



ELEMENTOS PARA PENSAR A CRISE DA RACIONALIDADE OCIDENTAL - O CAMINHO DE HANS JONAS E DE LEVINAS

Flaviano Fonseca
Doutor em Filosofia pela UFPB

Resumo: Este artigo destaca a importância de pensar a racionalidade ocidental a partir da categoria da alteridade e da responsabilidade ética. A razão instrumental colaborou significativamente para com a profunda crise pela qual passa a nossa racionalidade ocidental. Hans Jonas propõe uma nova ética nesta época em que somos chamados a escolher o nosso futuro. Isso implica refletir sobre a questão do ser (humano e não humano) como fim em si mesmo, pois somos uma comunidade terrestre com um destino comum.

Palavras-chave: Racionalidade ocidental, Alteridade, Responsabilidade ética, Hans Jonas e Levinas

Abstract: This paper highlights the importance of thinking about Western rationality from the category of alterity and ethical responsibility. Instrumental reason contributed significantly towards the deep crisis that is our Western rationality. Hans Jonas proposes a new ethics when we are called to choose our future. This involves reflecting on the question of being (human and nonhuman) as an end in itself, because we are one terrestrial community with a common destiny.

Keywords: Western Rationality, Otherness, Ethical, Hans Jonas and Levinas

INTRODUÇÃO

O eu pensante de Descartes foi tão denso que a modernidade enveredou por um intelectualismo solipsista capaz de expulsar o humano de sua morada na alteridade. Esse isolamento só foi útil na medida em que nos induziu a descobrir o perigo de “fazer filosofia” apenas como especulação pura, desconectada da realidade e da vida. Nesse ínterim nos perguntamos: como “fazer filosofia” a partir do Outro? Como inserir o outro (seja ele humano ou não humano) como Outro no âmbito da reflexão filosófica contemporânea? Nas páginas que se seguem buscaremos respostas iniciais para essas questões.

Alteridade, Jonas e Levinas

Um dos traços mais fortes de Hans Jonas consiste em se permitir inspirar¹ em aspectos da ética judaica, bíblica, talmúdica, presente desde seus primeiros escritos, e que apresenta convergências interessantes com o pensamento de Levinas e de Buber. Esses autores se tornam importantes nos tempos de fracasso da racionalidade ocidental e de necessidade de mudança de paradigma. Neste artigo, trataremos em especial de Jonas e de Levinas, que partem da ética como fundamento primeiro.

Desse modo, cumpre registrar que, especialmente em *Totalité et Infini* (1961), Levinas se debruça sobre a relação Eu-Tu na modalidade assimétrica - ou seja, para além da ideia de reciprocidade de iguais - como base para fundamentar e justificar a possibilidade da relação com o outro como Outro. Assim, podemos afirmar que o caráter da *inapreensibilidade* conceitual, ao mesmo tempo que imperativo da relação ética, presente na filosofia de Levinas, bem como a *imediatez* da relação, o acontecimento *inalienável* do encontro, formam os principais elementos constitutivos do seu pensamento da alteridade.

¹ Certamente, este é um ponto que merece cuidado, pois, mesmo sabendo que Hans Jonas escreveu bastante sobre gnosticismo e conhecendo suas raízes judaicas, essa afirmação a respeito de suas inspirações talmudicas deve ser investigada com maior afinco. Certamente, o livro Hans Jonas: *The Integrity of Thinking*, de David L. Levy, pode-nos auxiliar no trato dessa questão, tarefa que deixarei para outro trabalho.

Levinas assume muito da ética judaica e de seus autores, como a perspectiva dialógica buberiana, não obstante a redimensione, evoluindo de uma relação simétrica - característica do pensamento buberiano - para uma relação assimétrica, uma relação entregue ao aberto da injunção do outro como Outro. É nesse sentido que Levinas passa da diacronia à anacronia e ao infinito. Sendo assim, enquanto se tem uma tese fundamental da ideia humanista da intersubjetividade entre seres humanos dentro de uma visão ontológica homogeneizante, como em Buber (1974), e que afirma que no princípio é a relação, em Levinas (e em Jonas) a dívida ética se acresce e não depende apenas e fundamentalmente do panorama da racionalidade dos iguais e seus pesos e medidas.

