

## ONTOLOGIA E VIDA: UMA FUNDAMENTAÇÃO POSSÍVEL DO AGIR MORAL PERANTE A VIDA

Francisco Carlos Simeão<sup>1</sup>

**RESUMO:** Os debates atuais sobre a vida assumem um discurso científico e um filosófico. Pelo discurso científico, em geral, recaímos em um reducionismo biológico materialista, e no filosófico assumimos o discurso do sentido, e este é ontológico. No presente texto, propomos uma análise dessas teorias e em que sentido podemos falar de uma ontologia integral que *suprassuma* estas supracitadas teorias. Buscamos uma ontologia integral, sob a qual possamos justificar uma ação responsável sobre a vida.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ontologia, Vida, Ética

**ABSTRACT :**The current debates about life assume a scientific and a philosophical discourse. By scientific discourse, in general, we revert to a materialistic biological reductionism, and in the philosophical we assume the discourse of meaning, and this is ontological. In the present text, we propose an analysis of these theories and in what sense we can speak of an integral ontology that surpasses (*suprassuma*) these above-mentioned theories. We seek an integral ontology, under which we can justify responsible action on life.

**KEY WORDS:** Ontology, Life, Ethic

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia UFC. Professor da UNICATÓLICA – Quixadá - CE

## **Introdução**

A relação homem e natureza surge como um dos grandes enigmas da atualidade. Enigma no sentido de que até onde vai nosso poder sobre ela? Até onde podemos explorá-la? Como o homem pode “construir” um “mundo” sem estar em relação à natureza? Tais questionamentos refletem o que surge de nosso entendimento sobre o que nos rodeia, um entendimento do que podemos saber de nós mesmos enquanto seres vivos.

Pensar essa relação é o que nos propomos neste momento e o faremos sob as reflexões de Hans Jonas. O que de antemão lança luzes eficazes para alargar nosso entendimento sobre tal problemática e nos alicerça para chegarmos a conclusões além de idealismos e materialismos tão enraizados em nosso pensamento ocidental.

Diante do exposto, a relação aponta para um sentido e tal sentido é ontológico. Em palavras diretas, buscamos uma ontologia. Contudo, a busca de uma ontologia em tempos materialistas requerem também seus desafios. Neste sentido, que ontologia buscamos e em que sentido ela pode ser percebida, fenomenologicamente falando, a fim de construirmos um sentido de existência, de vida, enfim, de mundo humano?

### **A nova ontologia: em busca de uma ontologia integral**

Os novos caminhos a serem buscados para uma definição do novo horizonte de sentido para o todo da vida, levou-nos percorrer o processo de evolução da própria ontologia frente ao pensamento humano, enquanto busca de respostas para as questões básicas para sua existência.

Em primeiro lugar, iniciaremos pela constatação da impossibilidade de as ontologias clássicas e modernas de responderem aos desafios presentes em nossa civilização técnica e científica. Em segundo lugar, apresentaremos, com Jonas, a necessidade de uma nova ontologia, uma ontologia da vida, que responda aos desafios da atualidade. Sendo assim, começamos com um reconhecimento do ser, enquanto vida, e que se estende pela totalidade de fenômenos que se apresentam na vida do homem. Todavia, tal visão, que configura um panvitalismo, é de certo modo ingênua pelo fato de não ter superado os questionamentos básicos do elemento da morte. É claro que a solução proposta para esta problemática, a saber, de encarar a morte como um prolongamento da vida, como já foi constatado anteriormente, não eliminou o problema da morte, pelo contrário acentuou as bases do dualismo para a continuação e evolução da ontologia.

Desse modo, de forma mais acentuada, entramos no *pan-mecanicismo* na modernidade, efetuando e alargando o conceito de morte, fomentando a formação de uma

ontologia da morte. Enquanto no *panvitalismo* era a morte que tinha que dar razões de sua existência, agora no *pan-mecanicismo* é vida que tem que fazê-lo. A questão que aqui se apresenta, proporcionada pelo dualismo, leva a um novo paradigma que apontará as bases para um *pós-dualismo* que configura e *suprassumirá* a realidade em que estamos inseridos, a saber, as vertentes do *materialismo* e do *idealismo*.

Portanto, é pela mediação do dualismo, enquanto elemento de ligação dos opostos, que encontramos o ponto de partida para essa nova ontologia, mesmo porque “na visão que o ser humano teve dele, o cosmo já foi vivo, e sua nova imagem sem vida foi construída (ou demolida) em um contínuo processo de subtração crítica de seu conteúdo original mais amplo” (JONAS, 2006, p. 22)<sup>2</sup>. Sendo assim, é mediante o elo favorecido pelo dualismo que encontramos os limites tanto do *panvitalismo* quanto do *pan-mecanicismo*, e lançamos as bases dessa ontologia integral. É como diz Jonas,

ambas são de natureza essencialmente pós-dualista, já se baseiam sobre a polarização ontológica produzida pelo dualismo, estabelecendo seu ponto de apoio em cada um dos dois pólos a partir deles abranger toda a realidade. São, portanto, em sua origem, embora não em suas intenções, monismos particulares – diferentemente do monismo integral da idade primitiva, em que os dois lados repousam ainda indistintamente um sobre o outro. Um retorno a este é impossível: o dualismo não foi uma invenção arbitrária, mas a dualidade manifestada por ele está fundamentada no próprio ser. (JONAS, 2006 p. 26)<sup>3</sup>

Não precisamos, contudo, nesta nova perspectiva descartar na sua totalidade as teses defendidas pelo materialismo e pelo idealismo, restando a tarefa de buscar os elementos em cada uma dessas teorias que sirvam para uma ontologia integral, resguardando, portanto, os pontos em comum que nos possibilitem uma nova unidade na pluralidade.

