

DA CONTEMPLAÇÃO À AÇÃO – UMA REFLEXÃO PROPOSITIVA À LUZ DA ÉTICA DE HANS JONAS PARA UMA CONTRIBUIÇÃO À FILOSOFIA DA NATUREZA E DO AMBIENTE

Lilian S. Godoy Fonseca¹

RESUMO: A tradição nos ensina que a *physis* ou natureza como o princípio de surgimento, transformação e desenvolvimento de toda a realidade foi o primeiro objeto da reflexão (contemplação) filosófica, substituída, no período grego clássico, pelas questões concernentes à vida humana na *polis*; posteriormente, no medievo, pelas questões religiosas; para apenas na modernidade retornar ao centro do problema filosófico como *res extensa*, passível de descrição matemática, para sua total submissão e domínio em proveito dos homens. Somente na passagem entre os séculos XVIII e XIX, no interior do Romantismo a natureza ressurge como objeto digno de “admiração” e dá ensejo a uma filosofia da natureza especulativa, graças a algumas das mentes mais brilhantes do período, na Alemanha. No século XX, dados os problemas ambientais de proporções jamais conhecidas pela humanidade, a natureza se impôs novamente como tema filosófico; numa perspectiva inteiramente nova. Hans Jonas, com sua *Biologia Filosófica* e, após, com sua *Ética* é um dos pioneiros nessa renovação em relação à abordagem da natureza no âmbito filosófico. A proposta de nossa exposição é mostrar, com base na concepção jonasiana que, doravante, a natureza não pode mais ser mero objeto de contemplação, muito menos de fria dominação, pois, agora, exige-se também uma ação específica: a sua preservação, para assegurar a continuidade da vida, em suas diferentes formas, no nosso planeta.

PALAVRAS-CHAVE: Hans Jonas, Ética, Filosofia da Natureza, Ética ambiental.

ABSTRACT: The tradition teaches us that *physis* or nature as the principle of the emergence, transformation and development of all reality was the first object of philosophical reflection (contemplation), replaced in the classical Greek period by the questions concerning human life in the *polis*; later, in the Middle Ages, for religious matters; for only in Modernity to return to the center of the philosophical problem as *res extensa*, amenable to mathematical description, in order to its total submission and dominion for the benefit of men. Only in the passage between the eighteenth and nineteenth centuries, within Romanticism, nature reappears as an object worthy of "admiration" and gives rise to a philosophy of speculative nature, thanks to some of the most brilliant minds of the period in Germany. In the twentieth century, given the environmental problems of proportions never known by humanity, nature once again became a philosophical theme; so an entirely new perspective. Hans Jonas, with his *Philosophical Biology* and later with his *Ethics* is one of the pioneers in this renewal in relation to the approach of nature in the philosophical scope. The purpose of our exposition is to show, on the basis of the Jonasian conception, that henceforth nature can no longer be merely an object of contemplation, much less of cold domination, since now a specific action is also required: its preservation, to ensure the continuity of life, in its different forms, on our planet.

KEYWORDS: Hans Jonas, Ethics, Philosophy of Nature, Environmental ethics.

¹. Professora Adjunto da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (Diamantina - Minas Gerais – Brasil). E-mail; lilian.simone@ufvjm.edu.br. Pesquisadora do Núcleo de Estudos do Pensamento Contemporâneo da Universidade Federal de Minas Gerais. UFVJM– UFMG/NEPC

Introdução

O presente artigo tem como objetivo lançar luz à discussão atual acerca da Filosofia da Natureza e do Ambiente, a partir da reflexão proposta pelo filósofo Hans Jonas (1903-1993) em suas obras consagradas à Biologia Filosófica e à Ética, para demonstrar que, dado o enorme avanço tecnológico alcançado pela nossa civilização, não é mais possível considerar a natureza apenas como objeto de nossa contemplação, veneração, dominação ou admiração, mas impõe-se a todos nós uma nova atitude que a tome também e, principalmente, como objeto da mais urgente preservação, caso queiramos assegurar a continuidade da vida, no futuro, em nosso planeta.

Para tanto, nossa exposição está dividida em dois momentos², a saber: 1. A contribuição jonasiana para uma nova abordagem da Natureza e 2. Com Jonas, além de Jonas, a partir dos quais esboçaremos algumas modestas considerações finais.

1. A contribuição jonasiana para uma nova abordagem da Natureza

Para iniciar, caberia lembrar que entre as abordagens conferidas ao conceito de *natureza* no interior da reflexão filosófica, de sua origem até os dias atuais, encontramos, ao menos, seis momentos bem demarcados e que podem ser assim enumerados:

- 1) *Arché*: origem ou *Cosmos*: todo ordenado = organizado e harmonioso
- 2) Objeto de contemplação e observação
- 3) Obra da criação: espelho do Criador = boa / reflexo das criaturas = má
- 4) Alvo da dominação humana (Física moderna)
- 5) Fonte da admiração romântica ou idealista
- 6) Tema de preocupação: ecologistas / ambientalistas

No entender de Jonas, a Filosofia da natureza foi a que mais sofreu com a autonomização das ciências particulares e a que mais evidentemente foi excluída da esfera do pensamento contemporâneo. Por esse motivo, é relevante destacar que se pode atribuir a ele, entre outros, o mérito de ter sido um dos autores³ que, no século XX, restituíram à natureza a

². O texto completo contém três partes, apresentando na primeira uma ‘Breve síntese das concepções de Natureza ao longo da tradição filosófica’. Tal parte foi retirada dessa versão em função do limite de páginas.