Com isso, podemos assegurar que a teoria filosófica da alteridade é constituinte genuíno tanto de Buber² (com suas peculiaridades) como de Levinas e, mais próximo ainda, de Jonas, que encontra seu fundamento visceral na palavra-linguagem, eivada da dívida ética ou responsabilidade (de raiz), tão cara ao núcleo fundante do tear filosófico desses três filósofos em questão.

Convém registrar ainda que as concepções filosóficas levinasiana e jonasiana se inserem em um contexto muito amplo do judaísmo ocidental e sofre influências de vários outros pensadores e contextos bastante singulares, a exemplo de Voloziner, Rosenzweig, Chouchani e outros, no processo de alojamento e afirmação de seu inquietante “humanismo” na urgência da contemporaneidade ameaçada.

Assim sendo, pode-se afirmar que, no núcleo fundamental do pensamento de Levinas, como se encontra em *Totalidade e Infinito*, aparece de modo incontestado a urgência da entrega à alteridade. Nessa obra, o outro se apercebe em sua singularidade existencial como *Rosto (visage)* original a dizer de sua radical diferença em relação a ele mesmo. É o sentido fundamental da subjetividade e intersubjetividade que se torna extremamente visível. No dizer do próprio Levinas:

O rosto que eu acolho me faz passar do fenômeno ao ser em outro sentido: no discurso eu me exponho à interrogação de outrem e esta urgência da resposta – ponto agudo do presente – engendra-me para a responsabilidade; como responsável eu me encontro reconduzido à minha realidade última. [...] Minha existência, como 'coisa em si', começa com a presença em mim da ideia do Infinito, quando eu me

² FONSÊCA, Flaviano. *Hans Jonas: (Bio)ética e crítica à tecnociência*. EUFPE, 2007, p.77-84.

busco em minha realidade última, mas esta relação consiste já em servir Outrem³.

Como estamos constatando, Levinas (1961) centra-se fundamentalmente na questão da responsabilidade suscitada pelo *Rosto*. Ele dirá que o que está em jogo é a emergência de uma alteridade que se revela como *olhar expressão*, e que essa é a raiz de toda sociabilidade. Trata-se aí da epifania do Rosto, que se compõe como súplica – *não matarás* - e apelo de “respostabilidade⁴” (de raiz) vindas de uma nudez (*vulnerabilidade*) e estranheza, a que o Desejo do Infinito leva à abertura do âmbito da responsabilidade e da substituição de mim por outrem, na verdade desde sempre acontecida⁵. Sendo assim, o Outro, na sua condição de exterioridade, polariza o acontecimento existencial num sentido fundante. A dificuldade concreta aqui é passar dessa interpretação essencial para as demandas éticas das ações, e como ir além do eu egoico. O que se ressalta nas inspirações (judaicas) de Jonas e Levinas são a desconcertante vulnerabilidade e a assimetria do outro como pressuposto básico para todo pensar (e sentir). Ao eu é endereçado um apelo pela preservação do sentido da singularidade da existência, pela manutenção da vida “sagrada” para um, ou santa (separada) para outro - pela possibilidade de evitar a hora da *violência*. Tal apelo é dramático e trágico ao mesmo tempo, pois é a condição inexorável, *sine qua non*, que está a garantir a existência do outro enquanto alteridade. É a emergência do Outro na condição de sujeito invertido, provocando a crise na estrutura do Eu que, por sua vez, remete-o a um estado de existente sem existência apenas identitária, pois está permanentemente des-locado, sob o impulso de uma força que ultrapassa a sua identidade. Entendemos ser esta uma perspectiva-chave para abordar a noção de alteridade, pois é esse outro que mais adiante será o “objeto” privilegiado do agir responsável e substrato fundante sob o qual a ética da responsabilidade está calcada.

Para Levinas, o sujeito que emerge no mundo não está só. Certamente existem outros antes dele. Caso os outros não existissem antes do sujeito, este poderia “esquecer” o seu atraso de origem e, neste esquecimento, imaginar poder tornar-se criador ou fundador do sentido. Todavia, o registro desse atraso da sua subjetividade em

³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*. La Haje: Martinus Nijhoff, 1961, p. 153.

⁴ Aqui se quer chamar a atenção para o fato que relação ética implica necessária e inadiavelmente, uma resposta.

