

# Ampliação e afirmação do valor e dignidade da vida: um Estudo em Hans Jonas

*Elias Fochesatto\**

**Resumo:** A filosofia da vida jonasiana compreende um esforço teórico que busca integrar as dimensões da vida compreendendo-a como unidade psicofísica. Possuidora de valor próprio, sua dignidade torna-se um direito e um dever. A sociedade tecnocientífica contemporânea teria fortalecido a capacidade de ação humana que ameaça, como nunca antes, a continuidade de condições que viabilizem a autenticidade da vida. Com isso, Jonas erige a responsabilidade como princípio ético que reforça o dever da vida em zelar pela vida. A posição jonasiana em defesa do valor e da dignidade da vida é a questão central desse estudo, que pretende investigar possíveis contribuições da teoria jonasiana para as discussões sobre a ampliação e afirmação do direito à condições de vida autênticas como direito humano fundamental.

**Palavras-chave:** Técnica. Responsabilidade. Liberdade. Vida. Direitos humanos.

---

\* Mestre (UFMS) e Bacharel (IFIBE) em Filosofia. Bacharelado em Ciência da Computação (UFFS). Ex-aluno do IFIBE.

Hans Jonas nasceu em 1903, em Mönchengladbach, Alemanha. Após envolver-se na Segunda Guerra Mundial, como adepto à causa sionista, dedicou-se ao ensino da filosofia. Em 1950 migrou para a América, vivendo no Canadá e nos EUA. Tornou-se conhecido, primeiramente, por sua obra sobre a gnose e, mais tarde, por seus trabalhos sobre a filosofia da biologia. A partir dos anos 1960 voltou sua atenção para as questões éticas suscitadas pelo progresso da tecnologia. Sua obra principal, *O princípio responsabilidade*, foi publicada em 1979 e constituiu a razão principal para a outorga do título de doutor *honoris causa* em Filosofia, concedido em julho de 1992 pela Freie Universität Berlin. Jonas constituiu-se referente pensador no campo das éticas deontológicas, com repercussão na bioética, tecnoética e ética ecológica. Faleceu em 5 de fevereiro de 1993, em New Rochelle, New York.

O objetivo deste estudo é investigar a contribuição teórica de Jonas para a discussão sobre os direitos humanos, o que parece viável haja visto que é questão central no itinerário filosófico do autor o esforço pela ampliação e afirmação do valor e da dignidade da vida. Para tal, recupera-se, neste estudo, duas discussões propedêuticas à ética jonasiana: a sua compreensão de vida e a problematização da técnica moderna como questão filosófica e ética. A partir disso são apresentados os principais pontos de sua proposição ética que apresenta a responsabilidade como princípio fundamental. Por fim e a modo de ensaio, são discutidos elementos gerais da teoria jonasiana que contribuem para a discussão sobre os direitos humanos.

## **1. A vida como problema filosófico**

A raiz da responsabilidade, na compreensão de Hans Jonas, é o *poder* da liberdade ou a capacidade de liberdade e, por isso, a discussão jonasiana sobre a vida constitui-se pressuposto para um novo *ethos*. Em Jonas, falar de vida é fazer referência a “vida material; portanto, corpo vivo; em suma, ser orgânico” (JONAS, 2004, p. 34). Ao conceito vida estão implicados os conceitos de organismo e de liberdade, de modo que Jonas toma por pressuposto que onde há vida, há liberdade. Ou seja, a liberdade é o elemento próprio da manifestação da vida, a característica principal e diferencial do organismo, em todos os níveis de existência.

Para Jonas, a falta de estabilidade na natureza propicia dinamismo à existência e a possibilidade de estados de equilíbrios. O *vir-a-ser* da organização natural, ou seja, o fundamento de toda organização da natureza, são as leis de conservação e estas “chegaram a dominar porque apenas aquilo-que-se-conserva (*Sich-Erhaltende*) conserva a si mesmo” (JONAS, 2010, p. 15). Logo, as leis da natureza são entidades estáveis (relativamente, e não absolutamente duradouras) que, *no* e *do* não regular, conseguem impor-se e conservar-se: “o transitório dá lugar ao duradouro” (JONAS, 2010, p. 15). Essa regularidade é resultado universal de seleção, orientando novas seleções. Mas, esta regularidade não é eterna: advindo da transitoriedade, também é transitória. A questão é que devido a certa regularidade que estabelece, faz com que algo se conserve, com que se mantenha estável por um determinado período de tempo cósmico.

Assim, “um ‘ciclo’ não é um princípio, mas uma conquista da natureza, e essa conquista se deteriora” (JONAS, 2010, p. 16). Os diferentes entes estáveis do cosmos (os ciclos, por exemplo), circundados e em relação com a desorganização cósmica ou mesmo com outras entidades estáveis no cosmos, passam a agregar informação adicional, constituindo um processo que conduz ao novo (e superior, desde o ponto de vista da complexidade). Um desses processos resultou nas condições necessárias que viabilizaram o acontecer da vida em todas as suas dimensões objetivas e subjetivas. A subjetividade ou interioridade, por mais enigmática que possa ser, é considerada por Jonas como um “dado ontológico fundamental no ser [...] ao conter a manifestação de interesse, finalidade, objetivo, aspiração e desejo - em suma, ‘vontade’ e ‘valor’ - toda a questão da teleologia” (JONAS, 2010, p. 19). Essa interioridade, independente do nome que se atribua a ela (sensibilidade, sensação, reação à estímulos) “abriga o interesse absoluto do organismo em sua própria existência e em sua preservação” (JONAS, 2004, p. 109).