³. Lories e Depré (p. 16 § 2 e p. 19 § 2) lembram que os demais pensadores seriam o francês Maurice Merleau-Ponty e o inglês Alfred North Whitehead que, na virada entre a primeira e a segunda metade do século XX, chamaram a atenção para a necessidade de se retomar a natureza como tema de reflexão filosófica. A trajetória de Jonas se faz, porém, sem a influência dos demais, uma vez que ele é despertado para a relevância da temática muito antes, em função de sua ativa participação na segunda grande guerra. Ademais, Jonas conheceu,

sua relevância como tema filosófico, devolvendo-lhe a dignidade perdida desde a emergência da ciência moderna, quando a natureza deixou de ser vista como fonte de contemplação (como a viam os gregos) ou manifestação divina (os medievais) ou ainda como ameaça (senso comum, em diferentes momentos), para se reduzir a mero objeto a ser conhecido matematicamente e dominado em proveito do homem.⁴

StrachanDonneley esclarece que, segundo Jonas,

A filosofia moderna da natureza é o nó de todos nossos problemas filosóficos e o principal obstáculo a uma teoria ética adequada (...). Historicamente, o golpe decisivo se produziu à aurora do desenvolvimento da ciência moderna quando Descartes estabeleceu uma partição dualista do mundo em *res extensa* e *res cogitans*. Toda finalidade, toda subjetividade e todo valor foram deslocados do domínio da natureza para aquele do espírito. A natureza se encontra como morta e sem valor e, conformemente às exigências da nova ciência matemática, ela assume a forma de um simples jogo de forças mecânicas ou de causalidades eficientes. À mesma ocasião, a vida orgânica desapareceu da cena filosófica. Os organismos foram reduzidos a mecanismos naturais. (DONNELEY, 1988, pp. 70-71)

Jonas entende que tal visão persiste no pensamento contemporâneo, inclusive, na tradição fenomenológica, no interior da qual se formara (com os grandes mestres Husserl e Heidegger). Por isso, ao mesmo tempo em que se filia à fenomenologia, ele reconhece sua principal limitação: ignorar a dimensão do organismo e desconsiderar as descobertas da biologia. Ele busca, assim, preencher essa lacuna do método fenomenológico, cujo valor, todavia, ele já reconhecera ao empregá-lo, com grande êxito, em seus estudos sobre a gnose.

Em seus relatos, registrados nas diversas entrevistas (concedidas, sobretudo, no final dos anos 80 e início dos 90) e em suas *Memórias*, Jonas revela o caminho que percorreu desde os seus primeiros passos na esteira da gnose até se lançar na direção dos estudos da biologia filosófica. Segundo o autor, foi sua participação na 2ª Grande Guerra - ao se deparar com a proximidade da morte - o que o despertou para a dimensão fundamental da vida.

Com efeito, ele constatou que o modelo de natureza predominante até então - estabelecido pela Física moderna - desconsiderava toda a especificidade do orgânico para se ocupar, unicamente, do âmbito inorgânico. Isso o levou a reconhecer a necessidade de elaborar uma biologia eminentemente filosófica, capaz de lidar com a esfera da vida, que tem no organismo sua manifestação mais imediata e na consciência sua revelação mais elaborada.

posteriormente, a filosofia de Whitehead, mas, até onde se sabe, não se pode dizer o mesmo com relação à obra do filósofo francês. De tal modo, pode-se dizer que a reflexão jonasiana segue um curso inteiramente independente do que era produzido por outros filósofos nesse mesmo âmbito.

⁴. Lema sugerido pelos filósofos modernos Bacon e Descartes e seguido, fielmente, pelos cientistas desde então.

Deste modo, *entre* seus primeiros estudos sobre a gnose e sua Ética da Responsabilidade, há um significativo período dedicado à biologia filosófica, que constitui, portanto, a mediação ou elo de transição entre esses dois importantes momentos de seu pensamento. Vale frisar, então, que Jonas se dedica ao tema da natureza **antes mesmo** de se ocupar da questão ética.

Em vários textos escritos nos anos 50, reunidos posteriormente no *Fenômeno da vida*, Jonas realiza sua reflexão filosófico-biológica. E, conforme Danielle Lories e Olivier Depré, em Jonas, “a natureza evolui segundo um longo *continuum*no decorrer do qual a liberdade só faz crescer para culminar, no homem, que é seu produto último, à sua forma acabada.” (LORIES & DEPRÉ, 2003, p. 22). A ideia de continuidade entre homem e natureza, por meio dessa liberdade crescente, revela-se, assim, uma noção central nessa elaboração jonasiana, aqui focalizada.

De fato, através dela, Jonas não só reintegra a natureza na reflexão filosófica, inquestionavelmente, de modo bastante original; como, ademais, promove a reinserção do próprio homem na natureza. A partir daí, ele pode afirmar que “o homem surge da natureza como de uma longa história que o precedeu para melhor prepará-lo, mas com a qual ele mantém uma estreita relação de convivência: [assim,] a tese central do *Fenômeno da vida*, é que o ‘orgânico, mesmo em suas formas mais inferiores, prefigura o espírito, e o espírito, mesmo no que ele atinge de mais alto, permanece parte integrante do orgânico.” (LORIES & DEPRÉ, 2003, p. 17 – citando JONAS, *PhV*, p. 13).

Para demonstrar tal continuidade, Jonas terá que confrontar o dualismo presente na tradição filosófica desde a antiguidade (especialmente em Platão e Agostinho) e radicalizado no pensamento moderno, sobretudo, com Descartes; para combater as consequências indesejadas, por um lado, do dualismognóstico, (homem x mundo) que conduz à afirmação da vanidade da ação humana no mundo e, por outro lado, do *cartesiano* que - ao separar as dimensões: psíquica e física - cria o problema da ação do próprio corpo e impede a real apreensão do organismo⁵.

Jonas afirma, então, que a forma mais elementar de vida possui algo que, em sua frágil organização, é absolutamente ausente em todo mundo inorgânico, desde os seus representantes mais ínfimos, como os átomos, até aqueles de dimensões colossais como sóis e

⁵. Em outros momentos, a saber, no capítulo 3 de nosso livro, no capítulo 4 de nossa tese e no texto apresentado no 1º Colóquio Hans Jonas, realizado na UFPel, em abril de 2010, publicado pela *Dissertatio*, já nos detivemos especificamente sobre a questão do dualismo. Aqui, por razões evidentes, apenas fazemos rápida menção a ela.

planetas. Esse atributo, que integra todo o mundo vivo e o separa do mundo não vivo é precisamente a *liberdade* que, segundo ele, já se manifesta, ainda que de forma rudimentar, no *metabolismo*.