⁵ PELIZZOLI, M. *LEVINAS: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p. 187.

relação aos outros nega que ele tenha estado na origem do ser deste mundo. É nesse sentido que o outro coloca, pois, o eu em questão, ao romper a esfera do “mesmo” em que a consciência do eu se encontra cativa, alimentando a suposição da sua originalidade, pressupondo a sua realidade e definindo a sua essência a partir do conhecimento que tem de si, numa coincidência si consigo mesmo. A pretensão de autoposicionamento de soberania - afirmação violenta do eu, na sua dimensão ontológica - é desbancada, a rigor, pelo reconhecimento de que os outros precedem o sujeito na sua individualidade.

Assim, é de notar que a individualidade do eu, a subjetividade, é posterior à realidade do outro, isto é, à alteridade. Partindo dessa argumentação em que se considera uma proeminência da alteridade em detrimento da subjetividade, o “sujeito” é estritamente concebido e reconhecido na sua etimologia como sujeição ao outro que o faz ser, que o antecede, chama-o, espera-o, que, em síntese, elege-o e ordena-o. É o outro que elege o eu na individualidade; é na eleição que o eu se constitui na sua “unicidade”, o seu caráter único e insubstituível. Isso não se configura como um privilégio seu, mas é na dependência que o faz ser. Nesse sentido, o sujeito é “refém” do outro⁶. Desse modo, ser sujeito é ser refém, é ter que responder pelo outro, pelo outro que o elegeu e a quem tudo deve. Daí que o sujeito não é nunca um “para-si”, mas sempre um “para-outrem”. Dito com outras palavras, ele não é imanência, ele nunca coincide consigo mesmo. O sujeito é absolutamente “exterioridade”, é “estrangeiro” a si, pela deposição do eu na sua soberania e na abertura ao outro no despojamento de si. O eu, pois, é uma dádiva de si ao outro.

Importa considerar que *para quem do ser*, no âmbito da ética, do relacionamento não violento do eu com o outro em que o sujeito se constitui no face-a-face do outro, o eu é, na medida em que responde ao seu apelo num duplo movimento que, simultaneamente, configura-se como um imperativo - que ordena - e uma acusação - pelo atraso. Nesse sentido, a subjetividade se constitui como resposta ao outro, numa palavra: como responsabilidade. Tal “responsabilidade” é a resposta - não violenta - ao apelo do outro: “Eis-me”.

Certamente, essa responsabilidade, constituinte da subjetividade, revela-se rigorosamente “indeclinável” e “intercambiável”: indeclinável porque o sujeito eleito não a pode recusar; “intercambiável”, porque tampouco, na sua unicidade, se pode fazer

⁶ Op. cit., p. 187.

substituir. Com outras palavras, o eu é o único a quem a responsabilidade foi confiada pelo que esta não cessa e, ao mesmo tempo, se antevê a impossibilidade de sua delegação. É nesse sentido que também Jonas fala da intransferível, irrecusável e inadiável responsabilidade dos pais e dos homens públicos e que daqui nos inspiramos para afirmar a importância de uma *bioética da responsabilidade* como proposta atual para enfrentar a crise da racionalidade ocidental, que se exprime como crise de nossa civilização. Diante disso, é que importa buscar novas bases para a ação, aventar e trilhar caminhos e possibilidades de superação.

Desse contexto surge o questionamento fundamental: quem é esse outro que se dá no face-a-face do rosto, e que “me constitui” como responsabilidade?

Naturalmente que, no face-a-face do eu com o outro, o rosto do outro apresenta-se como um “enigma”, isto é, um enigma a se decifrar em sua significação. As realidades enigmáticas se caracterizam fundamentalmente pela capacidade de velar e desvelar uma realidade que, ao mesmo tempo, nela se manifesta. Retomando a questão, o rosto, como enigma, afirma que a sua significação não se reduz ao fenômeno através do qual se torna significante, mas ultrapassa-o num excesso de significação, que remete ao transcendente. É verdade que, no enigma do rosto, encontra-se um *vestígio*. Um vestígio de algo que passa pelo rosto e que nele se passa; vestígio de uma realidade que está para além dele, que o antecede; vestígio de uma anterioridade. O vestígio manifesta-se também como possibilidade de uma terceira direção, que escapa à alternativa da *ordem do ser*: ser e não-ser, que afinal deve ser considerada como outra forma de ser, numa expressão do próprio Levinas, isto é, na imanência e na transcendência. Deve-se argumentar com segurança que à *ordem do ser* Levinas contrapõe a *ordem do vestígio*, condição de toda a ordem posterior e que não faz parte, ela própria, absolutamente de ordem alguma, e a que o filósofo se refere como *presença do que nunca lá esteve*, do que é, naturalmente, sempre passado. Esta nova ordem de significação – *ordem pessoal* instaurada pelo rosto, para a qual o enigma do rosto já reenviava – está para além do ser e do presente, manifestando-se como vestígio; transcendência mostrando-se passada, a Anterioridade, presença ausente, Infinito. O rosto é então a epifania do Infinito, do absolutamente Ausente.

