

ALGUMAS APROXIMAÇÕES ENTRE A ÉTICA DO FUTURO, DE HANS JONAS, E O MODELO ARISTOTÉLICO PARA A ECOÉTICA PROPOSTO POR PIERRE AUBENQUE

Some approximations between Hans Jonas' ethics of future and the Pierre Aubenque's proposal for the aristotelian model to the ecoethics

Sarah Moura
UFRJ

Resumo: Este trabalho pretende evidenciar aproximações entre propostas éticas de Hans Jonas (Alemanha, 1903-EUA, 1993) e Pierre Aubenque (França, 1929-). Ambos corroboram a tese que defende a prudência como a virtude da ética que se faz necessária nesses tempos de hegemonia tecnocientífica e economia baseada no consumo. Estes eminentes pensadores do século XX também apresentam críticas semelhantes em relação ao pensamento moderno, à ética kantiana e à supremacia da razão calculante. Ambos se inspiraram no imperativo categórico de Kant e elaboraram imperativos categóricos para uma nova ética, que o francês denominou ecoética, e o alemão de ética do futuro.

Palavras-chave: Ética do Futuro; Ecoética; Prudência.

Abstract: This work pretends to evidence approximations between the Hans Jonas's (Germany, 1903-USA, 1993) and Pierre Aubenque's (France, 1929-) ethical proposals. Both corroborate the thesis that defends the prudence as the necessary moral virtue in this technical-scientific hegemony and economy based on consumption time. These XX century's eminent philosophers also show similar critiques to the modern thinking, to the Kantian ethics and to the calculating reason supremacy's. Both felt inspired in the Kant's categorical imperative to elaborate new categorical imperatives to a new ethics to our time, that the French one called *Ecoethics* and the Germany one, *ethics of future*.

Key words: Ethics of future; Ecoethics; Prudence.

Hans Jonas nasceu na Alemanha em 1903 e faleceu nos EUA em 1993. Foi aluno de Martin Heidegger, Edmund Husserl e Rudolf Bultmann. Judeu, sofreu as agruras de ter de sair de sua terra natal e de ter toda sua família morta pelo nazismo¹. Jonas viveu alguns anos na Palestina e depois no Canadá, até fixar residência nos EUA,

¹ Cf. *Le Concept de Dieu après Auschwitz*. Paris: Payot et Rivages, 1994, p. 7.

onde lecionou na Nova Escola de Pesquisas Sociais, em Nova York, por mais de vinte anos.

Sua produção filosófica se inicia com estudos de filosofia da religião até os anos 1940. Durante a guerra, onde efetivamente lutou contra Hitler, e depois dela, Jonas dedicou-se à reflexão e à elaboração de uma ontologia da vida, pesquisa que culmina com a publicação do *Princípio Vida*, em 1966. Nesta abordagem filosófica da vida, Jonas sustenta a unidade psicofísica refutando completamente o dualismo cartesiano, apoia-se no evolucionismo de Darwin e reafirma a temporalidade do ser. A filosofia da biologia de Jonas foi o primeiro passo na elaboração dos fundamentos de sua *ética do futuro*. A partir dos anos de 1960, Jonas refletiu sobre o grande impacto do avanço tecnocientífico no modo de ser do homem e na natureza, e, como fruto de suas investigações, propôs o princípio responsabilidade como complemento moral do ser temporal².

Assim, estes dois princípios elaborados por Jonas – vida e responsabilidade – fundamentam a nova teoria ética que propõe. Sua obra magna, o livro *Princípio Responsabilidade*, de 1979, apresenta a ética do futuro e seu grande empenho em fundamentá-la em uma metafísica racional, além de uma análise crítica das condições políticas visando a implementação desta nova moral, apresentando para isso uma detalhada refutação do *princípio esperança*, de Ernst Bloch.

Os ensaios produzidos a partir dos anos 1980 até sua morte trataram em sua maioria das implicações éticas dos incríveis avanços no campo da medicina decorrentes da hegemonia tecnocientífica. A originalidade de Jonas está no fato de ter trazido a tecnologia e a ciência para a instância ética. Vários desses ensaios estão reunidos no livro *Técnica, medicina e ética*, publicado em 1983.

A filosofia jonasiana teve grande acolhida no movimento ecológico que começava nos anos 70 do século passado. Jonas é considerado o primeiro filósofo ambientalista alemão, e já advertia, cerca de 40 anos atrás, que parte da humanidade

² Cf. JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006, p. 187. Daqui em diante este livro será referido pela sigla PR.

viveu nestes últimos dois séculos uma festa hedonista que consumiu o que a natureza levou milhões de anos para realizar.³

O filósofo francês **Pierre Aubenque** nasceu em 1929 e é considerado o maior intérprete e comentador de Aristóteles vivo. Foi professor em algumas universidades francesas (Montpellier, Besançon e Aix-Marseille) e uma alemã (Hamburgo) antes de se tornar professor de Filosofia Antiga na Universidade Paris IV – Sorbonne, em 1970. Atualmente é professor emérito da Paris IV, secretário geral do Instituto Internacional de Filosofia, em Paris, e membro do Conselho Científico da Escola Europeia de Graduados, em Saas-Fee, na Suíça. Pierre Aubenque influenciou muitos estudantes na sua carreira de professor, tendo marcado com sua compreensão da Filosofia Antiga, especialmente de Aristóteles, mais de uma geração de filósofos ocidentais⁴.

Uma das pesquisas de Aubenque evidenciou que o conceito de analogia usado tardiamente por Tomás de Aquino não estava nos textos de Aristóteles, não era um conceito usado pelo estagirita. Da vasta produção bibliográfica de Aubenque, destacam-se:

O problema do ser em Aristóteles (1962),
A prudência em Aristóteles (1963),
Sêneca (1964),
Estudos sobre a metafísica de Aristóteles (1972),
Conceitos e categorias no pensamento antigo (1980),
Ser e saber – estudo do fundamento do pensamento medieval (1985),
Estudos aristotélicos: metafísica e teologia (1985),
Aristóteles, sabedoria e felicidade (1986),
Estudos sobre Parmênides (1987),
Estudos sobre o Sofista de Platão (1991),
Aristóteles político – Estudos sobre a Política de Aristóteles (1993),
Problemas aristotélicos – Filosofia teórica (2009),
Problemas aristotélicos – Filosofia prática (2011).