Jonas entende que entre as dimensões material e espiritual da vida, não há relação: há complementação, defendendo, pois, que compreensões dualistas (relação) são insuficientes. Faz-se necessária, para a compreensão da vida, a noção de complementariedade: “um novo monismo integral [...] não poderá suprimir a dualidade mas terá que superá-la, erguê-la a uma unidade mais elevada do ser, de onde surgem como lados diferentes de sua realidade ou fases de seu *vir-a-ser*” (JONAS, 2004, p. 26-27). Dessa forma, opondo-se às tradições filosóficas dualistas (por

promoverem uma separação antinatural das dimensões da vida) e às formas monistas posteriores (idealismo e materialismo), a incursão de Jonas propõe-se recuperar a noção de totalidade da vida. Assume, por base, a defesa da integralidade da vida, através do que chamou de *unidade psicofísica* da vida, um empreendimento teórico que, além de favorecer a leitura e compreensão do orgânico (da vida) como um todo, contribui para a compreensão da própria natureza humana, parte do todo orgânico. Trata-se de uma nova ontologia que, superando o dualismo, afirma uma unidade entre o espiritual e o material no orgânico.

*Unidade psicofísica* caracteriza um estado de integração que não exclui contradições (limitação e liberdade, autonomia e dependência, o eu e o mundo, criatividade e mortalidade). Essas contradições são percebidas de maneira mais completa, por apresentarem-se de forma mais complexa (evoluída), no ser humano. Porém, não são atributos específicos do ser humano, estando presentes já nas formas mais primitivas da vida. É em função disso que a noção de *unidade psicofísica* é tão importante em Jonas: por meio dela o autor não concebe somente a integração das dimensões no homem, mas uma integração de toda a vida, de todas as formas de vida e desta em todos os graus de sua evolução.

O humano é compreendido como uma forma de ser *mais-que-animal*, um modo de existência que se evidencia por sua habilidade de lidar com a imagem (*homo pictor*). Essa capacidade figurativa, ou seja, a possibilidade de representação, evidencia um nível maior de liberdade. Por poder constituir imagens, o humano figura, imagina e (com o auxílio das capacidades orgânicas) transforma. Além da imagem, a ferramenta e a tumba configuram a transanimalidade humana. Através da ferramenta, o ser humano materializa seu imaginário. A artificialidade de sua criação é reflexo de seu poder imaginário-criativo. Memória e culto perpassam a criação humana da tumba que traz consigo as crenças de cada homem ou sociedade humana. Assim, imagem, ferramenta e tumba são elementos externos que apontam para a interioridade lúcida do humano: as ferramentas apontam à idealização; a imagem à capacidade de representar; e a tumba às crenças. Da imagem advém a arte, do túmulo a metafísica e da ferramenta a técnica. O transanimal traz novidades à vida e esta forma mais completa de existir do humano se evidencia por meio das liberdades do pensar: liberdade de autodeterminação do pensamento; liberdade de transformar um dado sensível em imagem e a liberdade de ir além de

predeterminações. O humano é forma de vida animal e, distintamente, é cidadão do mundo.

O pensamento moderno, ao tomar como inteligível apenas o mensurável, compreende a natureza como um mecanismo em funcionamento, o que afetou, com prejuízo, segundo Jonas, a compreensão da vida. Como consequência, destituiu-se da ideia de vida seu valor intrínseco de manifestação, o que possibilitou sua instrumentalização. A racionalidade humana, que Jonas compreende ser expressão da plena liberdade e fruto de um desenvolvimento progressivo, exige o exercício da responsabilidade. A possibilidade de assumir responsabilidade, que é responder à realidade e assumir a tarefa de manter a possibilidade de responsabilidade na realidade, faz do humano um ser singular. Cabe ao humano promover a realização de tal possibilidade, visto que sua ausência desfiguraria a constituição natural do humano e o esforço da vida pela vida. É pela possibilidade de responsabilidade – resultado da evolução vital do todo – que o homem precisa garantir e promover a dignidade de vida em função de seu valor próprio.

É marcante, no conjunto da filosofia jonasiana, a afirmação da liberdade como não exclusiva do ser humano, mas como dimensão constitutiva de todo o *ser* que exigirá considerar todo o *ser* como objeto ético: “[...] a filosofia do espírito inclui a ética, e pela continuidade do espírito com o organismo e do organismo com a natureza, a ética passa a ser uma parte da filosofia da natureza” (JONAS, 2004, p. 271). Sob essa ontologia Jonas baseia sua proposta ética. Trata-se de uma ampliação que confronta a tradição e amplia o horizonte ético, ao afirmar que a humanidade não é mais *todo o ser* (antropocentrismo individualista); a humanidade é *parte do ser*. Em reação ao antropocentrismo ocidental, Jonas aponta para a necessidade de integração e para o valor e dignidade da vida, de toda a vida. É em função do valor intrínseco e próprio da vida, como Jonas busca fundamentar, que se justifica sua dignidade.

## 2. A questão da técnica na modernidade

O problema que gera a reflexão ética em Jonas é a constatação de uma modificação na natureza do agir humano, decorrente de uma mudança paradigmática da época moderna. Jonas compreende que “a violação da

natureza e a civilização do homem caminham de mãos dadas” (2006, p. 32), ou seja, a engenhosidade humana é própria do ser humano, e não de um período específico da história humana. Mas, com a modernidade, a inventividade humana ter-se-ia convertido em poder opressivo, carente de uma reflexão ética que lhe subsidia-se e, ao mesmo tempo, da necessária sensibilidade social para um adequado enfrentamento crítico e político.