Desse modo, a título de exemplo, caso se queira garantir um direito intrínseco à natureza, ou seja, que ela tenha um valor em si mesma, não poderíamos partir de um idealismo puro já que suas teorias implicam um menosprezo ao empirismo. Isso quer dizer, segundo Jonas, que o idealismo ao estudar o corpo como os demais corpos, a saber, como idéia, ele trata do problema da ontologia da morte, do mesmo modo que tratou o problema apresentado no *panvitalismo*, isto é, como fenômeno exterior ao mundo. Sendo assim, ao invés de permitir que o problema ontológico da vida apareça, o idealismo o camufla tal qual fez com a morte.

---

<sup>2</sup> JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 22.

<sup>3</sup> JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 26.

Precisamos, assim, retirar da teoria materialista o próximo passo a ser considerado neste momento de compreensão desta nova ontologia, e isso será feito em um novo confronto com a teoria kantiana, mas agora referente ao problema da causalidade. É como afirma Jonas:

lembramo-nos então daquilo que, empiricamente, talvez deva ser considerado o mais forte argumento do materialismo: em conformidade com toda experiência humana, existe matéria sem espírito, mas não espírito sem matéria; não se conhece <sup>4</sup>qualquer exemplo de espírito incorpóreo (JONAS, 2006, p, 131)<sup>5</sup>.

Na base desses elementos que fundamentam a nova ontologia, segundo Jonas, está o problema da causalidade (JONAS, 2006, p,31) <sup>6</sup>. E a tese a ser defendida é que, diferentemente da tese de Kant ao discutir a teoria da causalidade de Hume, segundo a qual a fundamentação da causalidade e sua validade objetiva se radicam unicamente na consciência pura (JONAS, 2006, p,32) <sup>7</sup>, ou melhor, no entendimento e nunca na experiência; Jonas, ao contrário, e nisto concorda com Hume, defende que a causalidade não pode ser um instrumento da razão em si, mas sim é algo da vida, enquanto *locus* da síntese de opostos, a saber, do material e do ideal.

Sendo assim, o entendimento, jonasianamente falando, e contrário à teoria de Kant, só pode conhecer motivo e consequência, não a causa e o efeito. Mesmo porque, esses últimos, são uma realização da e na vida, e não “nenhum *a priori* formal da experiência no entendimento” (JONAS, 2006, p,32) <sup>8</sup>. A experiência da força da vida, segundo Jonas, atestamos a experiência mesma da causa e efeito, mesmo ainda que é daqui que retiramos as bases para abstrações de conceitos universais de motivo e consequência. É importante notar que Jonas apresenta a necessidade de uma contemplação da natureza a fim de que possamos conhecer a causa e o efeito que se realizam na própria natureza, atestando que a natureza tem vida e conseqüentemente *valor*. E essa ação de contemplar não é uma ação própria do entendimento humano que só conhece motivo e consequência. (JONAS, 2006, p,32) <sup>9</sup>.

A causalidade, neste ponto, não é caracterizada e nem é encontrada em um *a priori* formal – como defende Kant – nas categorias do entendimento, mas sim como um expressar-se da vida em sua estrutura ontológica universal, que apreende o novo paradigma pelo qual a realidade atual deve ser entendida, e isso a partir da constatação empírica básica do corpo

---

<sup>4</sup>Ibidem. p. 29.

<sup>5</sup>Ibidem. p. 131.

<sup>6</sup> JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 31.

<sup>7</sup>Ibidem. p. 31.

<sup>8</sup>Ibidem. p. 32.

<sup>9</sup>Ibidem. p. 32.

próprio (JONAS, 2006, p,32) <sup>10</sup>, já que sem o corpo, e sem a auto-evidência elementar, sem este ponto de partida de nossa extrapolação mais ampla e universal para o todo da realidade, não se poderia adquirir alguma idéia de força e efeito no mundo, e portanto da conexão atuante de todas as coisas, por conseguinte nenhum conceito da natureza em si (JONAS, 2006, p,33) <sup>11</sup>.

Tem-se, assim, a existência e a importância do corpo próprio, como a morada mesmo do ser, enquanto manifestação da vida, ontologicamente falando. Isso porque, com a desconsideração do corpo perderíamos nada menos que a possibilidade de *autotranscender* para uma idéia mais ampla e universal para o todo da realidade, perderíamos uma verdadeira apreensão da causalidade e, dessa forma, da relação que une todas as coisas, enfim, de qualquer possibilidade de uma relação com a natureza em-si mesma, isto é, de uma relação não mecanicista *in natura* (JONAS, 2006, p,33) <sup>12</sup>.

As teorias da modernidade, a saber, o materialismo e o idealismo, recaem, portanto, na incompletude de ao considerarem o corpo como apenas um entre os fenômenos externos da experiência, em lugar de fonte de experiência, como um dado para o sujeito em vez de uma realidade ativo-passiva (o devir) no próprio sujeito. Sendo assim, essas teorias privaram-se da possibilidade de apreender uma simbiose real das coisas segundo sua própria natureza, para além de uma regra de leis externas de seqüências, tanto a consideração mecânica da causalidade, quanto na consideração teleológica da causalidade.

Temos, assim, após a verificação e comprovação dos elementos dados pela evolução do dualismo, e que ficaram bem configurados a partir das teorias defendidas pelos monismos da modernidade, um novo monismo, mas agora um que leve como marca registrada a dualidade originária e que marca a existência da vida mesma, enquanto expressão da totalidade, isto é, do Ser.

É preciso salientar que se a ontologia foi o fundamento da ética entre os antigos na gênese do pensamento filosófico, na modernidade houve um distanciamento entre ontologia e ética, fundamentando, assim, toda ação humana ou através do monismo defendido pelo idealismo ou do ponto de vista do monismo da subjetividade. Dessa forma, seja como já foi salientado, uma reunião entre ontologia e ética só é possível, para os tempos atuais, em uma retomada ontológica.

