

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA**

FÁBIO ANDRÉ FRIZZO

**JUSTIÇA INTERGERACIONAL: UMA FUNDAMENTAÇÃO À LUZ DA TEORIA
ÉTICA DA RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS**

CAXIAS DO SUL

2024

FÁBIO ANDRÉ FRIZZO

**JUSTIÇA INTERGERACIONAL: UMA FUNDAMENTAÇÃO À LUZ DA TEORIA
ÉTICA DA RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, apresentado à Universidade de Caxias do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética. (Prévia para ser apresentada à banca de qualificação.)

Orientador: Prof. Dr. Everaldo Cescon
Agência de Fomento: Prosuc/Capes

CAXIAS DO SUL

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

F921j Frizzo, Fábio André

Justiça intergeracional [recurso eletrônico] : uma fundamentação à luz da teoria ética da responsabilidade em Hans Jonas / Fábio André Frizzo. – 2024.
Dados eletrônicos.

Tese (Doutorado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

Orientação: Everaldo Cescon.

Modo de acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Jonas, Hans, 1903-1993. 2. Rawls, John, \$d 1921-2002. 3. Justiça (Filosofia). 4. Ética. 5. Responsabilidade. 6. Nihilismo (Filosofia). I. Cescon, Everaldo, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 17

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Ana Guimarães Pereira - CRB 10/1460



“JUSTIÇA INTERGERACIONAL: UMA FUNDAMENTAÇÃO À LUZ DA TEORIA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS”

Fábio André Frizzo

Tese de Doutorado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Filosofia Prática. Linha de Pesquisa: Ética.

Caxias do Sul, 29 de novembro de 2024.

Banca Examinadora:

Dr. Everaldo Cescon (Presidente)
Universidade de Caxias do Sul

Dr. André Brayner de Farias
Universidade de Caxias do Sul

Dr. Juliano Rodrigues Gimenez
Universidade de Caxias do Sul

Dr. Jelson Roberto de Oliveira
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Participação por videoconferência

Dr. Paulo César Nodari
Universidade Católica de Brasília

Dedico essa tese à minha querida e amada
esposa, Cláudia Soave, e aos meus pais
Mário (*in memoriam*) e Maria,
pelo exemplo de caráter e
por sempre acreditarem
em mim.

AGRADECIMENTOS

Menciono a seguir algumas das pessoas, instituições e entidades que me incentivaram e me apoiaram nessa trajetória de doutoramento, os quais agradeço de coração.

Familiares, colegas e amigos

Agradeço imensamente à minha amada esposa, professora Dra. Cláudia Soave, que foi minha referência, minha base, meu combustível e minha força nesse tempo de doutoramento, abdicando solidariamente de muitos fins de semana e de muitos momentos juntos em prol dessa busca pelo conhecimento. Ao meu lado, o tempo todo, experimentou todas as tensões, medos, aflições e inseguranças por mim vividas nesse processo, sempre me confortando e estimulando a seguir, passo a passo, em frente. Sou muito grato por essa parceria, esse companheirismo e por ser minha inspiração em cada nova reflexão, entre tantas que fizemos juntos e que contribuíram imensamente para que essa tese fosse concebida. Sem essa força, esse alicerce, nada teria sido possível e eu não teria tido fôlego para continuar nos vários momentos em que quase desisti. Meu eterno amor e minha imensa gratidão por me manter acreditando e por ser a razão principal de tudo isso.

Sou muito grato ao meu saudoso pai, Mário (*in memoriam*), que infelizmente nos deixou, algumas semanas antes da minha defesa, e à minha querida mãe Maria, pessoa resiliente e muito forte que me ensinou a ser perseverante e acreditar em meus ideais. Ambos educadores de ofício, os quais eu devo muito e agradeço carinhosamente e enormemente tudo o que fizeram por mim.

Agradeço ainda, aos meus colegas de curso, meus amigos, meus irmãos, meus sogros, demais familiares, clientes e colegas de trabalho pelo apoio e incentivo. Um agradecimento especial aos meus tios Armando e Regina que sempre foram minha segunda família e grandes incentivadores de minha jornada acadêmica.

Instituições, professores e funcionários

Agradeço à Universidade de Caxias do Sul, à secretaria e coordenação do programa de pós graduação em filosofia (PPGFIL), em especial à dedicada e incansável secretária Daniela Bortoncello e ao então coordenador do curso, professor Dr. João Carlos Brum Torres, uma grande pessoa, uma referência como filósofo e a grande ponte para que eu pudesse adentrar no mundo da filosofia há mais de uma década.

Agradeço aos renomados professores doutores que fizeram parte da banca de defesa: Jelson de Oliveira, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, uma referência internacional

em Hans Jonas; Juliano Gimenez e André Brayner de Farias, da Universidade de Caxias do Sul; e Paulo Nodari, da Universidade Católica de Brasília, que acumula o rótulo de ser o grande responsável pela minha adesão a este curso.

Um agradecimento especial ao meu orientador, professor Dr. Everaldo Cescon que esteve pacientemente comigo nesse tempo todo, sempre me orientando e me apoiando de maneira ímpar na elaboração dessa tese. Muitos dos méritos desse trabalho são seus. Meu muito obrigado ao professor Everaldo.