Certamente, este totalmente outro – a alteridade inadiável e verdadeiramente *alter* (que escapa às alternativas do ser e origem da alteridade do ser) – a imensidão e desmedida do Infinito que se apresenta no rosto como vestígio, essa presença ausente,

essa proximidade distante constitui a terceira dimensão do rosto. Uma terceira pessoa, e que para Levinas se trata do Infinito, o Deus invisível; a quem ele, Levinas, refere-se através do pronome pessoal *Ille* (Ele). O “pro-nome” “Ele”, a “Ileidade” (do neologismo *Illéité*) é anterioridade anárquica, tempo imemorable, “para-além” de onde vem o rosto; “perfil” que o passado incorpora.

Desse modo, o face-a-face do rosto não se reduz mais a uma relação entre o eu e o tu - em certo sentido presente no pensamento de Buber -, do mesmo modo que o outro do rosto não se reduz a um tu. O outro é também “Ele”, “Ileidade”, e a relação que se dá no rosto é à semelhança de *uma intriga a três*. No mesmo sentido, também, a experiência do rosto não descreve uma realidade simples.

O rosto é o ponto em que a realidade Inicial (a Eternidade) pode inserir-se no nosso tempo. Sendo assim, pode-se afirmar que é a partir da experiência do rosto que se manifesta o nó mesmo da criação. Embora o “Outro” levinasiano engendre algo de metafísico até, é de notar que esse mesmo sujeito encontra-se mergulhado no mundo (matéria, alimento, casa, relação). Ou seja: sente fome, sofre as carências da contingência existencial, inclina-se e debate-se com a alteridade. É aí que se encontra a experiência originária da ética e, portanto, pode-se argumentar que a ética já por si mesma é uma ótica.

Partindo dessa perspectiva, de uma ética material, por exemplo, o primeiro ato “moral” é o de alimentar-se. A pessoa que se alimenta recebe da bondade do outro o alimento; como na relação entre o recém-nascido e a mãe, com a família, e mais tarde num âmbito social mais abrangente, a sociedade na qual a pessoa vive. Donde que, ao ser alimentado, aconteceu a satisfação de uma necessidade que garante e sustenta a própria vida, semelhante situação acontece na economia, no suceder da história. Essa dimensão alargada da ética é muito desenvolvida no pensamento de Hans Jonas, como estamos refletindo⁷. Assim considerada, essa experiência fenomenológica da satisfação das necessidades e do rompimento do ser egoico provoca a primeira experiência ética do ser humano, que é o defrontar-se com a alteridade do outro. Em *Totalité et infini*, Levinas põe em destaque essa reveladora perspectiva fenomenológica da satisfação das necessidades primordiais, a saber: o alimento, o abrigo, o afeto, a economia e o conhecimento técnico como elementos existenciais, condição absolutamente necessária,

⁷ Aqui o ser humano realiza esses atos de cuidado com o vulnerável de modo consciente e não apenas por instinto de preservação e manutenção da existência, pois ele pode tomar o caminho inverso, ou seja, descuidar e deixar morrer.

capaz de dar suporte à vida humana. Esses elementos tornam-se essenciais para a experiência fenomenológica da ética. É nesse ínterim que Levinas busca compreender a fenomenologia de Husserl e aponta para uma experiência metafísica. Partindo desse ângulo, é que se pode afirmar que a “fenomenologia husserliana tornou possível a passagem da ética para a exterioridade metafísica⁸”.