---

<sup>10</sup> Ibidem. p. 32.

<sup>11</sup> Ibidem. p. 33.

<sup>12</sup> JONAS, H. *O Princípio Vida*. p. 33. <sup>243</sup>Ibidem. p. 33.

Uma ética do futuro que pretenda assegurar a vida da humanidade futura deve estar, assim, necessariamente, ligada a uma ontologia. E será dessa forma que a vida assegurará seu valor e importância para o homem atual, sabendo que isso será feito por uma interpretação da realidade como um todo, ou pelo menos a partir de uma hermenêutica da vida em sua totalidade.

Fica, portanto, afirmado que não necessariamente precisaríamos de uma exigência extra-humana que pudesse coibir a ação humana numa tentativa de suicídio universal, mesmo porque a possibilidade de uma ética ancorada em uma teologia para os tempos atuais parecer inviável (JONAS, 2006, p, 97)<sup>13</sup>. Todavia, esta nova ontologia deve ser compreendida em um princípio a ser *des-coberto* na própria natureza das coisas, a fim de que não esteja a contento de um novo subjetivismo, ou ainda de novos relativismos. Enquanto permanecermos nos liames e no horizonte dessa nova ontologia, não nos afastaremos do dever de assegurar a vida, ou mesmo uma idéia de vida, dentro desse novo paradigma do ser e da vida. E, assim, garantir eticamente o direito da vida de ser, deve ser feito dentro do horizonte mesmo do ser e da vida (JONAS, 2006, p, 97)<sup>14</sup>.

Passemos então ao que é de mais espinhoso no texto de Jonas, ou seja, o enfrentamento do problema central que foi outorgado pela tese da modernidade de que do ser não se deriva um dever-ser. De uma ontologia não se deriva uma ética.

## **2. A VIDA COMO VALOR E FIM EM SI MESMA: DA ONTOLOGIA À ÉTICA**

Jonas afirma ouvir um apelo silencioso da natureza, ameaçada na plenitude de sua existência. Não obstante, ele quer aprofundar a questão em que medida este apelo é fruto, apenas, dos sentimentos de seu observador ou se devemos ampliar as nossas reflexões sobre a ética, enquanto doutrina do agir até o horizonte daquilo que *é*. Jonas, quanto a isso, elabora interpretações e teses que teriam consequências graves; a saber, de que após todo o percurso do dualismo e passando pelos muitos monismos dentro da história da filosofia, a busca de uma ontologia integral da vida que assegure o dever ético é fundamental.

Precisamos considerar, quanto a isso, que a filosofia de Jonas está em uma constante oposição ao pensamento da filosofia da subjetividade, ou ainda melhor, que poderemos assegurar uma ruptura com o paradigma da subjetividade, kantianamente falando. E isso se dá principalmente, na compreensão de Jonas, a título de exemplificação, em relação às novas

---

<sup>13</sup> JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 97.

<sup>14</sup> JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 97.

dimensões do agir humano com responsabilidade, já que este não se restringe a um indivíduo privado, *solipscista*, mas ao agir coletivo. Além disso, encontramos na Ontologia da vida as bases para uma retomada do sentido do porquê de o homem ter o dever da defesa da existência futura humana sobre a terra.

Jonas busca apoiar sua ética no Ser, e isso se dará de uma maneira objetiva tomando como ponto de partida, tal qual podemos constatar em todo percurso anterior, a ontologia fundamental da Vida. Quanto a isso, vale salientar, que toda a caracterização dessa nova ontologia como o porto seguro da ética da responsabilidade, vai de encontro às conclusões heideggerianas, tal qual vimos no primeiro capítulo. Isso porque, para Heidegger não precisaríamos, necessariamente, de uma fundamentação ética que levasse à criação de uma tábua de imperativos normativos, mas que deveríamos partir para uma vivência ontológica, sob a qual se realiza uma ética originária<sup>15</sup>. Quanto a isso, Jonas, diferentemente de Heidegger, vê a necessidade de buscar, a partir do plano ontológico, uma fundamentação racional (metafísica)<sup>247</sup> que assegure imperativos que garantam a própria permanência da vida humana futura sobre o mundo. Ou seja, O princípio vida, que é o fundamento mesmo da existência de todos os seres, exige que se *deve* garantir a vida futura.

Segundo Jonas, como vimos afirmando até aqui, estamos hoje frente à tarefa de assegurar a presença do homem na terra, diante dos muitos desafios apontados por nossa civilização tecnocientífica. Esse dever de preservar a instância essencial do princípio vida, que possui exclusivamente prerrogativa de poder colocar a questão da ética é nova: nova é a possibilidade da extinção do homem enquanto espécie devido à usurpação do natural pelo artificial, ou seja, pelo estigma da suplantação da *ontologia da morte*, sobre a *ontologia da vida*.

Quanto a isso, de uma necessidade de sobrevivência e de progresso *sem-fim* o mundo humano antes limitado em tempo e espaço, transformou a *cidade* no mundo. Nesta transformação do mundo em um gigantesco artefato evaporou a diferença entre artificial e natural. Isso, por sua vez, deixa o mundo artificial aparecer como uma nova (ou segunda) natureza. Em superação ao “contexto de morte” aponta-se, no mundo artificial no alcance das forças destrutivas que emanam de determinados usos indevidos do próprio poder conquistado pelo homem tecnocientificizado, para a necessidade de uma ética de forma radical, a sua forma mais radical focaliza a alternativa: Ser ou não-Ser. Mesmo porque, como diz Jonas:

---

<sup>15</sup> PELIZZOLI, M. L. O eu e a diferença: Husserl e Heidegger. p. 148. Na nota de rodapé Loparic afirma, a partir de uma crítica a Tugendhat que censura Heidegger, pela consideração heideggeriana de responsabilidade ser fruto de uma reflexão ética, ou seja, “(...) *se dirige não a negar a possibilidade de uma*

a responsabilidade pela capacidade de responsabilidade, em função dela mesma e de sua sobrevivência no mundo, não só inclui o ser-aí, senão também o ser-assim dos seres humanos futuros, de tal maneira que o *estado* desta existência não faça com que a capacidade de responsabilidade (vinculada à *ética específica aí, mas em apontar que não se precisa cair em fundamentações racionais (metafísicas) para compor uma ética eficaz alternativa a esta*). Essa questão, da não fundamentação racional da “ética originária”, mostra a incapacidade de a compreensão ética de Heidegger responder aos apelos de nossa civilização tecnocientífica, principalmente, segundo Jonas, pois a própria responsabilidade ética se realiza a partir de imperativos que garantam a sobrevivência da humanidade futura, ou seja, a responsabilidade se realiza como um *dever*.(JONAS, 2004,p,97)

É necessário notar ainda, principalmente nos textos reunidos no livro *Pensar sobre Dios e otrosensayos*, que Jonas parece vagar entre princípios metafísicos ou teológicos e ontológicos<sup>16</sup>, enquanto busca de um ponto de partida para a fundamentação de uma ética para a civilização tecnocientífica. Isso porque Jonas além de querer desvendar as bases ontológicas da responsabilidade, apontando estas como as únicas, em última instância, para uma ética, na verdade ainda mobiliza a necessidade de justificativas metafísicas, ou seja, de uma doutrina que “extraia do sentido do Ser, do ‘algo como tal’”<sup>17</sup>, de onde emana o Bem último do agir ético, quando aponta para um primeiro princípio único de todas as coisas. Contudo, Jonas faz uma opção pela ontologia, mesmo defendendo a postulação da responsabilidade frente às futuras gerações ser possivelmente impossível de se fundamentar sem religião, isso porque, já temos dado a entender que a fé religiosa possui aqui já respostas que a filosofia tem antes que buscar e, por certo, com não tanta segurança de êxito<sup>18</sup>.

É, enfim, da ontologia ou doutrina do Ser que, segundo Jonas, a ética precisa imprescindivelmente se assegurar, já que a fim de se assegurar uma “fundamentação ontológica (como a do ter que comer)”, precisamos recorrer ao recurso de “uma propriedade que permanece inseparável ao ser da coisa, como o metabolismo do organismo, onde a propriedade inclusive pertence exclusivamente a esta e não outra coisa”<sup>19</sup>.

Jonas, nesse ponto, parece concordar que a melhor atitude no momento é a de se dar as razões pelas quais se deva crer em uma ontologia, mesmo que essa investigação ontológica

---

<sup>16</sup> INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. p. 134. Quanto a essa diferenciação entre teologia, ontologia e metafísica, e a própria insistência nessa diferenciação, é importante apresentar a necessidade de Heidegger de afastar o que ele entendia por ontologia em oposição aos conceitos tradicionais de ontologia, ou mesmo da metafísica, ou ainda da “ontoteologia”, conforme nos aponta Inwood. Cremos que essa também é a preocupação de Jonas.

<sup>17</sup> JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 97.

<sup>18</sup> *Ibidem*. p. 97.

<sup>19</sup> JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otrosensayos*. p. 136.



acarrete, nos tempos atuais, em *remar contra a maré*<sup>20</sup> quando se apresenta a necessidade de uma fundamentação ética. Todavia, como afirmaremos mais adiante, a ontologia da vida pede uma ética, e que ela seja de princípios axiomáticos irrecusáveis.

Ao tomar o caminho da ontologia, Jonas aposta não estar defendendo afirmações somente sobre grandezas absolutas fora do mundo, ou mergulhar no Ser para encontrar nele o fundamento de todo agir ético, mas que é da própria observação do realizar da vida que o ser se plenifica e se manifesta em sua totalidade.

A questão central para a garantia de princípios éticos em uma ontologia é, portanto, uma questão de fundamentação. Qual seria então, segundo Jonas, o conteúdo dos princípios éticos? Quais os passos que asseguram uma fundamentação ética para os tempos atuais?

O ponto de partida de Jonas para a apresentação de uma fundamentação é apresentado pela distinção inicial entre *fundamentação empírica* e *fundamentação ontológica*. Conforme nos descreve Jonas no *Pensar sobre Dios e outros ensayos*<sup>21</sup>, uma fundamentação empírica se caracteriza pela *condicionalidade* do objeto a ser fundamentado. Quanto a isso, Jonas dá um exemplo desse tipo de fundamentação, a saber, a afirmação de que “Sócrates é mortal, porque todos os seres humanos são mortais, é uma demonstração empírica”<sup>22</sup> que é atestada pela experiência dentro da história.

A fundamentação ontológica, por outro lado, se caracteriza pela *incondicionalidade* do objeto e se diferencia da empírica pelo fato de que o objeto não é verificável empiricamente, mas é parte constitutiva da argumentação. Assim é o caso da “afirmação de que Sócrates é mortal porque a mortalidade forma parte da existência humana é uma fundamentação ontológica que é válida a priori, si se entende corretamente a ‘existência humana’ que aqui se toma como base”<sup>23</sup>.

Com essas afirmações, Jonas demonstra que existem estados de fatos ontologicamente fundados e, portanto, uma fundamentação ontológica é possível. Contudo, temos que perguntar: o dever é um estado de fato? Ou seja, há uma fundamentação que garanta uma ponte lógica entre o Ser e o dever-ser?