Com isso, o autor compreende a técnica moderna como um problema filosófico: “[...] dado que ela se converteu em um problema tanto central quanto premente de toda a existência humana sobre a terra, já é um assunto de filosofia” (JONAS, 2013, p. 25). E, indo além, considera a técnica moderna uma questão ética: “[...] se a esfera do produzir invadiu o espaço do agir essencial, então a moralidade deve invadir a esfera do produzir, da qual ela se mantinha afastada anteriormente” (JONAS, 2006, p. 44), isso por que “certas transformações em nossas capacidades acarretaram uma mudança na natureza do agir humano. E, já que a ética tem a ver com o agir, a consequência lógica disso é que a natureza modificada do agir humano também impõe uma modificação na ética” (JONAS, 2006, p. 29).

Para o homem primitivo e medieval, a natureza não se constituía objeto da responsabilidade humana, diferente da cidade, “artefato social onde homens lidam com homens” (JONAS, 2006, p. 34), na qual deveriam estar conjugadas inteligência e moralidade. Nesse período, a maneira como o homem utilizava a técnica em suas atividades cotidianas, promovia interferências superficiais em sua essência, “impotentes se acusadas de prejudicarem o equilíbrio do todo” (JONAS, 2006, p. 32). Por assim ser, a ética não precisava se preocupar com a técnica (a não ser em casos como a medicina). A técnica pré-moderna permanecia subordinada à natureza (*phýsis*), servindo para proteger os indivíduos humanos e garantir-lhes as condições necessárias para sobreviverem, para alçarem um equilíbrio vital. Posse e estado caracterizam a técnica desse período, marcada por processos pouco planejados e por progresso esporádico. Revoluções técnicas ocorriam “mais por causalidade do que por intenção” (JONAS, 2013, p. 27), além do que, a compreensão desses movimentos como revoluções, só é possível pela contração temporal da retrospectiva histórica, dada a lentidão de sua ocorrência.

Na modernidade, no entanto, a ação técnica humana extrapola o âmbito das relações de sociabilidade humana, atingindo a natureza e, por

consequente, afetando diretamente o futuro. Com o advento de novos paradigmas de conhecimento a partir do século XIV, promove-se uma geometrização da natureza (JONAS, 2012, p. 91). É estabelecido o procedimento experimental como método para verificação do conhecimento. O segredo e o sagrado dão lugar à apropriação intelectual como ato de subjugar, manipular e exercer poder, em que o que vale é a precisão. O conhecimento verdadeiro é o construído pela força da demonstração (percepção sensível): tudo deve ser ordenado em função da inteligência humana. Conhecer é interrogar a natureza a partir de um modelo de inteligibilidade e de linguagem geométrica e matemática, modelo *disparador* da intensificação da dominação e transformação da natureza pelo humano. É a civilização tecnológica, “criação do espírito ocidental” (JONAS, 2013, p. 279), que traduz “um fenômeno do poder, da magnitude do poder e das qualidades do poder” (JONAS, 2013, p. 280): trata-se de uma nova forma da relação entre humanidade e natureza. É a dominação da natureza pela ciência e pela técnica, onde “saber é poder” e a convicção sustentadora é a de que a ciência e a técnica solucionariam todos os problemas humanos.

Jonas critica essa racionalidade pois percebe nela um significativo potencial de opressão e injustiça, sustentando isso através da análise de duas dimensões da técnica moderna: a dinâmica formal e o conteúdo substancial.

A dinâmica formal da técnica moderna se constitui de uma práxis baseada no que Jonas chama de *autopropagação cumulativa*, capacidade de repetição *ad infinitum* e expansão do meio ambiente artificial, que “reforça, por um contínuo efeito retroativo, os poderes especiais por ela produzidos: aquilo que já foi feito exige o emprego inventivo incessante daqueles mesmos poderes para manter-se e desenvolver-se” (JONAS, 2006, p. 43). O que motiva a continuidade desse processo é a promessa de uma maior recompensa a cada nova contribuição desenvolvida pelo homem para a manutenção e propagação desse cenário. A constância nos êxitos é motivo suficiente para o homem depositar fé na efetivação de tal progresso que é, ao menos, suficiente para manter aberta, por um longo tempo, a via da tecnologia inovadora na esteira da ciência. Além desse impulso próprio da dinâmica da técnica moderna, esta também incorpora o conhecimento científico e interesses econômicos como combustíveis

para seu aprimoramento. Assim, enquanto a aspiração pelo conhecimento desenvolver a atividade científica, o mesmo ocorrerá com a técnica.

Pela segunda dimensão, a substantiva, o conteúdo da técnica moderna, Jonas descreve os objetos criados e aponta para o poder que a implementação destes confere à humanidade. Se, pela dinâmica formal, Jonas buscou responder à questão sobre o *que é* a técnica, agora a questão é sobre o *como* ela funciona e sobre as *coisas* com as quais tem a ver a tecnologia. Nesse sentido, elenca cinco estágios que organizam e descrevem ascendência qualitativa das *coisas* da técnica moderna. São eles: o mecânico, o químico, o elétrico, o eletrônico e o biológico. O que interessa aqui destacar é que, os quatro primeiros estágios refletem o desenvolvimento da técnica mecânica, tendo, como pano de fundo, conhecimentos da física. O quinto estágio, entretanto, revoluciona o âmbito técnico ao priorizar o orgânico, estando ancorada nos conhecimentos biológicos. Trata-se de uma distinção determinante entre objetos: a primeira utiliza-se de matéria *morta*; a segunda, de organismos, de estruturas vivas, o que faz com que se abra um leque maior de discussão, quer seja em função de sua amplitude ou de sua complexidade.