Neste último livro se encontram dois artigos nos quais se encontram as ideias de Aubenque a respeito da técnica e de uma proposta de ecoética de inspiração aristotélica cujas reflexões apresentadas corroboram a ética jonasiana.

³ Cf. WOLIN, Richard. *Heidegger's children*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2001, pp 101-133 para os dados biográficos de Hans Jonas apresentados.

⁴ Cf. <http://www.egs.edu/faculty/pierre-aubenque/biography/> - página sobre Pierre Aubenque no site da *The European Graduate School* (Suíça).

II- Contextualização

Segundo o astrofísico norte-americano Carl Sagan (1934-1996), se reduzirmos a escala do tempo de modo a considerar que do *Big Bang* aos dias de hoje tenha se passado um ano, o que aproximadamente significa reduzir cada 500 anos a um segundo, teríamos o seguinte:

a grande explosão teria ocorrido no primeiro segundo do dia 1º de janeiro;
a via láctea teria surgido em 1º de maio;
o sistema solar, no dia 9 de setembro e a Terra no dia 14 do mesmo mês.
a origem da vida na Terra teria se dado nos últimos dias de setembro;
as primeiras bactérias e algas teriam surgido no dia 9 de outubro;
as plantas, por volta de 12 de novembro;
a atmosfera com oxigênio, no dia 1º de dezembro;
os primeiros invertebrados, no dia 16 de dezembro;
os primeiros vertebrados e peixes vieram à existência em 19 de dezembro;
as primeiras árvores e répteis no dia 23 de dezembro;
os primeiros dinossauros no dia 24 de dezembro;
os primeiros mamíferos no dia 26, e as primeiras aves no dia 27;
no dia 28, os dinossauros se extinguíram e surgiram as primeiras flores;
os primeiros primatas no dia 29, os primeiros homínídeos no dia 30;
e no dia 31, por volta das 22:30 h, surgiram os primeiros seres humanos.

A espécie humana, em apenas uma hora e meia desse “ano cósmico”, realizou muitos feitos: às 23 h usávamos instrumentos de pedra e às 23:46 h dominamos o uso do fogo. No último minuto do ano temos os seguintes acontecimentos:

às 23:59 h e 20 segundos criamos a agricultura;
às 23:59 h e 35 segundos surgiram as primeiras cidades;
às 23:59 h e 51 segundos inventamos o alfabeto;
a Guerra de Tróia teria de dado às 23:59 h e 53 segundos;
há 5 segundos Péricles governava Atenas, Buda vivia na Índia e Lao Tzu na China;

há 4 segundos a hegemonia política era de Roma e Cristo teria nascido; as cruzadas teriam acontecido há 2 segundos, bem como o ápice da civilização maia;

e há um segundo apenas tivemos o Renascimento, as grandes navegações europeias e o surgimento do método experimental científico.

Assim, estaríamos começando um novo ano cósmico – e estamos ainda o primeiro segundo dele – com um amplo desenvolvimento da ciência e da tecnologia, a cultura se tornou globalizada, criamos as primeiras naves espaciais para a exploração do mundo extraterrestre, e adquirimos a capacidade de autodestruição da espécie humana e do planeta em que surgimos e habitamos⁵.

Hans Jonas dedicou-se a um profundo estudo deste fenômeno recente – o modo de ser tecnológico do homem – que modificou todo o cenário com uma velocidade estonteante. Parece que o homem embriagou-se com o alto poder de transformação que o desenvolvimento tecnocientífico aliado ao capitalismo alcançou, e não tem mais a clareza necessária para discernir sobre os resultados de suas ações. Hoje, em geral, a sociedade parece estar contaminada por uma ideia muito questionável de progresso e desenvolvimento que leva a um comportamento muito mais ameaçador do que defensor da dignidade e da existência do homem, de todos os seres vivos e da biosfera.

Até a modernidade a técnica atendia apenas às necessidades do homem, não era um alvo teleológico, um objetivo desejado. O homem não era objeto da técnica, sua essência não estava ameaçada⁶, suas ações tinham pequeno alcance no tempo e no espaço: ele não punha em risco o futuro de gerações vindouras. Antes da hegemonia da tecnociência a estabilidade da Natureza não estava em perigo. Hoje a industrialização em larga escala orientada para o lucro ganancioso agride e espolia a natureza de forma avassaladora.

O homem, parte integrante e dependente da natureza, passou a sofrer junto com ela, e seu comportamento passou a pôr em risco sua própria existência. As éticas

⁵ Cf. SAGAN, Carl. *Os dragões do Éden*. São Paulo: Círculo do livro, 1977, p. 22-24.

⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *A Questão da Técnica in Ensaios e Conferências*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/São Francisco, 2006, p. 30. Daqui em diante este livro será referido pela sigla QT.

tradicionais não imaginavam essa situação. Jonas defende uma nova ética que ultrapassa a intersubjetividade e cujo fundamento não está nem na interioridade, nem nas necessidades sociais, nem em uma autoridade divina, mas na própria Natureza. Assim, a ética para Hans Jonas se torna mais uma função vital do que uma função moral.