A essa pergunta Jonas afirma que a fundamentação será sempre motivo de controvérsias. No entanto, ele considera que é melhor que seja assim, pois evitará decepções

---

<sup>20</sup>Ibidem. p. 137. Jonas defende que a possibilidade de uma fundamentação de uma ética será sempre motivo de polêmica. Por isso, ele acredita está, prematuramente, “imunizado desta maneira contra expectativas

<sup>21</sup>JONAS, H. *Pensar sobre Dios e outros ensayos*. p. 136-137.

<sup>22</sup>Ibidem. p. 137.

<sup>23</sup>Ibidem. p. 137.

provindas de suas argumentações. Além disso, Jonas também alega que a metafísica mesmo criticada nunca deixou de existir. Por essa persistência, Jonas afirma que “é melhor permitir que esta nos seduza a sofrer uma nova derrota que deixar de escutar todo o seu canto”. Mesmo porque o Ser, como vimos assinalando até aqui, “não só manifesta o que é, senão também o que lhe devemos”<sup>24</sup>.

Depois da demonstração que aponta para a necessidade e existência de uma fundamentação ontológica, Jonas tenta demonstrar o que seria então o objeto dessa fundamentação e que garantiria a ponte entre o Ser e o dever-ser. Para isso, ele afirma que tal demonstração passaria pelo estudo da responsabilidade.

O *ter*<sup>25</sup> de agir é apresentado, neste momento, ao longo de todo o percurso de *O Princípio Responsabilidade*, pela necessidade de caracterizar a fundamentação para uma ética pela responsabilidade. Quanto a isso, Jonas constata na história da ética clássica um exemplo de fundamentação ontológica e que se expressa, como também em Jonas, na relação que o adulto tem para com suas crianças<sup>26</sup>. Jonas caracteriza essa relação como fazendo parte de uma categoria comportamental altruística fornecida pela própria natureza. Dessa relação entre desiguais, entre adulto e crianças que necessitam de assistência, resulta para Jonas a responsabilidade como algo vivido e prático antes que uma idéia *autópica*. A idéia de responsabilidade entre iguais e adultos seria impensável sem as suas raízes biológicas<sup>266</sup>. Sendo assim, mediante essa afirmação, como podemos deduzir da afirmação anterior, temos o arquétipo de todo comportamento responsável que, por sorte, não necessita, obrigatoriamente, de um princípio *extrafenomenal*, mas que a necessidade de uma responsabilidade ética já que nos foi implantado poderosamente pela própria natureza.

Nesse ponto, a argumentação de Jonas parte do fato evidente da responsabilidade entre pais e filhos, e que para a grande maioria dos seres humanos é irrecusável, a saber, o apelo (que é uma demanda de solidariedade) que emana do sorriso e do choro de um recém-nascido. Sendo assim, essa relação natural da responsabilidade paternal pode justificar a existência do bem na humanidade e que este bem é, antes de tudo, o ponto de partida para uma idéia de valor do ser responsável pela vida humana. Quanto a isso, vale ressaltar, que uma teoria do bem traz consigo, necessariamente, a idéia de valor, mesmo porque o Bem é um valor supremo.

---

<sup>24</sup> JONAS, H. *Pensar sobre Deus e outros ensayos*. p. 137.

<sup>25</sup> O *ter* de Jonasiano não se confunde com o *ter* de formal kantiano do dever. Para Jonas o dever é responsabilidade, e responsabilidade ontológica.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, pp. 163-164. O uso das relações familiares como protótipo das relações políticas está presente nas reflexões de Aristóteles. <sup>266</sup> *O Princípio Responsabilidade*. p. 189.

No entanto, antes de continuar a análise feita por Jonas a fim de justificar a existência do valor ou do fim na natureza, e, por fim, de que a vida em sua totalidade tem valor, Jonas parte para a apresentação se não de argumentos, mas ao menos do que ele diz ser a comprovação de que do Ser se deriva um dever ser.

Jonas prossegue sua argumentação de uma responsabilidade ontológica afirmando que somos responsáveis *sobre algo* (daí resultaria que somos responsáveis por nossos próprios atos, deliberativamente), mas que também somos responsáveis *ante algo* (isso não seria necessariamente Deus), o que é atestado pela “consciência moral”<sup>27</sup>. No entanto, de onde a consciência moral “toma seus critérios, por meio de que fontes se autorizam seus veredictos?” Ou ainda, “ante quem ou que somos então responsáveis em nossa consciência moral?”<sup>268</sup>

O argumento de que Jonas se utiliza para responder a essas questões partem da seguinte afirmação: dizer que sou responsável por algo, é dizer que sou responsável por algum *ser* que seja afetado por minha ação. Tal afirmação só terá um sentido ético se este *ser* for tomado como detentor de um valor intrínseco. Portanto, é por meio da afirmação deste ser particular e, através dele, que me vejo apelado pelo valor de seu ser, é que a pergunta *ante que* toma sentido. Isso porque a consciência que temos desse valor não é dado pelo ser mesmo em particular, mas sim pelo Ser em sua totalidade.

A busca pela responsabilidade não se restringe ao *sobre algo* que sou responsável, mas também *ante o qual* sou responsável desde sempre com meu poder de interferir sobre ele. Desse modo, é da totalidade da abrangência da responsabilidade sobre os efeitos da ação humana que esse valor se apresenta como um direito sobre minha responsabilidade.

Todavia, qual o conteúdo desse valor, já que ele implica que tem um direito imanente a realizar-se? O que se expressa por valor desse *ser* é que ele seja, isto é, a sua *existência*, que é preferível a sua ausência. Essa afirmação implica simplesmente que a existência desse ser se torna um *bem* em si mesmo, e a primeira coisa que exige a percebê-lo é o *reconhecimento* abstrato de seu privilégio de ser. Diante disso, Jonas afirma que esse ser se refere a mim de dois modos: a) por sua vulnerabilidade, b) e por meio de minha própria eleição. Quanto a esse segundo modo, o ser também pode apresentar-se casualmente à minha responsabilidade.