As pesquisas biotecnológicas, decorrentes do desenvolvimento da biologia molecular e da compreensão da programação genética, tornaram o próprio ser humano um objeto da manipulação. Com a química, a humanidade reorganiza elementos (substâncias artificiais); com a biologia, compõe elementos (substâncias vivas, inclusive). Isso faz com que Jonas chame atenção para o fato de que, ao mesmo tempo em que a técnica permite *fazer* o que quer, nega a humanidade, por sua dinâmica, o guia para *saber* o *que* quer, de tal forma que esse novo estágio da técnica encontra o homem, estranhamente, sem preparação para seu uso responsável:

[...] vivemos permanentemente à sombra de um utopismo indesejado, automático, que faz parte do funcionamento do nosso mundo, somos permanentemente confrontados com perspectivas finais cuja escolha positiva exige a mais alta sabedoria e, para o homem contemporâneo em particular, que até mesmo nega a existência de seu objeto, ou seja, a existência de valor absoluto e de verdade objetiva. Quando mais necessitamos de sabedoria é quando menos acreditamos nela. (JONAS, 2006, p. 63).



A análise destas duas dimensões, desdobra-se na exigência de tomar a técnica moderna como um problema filosófico e, especificamente, como uma questão ética e política, haja visto seu potencial nocivo à vida. Há, portanto, um elemento valorativo da técnica que se torna objeto da reflexão jonasiana e que demanda e justifica a exigência da responsabilidade humana.

### 3. Ser, dever e responsabilidade

A tecnologia para Jonas é uma “nova ‘caixa de Pandora’ de onde saem seja *gift* (em inglês: presente), seja *gift* (em alemão: veneno)” (JONAS, 2010, p. 110). A capacidade de o humano afetar com dano a natureza se tornou maior que fora, outrora, o perigo da natureza à humanidade e, não obstante a isto, a humanidade tornou-se perigosa a si própria: é *ela* o perigo a ser enfrentado, a questão a ser refletida. Com isso Jonas provoca a pensar a racionalidade técnica que anula a objetividade da natureza e do próprio homem em função dos interesses e desejos da subjetividade humana, incorporando a globalidade da ação humana e a biosfera toda como objetos éticos. As coisas extra-humanas em Jonas também são portadoras de exigências morais: “isso significaria procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento de ‘fins em si’ para além da esfera do humano e incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano” (JONAS, 2006, p. 41). O vácuo ético denunciado por Jonas indica a incapacidade humana de, prudentemente, deliberar sobre as complexas perspectivas finais que surgem diariamente. Vive-se a nudez do niilismo, e isso ocorre em um momento delicado, haja constada a amplitude da capacidade de ação humana potencializada pelo poder tecnológico: é a união do maior dos poderes ao maior dos vazios.

Um ponto crucial para Jonas propor uma ética para a civilização tecnológica é afirmar o dever da humanidade para com o futuro e, intrínseco a isso, a primazia do ser. A questão de fundo é: algo deve ser? Perguntar se *algo deve ser* é o primeiro problema a ser resolvido para se terem as condições de perguntar *que* humanidade deve ser.

Falar em dever-ser aponta para duas perspectivas. Uma delas compreende o dever-ser deste ou daquele modo: se algo tem de ser, que seja isto e não (ou) aquilo. Em outra perspectiva, a “oposição” a ser considera-

da não é outra forma de ser, mas pura e simplesmente um não-ser: o não reconhecimento da primazia absoluta do ser diante do nada pode fazer com que este, o nada, seja escolhido (JONAS, 2006, p. 99). É necessário firmar que algo deve existir de preferência ao nada e, para isso, importa o sentido desse *deve*, o que faz com que tal tarefa se torne objeto da filosofia, relacionando-se imediatamente com a questão do conhecimento do valor em geral: a possibilidade de atribuir valor reivindica uma existência, transformando a existência em obrigação do agir no caso em que o ser dependa da livre escolha desse agir. É o reconhecimento de valor no que existe que demonstra a primazia do ser em relação ao nada. O compromisso com a preservação do ser, sob a forma de uma responsabilidade relacionada ao ser, advém da necessidade de reconhecimento do status ontológico e epistemológico da objetividade do valor e não de uma atribuição subjetiva de valor. Ou seja, o valor e a dignidade da vida são próprias a estas, não dependendo da vontade humana.

