenrolar-se, que fundamenta a solidão do ser humano no todo da realidade (Idem, pág. 235).

Interessante notar que o processo desse apartar-se do Homem da realidade não se dá pelo fato de quaisquer características humanas que o distingam do restante. As religiões monoteístas consideram o Homem um ser especial e diferenciado na ordem da Criação; também a filosofia, desde os gregos, até a crise do século XVII a que se refere Jonas, considerava o Homem um ser superior aos demais devido a sua racionalidade.

Mas o apartar-se humano do cosmos não é dado pela sua diferença, mas pela *indiferença* ontológica que Homem e cosmos nutrem mutuamente, como se Homem e cosmos fossem, um para o outro, coisas totalmente distintas e sem relação; fato este que começa a partir da cisão cartesiana em que o *pensar* transforma o Homem em algo totalmente distinto da *res extensa* que o circunda.

Como parte deste todo, como uma peça da natureza, o ser humano é apenas um caniço (...). Mas, como caniço pensante, ele não é exatamente uma parcela desta soma, não pertence a ela, mas é radicalmente diferente, incomensurável: pois o extenso não pensa, assim como ensinou Descartes, e a natureza não é mais do que *res extensa*, isto é, corpo, matéria, dimensão exterior. (...)

No mundo só ele [o ser humano] pensa, não porque é parte do mundo, mas sim apesar de ser parte do mundo. Como já não participa mais de um sentido de natureza, mas apenas – através de seu corpo – de sua condição mecânica, assim também a natureza não participa de seus anseios internos. Precisamente aquilo, portanto, pelo que o ser humano é superior a toda natureza, aquilo que o distingue de todos os outros seres, o espírito, não o coloca em uma posição mais elevada na totalidade do ser, pelo contrário, representa antes o fosso intransponível que o separa do restante da realidade.

Alienado da comunidade do ser em um todo, precisamente sua consciência faz dele um alienado no mundo, em todo ato de verdadeira reflexão dando testemunho precisamente desta alienação. (Idem, p. 235 e 236)

Todo esse processo tira do Homem a possibilidade de conferir sentido à sua existência, de inferir uma ordem à realidade e encontrar um lugar para si no meio desta ordem, conforme prossegue argumentando Jonas nos parágrafos seguintes:

Foi-se o cosmos, com cujo logos imanente o meu logos poderia sentir-se aparentado; foi-se a ordem do todo, onde existe um lugar para o ser humano. Este lugar aparece agora como puro e incompreensível acaso. “Espanto-me (prossegue Pascal) que eu esteja aqui e não ali; não existe a mínima razão por que aqui e não ali, por que agora e não depois.” A razão do “aqui” sempre havia existido, enquanto o cosmos era a pátria natural do ser humano (...). Mas Pascal fala deste “cantinho isolado do mundo” onde o ser humano “considera-se perdido”, deste “estrito calabouço em que ele se encontra – quero dizer o universo”. A extrema contingência de nossa existência no todo priva do sentido do ser humano este todo como possível sistema de referência para compreensão de nós mesmos. (Idem, p. 236)

Portanto, apartado do cosmos, que conferia sentido à sua existência, isolado ontologicamente de tudo, não possuindo um vínculo necessário com coisa alguma, resultado de mero jogo de dados da aleatoriedade, o ser humano passa a ser aquele único ser que tem a capacidade de atribuir fins a si mesmo. A teleologia passa a ser considerada pela ciência moderna como atributo exclusivo do Homem (de tal maneira, como já dito em outro momento, que se torna um “pecado” científico antropomorfizar a realidade, atribuindo-lhe teleologia).

Mas essa característica unicamente humana de atribuir finalidades se faz a partir de que valores? A partir de que referenciais, se todos os valores e critérios se relativizaram e perderam seu apoio ontológico? O esvaziamento ontológico dos valores, consequência da perda de autoridade do universo em determinar a ordem das coisas, abre as portas para o niilismo.