Desse modo, o ato singular de ser responsável pelo ser ou pela existência de uma ou outra coisa – o ser do todo em sua integridade – é a instância *ante a qual* o homem tem que responsabilizar-se. Mas, o ato de responsabilizar-se pressupõe liberdade, de modo que a

---

<sup>27</sup> JONAS, H. *Pensar Sobre Deus e Outros Ensayos*. p.138. p. 138.

responsabilidade seria a mediação entre os dois pólos ontológicos, a saber, o da liberdade e o do valor do ser.

A consequência imediata da responsabilidade ontológica, enquanto mediadora, é, segundo Jonas, o que garante a ponte lógica de que do Ser se deriva um dever-se. Aos argumentos da modernidade se sobrepõem argumentos que respondem ao esvaziamento de sentido de valor, que os seres vivos têm sofrido com a configuração de nossa civilização como tecnológica.

O discurso argumentativo de Jonas é, portanto, realizado em uma dedução ontológica que parte de uma responsabilidade obrigatória (do pai para com o filho) por “fenômenos da responsabilidade mesma”<sup>28</sup>. É preciso notar que a argumentação de Jonas pode resultar em argumentos “lógicos circulares”<sup>29</sup>, os quais podem até mesmo serem refutáveis. Todavia, como ele afirma, esses argumentos apesar da aparência de serem circulares – o que resultaria em um círculo vicioso –, não são “vazios”<sup>271</sup>, ou seja, que não são desprovidos de um conteúdo, mesmo porque são argumentos ontológicos. Podemos deduzir, então, que não é da responsabilidade mesma<sup>272</sup> que emana aquilo sobre o qual somos responsáveis, mas sim do Ser.

A essa explicação sobre a possível circularidade do “argumento ontológico” – que não é sem sentido –, Jonas destaca o conceito da responsabilidade ontológica, como já apresentamos acima, e que se apresenta nas seguintes afirmações: 1) A capacidade de responsabilidade – ponto inicial da investigação – é comprovado na existência; 2) Se da essência da responsabilidade – ou da capacidade de responsabilidade – pudemos deduzir um conteúdo *ante o qual* somos responsáveis, como é o caso de garantir a existência dos seres no futuro; 3) Então, não é descabido de que é propriamente da responsabilidade que se afirmaria a ontologia – o que não caracterizaria propriamente um argumento circular da responsabilidade.

Todavia, como Jonas ainda vai afirmar, dessa argumentação ontológica não resulta uma prova de axiomas que foram apontados como propriamente ontológicos. Assim é o caso da afirmação de que “a capacidade de responsabilidade é em si mesma um *bem*”, ou ainda, “que existem, em geral, <<valores em si mesmos >> ancorados no ser, de modo que este último é objetivamente portador de um valor”.

---

<sup>28</sup> JONAS, H. *Pensar Sobre Deus e Outros Ensayos*. p. 146.

<sup>29</sup> *Ibidem*. p. 146. Jonas compara a fraqueza de seu argumento logicamente, ao argumento da existência de Deus. Ou seja, que “segundo este tipo de demonstração, do mero *conceito* de Deus, que inclui necessária e

Toda essa demonstração dos argumentos ontológicos, no entanto, segundo Jonas podem ser refutáveis pela lógica, mas não são simplesmente irrecusáveis, pelo fato de que podem ser apreendidos – principalmente o argumento da capacidade de responsabilidade – por uma “intuição imediata” em sua realização no mundo. Quanto a isso é importante lembrar que, para Jonas, a responsabilidade é o elo entre o Ser e a liberdade (dever-ser). Portanto, do ser se deriva um dever.

O seguimento da investigação ontológica de Jonas tem por objetivo mostrar como o Valor e o Fim, como também o Bem, são dedutíveis da experiência que podemos ter do ser mesmo na vida. Quanto a essa investigação, discorreremos sobre a importância desses conceitos para uma melhor compreensão da fundamentação da ética da responsabilidade.

A fim de sustentar a pertinência do valor, em que o “valor” ou o “bem” tenham sua importância na fundamentação da ética na ontologia, Jonas julga apropriado retomar a questão do *valor* e do *bem*, defendendo que este possui lingüisticamente a maior dignidade do *ser-em-si* frente àquele, porquanto entendemos *bem* como algo independente de nossos desejos e opiniões, ao passo que *valor* se associa ao “para quem?” e “quanto”<sup>30</sup>, ou seja, designa tão somente a medida do querer. Isso quer dizer que, enquanto o *valor* é o resultado da escolha entre coisas que valem a pena (o querer), o *bem* é o *valor* escolhido, não atendendo propriamente a uma escolha subjetiva, mas é, ao contrário um *valor* objetivo, ou seja, algo que se impõe a mim mesmo que eu não queira. Nesse contexto, é possível afirmar que mesmo que seja determinado algo pelo *bem*, já se parte do valor que esta coisa tem, portanto, o *bem* é a essência, “aquilo a que se aspira”, pois está diretamente ligado ao Ser, enquanto o *valor*, segundo Jonas, está na esfera da intencionalidade do sujeito, ou seja, “designa, em primeiro lugar, apenas a magnitude do querer, o quanto se quer investir, e não um dever” .

Desse modo, o *valor* é aquilo a que me inclino pela única medida do querer, enquanto o *bem* – além da inclinação de se realizar algo que seja valoroso para o sujeito – é aquilo que adiro mesmo que não esteja em consonância com meu querer. Isto quer dizer que o *bem* tem um valor-em-si-mesmo.

Neste instante, é preciso assinalar que a vida, segundo Jonas, é antes de tudo um *bem*. Porquanto esse *bem* vai além de os seres humanos a considerarem como valor ou não. Portanto, se a vida é um *bem* e se ela tem que *ser* temos então o dever cuidar da vida a fim de que ela realmente seja.