Jonas partiu de uma abordagem filosófica da biologia, e enraizou na *ontologia da vida* os fundamentos da *ética do futuro*, que tem no sentimento de responsabilidade pela vida seu aspecto afetivo. São três os valores da ética jonasiana: a primazia do ser, a finalidade e o sentimento de responsabilidade, reunidos de forma modelar na relação entre genitores e prole. E Jonas elege como virtude de sua nova ética a boa e velha prudência de Aristóteles, a virtude da contingência. Por sua plasticidade, é a virtude que devemos desenvolver diante da estonteante velocidade das mudanças na era atual. Neste mesmo sentido também pensa o eminente Professor Pierre Aubenque. Em seu livro *Problèmes Aristotéliens – Philosophie Pratique*⁷, ele apresenta, no último capítulo, o ensaio *Un modèle aristotélien pour l'éco-éthique* no qual propõe um imperativo semelhante ao de Jonas, porém mais amplo, e, pelas mesmas razões que o alemão, sustenta a prudência como a virtude da ecoética. Neste mesmo livro está o ensaio *Metafísica e Técnica*, no qual apresenta relevantes reflexões de viés aristotélico que corroboram várias ideias desenvolvidas por Jonas.

Esta pesquisa que ora apresento visa explicitar os pontos de convergência entre os pensamentos destes dois grandes filósofos do século XX, considerando estes aspectos de suma importância tanto para a Filosofia, como para o Direito e a Política. Sendo a ética uma interface aglutinadora desses três campos, não é apenas válida, mas também imperiosa sua discussão, com vistas a uma ação humana mais cuidadosa, responsável e decente para com a sociedade atual e as gerações vindouras, a fim de preservar e proteger o que a Natureza levou tanto tempo para realizar, e que se encontra em perigo real devido ao comportamento desmedido dos próprios seres humanos.

⁷ AUBENQUE, Pierre. *Problèmes aristotéliens – Philosophie pratique*. Paris: Vrin, 2011. Daqui em diante este livro será referido pela sigla PAFP.

III- O pensamento ético de Hans Jonas.

Jonas dedicou-se ao estudo filosófico da vida e fundamentou sua ética na responsabilidade pela vida, sentimento que, para ele, deveria nortear a ação humana nesses tempos. Em virtude da hegemonia da tecnociência associada a organização social baseada no consumo, o homem passou a exercer um extraordinário poder sobre a natureza e sobre a própria humanidade. Esse poder excessivo tornou a promessa de felicidade contida no progresso e no consumismo uma ameaça à existência do homem, bem como de toda a biosfera da qual é parte integrante.

Jonas considera grave erro se separar o homem da natureza, como se ele não fizesse parte dela, não estivesse a ela vinculado ou não existisse por meio dela. Por isso, defendeu a necessidade de se enfrentar filosoficamente a biologia a fim de aprofundar a compreensão sobre o ser humano, sustentou a unidade psicofísica e a continuidade entre mente, organismo e natureza, tornando a ética mais uma função vital do que moral.

O ser e o agir técnico do homem implicaram o uso da natureza como mera fonte de recursos e, em seguida, do próprio ser humano⁸, que passou a sofrer a mesma fragmentação que a natureza. Essa situação não estava no horizonte das éticas tradicionais. Antes da técnica moderna a ação humana tinha consequências circunscritas no espaço e no tempo, praticamente não alterava a natureza e não ameaçava o futuro. Na era técnico-científico-capitalista o agir humano possui imenso poder, inclusive de destruição, ampla repercussão espacial – afeta toda a biosfera – e consequências longínquas no tempo. Por isso, conclui Jonas, precisa de medida. Nada disso estava previsto nas éticas antigas, e só percebemos os estragos depois que eles foram constatados.

Jonas quer preservar a existência, a autenticidade e o futuro do homem por meio de uma ética do respeito, que ultrapasse a intersubjetividade e chegue ao nível metafísico, investigando a existência humana e a necessidade de assegurá-la no futuro, o que significa necessariamente preservar a biosfera. Assim, a ética que Jonas

⁸ QT, p. 29.

propõe está fundamentada em dois princípios por ele elaborados: o princípio vida, fruto de suas pesquisas filosóficas sobre a biologia desenvolvidas nas décadas de 1950-60, e o princípio responsabilidade, concebido em seguida, nos anos de 1960-70, enraizado na ontologia da vida e compreendido por Jonas como o complemento moral do ser temporal.

1. O Princípio Vida

O fenômeno da vida é por certo um tema filosófico inquietante por ter a peculiaridade de ser o solo no qual germina o pensamento. Apenas no ser humano, a forma viva mais complexa da natureza até o momento, encontram-se as manifestações mais elevadas do pensamento como a capacidade da reflexão, a consciência da finitude, o desejo de felicidade e de conhecimento da verdade e do bem.

Acontece que a vida humana autêntica nunca esteve de fato tão ameaçada pela própria ação do homem como em nosso tempo. Essa circunstância exige da filosofia pensar a vida de modo mais profundo, mantendo a inseparabilidade das dimensões material e espiritual que nela se dá. Enfrentar filosoficamente a vida implica abraçar como evidente o encontro do material com a dimensão espiritual nos seres vivos, por mais desconcertante que isso possa parecer para a perspectiva técnico-científica hegemônica em que se baseia a sociedade de consumo.

O *princípio vida*, fruto das pesquisas que Jonas realizou no período de 1950 a 1965, se baseia na unidade psicofísica e na configuração temporal do ser, e ainda mostra a liberdade como um traço ontologicamente descritivo dos seres vivos. Ele critica severamente a separação cartesiana das duas substâncias e a primazia dada à substância extensa, mostra a insuficiência dessa teoria para a compreensão do fenômeno da vida e se apoia na teoria da evolução de Darwin para mostrar a função constitutiva do ambiente nos seres vivos, e para refutar as essências fixas da tradição.