A indiferença da natureza significa que ela não tem qualquer relação com fins. Excluída a teleologia do sistema das causas naturais, a natureza, ela própria sem fins e sem objetivos, parou de sancionar qualquer possível finalidade humana. Um universo sem uma hierarquia interna do ser, como é o universo copernicano, deixa sem apoio ontológico os valores, e na busca de sentido e valor o eu é inteiramente rechaçado de volta a si mesmo. O sentido não é mais encontrado e sim “dado”; o valor não é mais percebido na contemplação do ser objetivo, mas colocado como um ato de valor atribuído. Como função da vontade, minha única criação são os fins. A vontade substitui a contemplação; a temporalidade expulsa a eternidade do “bem em si”. Esta é a fase nietzscheana da situação, em que o niilismo europeu vem à tona. Agora o ser humano se encontra sozinho consigo mesmo. (Idem, p. 236 & 237)

A vontade de poder nietzschiana é o fim já esperado para esse processo, segundo Jonas. O fim da transcendência operado pelo materialismo e radicalizado pela sua voz mais voraz, o evolucionismo, que operou o fim definitivo das essências fixas, tornando o Homem e todo o universo em mero fluxo, em devir constante, valorizando o movimento pelo próprio movimento, esvazia os conceitos mais caros para a humanidade desde a antiguidade, a saber, a razão, a felicidade, o lugar de honra e dignidade do Homem na ordem das coisas.

Em troca, surge o Homem apartado e isolado de todo o cosmos, de tal maneira que não consegue mais extrair da realidade qualquer sentido para sua própria existência; os valores perdem apoio ontológico, o niilismo se instala, sobra apenas a relação de domínio: as relações de poder parecem ser o fundo explicativo que ainda resta para a humanidade.

A vontade de poder nietzschiana e o existencialismo de algumas gerações posteriores a Nietzsche, para Jonas são os pontos de chegada os quais se poderia esperar que a humanidade atingisse a partir de todo esse movimento rumo ao niilismo, e que começou com a cisão cartesiana, o início do desconhecimento mútuo entre Homem e cosmos, e que foi sendo sedimentado no pensamento moderno a partir da hegemonização do materialismo, sobretudo, como já falado, da vertente que se constitui como executora testamentária do materialismo, isto é, o evolucionismo.

(...) o universo de Pascal era ainda um universo criado por Deus. (...) Mas quando é suprimida a relação transcendente e o ser humano é deixado sozinho com o mundo – e consigo mesmo – também com o mundo, restrito agora a demonstrações de po-

der, não lhe resta outra coisa senão uma relação de poder, o domínio. (...) um conceito do ser humano caracterizado ainda unicamente por vontade e poder, pela vontade do poder. Para esta vontade, até a natureza indiferente é antes ocasião de atividade do que objeto real.

(...) no fundo da situação metafísica que levou ao existencialismo moderno e aos seus aspectos niilistas, se encontra em uma mudança na imagem da natureza, isto é, do ambiente cósmico do ser humano. (Idem, p. 237)

Ora, para encerrar o trajeto feito até aqui, cabem algumas palavras de Jonas sobre o mais importante: o resultado disso tudo para a deterioração ética em que se encontra a sociedade contemporânea.

A construção da ontologia jonasiana encontrou justificativa justamente no fato de que sua fundamentação metafísica produz uma ética abrangente e capaz de dar conta da urgente tarefa da humanidade, a saber, reorientar o agir coletivo, englobando no domínio ético as questões da técnica e o valor em si dos seres não-humanos.

Esta justificativa se ancora ainda na crítica à modernidade, marcadamente antimetafísica e alheia a ontologias, e que, por isso mesmo, produziu o niilismo que se presencia na atualidade. Este niilismo possui um impacto ético enorme, posto que esvazia toda e qualquer ideia de dever e responsabilidade, tornando praticamente impossível a construção de uma ética que salve a humanidade das catástrofes ambientais. Porque à ética precária e impotente atual, a única que o niilismo pode conhecer, o que importa a permanência da vida humana futura na Terra, se esta ética se preocupa, no máximo, apenas com o imediatismo?

Portanto, mais uma vez aqui se deveria apontar a vantagem da teoria jonasiana, pois ela indica um valor intrínseco da vida, presente e futura, que, por isso, deve ser preservada, enquanto à ética deficiente do niilismo, desconhecadora do dever e da responsabilidade, não se pode confiar a tarefa de preservar o futuro da humanidade.

Jonas se pronuncia da seguinte forma sobre a incapacidade do niilismo em compreender a dimensão do dever:

O solapamento da ideia da lei, do *nomos*, levou a consequências éticas (...), a negação do caráter de obrigatoriedade da lei. (...)