---

<sup>30</sup> JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 154.

É importante notar que, no seguimento do pensamento de Jonas, o *bem* se consolida na esfera do Ser, ou seja, na totalidade do mundo vivente, ao qual pertencemos. A existência é um bem e como tal deve ser preservada. Assim, a teoria dos valores se fundamenta na questão do ser. “Axiologia se torna em uma parte da ontologia”<sup>31</sup>.

(...) não é a lei moral que motiva a ação moral, mas o apelo do bem em si no mundo, que confronta minha vontade e exige obediência – de acordo com a lei moral. Ouvir aquele apelo é exatamente o que a lei moral ordena: isso é tão somente a obediência genérica aos apelos de todos os bens dependentes da ação e o seu direito respectivo à minha ação (JONAS, 2006, p. 156)<sup>32</sup>.

Contudo, retomemos a problemática da ontologia enquanto sua manifestação na relação entre pais e filhos. Isso porque, não obstante, parece difícil *ter em mente* a relação de solidariedade não-recíproca evidente na relação entre pais e filhos para toda a humanidade, mesmo porque já no *mundo biológico* mostram os mamíferos que a defesa da própria prole é um mecanismo comportamental do animal que não resulta necessariamente na defesa de todos os filhotes da espécie. A solidariedade acaba de vez entre as espécies distintas, quando da invasão de um grupo no *lócus* da cadeia alimentar de outra. E, dessa forma, ficaria descaracterizada a possibilidade mesma da consideração da responsabilidade, neste instante, como um valor e um bem *em-si-mesmo*, ou seja, da responsabilidade ontologicamente percebida como valor e um bem, dentro de sua realização na vida dos seres vivos.

O problema da argumentação de Jonas é exatamente esse: como extrapolar o altruísmo existente nas relações familiares para o conjunto da sociedade e, mais difícil ainda, como marcar a passagem para toda a humanidade?

Em resposta a isso, Jonas formula o primeiro imperativo da sua ética defendendo nessa resposta, como vimos anteriormente, que: O primeiro imperativo ético é que a humanidade seja!<sup>33</sup>, ou seja, “a primeira regra é a de que aos descendentes futuros da espécie humana não seja permitido nenhum modo de ser que contrarie a razão que faz com que a existência de uma humanidade como tal seja exigida”<sup>34</sup>. Desta maneira, torna-se garantido que é do ser mesmo, enquanto totalidade da existência, que emana o primeiro princípio da ética da responsabilidade, a saber, do ser enquanto vida. Isto é, que o imperativo da obrigação de ser e de continuar sendo (futuramente) não se deriva de uma doutrina do agir,

---

<sup>31</sup>Ibdem. p. 149.

<sup>32</sup>JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 156.

<sup>33</sup>JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. p. 94.

<sup>34</sup>Ibdem. p. 94.

intencionalmente falando, mas, segundo Jonas: “(...) na metafísica, como doutrina do Ser, da qual faz parte a ideia de homem”<sup>35</sup>.

Isso quer dizer que este primeiro imperativo não nos faz em absoluto responsáveis pelos homens futuros, senão pela ideia de homem, ideia tal que exige a presença de sua “corporificação no mundo”<sup>36</sup>. Tal argumentação, de antemão, já contradiz e antecipa as objeções que desautorizam aos pensadores modernos o que eles defendiam sobre a relação entre ser e dever-ser, a saber, a negação apontada pelos modernos de que do ser não se deriva um dever-ser torna-se infundada, pois a vida, enquanto ser, arraiga e garante a necessidade de uma resposta responsável do homem para com a própria vida<sup>37</sup>, ou seja, que do Ser se deriva um dever.

Todas essas considerações, até aqui, mostram o que Jonas pretendeu encarar com sua filosofia, a saber, a problemática de que não é propriamente necessária uma fundamentação da ética da responsabilidade, pelo fato de que o direito a vida ser algo dado ontologicamente<sup>38</sup>.

Nesse contexto é que a afirmação de Jonas: O homem deve ser?<sup>39</sup>, e que de antemão será respondida por Jonas na ampliação da problemática ao perguntar: o que é preferível o Ser ou o Nada?<sup>40</sup> – resgatando a discussão já apresentada por Leibniz (“por que é algo e não nada?”), ter-se-á a resposta a partir da tese sob a qual Jonas fundamenta essa pergunta focalizando a dimensão do valor<sup>41</sup>. Sendo assim, o primeiro passo a ser tomado para se fundamentar a passagem do ser ao dever, foi a descoberta da própria responsabilidade como valor, ou seja, enquanto fundada no Ser. Seja como for, identificar neste nível elementar a responsabilidade como valor – no ser –, é garantir que temos, sem dúvida, uma base sólida para refletir sobre “valores” no âmbito da sociedade e, assim, o dever de agir em defesa da vida.

A própria questão da responsabilidade, ou melhor, da capacidade de responsabilidade, nesse instante, que se revela na liberdade humana de aderir aos fins que lhes são dados pela própria natureza ontológica, pode ser vista primeiramente pela experiência humana de responsabilidade, como também, do próprio conteúdo dessa responsabilidade ontológica, a

---

<sup>35</sup>Ibidem. p. 95.

<sup>36</sup>Ibidem. p. 88.

<sup>37</sup>Ibidem. p. 95.

<sup>38</sup>Ibidem. p. 91.

<sup>39</sup>Ibidem. p. 100.

<sup>40</sup>Ibidem. p. 100.