Numa entrevista a Vittorio Hösle, Jonas propõe uma luminosa síntese de sua concepção acerca do metabolismo ao dizer:

o fato é que o organismo é algo frágil, destinado a perecer imediatamente se não se opõe continuamente à própria destruição renovando incessantemente o seu próprio ser através de uma ativa interação com o ambiente, comumente chamada *metabolismo*. O termo alemão é muito significativo: *Stoffwechsel*, de fato, significa literalmente ‘troca de matéria’ com o ambiente circundante, ou seja, troca entre matéria e energia. [Porém,] *O metabolismo é no fundo uma prova da precariedade da existência* porque de um lado se trata de uma constante renovação destinada a evitar a morte, de outro, é um processo absolutamente necessário, pois, sem a contínua troca de matéria com o mundo externo o organismo rapidamente perece. O fato de ser colocado entre o ser e o não ser sempre representou a meu ver a característica essencial da existência orgânica (...). Efetivamente, já estamos marcados (...) por essa maneira de ser que está enraizada em nossa própria vida, que é o modo de ser organicamente ligado ao metabolismo. (JONAS&HÖSLE, 2000, p. 54. Grifos nossos).

Nathalie Frogneux, considerando uma citação de Jonas, nos esclarece que “Com o metabolismo aparece, de fato, o modo de ser inédito do indivíduo, ser de necessidade que se mantém como ‘ato incessante’ (PhL, 82). Seu ser é uma tarefa pela qual o organismo se desdobra e se mantém na existência: ‘a continuidade é compreendida como uma auto-continuação’. (PhL, 82)” (FROGNEUX, 2001, p. 164).

Desse modo, paradoxalmente, aqui, o metabolismo é expressão da *liberdade*, mas também da *precariedade* e, por isso também, da *necessidade*, intrínsecas a todo organismo. Portanto, como Frogneux destaca ainda, em Jonas: “O ser vivo se caracteriza pela relação de liberdade e de necessidade, inédita no mundo não vivo”. (FROGNEUX, 2001, p. 164).⁶

Em outros termos, Frogneux explicita que, para Jonas, “a liberdade não é somente uma única face com duplo aspecto do ser vivo: ‘denotando, de um lado, uma capacidade da forma orgânica, quer dizer, de trocar sua matéria; o metabolismo denota igualmente a indispensável necessidade para ele de fazê-lo. Seu ‘pode’ é um ‘deve’ na medida em que sua execução coincide com seu ser.’ (PhL, 83)” (FROGNEUX, 2001, p. 165)

⁶ E, com tal formulação, Jonas supera a dicotomia kantiana entre os reinos da liberdade e da necessidade.

Essa formulação insere, já na esfera da natureza, uma noção que possibilita a Jonas, ao final de seu *Fenômeno da vida*, estabelecer a inédita relação entre natureza e ética, declarando que:

Nós iniciamos esse livro com a proposição segundo a qual a filosofia da vida compreende a filosofia do organismo e a filosofia do espírito.⁷ Chegando ao seu fim e à luz do que nós aprendemos, nós podemos acrescentar outra proposição, que supõe a primeira, mas que estabelece uma tarefa nova: uma filosofia do espírito compreende uma ética – em função da continuidade do espírito em relação ao organismo e do organismo em relação à natureza, a ética torna-se uma parte da filosofia da natureza. Isso é algo novo e não está em sintonia com a crença moderna. (...) Porque o homem apenas, segundo o que nos foi ensinado já [há] alguns séculos, é a fonte de toda exigência, de todo comando e de todo apelo que se encontra a ele endereçado (...). (JONAS, 2001, p. 281).

O que Jonas busca demonstrar é que a separação aristotélica entre teoria e prática não é mais sustentável, pois, agora, é preciso pensar a relação, até então inédita, entre “ética e a natureza”. E, para que isso seja possível, ele admite a necessidade de se fazer “uma revisão da ideia de natureza. E é a natureza em processo e não mais a imutável, que pode cumprir tal promessa”. (JONAS, 2001, p, 282)

Com tal formulação, Jonas encerra a reflexão apresentada no *Fenômeno da vida*, já anunciando a passagem para sua ética, que será apresentada, a seguir, muito rapidamente.

O *Princípio Responsabilidade*(PR) representa o ápice da trajetória intelectual de Jonas, constituindo um produto completo e maduro de sua reflexão filosófica, com a sua concepção ética para a nossa civilização tecnológica, abordando os principais problemas provocados pelas recentes tecnologias, entre os quais o ambiental. No curto espaço que temos, seria impossível apresentar a complexa formulação que o autor propõe naquela extensa obra. Por isso, faremos, aqui, uma breve síntese focalizando apenas o essencial de sua discussão sobre a questão da natureza.

No PR, o ponto de partida de Jonas é, justamente, a reflexão sobre a recente relação do homem com a natureza (PR. 23-25). Ele assinala que, em função da transformação do agir humano, provocada pelo intenso avanço tecnológico contemporâneo, a natureza tornou-se extremamente vulnerável face à ação humana. (PR. 31-33)

Assim, ele constata que: “antes de nossa época as intervenções do homem na natureza, tal como ele próprio via, eram essencialmente de natureza superficial e sem o poder de perturbar seu equilíbrio imutável. [Contudo, o próprio Jonas pondera que] (O olhar

⁷. Eis a síntese mencionada acima, na nota 21.

retrospectivo, porém, descobre que a verdade não foi sempre tão inofensiva.)” (JONAS, 1990, pp. 24-25). Pois, o homem sempre agiu como um predador face à natureza.

E a primeira mudança sofrida nessa imagem herdada da antiguidade foi a constatação da *vulnerabilidade da natureza* frente à intervenção técnica do homem sobre ela. Jonas ressalta que esse fato se encontra na origem de uma ciência específica do meio ambiente, a *ecologia*, alterando nossa autorrepresentação como agentes – agora - cientes de que nossas ações podem interferir nesse sistema global. Por isso, ele atesta que “a natureza do agir humano se modificou *de facto* e que um objeto de um tipo inteiramente novo - nada menos que a biosfera inteira do planeta - foi acrescentado ao pelo que nós devemos ser responsáveis, uma vez que nós temos poder sobre ele.” (JONAS, 1990, p. 31).

Jonas reconhece, então, que, “A natureza, enquanto objeto da responsabilidade humana, é certamente uma novidade sobre a qual a teoria ética deve refletir.” (JONAS, 1990, pp. 31-32).