O evolucionismo elucidou que as condições têm função criadora, e, por serem inconstantes, as várias formas de vida surgem como estados transitórios de equilíbrio entre organismo e ambiente. Não há espécies fixas, não há essências imutáveis: a

essência fixa dá lugar a um fluxo dinâmico radicalmente contingente, se desloca para a função de um sistema plural que caracteriza o mundo, combinando necessidade e contingência. O darwinismo mostrou que a causalidade está tanto no organismo quanto no ambiente: as mutações genéticas aleatórias ocorrem no corpo e o ambiente faz a seleção. A seleção não explica o aparecimento de formas, mas o desaparecimento, pois reprime mutações incompatíveis com a vida em dadas condições. Assim, todas as mutações genéticas são acidentais e o contingente se torna construtivo. A evolução não depende da razão: acumular variações sob a ação da seleção natural gerou padrões novos, enriquecidos. O pensamento não estava planejado numa ameba, mas cada etapa da evolução se deu no seu tempo e de modo imprevisto.

A autoconservação do sistema orgânico depende de sua atividade, de seu comportamento, da constante renovação dos estados de equilíbrio que, por dependerem do ambiente sempre cambiante, não se prolongam. O corpo vivo não é isolado, mas, ao contrário, para se manter vivo necessita realizar constante troca com o meio ambiente⁹. A vida é essencialmente frágil e temporal e convive com o risco permanente e inexorável da morte. Sua conservação é o sentido do sistema orgânico: a vida se quer a si mesma. E, neste sentido, a razão é função da vida.

Jonas reconhece a liberdade como traço ontologicamente descritivo dos seres vivos¹⁰, e compreende que o metabolismo proporciona a liberdade entre forma e matéria – liberdade fundamental – já presente nos organismos unicelulares. A identidade material não é a identidade total dos seres vivos. Os viventes possuem a instância da interioridade, que não é extensa, na qual vivenciamos o tempo e a liberdade, e que, defende Jonas, está presente desde as formas mais primitivas e vai tornando-se cada vez mais complexa ao longo da escala evolutiva e chega a seu clímax no ser humano.

O darwinismo, segundo Jonas, refutou o dualismo cartesiano melhor do que qualquer argumentação metafísica. A teoria das duas substâncias não consegue

⁹ Cf. JONAS, Hans. *Princípio Vida*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 123. Daqui em diante este livro será referido pela sigla PV.

¹⁰ Cf. PV, p. 14; p. 106.

explicar o fenômeno da vida. Descartes desenvolveu a ideia do organismo como máquina e só reconhecia um tipo de alma, a racional, presente nos homens. A visão antropocêntrica cristã, de que a natureza foi criada para o homem, foi muito útil ao pensamento cartesiano. Desvincular o homem da natureza e das outras formas de vida foi o caminho que o mecanicismo moderno tomou em nome do desenvolvimento técnico-científico, pelo qual o homem vem abrindo mão de sua natureza autêntica.

O materialismo derivado da teoria das duas substâncias separou a realidade exterior de tudo que não possui extensão, que não pode ser medido. Não se negou existência ao espírito, manteve-se o dualismo, mas por não ter extensão a interioridade não tem valor para a ciência. Jonas considera incrível que, mesmo com toda a sua artificialidade, o dualismo tenha conseguido se afirmar, apesar do testemunho indiscutível da nossa própria experiência psicofísica que o contradiz frontalmente.¹¹

A separação total entre o extenso e o intenso, e a primazia dada ao extenso, ao mensurável, facilitou o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, mas, sob o aspecto valorativo, esse procedimento neutralizou a natureza ao tomá-la como mera fonte de recursos para os desejos e necessidades humanas.

Em meio a esse vazio valorativo e graças às incríveis façanhas técnico-científicas o poder da ação humana alcançou imensa magnitude, jamais prevista. Esse imenso poder inclui a capacidade de destruição da biosfera e do próprio homem, que também sofre as mesmas fragmentação e desfiguração que a natureza.

2. O Princípio Responsabilidade

O homem é uma existência precária como todos os seres vivos, e necessita de proteção. Apenas seres vulneráveis são objetos de responsabilidade: só se é responsável pelo mutável e ameaçado pela deterioração, pela decadência e pela morte¹².

A responsabilidade se refere à vida, atual ou potencial, sobretudo à vida humana. A responsabilidade não surge entre adultos autônomos – quando se

¹¹ Cf. PV, p. 65.

¹² Cf. PR, p.212.

estabelece uma relação de reciprocidade de direitos e deveres –, mas é o sentimento que devemos desenvolver por seres perecíveis, frágeis. Assim, passamos a ser responsáveis pela natureza porque ela se tornou vulnerável: somos capazes de modificá-la e de destruí-la.

A responsabilidade decorre do poder causal. O poder do homem reúne causalidade e liberdade. Quanto mais agimos, maior é nossa responsabilidade. Então, a ética do futuro é presente na medida em que nossas ações de hoje produzem modificações no amanhã.

Um recém-nascido encerra máxima facticidade do ser, máximo direito à existência, e máxima fragilidade do ser. É o melhor exemplo de lugar da responsabilidade: o ser mergulhado no devir, abandonado à impermanência e ameaçado pela morte.¹³

Ao longo da vida somos necessariamente responsáveis de alguém, bem como somos igualmente responsáveis por outros. Isso faz parte de nosso modo de ser. Mas essa capacidade não nos torna seres morais: ela nos permite ser morais ou imorais.

O cuidado dos pais visa preservar a existência da criança e, depois, que ela venha a ser uma boa pessoa. Essa é exatamente a razão de ser do estado na visão aristotélica: ele existe para garantir a possibilidade da vida humana e para garantir a possibilidade de felicidade. O poder sempre vem acompanhado de responsabilidade, que se estende da existência à felicidade.