<sup>41</sup>Ibidem. p. 101.

saber, a vida humana futura. Desse modo é que, a responsabilidade de perpetuar a própria existência da humanidade pelo homem, ainda que se trate, com efeito, do assegurar de uma existência a partir de uma idéia de homem, não significa, contudo, uma conclusão circular que recaí sobre o dever de garantir a existência, mas que essa existência tem sua origem no próprio ser<sup>304</sup> e é neste ser que se configura o dever. Portanto, o dever de responder pela vida, emana da ontologia da vida, enfim, do Ser.

Os imperativos de uma Ética da Responsabilidade orientada ao futuro, devem, portanto, exigir imperativamente, mas fundamentar-se no ser. É um *universal-conteudal* (ontológico), se assim podemos definir tais proposições. Isso quer dizer, seguramente, que Jonas não tem uma ética discursiva na mente, como o fazem os neokantianos, não obstante, ele oferece elementos argumentativos que abrem caminho para um diálogo com uma ética deste perfil, a saber, a consideração de argumentos que refazem a máxima de *não instrumentalização* do homem, a qual se torna um elemento primordial a ser considerado por uma ética para nossa civilização tecnocientífica. E isso culmina exatamente na inegável incondicionalidade do dever de garantir a vida dos seres vivos no futuro, e isso a partir de uma ontologia.

Se o Ser quer ser, e a vida quer viver, sentiremos isso contemplando as finalidades existentes na natureza. E a ética se faz necessária por causas das opções que o homem, enquanto autor, tem, pois ele possui liberdade de poder agir contra finalidades da vida. Então, que fazer? Viver e agir, politicamente falando, assim com responsabilidade, levando em conta as consequências futuras e distantes de nossos atos. Nunca podemos arriscar tudo, nunca podemos arriscar as condições da vida na terra. A sóbria modéstia, ou como defendiam os antigos: a justa medida, que se mantém no assumir da responsabilidade frente a um futuro incerto e na emergência de se repensar os limites e os valores do *ethos* atual dentro da universalidade mundial, torna-se, o ponto de partida e chegada da reflexão para uma ética que queira responder aos apelos de nosso existir e agir, o qual passa obrigatoriamente pela ontologia da vida.

### **Considerações finais**

Os esforços até aqui apresentados nos mostraram uma busca sistemática a fim de se chegar ao princípio ontológico no qual toda ação está ontologicamente orientada, já que o homem é essencialmente responsável pela sua própria vida e a dos demais seres sobre a terra. Por isso o principal desafio que nos propomos, com Jonas, foi um intenso diálogo com a



filosofia kantiana – ou mesmo com a ciência moderna –, cujo modelo de filosofia defende uma não passagem de fundamentação do *Ser* ao *deve-ser*.

Creemos, quanto a isso, que tal posição se encontra questionada, mediante a exposição de uma nova ontologia, a saber, a ontologia da vida e conforme a argumentação de nossa dependência direta de um primeiro princípio que seja o fundamentador, ou ordenador, de um horizonte de sentido, isto é, a vida, ontologicamente falando.

É bem verdade que os argumentos ontológicos de Jonas, como já salientamos anteriormente, apresentam algumas deficiências quanto à exposição lógica. Todavia, essa não é uma questão desconhecida pelo filósofo já que, segundo ele,

meu argumento não pode realizar mais que justificar razoavelmente uma opinião, que se propõe, com uma força persuasiva interna, como eleição a quem reflete. Não tenho nada melhor que oferecer. Talvez o possa fazer uma metafísica futura (JONAS, 2012, p, 147)<sup>42</sup>.

Contudo, acreditamos que apesar dos argumentos ontológicos jonasianos não serem tão plausíveis logicamente, ao menos são contundentes quanto à necessidade de se repensar nossa própria relação com os seres no planeta. Mesmo porque acreditamos ser mais aceitável a máxima de que devam existir seres no futuro do que sua não-existência. Então, para isso, é importante que reconheçamos o que há de mais elementar em nosso agir e dos conseqüentes efeitos da mesma, a saber, a responsabilidade decorrente de nossas ações não só com seres vivos atuais, mas com os seres no futuro.

Portanto, foi partindo da constatação da necessidade que emana da própria vida, enquanto ser, que Jonas escutou o apelo para a busca de uma ontologia que considerasse a vida em sua totalidade, impedindo, por exemplo, o direito de a humanidade pretender um suicídio universal, já que a vida, enquanto paradigma de sentido impõe à responsabilidade do homem de agir, conforme e pelo dever de garantir a existência da vida humana futura sobre a terra.

É bem verdade, que a derivação de normas éticas do seio do ser parte dessa afirmação ontológica. Isso quer dizer que, antes de tudo, o ponto de partida é o ser, isso porque uma fundamentação da ética em princípios metafísicos, ou mesmo teológicos, mostra-se inviável dentro de uma civilização técnica e científica, pois a fé “está ausente e desacreditada não é possível apelar para ela nem sequer com o poderoso argumento de sua necessidade”. Portanto, para que elas – a religião e a metafísica – sejam é necessário uma reviravolta em

---

<sup>42</sup> JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. p. 147.

nossa própria racionalidade científica positiva, ou seja, uma mudança mesma de perspectiva ou paradigma de um *ethos* propriamente técnico-científico, para uma relação ontológica com a vida( JONAS,2006, p, 96-97).

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

HEIDEGGER, Martin. *A Questão da Técnica*. In: Ensaio e Conferências. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Maria Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

\_\_\_\_\_. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Pensadores).

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

\_\_\_\_\_. *El Principio de Responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Trad. Javier Maria Fernández Retenaga. Barcelona: Herder, 1995.

\_\_\_\_\_. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Trad. Hans Jonas. Chicago & Londres: The University of Chicago Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *Il Principio responsabilità: Un'etica per la società tecnologica (1979)*. Turim: Einaudi, 1990.

\_\_\_\_\_. *Pensar sobre Dios e Otros Ensayos*. Trad. Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Princípio Vida: Fundamentos para uma Biologia Filosófica*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.