Contudo, se em tal reflexão, como ele mesmo admite, “o último polo de referência que faz do interesse pela conservação da natureza um interesse *moral* é o destino do *homem*, uma vez que ele depende da situação da natureza, a orientação antropocêntrica da ética clássica é ainda conservada aqui, mas, [como ele enfatiza,] mesmo nesse caso, a diferença é grande. [Pois,] O fechamento da proximidade e da simultaneidade [então] desaparece (...)” (JONAS, 1990, p.32).

Em outras palavras, de acordo com essa nova perspectiva ética, o agir humano precisa considerar não apenas o interesse *atual* do *homem*, mas estender nosso dever além da limitação antropocêntrica, típica de toda ética do passado que, hodiernamente, não vale mais. (JONAS, 1990, p. 34).

Além disso, na visão de Jonas, “deveríamos permanecer abertos à ideia de que as ciências da natureza não oferecem toda a verdade sobre o tema da natureza.” (JONAS, 1990, p. 35). Sobretudo porque “a fronteira entre ‘Estado’ (*polis*) e ‘natureza’ foi abolida: a cidade dos homens, antes uma inserção no interior do mundo não humano, se estende sobre a totalidade da natureza terrestre e usurpa seu lugar. (...) e ao mesmo tempo, o artefato total, as obras do homem tornam-se mundo, agindo sobre ele mesmo e, por ele mesmo, engendra uma nova espécie de ‘natureza’ (...)”. (JONAS, 1990, p.37). Uma espécie de “segunda natureza”, que é a própria cultura.

Para atender à nova exigência ética daí decorrente, Jonas propõe a formulação de um novo princípio, precisamente, o *princípio responsabilidade (pr)*⁸, como fundamento de uma ética cujo escopo inclua, também, a esfera da natureza. Portanto, ele declara que “Um imperativo, adaptado ao novo tipo do agir humano e que se endereça ao novo tipo de sujeitos do agir, se enunciaria mais ou menos assim: *Age de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana na Terra.*” (JONAS, 1990, p.40. Grifos nossos).

Tal formulação permite outras três diferentes variações, a saber:

2. *Age de tal modo que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de tal vida.*

3. *Não comprometa as condições para a continuidade indefinida da humanidade na Terra.*

4. *Inclui em tua escolha atual a integridade futura do homem como objeto secundário de teu querer.* (JONAS, 1990, pp. 39-40. Grifos nossos).

Destacam-se as palavras-chave de cada uma dessas formulações: a 1ª *autenticidade*, a 2ª *possibilidade*, a 3ª *continuidade* e a 4ª *integridade*. Mas, o que mais importa, aqui, é o fato de que as quatro enunciações de seu princípio estabelecem como foco principal a “permanência de **vida** (no caso a humana, mas não apenas) **na Terra**”. Esse aspecto é, certamente, um traço absolutamente original da ética jonasiana, que reflete a sua preocupação com a precariedade da vida e a necessidade de ela se tornar objeto da nossa responsabilidade.⁹ Por esse motivo, Jonas pode afirmar que,

O futuro da humanidade é a primeira obrigação do comportamento coletivo humano na era da civilização técnica tornada ‘toda poderosa’ de *modo negativo*. (...) como condição *sinequanon*, (...), depois que o homem tornou-se perigoso não somente para ele mesmo, mas para a biosfera inteira. Mesmo se as duas coisas se deixassem separar, isto é, se com o ambiente devastado (...) uma vida digna de ser chamada humana fosse possível para nossos descendentes – a plenitude da vida produzida durante o longo trabalho criador da natureza, e agora entregue em nossas mãos, teria direito à nossa proteção para seu próprio bem. (JONAS, 1990, p. 261).

⁸. Quando a referência for ao título da obra serão usadas as iniciais maiúsculas (*PR*) e as minúsculas (*pr*) quando a referência for ao princípio responsabilidade, propriamente dito.

⁹. Dados os limites impostos aqui, toda a discussão referente à existência de fins na natureza para demonstrar a necessidade de reconhecer a “validade objetiva dos valores” (JONAS, 1990, p. 150) e sustentar que, em última instância, “o ser como tal pode fundar um dever” (JONAS, 1990, p. 151), foi deixada de lado. (Ver Fonseca, 2015, cap. 5)

Por esse motivo, Jonas pode dizer que, embora a obrigação do homem para com o homem continue sendo prioritária, a partir de agora é preciso incluir também a responsabilidade em relação à “natureza como condição de sua própria sobrevivência e como um dos elementos de sua própria completude existencial.” (JONAS, 1990, p. 263).

Ele enfatiza, porém, que, mais uma vez, é o perigo que nos impõe essa espécie de “solidariedade (...) [e] nos faz igualmente redescobrir a dignidade autônoma da natureza e nos comanda respeitar sua integridade para além do respeito utilitário.” (JONAS, 1990, p. 263).

Pois, se anteriormente a ação humana não implicava qualquer risco, a partir do século XX, chegamos a um ponto “em que o perigo torna-se manifesto e crítico. [Por isso,] O poder, associado à razão, implica *por si* a responsabilidade. (...) [Daí, decorre também] O fato de que recentemente a responsabilidade se estende até a biosfera e a sobrevivência futura de espécie humana é simplesmente dada como a extensão do poder sobre as coisas que é em primeiro lugar um poder de destruição.” (PR. 265. Grifos nossos).

Frente à gravidade dessa situação, quase apocalíptica, que se pode tomar como um desdobramento do lema baconiano, segundo o qual “saber é poder”, Jonas denuncia que “no auge de seu triunfo ele [o poder] manifesta sua insuficiência e mesmo sua autocontradição, a saber, que ele perde o controle sobre si mesmo, o que significa a incapacidade de proteger não somente o homem contra ele mesmo, mas também a natureza contra o homem.” (JONAS, 1990, p. 270).

Em outras palavras, o paradoxo, que Bacon não previu, quanto ao poder proporcionado pelo saber “consiste em que sem dúvida ele conduziu a algo como uma ‘dominação’ sobre a natureza (quer dizer, à sua exploração crescente), mas ao mesmo tempo ele conduziu à *submissão a mais completa a si mesmo.*” (JONAS, 1990, p.270). Assim, através do poder, conferido pelo saber (sobretudo, técnico), o homem tornou-se senhor da natureza, mas escravo do próprio poder.