O reconhecimento da temporalidade da existência e a inclusão do amanhã no hoje não dão um papel determinante à responsabilidade em relação ao futuro, mas são capazes de tornar possível, preparar e manter aberta esta possibilidade. O devir do objeto de cuidado é o aspecto de futuro da responsabilidade. Tanto a responsabilidade natural da relação parental, quanto a artificial do político autêntico, visam assegurar a existência humana no futuro, e suas funções são complementares em relação a esse fim comum. Para Jonas, o futuro é uma dimensão não concluída de nossa responsabilidade. Ele não ignora a dificuldade de justificar porque não temos o direito

¹³ Cf. PR, p.225.

de escolher a não existência de gerações futuras, ou porque temos um dever para quem ainda não existe e não precisa existir, e que, na condição de não existente, não reivindica existência¹⁴. O futuro não tem representação, o que não existe não se defende, não nascidos não têm força para defender seus direitos agora e quando a possuírem não existiremos mais. O valor do futuro deve ser esclarecido agora, pois nosso agir hoje pode modificá-lo.

Em 1953 Heidegger já advertia sobre o risco de “morte essencial do homem”¹⁵. Em decorrência da excessiva fragmentação do indivíduo e da sociedade, seguida de uma reconfiguração pautada na tecnologia e no consumo, e da conseqüente degradação da natureza, esse perigo permanece em nosso horizonte, e de modo cada vez mais evidente. A intensa distinção das áreas do saber pode ser a causa da quebra, da mutilação e da deformação da noção de ser humano que se quer preservar.

A ciência neutralizou a natureza e logo depois o próprio homem, e, assim, o maior poder da ação humana se dá em meio a esse vazio valorativo que, para Jonas, resulta do desconhecimento do *para quê* se utilizam essas capacidades. Essa situação exige uma ética capaz de dominar nosso poder atual: quanto maior o poder de ação, maior a necessidade de uma ética reguladora. E Jonas quer uma perspectiva filosófica verdadeiramente comprometida com a vida. Assim, a ética do futuro tem uma relação ainda mais fundamental com a política em virtude da magnitude do agir tecnológico do homem, e porque decisões tomadas por poucos políticos hoje podem influenciar a vida de muitos homens futuros.

3. A Ética do Futuro

Para Jonas a subjetividade é uma causalidade vinculada aos fins humanos, e, portanto, à ética. Ele reconhece a subjetividade como algo tão objetivo quanto uma concretude física: sua realidade é sua força causal. E defende que é preciso considerar a subjetividade como princípio ativo da natureza e creditar-lhe a produção de finalidades.

¹⁴ Cf. PR, p.48.

¹⁵ Cf. QT, p. 30.

A ética jonasiana afirma a primazia do ser como seu valor central, considera o aspecto teleológico dos seres vivos¹⁶ e tem na responsabilidade¹⁷ o seu princípio afetivo. O princípio responsabilidade não se relaciona nem com a ideia de direito, nem com a de reciprocidade, mas tem no altruísmo da relação parental o seu modelo.

A fim de preservar a vida em geral, bem como a existência e a autenticidade do homem, ameaçadas pelo imenso poder que a tecnociência aliada ao consumismo conferiu à ação humana, a ética de Jonas retorna à prudência aristotélica para justificar sua ênfase no comedimento, na humildade e na simplicidade, a fim de alcançar o seu anelo: a preservação da vida e da abertura para o futuro. Pois, como as palavras de Jonas explicitam, “... no entrelaçamento indissolúvel dos assuntos humanos, bem como de todas as coisas, não se pode evitar que o meu agir afete o destino de outros...”.¹⁸

Assim, o enunciado do imperativo categórico da ética do futuro resume fielmente o propósito jonasiano: “Age de tal maneira que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana na Terra”¹⁹. O que Jonas quer é assegurar que a manutenção da possibilidade da existência do homem e da biosfera, em sua autenticidade, diante do perigo da falta de limites para a ação humana pautada na combinação, muitas vezes nefasta, entre tecnociência e consumismo.

IV- O modelo aristotélico para a ecoética proposto por Pierre Aubenque

No início do artigo intitulado “*Un modèle aristotélicien pour l'éco-éthique*”²⁰ Aubenque mostra que a ecologia não corresponde ao paradigma epistemológico hegemônico, o da ciência matemática da natureza, que desde a Modernidade se impõe. A ciência moderna considera processos lineares de causa e efeito, enquanto a ecologia mostra estruturas complexas, nas quais o todo, finito, gera ações em retorno – *feedback* – que conferem reciprocidade e circularidade às relações causais. O

¹⁶ Cf. PR, p. 151.

¹⁷ Cf. PR, p. 166.

¹⁸ PR, p. 184.

¹⁹ PR, p. 47.

²⁰ PAFP, pp. 253-260. Texto traduzido pela autora, com a supervisão da Prof^a. Maria do Carmo Faria.

mecanicismo moderno rejeita *a priori* toda consideração de finalidade enquanto a ecologia se mostra explicitamente teleológica. A ciência pressupõe um espaço indiferente e infinito, e a ecologia nos mostra que temos um domicílio, um lugar natural específico e finito.

A evidencia desta noção de limite introduz na ecologia uma dimensão ética na qual normas de convivência e de justa medida se fazem necessárias. Aubenque mostra que a ecologia contradiz frontalmente a distinção radical entre teoria e prática, entre o fato e a norma, entre a constatação e a prescrição, que eram afirmados seguramente pela visão de mundo da Modernidade²¹.

Aubenque assevera que “o que é verdadeiro para a ecologia o é mais ainda para a ecoética, que determina as normas de ação humana em relação ao ambiente humano e natural, que sempre foi seu, mas também ao novo ambiente tecnológico”²².

Este novo ambiente tecnológico, fruto da revolução tecnocientífica da Modernidade, tornou-se para o homem uma espécie de segunda natureza, mais “opaca”, e ainda mais difícil de controlar que a primeira. Sua tese é de que

A filosofia dos Tempos Modernos é largamente responsável pela separação entre sujeito e objeto e pela oposição que daí resulta entre um sujeito humano, que só conhece enquanto condição de possibilidade da objetividade, e uma natureza reduzida à pura objetividade do que há nela de representável e manipulável. A filosofia dos Tempos Modernos não pode portanto fornecer o antídoto para o que ela mesma contribuiu tão fortemente para fazer acontecer.²³

Ora, mesmo se a ecologia fosse um problema exclusivamente técnico, como poderíamos resolver tecnicamente um problema que questiona a própria técnica?