Aqui se encontra o ponto de maior afinidade entre Levinas e Hans Jonas, pois o outro, para o filósofo da responsabilidade, encarna essa urgente, dramática e ambígua condição existencial. Assim sendo, se, por um lado, Levinas haure um sentido fundamental para a ideia de alteridade que é compartilhada por Jonas – e daí defendermos uma forte conexão entre ambos – por outro lado, devemos notar que há uma evolução no que concerne à concepção de alteridade. Pois, enquanto Levinas permanece nos níveis ontológico e antropológico-existencial, Jonas alarga ao incluir a dimensão pragmática das realidades não humanas e os seres ainda-não-existentes. Nesse sentido, Jonas dirá que o outro não é apenas o ser humano, mas também os seres não humanos no seu direito natural próprio à alteridade. São essa dimensão pragmática e a inclusão das gerações futuras que materializam a originalidade de Jonas. Nesse momento é que percebemos *stricto sensu* os dois movimentos da questão: no primeiro, foi possível percebermos como a concepção de alteridade evoluiu do nível simétrico, precisamente em Buber, para o nível assimétrico em Levinas e Jonas, e ainda deslocando-se da dimensão estritamente ontológica e antropológica (Buber e Levinas) para a dimensão antropológica, incluindo também a preocupação para com as realidades não humanas em Jonas.

É partindo dessa compreensão que a questão da alteridade torna-se a coluna fundamental, a partir da qual a ética da responsabilidade de Jonas está alicerçada. Assim, a ideia de responsabilidade é evocada como aquele princípio que engendra as condições de possibilidade da existência do outro - e esse outro, para Jonas, trata-se do recém-nascido, mas também a natureza na sua dimensão cosmológica, não humana como um todo e as gerações futuras.

No quarto capítulo de *O princípio responsabilidade*, ao abordar a questão da responsabilidade hoje: o futuro ameaçado e a ideia de progresso, na sessão dedicada

⁸ LEVINAS, 1961, p. 17.

especificamente sobre o *futuro da humanidade e futuro da natureza*⁹, Jonas é taxativo quando da defesa das gerações futuras, e dirá que o primeiro dever do comportamento coletivo humano, na idade da civilização tecnológica, deve ser exercido em prol do futuro da humanidade, e este se vincula obrigatoriamente ao futuro da natureza como um todo. O filósofo apresenta um enfático questionamento quanto ao super-poder exercido pela espécie humana sob o título de *egoísmo das espécies*. Nesse ponto, Jonas dirá que, ao longo de todos os tempos, a natureza no seu todo parecia invulnerável, estando, portanto, inteiramente disponível para os homens, como objeto para seus usos particulares. Hoje, tais condições têm se mostrado insustentáveis e aviltantes para a continuidade da vida equilibrada no planeta. Com o objetivo de superar esse comportamento reducionista e objetificador é que “se o dever em relação ao homem se apresenta como prioritário, ele deve incluir o dever em relação à natureza, como condição de sua própria continuidade e como um dos elementos de sua própria integridade existencial”, dirá o filósofo¹⁰.

Nesses termos, Jonas promove um alargamento para a concepção de responsabilidade, que supõe uma alteridade efetiva dos seres e tem como suporte um fundamento novo, paradoxalmente metafísico e naturalista diante dos dilemas éticos e do que se trata com a essência do homem e sua preservação. Para marcar essa ética da alteridade jonasiana é que dirá:

[...] um ‘outro’ [...] como efetivamente ele mesmo em seu direito próprio, e sem que essa alteridade seja assimilada a mim [...]. Precisamente, a alteridade toma posse de minha responsabilidade, e aqui não se pretende apropriação alguma [...]. Percebido em sua fugacidade, precariedade, insegurança, tem a força de mover-me pela sua pura existência, colocando minha pessoa à sua disposição. E é claro que pode ocorrer assim, pois senão não haveria nenhum sentimento desejável da experiência do *summum bonum*¹¹.

É dessa a maneira que a *ética da responsabilidade* reflete e se apropria da ideia de *alteridade*, e que revela, a nosso ver, toda força buscada pela superação do

⁹ JONAS, H. *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006, p. 230.