Além disso, ao final de suas análises no PR, Jonas retoma a tese de Marx, segundo a qual: “pelo seu trabalho o homem ‘humaniza’ a natureza”, para mostrar que, no contexto atual, “‘a humanização da natureza’ é então uma fraude hipócrita camuflando a submissão total ao homem com o objetivo de uma exploração total em função de suas necessidades. Sendo dado que, com esse objetivo, ela deve ser radicalmente transformada, a natureza humanizada é a natureza alienada de si mesma.” (JONAS, 1990, pp. 397-398).

E o mais lamentável paradoxo desse processo é que, ao submeter a natureza, visando “humanizá-la”, o homem tende a, progressivamente, se desumanizar.

Visando solucionar o impasse entre o saber humano e sua relação com a natureza, Jonas propõe uma interessante saída, por meio do conceito de *futurologia*¹⁰, que abordaremos, aqui, apenas em suas linhas gerais; para tanto, voltando à formulação do princípio de responsabilidade (*pr*).

Jonas chama a atenção para três aspectos que diferem o novo imperativo, por ele proposto, do imperativo categórico (IC) kantiano: 1) ele se endereça à atividade política pública (e não à mera conduta privada), 2) ele postula um tipo de coerência completamente diferente, isto é, não mais entre a vontade (querer) do agente e a sua ação, mas entre os *efeitos* últimos da ação e a sobrevivência da atividade humana no futuro e 3) ele visa não a universalização hipotética do IC ('se todos agissem assim'), mas as ações do todo coletivo, cujos efeitos têm, necessariamente, um alcance universal. (JONAS, 1990, p. 41). Além disso, o autor enfatiza que o *pr* adiciona à avaliação moral a dimensão temporal (completa e justificadamente ausente no IC) extrapolando-se, assim, “em direção a um **futuro calculável** que forma a dimensão inacabada de nossa responsabilidade”. (JONAS, 1990, p.42. Grifos nossos).

Cabe, portanto, destacar dois aspectos centrais para uma satisfatória compreensão da futurologia, tal como proposta por Jonas: sua relação com o *saber* e sua preocupação com o *futuro* (não só, mas) notadamente o da espécie humana.

Na abertura ao capítulo II, em que Jonas expõe as “questões de fundamentos e de método”, o tema do saber retorna, já no título da primeira seção: “Saber ideal e saber real na ‘Ética do futuro’”. Ali, ele apresenta duas questões inaugurais da ética exigida pelo novo agir humano. A primeira é, precisamente, a referente aos fundamentos e a segunda indaga “quais são as chances de que a disciplina que os impõe faça-os prevalecer nos assuntos práticos do homem?”¹¹ (JONAS, 1990, p.63).

Jonas explica que essa segunda “questão prático-política é aqui mais importante por se tratar do distante bem ou necessário, do qual é ainda mais difícil falar que do bem próximo, como seu possível saber de uma minoria que pode conquistar uma influência sobre o agir da maioria.” (JONAS, 1990, p. 63). Por isso, tal saber não pode ser “confiado ao sentimento, mas

¹⁰. Cabe frisar que a proposta de uma *futurologia comparativa*, que Jonas faz, explicitamente, no tópico 1.2 do II capítulo do *PR*, se não devidamente compreendida, pode ter dois destinos igualmente indesejáveis: ou ser completamente ignorada, o que em grande parte tem ocorrido, ou o que seria ainda pior, ser mal interpretada, levando os críticos, pouco versados no pensamento jonasiano, a concluir que o autor, entre outras inverdades, preconiza uma espécie de ‘vidência’, isto é, uma sobrenatural visão antecipada dos fatos, ao estilo das profecias.

¹¹. Questão relevante que a parte 3 buscará responder.

deve se legitimar teoricamente a partir de um princípio inteligível. (...) Donde o caráter prioritário da questão dos fundamentos (...) [que] mesmo abstraindo o interesse teórico, tem já uma importância prática (...). **A verdade que se pode alcançar, que é o objeto do saber filosófico, é então aqui o prioritário em relação a todo o restante.**” (JONAS, 1990, p. 64. Grifo nosso).

Logo a seguir, vemos a menção explícita à futurologia, no parágrafo intitulado “O saber factual dos efeitos distantes da ação técnica”, no qual se pode ler que, agora, portanto:

é a vez de uma verdade de um tipo inteiramente outro que é o objeto do saber científico, a saber, *a verdade atinente aos estados futuros extrapoláveis do homem e do mundo*, que devem ser submetidos ao julgamento dessas verdades primeiras, filosóficas e a partir das quais as ações presentes recebem retrospectivamente uma apreciação, cuja causalidade prolongada em pensamento permitiu lhes extrapolar como sua consequência certa, provável ou possível. Esse saber do real e do eventual, relativo à esfera dos fatos (que é sempre ainda de ordem teórica), se intercala então entre o saber ideal da doutrina ética dos princípios e o saber prático relativo à aplicação política que pode somente atuar com estas conclusões hipotéticas relativas ao que cabe esperar – e o que deve ser ou promovido ou evitado. Deve, então, ser constituída uma ciência das previsões hipotéticas, uma *futurologia comparativa*. (JONAS, 1990, p. 65. Grifo nosso).

A *futurologia comparativa* é, então, apresentada como ‘*ciência das previsões hipotéticas*’, com base na qual se torna possível estabelecer o que deve ser realizado e o que deve ser evitado a partir da intervenção desses três tipos diferentes de saber, que se articulam na seguinte ordem:

* *saber ideal* da doutrina ética dos princípios

que julga o ↓

** *saber do real e do eventual*, relativo à esfera dos fatos (sempre teórico: *Ciência*)

que orienta o ↓

*** *saber prático* relativo à aplicação política

* Verdades primeiras, filosóficas.

** Verdade atinente aos estados futuros extrapoláveis do homem e do mundo.

*** Atua com conclusões hipotéticas relativas ao que cabe esperar.

A futurologia envolve, portanto, essas três diferentes esferas de saber. Daí ser denominada *comparativa*, pois, ela precisa *confrontar* os três diferentes planos de conhecimento para poder indicar o que deve ser feito e o que deve ser evitado para garantir a existência futura. Sua tarefa, portanto, é proporcionar o diálogo entre os três saberes para assegurar a própria continuidade da vida!