A proposta da responsabilidade ética toma como objeto o que ainda não existe, o que faz com que tenha que ser pensada independente da ideia de direito pautada pela reciprocidade. A ética do futuro não aceita a reciprocidade e a concepção tradicional de direitos e deveres, pois nesta, apenas reivindica quem é: “o meu dever é a imagem refletida do dever alheio, que por seu turno é visto como imagem e semelhança de meu próprio dever” (JONAS, 2006, p. 89). Toda vida reivindica vida e aquela que ainda não é, não pode ser lesada: conquistas tecnológicas ou a satisfação de desejos individuais não podem justificar qualquer detrimento moral ou material à dignidade de vida. Não se podem consultar os desejos daqueles que vem depois, mas sim seu dever-ser, que transcende tanto à geração presente (não sendo gerado por esta) quanto às futuras (JONAS, 2006, p. 92). Tornar impossível esse dever-ser é um crime e o atual estágio da tecnologia tem condições de destruir a capacidade humana de cumprir ou mesmo de atribuir esse dever. Cabe à presente geração o papel de vigiar não tanto o direito da humanidade futura, mas o dever de esta ser uma humanidade verdadeira, de existirem de um modo que se considera valioso, o qual depende da garantia da existência de futuros sujeitos de direitos, sujeitos capazes e em condições de perceberem e exigirem seus direitos. Esse dever para com a existência da humanidade futura lhe concede o direito e a possibilidade de trazer ao mundo seres humanos sem que estes tenham solicitado isso e que, ao mesmo tempo,

tenham as condições de perpetuar esse dever. Assim, o dever primário da humanidade, que é o de garantir a existência de futuros sujeitos de direitos, se fundamenta: não cabe a esta apenas conceder existência, mas impor-lhes uma existência capaz de arcar com o ônus de perpetuar o dever primário da humanidade.

Um recurso metodológico apresentado por Jonas para auxiliar no cumprimento desse dever é a *heurística do temor*. O temor, diferente do medo, denota postura ativa e consciente, um receio fundamentado que tem por consequência uma mobilização ante a força do mal eminente. Como princípio heurístico, o temor se põe como premissa reflexiva, assumindo caráter pedagógico e visando o cuidado. Se a dinâmica da tecnociência moderna ameaça a integralidade da vida, Jonas propõe a heurística do temor como instrumento capaz de propiciar um conhecimento antecipado das possíveis consequências dos empreendimentos tecnológicos. É posta, portanto, como categoria da capacidade que o homem deve ter de interpretar e solucionar problemas imprevistos. Pretende ser um critério pelo qual o homem possa avaliar os perigos que a técnica pode ocasionar, de modo que não é e nem quer ser um mero pessimismo ou um procedimento puramente instrumental, mas quer (e precisa) despertar ao pensar e ao agir.

Na arquitetura da proposta jonasiana, encontram-se três figuras representativas: os pais e os gestores públicos como modelos paradigmáticos e a criança como arquétipo fundamental.

Os modelos paradigmáticos apontam para a forma como Jonas compreende a responsabilidade. A responsabilidade parental não pode ser revogada e abrange a totalidade do objeto: requer responsabilidade sem ser objeto de escolha. O objeto são os frutos ou é o fruto da procriação: a origem se dá na causalidade direta, mesmo que não desejada, de forma que a criação se constitui como total dependência do criador. Jonas considera ser esta a mais elementar das responsabilidades, sendo exercida no âmbito íntimo e imediato e estando o objeto não idealmente presente, como no caso anterior, mas carnalmente presente. Com esse modelo de responsabilidade evidencia-se a já mencionada não-reciprocidade da compreensão ética jonasiana, de não igualdade, de ausência de simetria entre os sujeitos envolvidos. A recíproca da prole, assim como do cidadão, não é pré-condição para a precaução e a assistência necessárias em vista da manutenção e promoção da existência do objeto.

A responsabilidade política, por sua vez, é marcada pela escolha livre, voluntária, requerendo conquista pelo alcance do poder necessário para exercer tal responsabilidade: constituir-se um homem de Estado (político). Tal poder tem outros atrativos, como prestígio e influência, que se conjugam entre os motivos pelos quais ele é buscado. O verdadeiro *homo politicus*, porém, constituirá seu poder como responsabilidade de transformar sua relação com seu objeto (que é a *res publica*) de um *sobre* a um *para*.

A figura da criança sintetiza a ideia do *outro*, do destinatário da responsabilidade. A relação entre pais e filhos, relação arquetípica da responsabilidade jonasiana, evidencia o direito intrínseco e imanente do objeto da responsabilidade (a prole) em sua reivindicação ao ser (à existência). Trata-se de opor-se à suposição de uma existência nua, suposição que contesta a possibilidade de que “algo que exista em si mesmo, quer se trate de seu Ser já dado como tal ou que venha a ser, seja capaz de emanar um ‘deve-se’” (JONAS, 2006, p. 219). O objeto da responsabilidade não é algo concebido como *mera existência*, mas como existência portadora de um *dever* (paradigma de um *dever* ontológico): “a objetividade precisa realmente vir do objeto” (JONAS, 2006, p. 219). O “simples” respirar de um recém-nascido constitui um apelo por cuidado que não pode ser refutado ou contestado. Há a exigência de interferência de uma causalidade externa, ou seja, não é um simples *pedido* da criança e, menos ainda, o cuidado será um ato de compaixão dos que estão ao seu entorno, mas trata-se da primazia do ser em relação ao não-ser, onde a dignidade e o valor do objeto demandam uma ação responsável do sujeito.

Diante disso, Jonas alicerça a sua noção de responsabilidade sob três pilares: totalidade, continuidade e futuro. A *totalidade* impõe à responsabilidade abranger o ser total do objeto, de forma a serem contemplados todos os seus aspectos e todas as formas de existência: desde a mais bruta e elementar até a mais elevada. A criança como um todo é objeto da responsabilidade parental, o que não se limita às carências, mas inclui também as possibilidades. Não há como negar a primazia do aspecto físico, o que não exige a responsabilidade pela educação (comportamento, caráter, conhecimento). No caso do político, no período de vigência de seu governo, é a totalidade da vida da comunidade o objeto de sua responsabilidade. Esta deve ser supervisionada em vista do bem comum e, semelhante à parental, “ela se estende da existência física até aos mais

elevados interesses, da segurança à plenitude, da boa condução até a felicidade” (JONAS, 2006, p. 180).