(...) Para Nietzsche, o sentido do niilismo é que “os supremos valores se desvalorizem”, e a razão desta desvalorização é “a visão de que não temos o menor direito de estabelecer um além ou um em-si das coisas que seja ‘divinamente’ a moral em pessoa”. Junto ao discurso da morte de Deus, esta frase confirma a constatação de Heidegger de “que, no pensamento de Nietzsche, as palavras Deus e Deus cristão são empregadas para designar o mundo supra-sensível em si. Deus é o nome para as esferas das ideias e dos ideais. Uma vez que “valores” só podem ser derivados desta esfera, seu desaparecimento, isto é, a “morte de Deus”, significa não apenas a efetiva desvalorização dos supremos valores, mas também a perda da possibilidade de valores obrigatórios em si. (...)”

(...) Como o transcendente se cala, diz Sartre, já “que não existe dele nenhum sinal no mundo”, então o ser humano abandonado e entregue a si mesmo reclama sua liberdade, ou melhor, não lhe resta outra alternativa toma-la sobre si: ele “é” esta liberdade, já que o ser humano “não é outra coisa senão seu próprio projeto”, e “tudo lhe é permitido”. Que se trata de uma liberdade desesperada, e que, como ausência de rumo, ela inspira mais medo do que alegria, esta é uma questão por si (Idem, p. 244 & 245).

E assim deseja-se que a metafísica de Jonas se encontre justificada, seja pelo resultado produzido, uma ética da responsabilidade que visa tirar o Homem da situação em que se encontra atualmente, seja pela avaliação negativa que a ética niilista da atualidade traz consigo, incapaz de ordenar um dever e inspirar a responsabilidade necessária à humanidade.

Antes de encerrar este capítulo, cabe aqui uma pequena consideração que pode ser levantada em defesa de Nietzsche, autor tão criticado por Jonas. O *niilismo* em Nietzsche possui vários sentidos, assim como a *responsabilidade*, que, em determinadas circunstâncias, Nietzsche compreende como um *privilegio*, conforme o vemos no aforismo 2 do Segundo Tratado da *Genealogia da Moral*:

(...) qualquer um que prometa como soberano, (...) que dá sua palavra como alguma coisa sobre a qual se pode contar, porque se sente capaz de cumprí-la, a despeito de tudo, mesmo a despeito do destino (...).

Conhecer com orgulho o extraordinário privilégio da *responsabilidade*, ter consciência dessa liberdade rara, desse poder sobre si e sobre seu destino, aí está quem penetrou até as profundezas últimas de sua pessoa e que se tornou instinto, instinto dominante. (Nietzsche, 2007, p.58)

Pois bem, neste capítulo, portanto, buscou-se mostrar que um dos maiores desafios para a metafísica se encontra no paradigma da ciência moderna, em um dos “(...) dogmas mais arraigados do nosso tempo: o de que não existe verdade metafísica (...)” (Jonas, 2006, p. 95). Todavia, estas proposições que bus-

cam interditar a metafísica são, elas próprias, metafísicas. Portanto, tais proposições entranhadas no paradigma da modernidade não são, de fato, antimetafísica, mas são, em realidade, proposições oriundas de uma metafísica "econômica", do “menor esforço”. Isto é, a ciência moderna não conseguiu desferir o golpe mortal à metafísica, apenas a pôs fora de cena através do convite ao menos trabalho: se em todos os pontos forem possíveis as várias explicações de um fenômeno, a que for mais simples deve ser considerada a melhor: e as explicações metafísicas quase nunca são simples.

Isto posto, chega-se ao fato de que a Metafísica não está acabada. Mas o que extrair dela? Jonas já o respondeu através da doutrina do *Valor do Ser*. Contudo há que se perguntar se esta doutrina possui mesmo algo de positivo. E para assegurar isto, Jonas contrasta-a com o niilismo moderno, seu esvaziamento ontológico e sua consequente incapacidade ética em resolver os problemas ecológicos da humanidade.

Tentou-se evidenciar que o valor de toda reflexão jonasiana repousa em construir um arcabouço teórico em que os princípios de sua ética estivessem ancorados, dando respostas e prescrições ao agir humano que a ética do niilismo moderno não é capaz de dar. Não é capaz porque não repousa sobre o dever, porque lhe é impossível prescrever uma obrigação e uma responsabilidade ao Homem; de tal forma que não é possível legar a esta ética a tarefa de preservar a vida humana futura no planeta.

E buscou-se ainda mostrar que todo esse problema niilista surge a partir do esfacelamento ontológico que a modernidade opera na relação Homem e cosmos; relação essa que é refeita através da metafísica jonasiana, a qual coloca o Homem como o ápice de um projeto do *ser*, que desde suas formas mais primitivas já prefigurava a existência espiritual humana, transformando o Homem em um ser responsável por proteger todo este processo.

5.