Em seguida, para apontar “a contribuição de tal saber ao saber dos princípios” (JONAS, 1990, p. 68), Jonas aborda a heurística do temor, declarando que, visto ser mais fácil sabermos o que não queremos do que o que queremos e que somente frente à doença, valorizamos a saúde, na iminência do pior, devemos tudo fazer para evitá-lo ou nada fazer que possa consumá-lo.

Adiante, ele apresenta “a primeira obrigação da ética do futuro: fornecer uma ideia dos efeitos distantes” (JONAS, 1990, p. 68), defendendo que, ainda que o mal possível jamais tenha sido vivenciado, “o *malum* imaginado deve assumir o papel do *malum* experimentado e (...) tal representação [que] não se impõe automaticamente deve ser buscada deliberadamente: [de modo que] oferecer tal representação, por um pensamento voltado para o futuro, se torn[e] a primeira obrigação (...) da ética que é aqui buscada.” (JONAS, 1990, p. 68).

Jonas, porém, reconhece o “caráter incerto das projeções do futuro” (JONAS, 1990, p. 69), pois, mesmo apontando que o saber ora exigido se articula ao do âmbito científico, trata-se, aqui, de um tipo superior, que **não apenas** aquele capaz de fazer **descrições** ou **diagnósticos, mas, também prognósticos e não apenas no curto, mas no longo prazo**, que é o exigido por sua perspectiva ética. Mas, apesar dessa exigência, muitos fatores dificultam o seu cumprimento, como a “complexidade do sistema causal (...) na ordem social e na biosfera, desafiando todo cálculo (...), o caráter insondável do homem (...) e o caráter imprevisível das invenções futuras.” (JONAS, 1990, p. 70).

Ainda assim, Jonas avalia que “o saber do possível é heurísticamente suficiente para a doutrina dos princípios” (JONAS, 1990, p.70), embora seja “aparentemente inútil para aplicar tais princípios à política”. (JONAS, 1990, p. 71). Logo, ele reconhece ser essa a parte mais frágil de todo o sistema, tanto do ponto vista teórico quanto prático, mas, dada a amplitude dos efeitos indesejáveis no longo prazo, a decisão de evita-los deve sobrepor-se, até mesmo, à busca pelos efeitos benéficos no curto prazo. Porém, como muitos interesses aí entram em jogo, evidencia-se a dificuldade de aplicar, até mesmo, “os mais belos princípios [que] são [,

assim,] condenados a permanecer estéreis”. (JONAS, 1990, p. 72). Pois, nada obriga, efetivamente, que eles sejam levados em conta no momento de se tomar as decisões.

Todavia, mais à frente, Jonas acrescenta um elemento fundamental para pensar essa questão ao discutir “a responsabilidade pelo [trabalho] a ser feito: a obrigação do poder” (JONAS, 1990, p. 182). Surge, assim, uma concepção de responsabilidade totalmente única, que não se aplica retrospectivamente pelas consequências do ato cometido, mas se constitui *prospectivamente* em decorrência da fragilidade do objeto em função do qual os atos serão ainda realizados.

Essa é, precisamente, a responsabilidade que recai sobre a esfera do poder. Pois, “O poder torna-se objetivamente responsável pelo que lhe é confiado”(JONAS, 1990, p. 182). Jonas esclarece, ainda, que ele propõe um tipo de responsabilidade que não deve ser entendido como “a ‘responsabilidade’ formal e vazia de qualquer agente em relação à sua ação (...), [pois, a] ética da responsabilidade pelo futuro, da qual necessitamos hoje, [exige] um conceito [de responsabilidade] substancial (...) [e] ligado a fins”. (JONAS, 1990, p. 183).

A responsabilidade daqueles que exercem o poder é, portanto, dotada de conteúdo: a vida de todos aqueles sobre quem seu poder é exercido e a de todos aqueles que dependem das ações presentes para terem as condições efetivas para virem a existir. E também um fim: a própria continuidade da vida no futuro.

Para fechar esse tópico, retomando outro texto jonasiano, cabe, a tempo, lembrar que ele distingue entre dois tipos de futurologia, o primeiro de uma imagem ideal denominada *utopia* e a *futurologia da advertência* cujo ponto de partida é, precisamente, a meta de alcançar a autorregulação de nosso poder (tecnologicamente) descontrolado, cuja tarefa e relevância para o momento atual e os vindourosé, sobretudo, fazer uma “projeção adiante, para cuidar do futuro não às cegas, mas, conforme um método científico¹², dado que nosso agir atual pode ser a causa de efeitos para os quais devemos manter nossos olhos abertos”. (JONAS, 2002, p. 71).

Após essa breve apresentação da formulação jonasiana quanto à responsabilidade conferida ao homem, por seu atual saber e pelo poder daí resultante, sobre o futuro de nossa própria espécie e de toda a natureza; podemos passar à exposição da 3ª parte, buscando refletir

¹². Na parte seguinte, buscaremos propor esse modelo científico, aqui mencionado.

a partir de Jonas, mas indo além dele, visando encontrar algum caminho, na direção por ele próprio indicada.

2. Com Jonas, além de Jonas

Vimos que Jonas, sobretudo em sua reflexão ética, situa a natureza como objeto filosófico central, não apenas da dimensão teórica (o que ocorre já nos primórdios da Filosofia), mas, também, da dimensão prática (ético-política), algo, até então, absolutamente inédito. Para tanto, foi preciso reconhecer que a distinção aristotélico-kantiana entre razão teórica (contemplação) e razão prática (ação) não mais se sustenta, sobretudo porque o homem, como ser metabolizante¹³, deve, desde sempre, *inter-agir com / na* natureza. Porém, agora, em função da tecnologia, as consequências dessa *interação* alcançaram uma dimensão e uma gravidade completamente inauditas.

Assim, seguindo Jonas, portanto, mas indo um pouco além dele, caberia propor que, a partir de então, tal distinção, que em Aristóteles resultava em dois diferentes tipos de sabedoria (ética e dianoética ou moral e intelectual) e em Kant em dois diferentes usos da razão (teórico e prático), pode agora convergir em um tipo de sabedoria *dianoética* ou um uso teórico-prático da razão, principalmente no tocante à ação do homem sobre a natureza.