Resultante da natureza *total* da responsabilidade está a dimensão da *continuidade*. Os dois casos de responsabilidade explicitados, a pública e a parental, não podem ser cessadas por um período de tempo, ou seja, a responsabilidade parental e do homem público não podem pôr-se em um estado de vacância, pelo fato de que, ininterruptamente, seu objeto renovar suas demandas. Além disso, a responsabilidade total (a parental e a pública) “tem de proceder de forma ‘histórica’, apreender seu objeto na sua historicidade” (JONAS, 2006, p. 185). Na dimensão política a herança dessa historicidade e a preocupação para com o futuro tem maior amplitude, visto ter de se considerar a história da comunidade, os costumes, tradições e legados dos antepassados. Na responsabilidade parental, a continuidade precisa ser compreendida em dois sentidos: o devir individual da criança, que se constituirá na historicidade (enquanto identidade); e a comunicação da tradição coletiva, que a prepara para viver em sociedade (transmitir uma identidade cultural à criança). Há uma identidade a ser garantida e respeitada que define os contornos da dimensão da continuidade na responsabilidade paterna e política. Note-se que isso remonta a uma responsabilidade para com o passado não no sentido de imputar responsabilidade pelo que já ocorreu, mas de, ao assumir a responsabilidade para com os filhos ou os cidadãos, reconhecer o passado que os antecede. Fazendo memória do já vivido a responsabilidade efetiva-se em sua dimensão de continuidade.

O terceiro elemento é a dimensão do *futuro*, que se constitui proposição central da teoria jonasiana. É preciso ter presente que Jonas compreende o futuro como anterior ao presente imediato, no que diz respeito à ocupação da responsabilidade, pois, consequências futuras são decorrências de influências imediatas. Assim, “o futuro da existência inteira, mais além da influência direta do responsável e, conseqüentemente, além de todo cálculo concreto, se torna objeto complementar dos atos singulares de responsabilidade” (JONAS, 2006, p. 186). Esse dever humano de responsabilidade para com a posteridade tem no compromisso paterno (elementar e não recíproco) seu lócus mais original de exercício, onde precaução e assistência são condições *sine qua non* da conservação e perpetuação da vida.

#### 4. Pensando direitos humanos a partir de Hans Jonas

Tendo como base todos esses elementos da teoria jonasiana brevemente apresentados, cabe agora, como última tarefa deste estudo, investigar a contribuição de seu pensamento para a reflexão sobre direitos humanos. Direitos humanos, para dizer o mínimo, são um conjunto de pressupostos facultados a um indivíduo por ser humano, indicando igualdade: não existe humano diferente quanto ao *ser* humano. Isso leva a pensar a universalidade e inalienabilidade da dignidade da vida como direito humano fundamental, como direito próprio do ser humano. Essa noção de direitos humanos, que os funda sob uma concepção de natureza humana, aponta para uma dignidade intrínseca do ser humano, absoluta e irredutível.

Barros (2003, p. 1) justifica os direitos humanos ao compreendê-los como *poderes-deveres*, ou seja, “direitos que ao mesmo tempo são deveres dos indivíduos humanos entre si mesmos - de todos para com cada um e de cada um para com todos - nos aspectos objetivos e subjetivos necessários a manter a humanidade pela manutenção da comunidade humana fundamental”. O conteúdo do direito se faz dever, pois, constituiu-se conteúdo de atendimento a uma necessidade. Assim, não são poderes (direitos) arbitrários, mas poderes determinados pela necessidade: “a necessidade gera o dever que gera o poder” (BARROS, 2003, p. 3). Todavia, tanto do ponto de vista teórico quanto operacional, os direitos humanos são expressão de complexidade, pois, ao pretenderem garantir a efetivação da dignidade humana, deparam-se com questões individuais e coletivas – em nível biológico, cultural, histórico, político, espiritual – que evidenciam modos singulares de ser e de perceber o mundo. Isso aponta para a possibilidade de não garantia e de não efetivação desses direitos. Ou seja, o direito natural à dignidade de vida pode não sobrepor-se ao estabelecido socialmente ou à realidade efetiva, evidenciando uma série de situações problemáticas.

Em seu primeiro artigo, a Declaração Universal do Direitos Humanos afirma: “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”. Trata-se, pois, da já assinalada concepção de direito fundada na natureza do ser humano. No entanto, conforme o conflito anteriormente pontuado, “os seres humanos se tornam livres e iguais em dignidade e direitos porque estabelecem processos e dinâmicas que

valorizam a liberdade, a igualdade e a dignidade” (CARBONARI, 2012, p. 19). Mesmo sendo próprio à vida seu valor e, portanto, sua dignidade, fazem-se necessárias a disposição e construções individuais e coletivas para que esse valor possa ser reconhecido, respeitado e promovido. A diversidade e pluralidade, intrínsecas à forma de vida humana – e, como visto, próprias da vida como um todo –, demandam um processo de construção histórica que oriente à garantia da dignidade humana na universalidade do que isso significa: que todo o humano seja reconhecido como humano.