Pierre Aubenque aponta particularmente para a moral kantiana que nega ao saber teórico, considerado axiologicamente neutro, toda capacidade de orientar a ação humana, pois suas aplicações seriam exclusivamente técnicas, e não considerariam o aspecto teleológico. Kant entretanto não deixou a determinação do fim a uma decisão sem princípios, mas a confiou à forma da lei racional. Este

²¹ Cf. PAFP, p. 253.

²² PAFP, p. 253-254.

²³ PAFP, p. 254.

procedimento solipsista e formalista de Kant, que é o seu traço de gênio, apresenta muitos inconvenientes: para preservar o imperativo categórico, não há interesse pelos meios possíveis e pelas consequências previsíveis da ação, a natureza é reduzida a um meio indiferente para a ação humana, que para Kant pertence à instância da liberdade. O filósofo de Königsberg não excluiu completamente a ideia de que a vida humana dependa da natureza, nem a consideração da felicidade, mas esse entendimento condenaria a vontade à heteronomia, impedindo-a de ser propriamente moral. Assim, Aubenque conclui que

Em termos kantianos, uma ecoética, que engaja a ética na consideração de seu ambiente natural [do homem] e no reconhecimento de deveres para com a Natureza – e não somente para com a Razão – seria uma contradição *in adjeto*.²⁴

A constatação da impossibilidade de autonomia total dá um grande golpe na arrogância humana e nos exige um comportamento mais humilde e comedido em relação ao nosso ambiente, nosso domicílio.

Aubenque defende a tese de que um retorno à antiga aretologia aristotélica pode ser uma maneira de resolver os problemas ecológicos decorrentes da civilização tecnológica, naturalmente reatualizando o modelo grego. Ele ainda afirma que não foi sem razão que a prudência foi expressamente rejeitada pela moral kantiana, e é justamente esta virtude que o professor francês assevera como a virtude da ecoética.

Para Pierre Aubenque a prudência só tem lugar e sentido numa ética que considere a felicidade – individual e coletiva – como nossa finalidade natural. A felicidade não é um ideal da imaginação e, por isso, uma ideia confusa, como sustentava Kant. A confusão aparente do conceito de felicidade se deve ao fato de que ele nunca pode ser plenamente realizado, mas está sempre para ser feito²⁵. Na visão da ética eudaimônica de Aristóteles, a consideração teleológica de que para atingir um fim último temos de realizar uma multiplicidade de fins subordinados, contribui para a realização da felicidade. Entretanto, o perigo reside na possibilidade de conflitos entre

²⁴ PAFP, p. 254.

²⁵ Cf. PAFP, p. 255.

os fins subordinados, tanto na instância do poder individual como do poder coletivo de decisão. No plano individual estes conflitos não são tão difíceis de serem resolvidos na medida em que o indivíduo decide livremente sobre os meios mais apropriados para alcançar sua própria felicidade e sobre os inevitáveis sacrifícios exigidos para tal. Os conflitos coletivos, entre comunidades ou entre os indivíduos de um mesmo grupo, são muito mais difíceis de resolver. Dentro de uma mesma sociedade pode-se pensar numa solução democrática que definiria a maior felicidade coletiva, de acordo com o grupo e com o momento. Um conflito entre sociedades – mais complexo – poderia ser resolvido por um procedimento de arbitragem internacional, que asseguraria a cada comunidade a felicidade compatível com a felicidade de outra comunidade, sugere Aubenque²⁶.

Como não é possível nem tudo fazer nem tudo ter ao mesmo tempo, deve-se escolher a melhor combinação de possibilidades, o que necessariamente exclui um certo número de possibilidades desejáveis em si. Esta escolha, afirma Aubenque, pode ser orientada por um critério bastante preciso: a conformidade da decisão com a natureza.²⁷

Na visão aristotélica “a felicidade consiste para o homem em atualizar as potencialidades do que há de mais próprio na sua natureza, a saber sua razão, se é verdade que o homem é um animal racional”²⁸. Ora, a virtude é a disposição que permite usar da melhor forma uma faculdade. Assim, a excelência da razão no plano individual é virtude intelectual, e será virtude ética quando tratar da regulação das paixões. Fica assim claro que “as virtudes são as qualidades cuja posse permite ao homem agir de maneira a alcançar a felicidade, e cuja falta o impede de alcançar este fim”²⁹. Entretanto, para o estagirita a virtude não é suficiente para garantir a felicidade: é preciso ainda um “cortejo” de outros bens, como saúde, integridade física, longevidade suficiente para realizar suas virtualidades, bem como boas relações

²⁶ Cf. PAFP, p. 255-256.

²⁷ Cf. PAFP, p. 256.

²⁸ PAFP, p. 256.

²⁹ PAFP, p. 256.

familiares, um círculo de amigos, algum reconhecimento social, algum poder, suficiente riqueza material, etc.

Dentre esses bens que compõem o cortejo necessário para acompanhar a virtude e se obter a felicidade, Aristóteles expressa claramente a importância de uma residência em lugar favorável – o bem na categoria de lugar – o que os médicos hipocráticos chamavam de “morada propícia à saúde”. Um lar assim inclui, sem dúvida, condições geográficas, climáticas e econômicas favoráveis. A boa cidade, onde se sente em casa, deve se poder “abraçar com o olhar”, com uma vila e um campo economicamente complementares, mas também com um clima moral, feito de amizades partilhadas, que favoreçam o florescimento da pessoa e o bem viver da comunidade³⁰.