Poderíamos, assim, falar de uma sabedoria teórico-prática ambiental ou de um uso teórico prático da razão ambiental, à qual caberia responder a pergunta: *como devemos agir*¹⁴ com relação à natureza para evitar que nossas ações presentes venham a comprometer o futuro de todas as espécies em nosso planeta, uma vez que nosso agir hoje, mediado pela avançada tecnologia atual, pode gerar graves consequências não apenas locais e imediatas, mas globais e num futuro distante?

Alguma resposta possível poderia ser oferecida pela *futurologia* que, como vimos, ao contrário do que o termo possa sugerir, não constitui um conceito do domínio místico (vidências ou profecias), mas dos domínios filosófico e científico, podendo, assim, propor um profícuo diálogo entre todo o conhecimento acumulado, visando buscar soluções para nossos problemas comuns.

Todavia, como o próprio Jonas reconhece, há vários obstáculos concretos, no caminho da solução satisfatória de nossos mais urgentes problemas, sobretudo, os ambientais.

¹³. Ou na linguagem de Kant, como membro do Reino da Necessidade.

¹⁴. Já que, como seres racionais, somos também membros do Reino da Liberdade, e podemos, portanto, escolher como agir, não apenas conforme as inclinações, mas por dever.

Certamente, os mais evidentes são os relacionados aos interesses *econômicos*, que conflitam com as tentativas de buscar soluções, senão definitivas, minimamente, eficazes, para os problemas ecológicos. Assim, a economia se coloca em nítida contraposição à ecologia ou, em outras palavras, os interesses privados se colocam como um obstáculo (quase intransponível) à realização dos interesses públicos. O pior é ser evidente a forte ingerência privada na esfera pública (e não apenas em nosso país).

Uma das formas “sutis” dessa ingerência se dá através de financiamentos de pesquisas para contestarem os problemas que são apontados em diversos âmbitos. A situação da mudança climática é o caso mais notório desse tipo de situação, na qual dois grupos de especialistas “igualmente” respeitáveis apresentam dados contrários: uns afirmando, outros negando¹⁵ o fenômeno da mudança climática e sua relação com a atividade antrópica sobre a natureza. Essa divergência de posições, longe de ser uma fortuita discordância, dentre tantas, no ambiente científico, é *provocada* com o nítido propósito de dividir as opiniões, desinformar e confundir a população e eximir as grandes corporações de sua responsabilidade ambiental.

O principal problema causado pelo discurso negacionista é, ao esvaziar (negar) ou minimizar o problema, não o expondo em sua real configuração (pela redução ou distorção), impedir que ele seja devidamente enfrentado para, num segundo momento, ser solucionado. Promove-se, assim, uma desinformação que conduz as pessoas ora a exagerá-lo (produzindo um excesso de temor: pânico) ou a desconsiderá-lo (levando à negligência). Os dois casos resultam, muitas vezes, na completa *inacção*, que se identifica com a *alienação*, enquanto a percepção de qualquer possibilidade de ação como estranha, (quase externa), deslocada, isto é, *distantada* e alheia à própria realidade.

Tudo isso pode levar ao crescente agravamento do problema. Algo que, paradoxalmente, beneficia aqueles que patrocinam essa situação, já que para eles: quanto pior (para a maioria), melhor (para eles) e quanto melhor (para a maioria), pior (para eles).

Daí, a importância de uma futurologia comprometida com a responsabilidade de preservar a vida, em todas as suas inúmeras formas.

Buscando um modelo científico capaz de indicar como a futurologia poderia contribuir, seria importante considerar que ao método das ciências descritivas (como a Física pura, a Biologia, a Matemática pura, etc.), capazes de fazer excelentes descrições (diagnósticos) da

¹⁵. Posição denominada de *negacionista* que, segundo Noam Chomsky, em alguns de seus depoimentos, é patrocinada pelas maiores corporações do planeta.

realidade precisa ser adicionadoo procedimento das ciências preditivas, como a Meteorologia, que tem a função de realizar previsões (ou prognósticos) as mais exatas possíveis. Para isso, se servindo de cálculos e instrumentais precisos, como a modelagem matemática¹⁶, por exemplo.

Mas, a futurologia poderia se servir ainda do modelo das ciências interventivas¹⁷ que, como as Engenharias, fazem uso de outras ciências para calcular a probabilidade de erros e dos impactos de suas intervenções. Ou ainda do modelo médico que faz um diagnóstico, propõe um prognóstico e prescreve uma terapêutica.

Todavia, é importanterecomendar que essa futurologia não se deixe cooptar por interesses menores, para evitar que desastres, com prejuízos irreparáveis, venham a ocorrer (a despeito de todos os indícios). Como o triste acidente da Mineradora Samarco no estado de Minas Gerais.

Com essas breves indicações, queremos mostrar que o conhecimento **pode e deve** ser usado a favor e não (mais) contra as pessoas e a natureza.

Considerações finais

Na tentativa de finalizar o texto - mais do que concluir a discussão, aqui apenas iniciada - seria relevante retomar alguns pontos apresentados ao longo da exposição.

Começando pela caracterização jonianada natureza, vale lembrar: como expressão da precariedade ou vulnerabilidade, que constitui a própria vida que, por sua vez, resiste num frágil equilíbrio oscilante entre o ser e o não-ser. Por esse motivo, de fonte de contemplação a mero objeto de conhecimento e dominação, passando pela sua definição comoreflexo da manifestação divina, a natureza converteu-se, graças a Jonas, em objeto de nossa responsabilidade.

A conquista de tal “status”, porém, se deu a um alto custo: a sua pilhagem indiscriminada que, existente desde os primórdios da humanidade, foi exacerbada a partir do ideal moderno, concretizado pelas avançadas tecnologiasque possibilitam a sua mais completa submissão. Jonas foi um dos primeiros a se dar conta e a denunciar esse problema. Ele apontou a necessidade de se estabelecer uma nova relação entre o homem e a natureza, não

¹⁶. “A modelagem matemática é a área do conhecimento que estuda a simulação de sistemas reais a fim de prever o comportamento dos mesmos, sendo empregada em diversos campos de estudo, tais como física, química, biologia, economia e engenharias.” Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Modelagem_matem%C3%A1tica - Acesso em 07/07/2016.