¹⁰ JONAS, 2006, p. 230

¹¹ *Ibidem*, p. 159- 60.

princípio em bioética. Nesse sentido, o objetivo da nossa reflexão é a busca de efetivação de uma *ética da responsabilidade* diante da ameaça à humanidade do homem e a tudo o que contempla o caráter de diferença, que, queiramos ou não, exige sempre a responsabilidade como resposta, pois todos nós estamos embarcados na existência com outros seres, humanos e não humanos.

A necessidade da incursão metafísica

A continuidade da existência humana no mundo é algo imperativo para a filosofia de Jonas, isto é, *importa que haja homens no futuro*. Tal imperativo obriga uma “incursão na ontologia, mesmo se o terreno que alcançamos for tão inseguro quanto aquele onde a teoria pura tem de se deter, ainda que ele permaneça eternamente suspenso sobre o abismo do incognoscível”¹². Nesse ponto, Jonas adverte que, quanto à religião, não podemos esperar que ela sozinha - como se fosse um exclusivismo religioso - ofereça uma fundamentação com validade universal para a ética, pois habitamos um mundo secularizado e plural; e mais: apelar para a religião é apelar para o mistério, e como tal, não se pode apelar para o ausente e até mesmo desacreditado por muitos, ainda que com a justificativa da necessidade. Quanto à metafísica - nos moldes filosóficos, ela sempre se articulou a partir da autonomia da razão.

Jonas sabe e, por isso mesmo, não esconde a dificuldade de valer-se do sentido e do conceito de metafísica. Todavia, “a necessidade pode nos obrigar a buscá-la, e o filósofo secular, que se esforça por estabelecer uma ética, deve antes de tudo admitir a possibilidade de uma metafísica racional”¹³.

A urgência de uma metafísica se situa a partir da seguinte questão: o homem deve Ser? Essa resposta exige que, em primeiro lugar respondamos acerca do significado de que algo/alguém deve ser, o que nos impele novamente a querer saber, em termos gerais, se algo – em vez de nada – deve Ser. Essa questão inicial é fundante¹⁴. Por quê? Nossa avaliação é porque evoca no ser humano uma dimensão sua ou estatuto ligado à manutenção e continuidade da vida. Em suma, a incursão/opção metafísica não é indiferente a valores, mas diz respeito sempre à busca de sentido, ou

¹² Ibidem, p. 96.

¹³ Ibidem, p. 97.

¹⁴ Ibidem, p. 99.

fundamento, para a vida. Daí que conhecer passa a exigir responsabilizar-se - o que evoca/lembra novamente a ética judaica da alteridade.

Com esse pressuposto problematizador, Jonas desdobra inicialmente a questão, presente já em Leibniz e Heidegger – “por que há Ser antes que nada?” - de forma direta: está ligada essencialmente ao *dever ser* de algo. Na busca da resposta, ele utiliza uma comparação que se põe no interior do Ser dado da seguinte forma: *como algo tem que Ser, então é melhor (exercer) ser do que não*; necessariamente, ele deve Ser, não obstante, reforça esse dever pela escolha racional. A segunda possibilidade, a qual resulta pura e simplesmente em um não-ser - não sendo uma alternativa de outro modo de ser - deve ser respondida em termos absolutos, isto é, “o Ser é ‘bom’ em si”, e “o nada não permite graus de comparação”. Não obstante, não se trata apenas de uma questão de consequência lógica, mas, como veremos, de *sentimento* profundo, ligado ao sentido e manutenção da vida que nos habita.

Para Jonas “o reconhecimento daquela primazia, e com isso de um dever em favor do Ser, não significa evidentemente, em termos éticos, que o indivíduo singular deve se decidir sempre, em quaisquer circunstâncias, pelo prolongamento da sua vida contra uma morte possível ou certa”¹⁵. Aqui se inclui a questão de que o sacrificar-se por uma causa ou por outrem é sempre uma opção para o Ser e não para o não-ser. Dessa maneira, entende-se que o desaparecimento da humanidade é uma questão que implica o dever-ser do homem, o que nos faz refletir novamente se algo deve existir em vez de nada e então, concretamente, na ação em defesa da vida.

Na tarefa de fundamentar a ética da responsabilidade numa metafísica, como mencionamos, Jonas retoma o pensamento de Leibniz no que concerne à sua intuição fundante que parte da pergunta “por que existe algo em vez de nada?”, propondo uma resignificação, nas palavras do próprio Jonas:

Este, aliás, é o único sentido aceitável para a questão fundamental da metafísica leibniziana, que de outro modo pareceria ociosa: “por que existe algo e não o nada”? Pois o porquê aqui questionado não pode visar à causa precedente, já que ela própria pertence ao que já existe; esse questionamento não pode ser feito sem cair em contradição em relação à totalidade do que existe ou ao fato de existir como tal¹⁶.