As condições ambientais não dependem exclusivamente de nós, mas Aristóteles se esforça para reduzir a parte do aleatório na organização da vida, por meio da virtude moral, que permite suportar com retidão as vicissitudes da vida, bem como tirar o melhor de cada situação, mesmo das desfavoráveis. Para o Filósofo,

...o homem virtuoso é semelhante a um general que utiliza na guerra as forças disponíveis da maneira mais eficaz, ou a um bom sapateiro que do couro que lhe é confiado faz os melhores sapatos possíveis.³¹

A escolha virtuosa otimiza a relação do homem com a natureza, e torna o homem disposto à realização de projetos legítimos, sem que a Natureza seja reduzida à qualidade de meio. Na perspectiva aristotélica, a finalidade imanente da Natureza pode se realizar ou não, e isso vale para a natureza humana. Essa concepção se opõe à necessidade que atribuímos às leis naturais, mas Aubenque assevera que o determinismo só é válido para sequências físicas isoladas. Quando se trata de realidades mais complexas, como a dos seres vivos, “a multiplicidade de determinismos que estão em jogo e a impossibilidade de conhecê-los adequadamente, em si mesmos e nas suas interações, deixam um grande espaço para

³⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. I, 6, 1096 a 26.

³¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, 11, 1101 a 2s.

imprevisibilidade”³². Assim é para a biosfera, da qual o homem precisa para viver: uma vez rompidos os equilíbrios ecológicos é muito difícil recuperá-los por não ser possível dominar todos os fatores causais que os asseguram.

A análise de Aubenque introduz a noção teleológica de risco até nos processos naturais. A Natureza também produz desvios e deformidades, e pode, de certa forma, se deixar “desnaturar”, e assim não ser mais adequada a seu conceito. Esse risco existe primeiro para a Natureza ela mesma e depois para o homem, constituindo, para o homem, uma responsabilidade relativamente à Natureza”³³.

Pierre Aubenque afirma que:

Na medida em que o homem é um ser racional e consciente, ele tem a função ela mesma natural de deixar a Natureza realizar suas virtualidades nele e fora dele, e, eventualmente, de ajudar a realizar estas virtualidades. Não se trata somente de “seguir a Natureza”, como o prescrevem todas as morais antigas, mas também de “ajudar a Natureza”, à maneira do viticultor, que pelos cuidados que lhe dispensa, ajuda a vinha a dar o melhor que ela pode naturalmente dar, e que ela não daria portanto sem a “cultura”.³⁴

A técnica pré-moderna não alterava o meio ambiente, mas com ela o homem ajudava a natureza a realizar suas potencialidades. Muito diferentemente, a técnica moderna provoca a natureza e quer dominá-la instrumentalizando-a para a satisfação de necessidades e desejos humanos. Esse uso da natureza como meio inclui o uso do próprio homem.

A visão aristotélica, propõe Aubenque, poderia ser um modelo alternativo, fundado na complexidade, na circularidade e na autolimitação da Natureza que favoreceria nossa responsabilidade quanto a sua preservação. Assim, nosso eminente professor francês conclui que a virtude mais adequada para realizar a felicidade, num mundo frágil e perigoso, é a prudência. Aristóteles distingue a virtude intelectual da sabedoria – *sophia* – da prudência – *phronesis* –, que é uma virtude deliberativa em relação ao que é útil ou não para a felicidade. A prudência delibera sobre os meios em vista da felicidade.

³² PAFP, p. 257.

³³ Cf, PAFP, p. 258.

³⁴ PAFP, p. 258.

Aubenque distingue três critérios que devem ser atendidos pelo melhor meio: ele deve ser conforme a moralidade – os meios imorais são por definição excluídos –; deve ser eficaz; e não deve ser nocivo³⁵. Esses critérios apresentam dificuldade crescente, e para satisfazer o terceiro é preciso calcular as consequências, ou seja, deve-se considerar o fato de que os meios possuem uma causalidade eficiente própria, que não leva necessariamente ao efeito procurado. O meio pode produzir efeitos indesejáveis que podem resultar numa situação pior do que aquela que a ação pretenderia melhorar.

Assim, a operação cirúrgica pode matar o doente; uma revolução, mesmo guiada por um ideal de justiça, pode infligir a uma comunidade sofrimentos piores do que aqueles que se tentava suprimir; a exploração técnica da energia atômica, mesmo guiada pela preocupação de melhorar as condições de vida de uma população, pode ter as consequências que sabemos, etc.³⁶

Podemos não ter interesse nos riscos que assumimos para nós mesmos, mas temos o dever moral de calcular os riscos que, por nossa ação, incorremos aos outros, e, com o alcance da técnica moderna, para a espécie humana em geral.

Kant acreditava que a ciência nos daria um conhecimento exaustivo do futuro, mas como essa tarefa é epistemologicamente infinita, ela não deveria interferir na decisão moral, comenta Aubenque. E continua: “Mas ao contrário, a prudência nos ensina que há um dever de cálculo, então um dever de saber, o que nos obriga a aceitar esta consequência que o saber pode infligir a radicalidade do dever.”³⁷

Pierre Aubenque propõe, finalizando seu ensaio, que o imperativo para o modelo aristotélico de ecoética poderia ter o seguinte enunciado: “Age sempre de tal modo que a máxima de tua ação, tão racional seja ela, não se volte contra a integridade da natureza, a felicidade de outro homem, a amizade e a paz entre os homens”³⁸.

Aubenque sustenta que a constatação da finitude dos recursos naturais limita nossas possibilidades, não permite que tudo seja possível. Assim, o bem que se pode

³⁵ Cf. PAFP, p. 259.

³⁶ PAFP, p. 259.

³⁷ PAFP, p. 260.

³⁸ PAFP, p. 260.

realizar nunca é o bem absoluto, mas o melhor possível. Este é um superlativo relativo, e não absoluto. Esta compreensão se opõe a afirmação de Kant “tu deves, então tu podes” na qual o dever independe do poder. Aubenque sustenta a oposição a Kant com a noção aristotélica de que a medida do dever corresponde à medida da possibilidade de bem realizar o que se deve fazer: o bem nunca é absoluto, mas é o bem exequível – *agathonprakton* – aquele que é possível de ser bem feito, respeitando a finalidade natural de todos os seres. A ecoética não almeja o ótimo ou o máximo, mas o maior bem exequível com o menor grau de mal.