¹⁷. Ou aplicadas, entre as quais podem ser incluídas também a Física Nuclear e as Biotecnologias.

apenas inserindo a natureza na reflexão ética, mas, a rigor, mostrando que, sob esse novo ponto de vista, é a ética que se torna parte da filosofia da natureza.

Assim, a distinção entre teoria e prática (*contemplar e agir*) perde, então, todo sentido. A constatação de tão grave problema exige de todos nós uma efetiva **ação**. Os entraves, porém, são muitos, poderosos e de diferentes ordens. Mas Jonas aponta um caminho, a futurologia! Sua importância, para o momento atual e, por consequência, para os vindouros é enorme. Pois, sua tarefa é articular o “saber do real e do eventual, relativo à esfera dos fatos (... de ordem teórica), (...) [com] o saber ideal da doutrina ética dos princípios e o saber prático relativo à aplicação política que só pode atuar com estas conclusões hipotéticas relativas ao que cabe esperar – e o que deve ser ou promovido ou evitado.” (JONAS, 1990, p. 65). Desse modo, o saber adquire um papel de extrema urgência, pois não se trata apenas de propor descrições, mas, também de fazer previsões e, mesmo, prescrições.

Também não cabe mais, portanto, a distinção humeana entre *ser* e *deve ser*. A natureza não pode mais ser mero objeto de “isenta” contemplação, admiração, ou veneração, muito menos de nossa voraz dominação, ela precisa ser o centro de nossa preocupação e preservação. Isso significa que a partir de então, nossas ações em relação a ele precisam ser pensadas, calculadas (não conforme o cálculo meramente pragmático: custo/benefício), mas conforme uma compreensão mais ampla de todos os efeitos remotos (espaço-temporalmente) delas decorrentes.

Esse tipo de proposta vai muito além do escopo de todas as éticas tradicionais. Pois, ultrapassa várias cisões e distinções secularmente aceitas. Mas, tal superação é tão necessária quanto urgente para conseguirmos estabelecer uma agenda mundial capaz de promover a discussão de ações comuns para evitar que lavemos nosso planeta ao colapso.

Talvez, deva partir dos filósofos essa mobilização, mas será preciso envolver todos; especialistas, governantes, empresários, grandes corporações, cidadãos comuns, na tentativa de promover uma ampla conscientização quanto à necessidade urgente de mudarmos nossa relação com a natureza.

Afinal, ela é a nossa casa, nossa única casa! Mesmo que outros planetas possam ser colonizados num futuro (próximo ou distante), temos uma responsabilidade inalienável com o nosso planeta, com toda a sua biosfera!

Para sermos capazes de responder à altura tal responsabilidade, temos que recorrer ao saber, aos saberes todos produzidos pela humanidade, pois, afinal se foi a aproximação entre

saber e técnica, que produziu a tecnologia e, por consequência, todos os graves problemas ambientais presentes (e futuros) nada mais justo que o próprio saber aponte também soluções.

Fazendo, por fim, mais uma analogia com a Medicina, poderíamos pensar no princípio da vacina, e tomar o conhecimento como o antígeno (atenuado) para criar os anticorpos necessários para combater uma eventual doença. Ou, na pior das hipóteses, como o princípio do soro: extraindo do próprio veneno a cura para o mal já instalado no organismo. Pois, além disso, não resta muito o quê fazer, já que qualquer procedimento mais incisivo, o cirúrgico, por exemplo, pode ser, lamentavelmente, mais arriscado e fatal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOTELES . *La Politique*. Traduction, introduction, notes et index par J. Tricot, 2^e ed., Paris: Vrin, 1970.

ARISTÓTELES. *Obra Completa*. MESQUITA, António Pedro (Org.). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa - Imprensa Nacional - Casa Da Moeda, 2003.

BACON, F. *La Nouvelle Atlantide*. Paris: Payot, 1983, suivi de “Voyage dans la pensée baroque, para Michèle Le Dœff et Margaret Llasera.

BECKENKAMP, J. “A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã”, p. 9. Disponível em http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/a_penetracao_do_panteismo_na_filosofia_alema/n19joaosinho.pdf - Acesso em 06/07/2016.

HOTTOIS, Gilbert (org.) *Aux fondements d'une Éthique Contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*. Paris: Vrin, 1993.

JONAS. Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. University of Chicago Press: Phoenix Books, 1982.

_____. *Le Phénomène de la Vie – Vers une biologie philosophique*. Traduit de l'anglais par Danielle Lories. Bruxelles: De Boeck Université, 2001.

_____. *Le Principe Responsabilité*. Paris: Flammarion, 1990.

_____. *Une Éthique pour la nature*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.

_____ & HÖSLE, Vittorio. “Anima & corpo. Conversazione di Vittorio Hösle con Hans Jonas”. In: *Ragion pratica*. Università di Genova, 15/2000, 53-64.

_____. *Pour une Éthique du futur*. Paris: Payot & Rivages, 2002, pp. 21-67.

DONNELEY, Strachan. "Hans Jonas: la philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité." In *Études Phénoménologiques*. Tome IV, n°. 8, 1988, pp. 69-90.

FONSECA, Lilian S. Godoy. *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*. [Manuscrito]. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

_____. “Liberdade na Necessidade ou a resolução do dualismo segundo Jonas”. In *Dissertatio*, UFPel, n. 32, verão 2010, pp. 55-75.

_____. Biotecnologias: Novos desafios e nova responsabilidade à luz da ética de Hans Jonas. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2015.

FROGNEUX, Nathalie. Hans Jonas ou la vie dans le monde. Bruxelles: De Boeck & Larcier, 2001.

LORIES, Danielle & DEPRÉ, Olivier. Vie et liberté: Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas, Paris: Vrin, 2003. 222p.

Sites:

<http://www.geocities.ws/oinexplicavel/cetica.htm> - Acesso em 06/07/2016.

http://www.portalefilosofico.com/portale/dualismo_mente_corpo.pdf - Acesso em 07/07/2016.

<http://www.pucsp.br/pos/cesima/schenberg/alunos/paulosergio/filosofia.html> - Acesso em 07/07/2016.