¹⁵ Ibidem, p. 99- 100.

¹⁶ Ibidem, p.100.

A argumentação de Jonas diante da pergunta *por que qualquer coisa é preferível ao nada* enceta um posicionamento que suprime, desta sorte, a originária ligação causal a um autor, e assim o seu caráter religioso, em favor da expressão de um sentido de ação - ação de ser, e ser é buscar sempre um bem. Desse modo, Jonas assegura que o sentido da questão sobre por que há algo em vez de nada deve ser o seguinte: o que importa aqui é apenas o sentido desse “*deve*”¹⁷. É desse modo que ele apresenta uma reformulação do sentido do ‘*deve*’, cuja finalidade é introduzir a noção de ‘valor’, pois tão somente na afirmação da prioridade do ser sobre o não-ser é que acontece o trânsito da problemática da exigência do dever-ser para a do estatuto do valor e, naturalmente, nessa passagem, converte-se a questão ontológica em ética. Em termos levinasianos, a ética precede a ontologia (e “a ética é a ótica”). Em termos jonasianos, o sentido (esquecido?) da metafísica – e da vida - é ética.

Com efeito, Jonas entende que a questão “*por que há algo?*” deve ser respondida fora do âmbito de uma possível proveniência causal - absurda para o Ser- e que a questão deva ser abordada sob uma perspectiva de norma justificadora e com a seguinte formulação: “*Vale a pena existir?*”¹⁸

Certamente, não importa a causa que o tenha feito existir, o que importa mesmo é apenas o sentido desse ‘*deve*’. Era exatamente esse nível de reflexão que interessava a Jonas, pois a questão da fé – oriunda da religião para fundar a metafísica – fora isolada, e a questão encontrava-se agora no domínio da própria filosofia, e o problema do possível *dever* se tornara ao menos hipoteticamente independente. Essa problemática, segundo Jonas, passa a ser relativa à questão do conhecimento do valor em geral. Isso porque:

[...] o valor ou o ‘bem’, se é que isso existe, é a única coisa cuja simples possibilidade reivindica imediatamente a sua existência (ou, caso já exista, reivindica legitimamente a continuação da sua existência) e, portanto, justifica uma reivindicação pelo Ser, pelo dever-ser, transformando-a em obrigação do agir no caso em que o Ser dependa da livre escolha desse agir. Deve-se notar com a mais simples atribuição de valor ao que existe, não importando o quanto haja desse valor, já se decide sobre a primazia do Ser sobre o nada – pois a este último é impossível atribuir algo, seja valor ou não-valor. Em virtude da possibilidade de atribuir valor ao Ser, nenhuma preponderância do mal sobre o bem na somatória das coisas – temporária ou mesmo

¹⁷ Ibidem, p. 102.

¹⁸ Ibidem, p. 101.

permanente – pode abolir essa primazia, ou seja, diminuir a sua infinitude¹⁹.

Assim, o argumento fundamentador de Jonas, que reza sobre a *imputabilidade do valor ao ser*, garante a suposta objetividade do dever-ser, assumindo, então, um estatuto *ético-metafísico*. Nesses termos, a responsabilidade encontra seu primeiro fundamento na *imanência da exigência da existência a ser*; em segundo lugar, na sequência, funda-se na imanência do valor ao ser, e, nesse fato, a objetividade do valor passa a ser garantida. Pautado nesse procedimento é que Jonas empreenderá uma *teoria dos valores* – amplamente analisada em sua obra *O princípio responsabilidade*. Nesse sentido, uma dificuldade que se impõe, sublinhada por Jonas, é: como empreender uma reflexão sobre valor numa época niilista? Essa talvez seja a maior dificuldade, ou seja, a mais inquietante questão com a qual o filósofo se depara. Esse ponto é recorrente no pensamento de Jonas e é enfrentado na medida em que ele ampara os fundamentos da “nova ética” numa metafísica.