Conclusão

No primeiro capítulo desta dissertação, explorou-se a relação homem – meio ambiente e o fato do poder de intervenção humana sobre o planeta ter alcançado proporções inimagináveis. Tentou-se mostrar como o desenvolvimento da técnica, sobretudo com o advento da Revolução Industrial, engendrou uma mudança essencial no agir humano, potencializando-o. Tal potencialização resultou em um aumento significativo da relação predatória do Homem sobre a Natureza. Essa crítica vulnerabilidade da natureza representa um perigo para a existência da própria vida humana na Terra.

Portanto, uma nova ética que regule as ações humanas é necessária; uma ética que englobe em seu domínio a dimensão da técnica; uma nova ética que não seja imediatista e que se preocupe com as consequências de longo prazo das ações humanas; e uma ética menos antropocêntrica possível, que leve em conta o bem-estar dos seres não humanos também.

Investigou-se se existiam modelos éticos capazes de reorientar o agir humano segundo essas novas perspectivas, mas as éticas tradicionais foram consideradas insuficientes, pois, devido ao seu contexto histórico distinto, não se preocupavam justamente com as questões da técnica, nem com questões de longo prazo e muito menos com elementos extra-humanos.

Diante das insuficiências das proposições éticas tradicionais, apresentou-se o novo imperativo categórico postulado por Hans Jonas. Embora o termo imperativo categórico seja importado da filosofia kantiana, tentou-se mostrar a diferença do imperativo categórico de Kant (meramente formal: se preocupa com a adequação da máxima da ação com a razão, segundo um critério lógico) e o de Jonas (material: se preocupa com as consequências das ações para a manutenção da vida humana), explicando que aquele não dá conta do novo agir humano, cujas

consequências podem ser formalmente aceitáveis, mas eticamente reprováveis quando se leva em conta a continuidade da vida humana sobre a Terra.

Encerrou-se o capítulo com uma reflexão sobre as democracias dos países capitalistas e os regimes autocráticos dos países comunistas, no sentido de compreender qual modelo político poderia melhor levar a cabo o projeto ético de Jonas; se, por um lado, o capitalismo mostrou-se incapaz, o comunismo, por outro lado, precisaria ser reformulado, abandonando seu ideal baconiano de submissão ilimitada da Natureza, a fim de ser capaz de cumprir a tarefa hercúlea que está posta para a humanidade.

No segundo capítulo, discutiu-se o teor da teoria ontológica jonasiana, isto é, a sua concepção do valor intrínseco que possui o *ser*. Buscou-se explicitar o argumento ontológico que legitima e sustenta todo projeto ético jonasiano, a partir de um mergulho na Metafísica de Hans Jonas, que fornece argumentos em favor do valor em si da vida, e mais: da existência!, pois só ao Ser pode ser atribuído valor: essa possibilidade de atribuição de valor, converte-se, portanto, ela própria, em um valor, do qual está excluído o não-ser. Isto é: o Ser tem valor, pelo simples fato de Ser.

Para Jonas, a existência possui um valor intrínseco, sobretudo a existência orgânica, portanto, não é só a vida humana que deve ser incluída na categoria de “fins em si”: deve-se garantir a preservação de todos os seres, sobretudo os vivos (que possuem proeminência nos processos da Natureza), direito de existência presente e futura! Uma alusão clara, portanto, à preservação dos recursos naturais, mesmo os inorgânicos.

Discutiu-se ainda neste capítulo a dinâmica da existência, a compreensão jonasiana do *ser* como constante luta contra o não-ser, o que lhe confere uma teleologia, que nada tem a ver com uma tentativa de antropomorfizar a realidade, mas refere-se à tendência própria do *ser* de atingir cada vez maiores graus de liberdade (poder de ação), de tal forma que evolui da existência inorgânica para a existência orgânica, até a vida espiritual humana, seu ápice: de onde se deduz ser o Homem responsável pela manutenção da existência, e não um ser privilegiado no conjunto dos entes.

No terceiro capítulo, discutiu-se a validade da argumentação jonasiana, ontológica, mesmo em meio a uma hegemonia do pensamento antimetafísico. Demonstrou-se o percurso do raciocínio de Jonas, desde a sua exposição de que a postura antimetafísica na verdade é uma postura metafísica, mas minimalista; até a sua proposição de que a validade ou não da metafísica deve ser aferida pelos princípios éticos que dela se depreendem, de tal forma que sua ontologia pretendeu mostrar-se muito mais cheia de valor que o paradigma antimetafísico moderno, esvaziado ontologicamente, que redundava no niilismo de nossos tempos e sua consequente ética incapaz de prescrever o dever humano de proteger a vida do caos ambiental e assegurar a existência futura dos Homens sobre a Terra.