Aubenque compreende que esta característica da ecoética é uma espécie de hermenêutica, na qual o bem depende das condições para sua realização, o que refuta a visão mecanicista sem limites da Modernidade, exigindo a prudência como a virtude da ética ecológica.

V- Conclusão

Vimos então que, em substância, a proposta de Aubenque de um modelo aristotélico para ecoética, corrobora muitas das ideias axiais da ética jonasiana. E pode-se ainda concluir que não há divergência entre eles, em nenhum ponto, mas apenas algumas diferenças, próprias da especificidade de cada pensador.

Ambos se opõem ao mecanicismo cartesiano e criticam Kant, mas reconhecem a sua genialidade e se inspiram no seu imperativo categórico para propor as novas máximas para a ética ecológica.

O novo imperativo ético que Jonas propõe amplia o categórico kantiano, modificando-o na essência, pois o eixo axial da ética jonasiana é a responsabilidade pela vida. Para isso, Jonas defende e sustenta a prudência como a virtude da ética do futuro, do mesmo modo que Aubenque o faz na sua proposta aristotélica para a ecoética.

Jonas quer garantir algo anterior, quer garantir a vida e as condições de uma existência humana autêntica, ou seja, assegurando a abertura para o futuro, pois só pode haver paz e amizade entre os homens se eles existirem. Aubenque afirma o

sentido da ecoética na felicidade, e Jonas sustenta que os homens do futuro importam na medida em que o homem de hoje e de sempre importa.

A reflexão de Aubenque reforça a importância do aspecto teleológico, tal como Jonas o faz ao asseverar a importância da finalidade, situando-a entre os três principais valores da ética jonasiana, aos quais ele acrescenta a primazia do ser e o sentimento de responsabilidade. Ambos sustentam o saber como um dever e a prudência como a virtude exigida na civilização tecnológica.

Assim, seguir e aprofundar as reflexões feitas por Jonas e Aubenque é atitude extremamente profícua, favorecendo o surgimento de uma nova consciência do homem em relação à natureza. E essa mudança de paradigma pode fazer germinar ações que verdadeiramente afirmem a vida e o ser em primeiro lugar, a fim de preservar a possibilidade de felicidade.

Em suma, podemos afirmar que os dois grandes filósofos de nosso tempo têm pensamentos muito próximos, e que, enquanto o francês tem como *telos* a felicidade, Jonas quer assegurar a existência, condição de possibilidade necessária à felicidade.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção *Os Pensadores*.
- AUBENQUE, Pierre. *Problèmes aristotéliens – Philosophie pratique*. Paris: Vrin, 2011.
- AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2008.
- BETTENCOURT DE FARIA, Maria do Carmo. *Aristóteles: a plenitude como horizonte do ser*. São Paulo: Moderna, 2006.
- BETTENCOURT DE FARIA, Maria do Carmo. *Aristóteles: Ética do Bem ou Ética da Prudência?* Rio de Janeiro, 2013. Artigo inédito, cedido gentilmente pela autora.
- BETTENCOURT DE FARIA, Maria do Carmo. *Primeira leitura da Metafísica de Aristóteles* (dissertação de mestrado em Filosofia). Rio de Janeiro: UFRJ, 1986.
- BOFF, Leonardo. *Ética da vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar – ética do humano – compaixão pela Terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

- DARWIN, Charles. *A origem das espécies e a seleção natural*. São Paulo: Madras, 2011.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método e Meditações* no volume “Descartes” – Coleção Os Pensadores. Nova Cultural: São Paulo, 2004.
- HEIDEGGER, MARTIN. *A Questão da técnica* in *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Coleção Passagens. Lisboa: Vega, 1994.
- JONAS, Hans. *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Paris: Payot et Rivages, 1994.
- JONAS, Hans. *Le droit de mourir*. Paris: Payot et Rivages, 1996.
- JONAS, Hans. *Materia, espírito e criação*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006.
- JONAS, Hans. *O Princípio Vida – fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- JONAS, Hans. *Philosophical Essays*. New York: Atropos, 2010.
- JONAS, Hans. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Barcelona: Paidós, 2005.
- JONAS, Hans. *Pour une éthique du futur*. Paris: Payot e Rivages, 1998.
- JONAS, Hans. *Technik, Medizin und Ethik – Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life – Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University, 2001.
- KANT, Emmanuel. *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1960.
- MILLER, Jonathan e VAN LOON, Borin. *Darwin para principiantes*. Lisboa: Dom Quixote, 1982.
- MOURA, Sarah. *Da ontologia da vida à ética do futuro: uma introdução à filosofia de Hans Jonas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2015. (Livro no prelo, com publicação prevista para o primeiro semestre de 2015)

OLIVEIRA, Jelson. *Do panvitalismo ao evolucionismo: Hans Jonas e os aspectos filosóficos da interpretação da vida*. In Revista Integração. São Paulo: Universidade São Judas Tadeu v. 58, p. 253-261, 2009.

OLIVEIRA, Jelson. *Para Compreender Hans Jonas*. Petropolis: Vozes, 2014.

PEGORARO, Olinto Antônio. *Ética da solidariedade antropocósmica*. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

SAGAN, Carl. *Os dragões do éden*. São Paulo: Círculo do Livro, 1977.

SCHUMACHER, F M. *O negócio é ser pequeno (Small is beautiful)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TINLAND, Franck. *Les hommes face au défi de leur humanité*. Paris, 2010. Texto inédito, cedido para esta pesquisa pelo autor.

WOLIN, Richard. *Heidegger's children*. Princenton (NJ): Princenton University Press, 2001.

Doutoranda em Filosofia pela UFRJ
E-mail: sarah_moura@ibest.com.br