Essa exigência de preservar o direito à vida digna, em Jonas, está atrelada ao dever ser de cada forma de vida. A concepção jonasiana da vida compreende a liberdade, conforme já se mencionou aqui, como “traço ontológico fundamental da vida em si” (JONAS, 2004, p. 106), como elemento que constitui a *revolução ontológica na história da matéria*, aparecendo no organismo vivo como *forma*. Desta integração entre forma e matéria, irrompe a vida. Os modos de relação entre forma e matéria decorrente de múltiplos fatores condicionantes resultam na diversidade de formas vitais, desde as mais simples (organismos capazes apenas de metabolizar), até a mais complexa (a forma humana, capaz de responsabilidade). Em sua evolução, cada organismo manifesta o interesse elementar da vida pela vida. Ao mesmo tempo, quanto maior a complexidade da forma de vida, maior sua precariedade e sua dependência das demais formas de vida e de recursos que garantam sua sobrevivência.

Logo, para Jonas, a vida é resultado da confluência de uma série complexa de fatores e ciclos da organização do cosmos que, através da soma de características de formações já existentes, originou uma formação tal que viabilizou condições à existência de formas de vida. A vida, resultado do acaso cego e isolado da organização e evolução do cosmos, é, em primeiro lugar, uma conquista e sua continuidade é garantida pelo desejo intrínseco de cada forma existente pela vida, manifesto, por exemplo, nas mais elementares manifestações de medo (como a fuga de um animal ao se deparar com um perigo) e desejo (busca por alimentos, proteção). O modo pelo qual a vida surge caracteriza sua fragilidade e dependência. O modo como a vida se complexifica (relação com o mundo) caracteriza as contradições próprias de seu acontecer. Riscos e perdas permeiam a vida, que, por sua fragilidade e dinamicidade, se complexifica e se intensifica.

No ser humano, ser capaz de racionalidade e responsabilidade, o *poder ser* vida se converte, na proposição de Jonas, em *dever ser* vida, haja visto que seu ser depende disso (JONAS, 2012, p. 19). Em outras palavras, por se tratar de ser, o poder se transforma em dever: a liberdade do organismo é sua necessidade (JONAS, 2004, p. 107). Podendo ser vida, o organismo não deve deixar de ser vida. Isso porque, como se justificou acima, Jonas compreende a primazia do ser em relação ao não ser. Por conseguinte, priorizar o *ser* implica assumir o *poder ser* como um *dever ser*. O metabolismo, condição primária para a vida, *deve ser* para que haja a vida. Esse dever, que resulta na manutenção das condições para a vida, precisa ser reconhecido e assumido pelo ser humano. O *pode* se converte em *deve*, pois *deve* ser próprio de qualquer forma de vida, em qualquer nível da evolução, ser vida e, mais que isso, ser vida autêntica. Assim, a vida, para Jonas, define-se como afirmação incondicional de si mesma ante a possibilidade sempre presente do não-ser, onde “a inconstância do fado humano assegura a constância da condição humana” (JONAS, 2006, p. 33).

A responsabilidade é a categoria específica da forma de vida humana, consciente de si, que desponta como elemento propiciador de realidades que possam garantir a dignidade da vida. Ao propô-la como princípio ético, Jonas pressupõe a existência de um sujeito consciente, ou seja, de um sujeito que tem condições de reconhecer a violação da dignidade da vida como um problema a ser resolvido. A sociedade tecnocientífica, conforme já abordamos, promove cenários e processos que colocam em risco não apenas a garantia de condições adequadas para a presente geração, como a possibilidade de existência de gerações futuras. É o ímpeto pelo avanço tecnológico que se põe em descompasso com a promoção da dignidade da vida. A responsabilidade, condição própria e exclusiva da liberdade humana, constitui-se “cuidado reconhecido como obrigação em relação a um outro ser, que se torna preocupação quando há ameaça à sua vulnerabilidade” (JONAS, 2006, p. 352).

A racionalidade humana, como já assinalado quando se tratou da concepção jonasiana da vida, é fruto de um progressivo desenvolvimento evolutivo que, além de vincular o humano a todas as demais formas de vida, exige o exercício da responsabilidade, inibindo situações que violem as condições necessárias para a autenticidade da vida. Uma vida autêntica é uma vida digna em sua totalidade e universalidade. Todo o humano é



humano por inteiro. Em Jonas, isso é ampliado ao se extrapolar os limites antropocêntricos e temporais das concepções tradicionais de direito: não é somente a dignidade da vida humana e nem somente a dignidade da humanidade presente que é objeto da responsabilidade humana. Todas as formas de vida e a possibilidade da continuidade destas fazem-se objetos da responsabilidade humana. Logo, a noção de direitos humanos, em Jonas, depara-se com uma afirmação pela dignidade da vida que demanda uma ampliação do próprio conceito de sujeito de direitos. Se é válido, portanto, afirmar que todo humano tem o direito de ser humano por inteiro, também é necessário afirmar que toda vida tem o direito de ser vida por inteiro e precisa, em sua totalidade e universalidade, ser reconhecida e preservada.