Isto é, a tentativa de dar validade a uma fundamentação ontológica da ética, passou pela crítica ao paradigma antimetafísico da ciência moderna, bem como pela demonstração do niilismo resultante na modernidade do isolamento ontológico do Homem operado desde a cisão cartesiana.

É verdade que não ficou claro nas obras jonasianas que serviram de base para essa dissertação o que seria a tal *autêntica* vida humana tão apregoada por Jonas. Pode-se dizer, pela análise de todo esse contexto, que esta autêntica vida humana seja uma existência em que a vida por si mesma seja tomada como bem supremo; ou, de forma mais ampla e radical, que o próprio existir seja tomado como bem supremo, o que implicaria em uma radical postura de preservação e proteção dos recursos naturais. Outra hipótese é de que uma autêntica vida humana seja uma vida em que a dimensão do dever e da responsabilidade seja ao menos possível: uma vida em que exista o direito ao dever, o que está em completa contradição com a sociedade atual. Mas a confirmação ou não destas análises interpretativas ficará como objeto de futuras pesquisas.

Todas estas perguntas bem como outros *insights* (presentes na primeira versão do texto, apresentado à Banca de Qualificação, e que envolviam a relação entre ética, política e as propostas de Jonas) tiveram de ser estrategicamente deslocadas, para serem tratadas como objeto de estudo futuro, a fim de que não se perdesse o foco nos dois núcleos da dissertação, quais sejam, as reflexões sobre a

necessidade e a estrutura de uma nova ética, e a fundamentação metafísica dos princípios desta nova ética que fora apresentada.

Se por um lado, permanecem em aberto algumas temáticas, clamando por uma futura atenção, espera-se que os dois núcleos organizativos da dissertação tenham sido satisfatoriamente apresentados.

Como dito na *Apresentação*, pelo fato de esta pesquisa acadêmica ter um componente afetivo considerável por parte de seu autor, espera-se ainda que os resultados das discussões e reflexões aqui apresentadas tenham a capacidade de transcender o espaço acadêmico e transmitir à sociedade esta urgência que é a preservação ambiental.

Se esta temática era urgente à época de Jonas, o é ainda mais nos dias de hoje. Os dados climatológicos do aquecimento global eram desconhecidos de Jonas, no entanto, o mais aterrorizante é a perpetuação da inércia hoje, quando eles são de domínio público.

Há ainda uma sinistra atitude daqueles que tentam invalidar os alertas sobre o perigo de catástrofe ambiental, duvidando de sua cientificidade. Jonas teve de esforçar-se para sustentar sua ontologia diante do paradigma científico; hoje, necessário é defender o próprio paradigma científico, que, por conveniência, é desacreditado.

Diante disso tudo, conclui-se esta dissertação com a constatação de que Hans Jonas demonstrara uma profunda preocupação com o destino do planeta, sobretudo da perpetuação da humanidade sobre a Terra. Seu tom, por vezes polêmico, é proporcional ao seu próprio sentimento de urgência nas questões que abordava. Trinta e seis anos depois... a urgência persiste! Ele estaria bem mais preocupado hoje!

Preservar é preciso... porque viver é preciso! Que esta dissertação contribua para a construção de uma humanidade mais precavida e atenciosa com as questões ecológicas. Que ela possa ser um auxílio para um caminhar humano rumo a uma Era das Precauções...

6.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 3ª edição. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009.

_____. **Política**. 2ª edição. Tradução de Nestor Silveira Chaves e Jair Lot Vieira. São Paulo: Edipro, 2009.

JONAS, H. **O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma Ética para a civilização tecnológica**. Tradução do original alemão [1979]: Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. **O Princípio Vida: Fundamentos para uma Biologia Filosófica**. Tradução do original em inglês [1966]: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução, introdução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

MARX, K. **Manuscritos Econômico-filosóficos**. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. 4a reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. & ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Editora Moraes, 1984, Tomo I.

NIETZSCHE, F. **A Genealogia da Moral**. Tradução Antonio Carlos Braga. 2ª edição. São Paulo: Escala, 2007.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **The world at six bilion**. Disponível em: www.un.org/esa/population/publications/sixbillion/sixbilpart1.pdf. Acesso, 06 fev 2014.

VEIGA, B., MARTINS, J. & PORTELLA, S. (orgs). **Metafísica e Ética: o fundamento em questão**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.