Assim, sua obra *O princípio responsabilidade* postula uma pertinente articulação entre “valor”, “bem”, “fim” e “dever”. A rigor, Jonas quer haurir de uma vez por todas os fundamentos metafísicos para sua ética. Com esse propósito, ele dirá que o que vale “realmente” a pena, não somente sob o ponto de vista dos interesses ou inclinações individuais, mas em si mesmo, é, necessariamente, bom. Tal condição deve se tornar um fim para mim e, por conseguinte, fonte de meu dever. Dirá, também, que “o bem independente exige tornar-se um fim”. Ele não pode forçar a vontade livre a torná-lo a sua finalidade, mas pode extorquir-lhe a confissão de que esse seria o seu dever”²⁰. Consideramos, portanto, que o caráter ontológico do ser seja já o primeiro dos bens. O que está em jogo aqui é a salvaguarda do bem em si e a prova do seu valor, uma vez que, na sua faculdade de ter um fim em si, se autoafirma como melhor do que o não-ser. Nessa perspectiva, é de notar que o bem e o valor valem em si mesmos, identificam-se entre si e fundam-se no ser; disso decorre, concomitantemente, o fundamento do dever-ser. Desse modo, o argumento mais plausível conduz a entender que, no seu conceito, o dever-ser contém a exigência da sua existência, determinando um dever-fazer, uma vez que, na sua realidade, exige a sua realização/continuidade, impondo uma responsabilidade em relação a si. Partindo desse patamar, inferimos que a axiologia se

¹⁹ Ibidem, p.102.

²⁰ Ibidem, p. 156.

torna uma dimensão da ontologia tipificada como uma ontologia do bem. Diante do exposto, cremos na importância de recorrer a esses conceitos com o objetivo de articular um arranjo fundamentador sobre o qual a ética da responsabilidade seja edificada.

CONCLUSÃO

O propósito que nos move é buscar uma reflexão cada vez mais engajada e prática de modo a pensar o fenômeno humano e não humano a partir de sua fonte inesgotável e aberta. Para Jonas essa é a condição de possibilidade para não se colocar em risco aquilo que ele mesmo chama de “primeiro imperativo”. Tal imperativo é o da existência, assim formulado: “*que a humanidade seja*”. Os demais imperativos, presentes em sua obra, na verdade, são desdobramentos, como: *age de tal modo que os efeitos remotos de tua ação não inviabilizem a possibilidade da vida continuar existindo indefinidamente da forma como hoje a concebemos*. Trata-se da defesa da vida em geral e dessa alteridade como hoje a concebemos em meio à ambiguidade (não-objetividade) e o risco a que está exposta a vida social e ambiental. Pois o que está em jogo é a incolumidade da vida, sua “essência”, seu sentido ontológico maior (amor) e seu existir na relação. É essa dimensão que abre espaço para um modo especial, ético, “metafísico” de se entender as reais motivações para uma exigência da manutenção da humanidade como elemento fundante para a ideia de responsabilidade prática. Portanto, em virtude de estarmos tratando de ética e dever, foi que refletimos sobre a teoria dos valores. Para Jonas - da objetividade do valor como tal- poder-se-ia deduzir um dever-ser objetivo e, com ele, um compromisso com a preservação do Ser e, conseqüentemente, uma responsabilidade a ele (ao Ser) relacionada. Com isso, Jonas envereda por um caminho solidamente racional para fundar a sua ética prática.

Assim, se, por um lado, um saber puramente instrumental e desconectado da complexidade da vida – ou seja, sem sabedoria – pode fatalmente conduzir à ruína nossa civilização conduzida pelos ideais iluministas e com poderes extraordinários, por outro, a modéstia, os freios voluntários e a responsabilidade como princípio talvez possam exercer um papel pedagógico, contrapondo-se a tal ameaça.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BUBER, Martin. *EU e TU*. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Editora Moraes, 1974.

FONSÊCA, Flaviano. *Hans Jonas: (Bio)ética e crítica à tecnociência*. EUFPE, 2007.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006.

_____. Dalla Filosofia alla Scienza. In: *Lettera internazionale* (Roma), n. 30, 1991.

_____. *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age*. Translated by Hans Jonas with the collaboration of David Herr, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Vol.1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*. La Haje: Martinus Nijhoff, 1961.

PELIZZOLI, Marcelo. *LEVINAS: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