Está presente, nessa proposição, a concepção de não-reciprocidade que autoriza Jonas a propor a ampliação do conjunto de objetos da responsabilidade humana. A não-reciprocidade supõe que, mesmo àquele que não pode responder ou afetar a humanidade (formas de vida extra-humanas e/ou futuras, por exemplo) também é um objeto ao qual a humanidade deve responder, pois a responsabilidade é própria por natureza a esta forma de vida, em função de sua condição de liberdade. Afirmar outras formas de vida e o futuro como objetos éticos não são, em Jonas, pretexto para descuidar nem da forma de vida humana (em detrimento de outras), nem do presente (em detrimento do futuro). Ao contrário disso, Jonas entende que a forma humana depende das demais em função da interdependência própria do sistema vital. Ao mesmo tempo, o futuro é a justificativa para o cuidado com o presente e o presente (a existência presente) a evidência da necessidade de preservar o futuro (a continuidade da existência). Pensar o futuro não é pensar *no* futuro, mas pensá-lo desde hoje: preocupar-se com o futuro (prudência) para tentar protegê-lo de ameaças do próprio poder humano, garantindo condições autênticas à vida. Pensar o outro não é pensa-lo sem mim, mas pensa-lo junto, reconhecendo sua dignidade, decorrente de seu valor intrínseco, garantindo-a e promovendo-a. A imprevisibilidade, a complexidade vital e a contingência são, todavia, entraves dessa ampliação do horizonte ético. Essas características demonstram a dinamicidade por meio da qual a vida precisa ser considerada.

## 5. Considerações finais

A ampliação do horizonte ético da ação humana é um dos contributos importantes da proposta jonasiana para discutir o contexto atual. Busca, ao romper com a ideia de que a dominação da natureza, uma alternativa para a melhoria das condições da vida e do futuro humanos. Diferente de perspectivas de pensamento ingênuas e unilaterais, que deflagram a percepção da realidade social, Jonas alerta e recorda o dever da humanidade para com a preservação da vida. Urge repensar a instrumentalização para a ascensão de relações dialéticas e dialógicas, relações de responsabilidade. Uma nova postura do ser humano diante do outro (humano e não-humano), não pode ser esperada em uma sociedade que alimenta, cada vez mais intensa e cegamente, o desenvolvimento de um modelo tecnológico que exclui e que extingue. Essa nova postura emerge com uma nova forma de relação do humano, uma relação humana, criativa, e não técnica, programada. Uma postura que não atribui, mas que reconhece e que compreende o valor próprio e intrínseco a todas as formas de vida. Reconhecer-se parte e integrado à natureza, faz do homem um ser portador de um dever ético de cuidado para com ela, justamente por sua posição frágil, singular, mas peculiar. Com isso, Jonas não menospreza a singularidade humana, mas não centraliza esta forma de vida.

Ao longo de sua obra, Jonas evidencia, como movimento necessário para repensar a ação humana, a necessidade de a humanidade tomar consciência de sua singularidade, mas também de sua incompletude e interdependência. Apenas essa consciência pode dispor o humano ao permanente questionamento do *que-fazer* que provoca um constante processo de *re-fazer-se*. Isso porque se a responsabilidade é uma resposta a outro em primeiro lugar ela precisa ser resposta ao próprio humano, para que este se reconheça e reconheça, na complexidade da sua forma de vida, a singularidade de seu dever para com a preservação da vida.

A responsabilidade humana demanda seres humanos que se reconheçam e possam agir como sujeitos de direitos, o que é mais que indivíduos que apenas conhecem os direitos do sujeito. Sujeitos de direitos são aqueles capazes de promover o “ser sujeito de direitos” (CARBONARI, 2014, p. 96), ou seja, capazes de garantir a efetivação da dignidade humana no cotidiano, em todos os seus processos. A responsabilidade é o elemento que torna a defesa da vida uma exigência, um dever à humanidade que,

ao reconhecer o direito de ser como um dever ser precisa promover a participação (construção de processos que comportem a intervenção e a incidência do *outro*), pelo conflito (compreender os dissensos como próprios da convivência humana, construindo mediações) e pela abertura (compromisso e sensibilidade ante as realidades, que se traduz em incapacidade de indiferença).

Essa postura dialógica é própria da vida. Não deve ser estranha, portanto, às construções e interações humanas. Jonas compreende a vida como algo que possui valor próprio, um bem intrínseco ao seu próprio ser. O reconhecimento desse valor na sociabilidade humana se depara com a conflitividade, com contradições que geram instabilidade nas relações humanas. A responsabilidade exige que o humano assuma a prioridade pelo dever ser da vida, mas não por qualquer vida. Propiciar condições autênticas de vida é o objetivo central do pensamento jonasiano que se traduz em garantir e promover o valor e a dignidade da vida. E este é o primeiro dos direitos para que se possam construir realidades e processos dignamente humanos, realidades e processos que reconheçam que a vida, por ser vida, vale a vida.

## Referências bibliográficas

BARROS, Sérgio Resende de. *Direitos humanos: paradoxo da civilização*. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

CARBONARI, Paulo César. *Direitos Humanos: tudo a ver com a nossa vida*. Passo Fundo: CDHPF, 2012.

CARBONARI, Paulo César. Por que educar em direitos humanos na educação superior? Diagnóstico, razões e desafios. In: TOSI, G.; FERREIRA, L.; ZENAIDE, M. *A formação em direitos humanos na educação superior no Brasil: trajetórias, desafios e perspectivas*. João Pessoa: UFPB, 2014.

JONAS, Hans. *Más cerca del percerso fin y otros diálogos y ensayos*. Trad. Illana G. Comín. Madrir: Catarata, 2001.

JONAS, Hans. *Matéria, espírito e criação*. Dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas. Trad. Wendel Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa; Luiz B. Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

JONAS, Hans. *O princípio vida*: fundamentos para uma biologia filosófica. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Trad. A. Ackermann. Barcelona: Herder, 2012.

JONAS, Hans. *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do princípio responsabilidade. Trad. GT Hans Jonas ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.