Agradeço ainda, aos professores, doutores, Idalgo José Sangalli, Mateus Salvadori, Itamar Soares Veiga, Evaldo Antônio Kuiava, Vanderlei Carbonara, Jayme Paviani e Jaime Parera Rebello, os quais tive a honra de, também, ser aluno ao longo do doutorado. Aprendi muito com todos, grandes mestres e referências para mim.

Agradeço à professora Izabete Polidoro Lima, que enfrentou o desafio de revisar essa tese, pretensiosamente filosófica, mas, escrita por um estudante que foi forjado em muito pelas ciências exatas, desde o início de sua vida acadêmica e que resolveu transitar pelo mundo da filosofia um tanto tarde, digamos assim, o que certamente dificultou o trabalho da escrita e de revisão.

Agradeço, também, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (PROSUC/CAPES), pelo incentivo e financiamento desse curso.

Natureza

Sou grato à natureza por ter usado uma interlocutora muito especial nesse processo e que me ajudou muito a perceber o quão estamos longe de entendê-la e decifrá-la verdadeiramente, minha cachorra Djulie.

Deus

Se Deus levou meu Pai ao longo desse percurso, privando-nos de comemorarmos juntos essa conquista tão aguardada por ele, por outro lado, me salvou de duas paradas cardíacas quase fatais, em um intervalo de seis meses, em que a mais grave curiosamente ocorreu em meio a uma aula presencial de metaética, última disciplina da ementa cursada no doutorado. Meu pai se foi, mas seu legado de educador fica às próximas gerações através de tantos alunos que passaram em suas aulas. Acredito que, após essas provações filosóficas da vida prática, eu tenha saído mais forte desses episódios e mais convicto ainda de que a vida é um bem em si mesmo e que ela vale a pena ser vivida e ser preservada. Sou grato a Deus por ter me mostrado isso na prática e por estar aqui.

*“Ética nada mais é que
reverência à vida. É ela que
instrui quanto ao princípio
básico da moralidade, ou
seja, que o bem consiste em
manter, promover e
melhorar a vida, e que
destruir, ferir e limitar a
vida é o próprio mal.”*

Albert Schweitzer

Nobel da Paz 1952

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo defender a tese de que uma justiça intergeracional entre gerações não contemporâneas, além de ser necessária, pode estar mais bem assentada em uma teoria ética fundacionista transcendental do que em teorias de natureza coerentista que tentam escapar, sobremaneira, do apelo à metafísica. A hipótese principal é de que a teoria da responsabilidade do filósofo Hans Jonas se apresenta como uma alternativa a esse propósito. O esforço, ao longo deste trabalho, está direcionado à produção de argumentos que colaborem, na sustentação desta tese. Neste percurso, vale-se predominantemente do método dialético e do hermenêutico. É dialético, na medida em que se coloca em contraposição duas vertentes do pensamento filosófico - as que são supostamente contrárias à ideia de uma justiça desse alcance temporal e as que são a favor - e, também, na medida em que são confrontadas essas posições que são a favor, mas, que diferem em suas formas de fundamentação, a saber, a forma coerentista e a fundacionista. É hermênutico, pelo fato que se busca extrair a interpretação mais acertada possível dos referenciais teóricos utilizados, em especial, os pensamentos de Hans Jonas e de John Rawls. Assim, no primeiro capítulo procura-se analisar a real necessidade de uma justiça intergeracional, a partir de um juízo tendenciosamente crítico aos posicionamentos filosóficos, políticos, econômicos e tecno-científicos, que influenciam em grande medida o comportamento humano atual e que, por uma perspectiva pessimista, representam forte ameaça às futuras gerações e à própria ideia de uma justiça intergeracional aplicável. No segundo capítulo, promove-se uma crítica à teoria supostamente coerentista de Rawls, a fim de apontar suas fragilidades, no que tange ao seu emprego bem intencionado ao contexto intertemporal. O objetivo nesse capítulo é promover um diálogo com Jonas (tese) e fazer um contraponto a Rawls (antítese). O filósofo americano é autor da teoria da justiça da equidade, considerada, atualmente, por boa parte do meio acadêmico, como sendo a mais efetiva base de cunho coerentista direcionada ao contexto intergeracional. A ideia é contestar a sua potencialidade e mostrar algumas de suas deficiências e lacunas, no sentido de reforçar a possibilidade de outra alternativa teórica, pautada em uma ética de inclinação metafísica. Por fim, no último capítulo, tenta-se fortalecer a teoria de Jonas como uma escolha contundente à problemática da fundamentação e da efetividade de uma justiça intergeracional. Nesse sentido, a hipótese que se anuncia é a de que a forma mais promissora de garantir, minimamente, que não se cometa injustiças entre gerações, em especial às do futuro, é aquela que promove uma maior garantia da continuidade da experiência da vida. Para além da existência física, o que está em jogo é, sobretudo, a continuidade da ideia de homem, de um ser que já é humano, livre, consciente e responsável. A prevalência do ser sobre o não-ser ocorre, porque o ser é algo naturalmente bom, que se realiza, historicamente, e, independentemente, da vontade do homem. Por isso, a vida é um bem valioso, objetivo, que implica a exigência de uma responsabilidade que deve ser assumida pelo único ser que pode agir conscientemente, livremente e, portanto, responsabilmente sobre o mundo.

Palavras-chave: Justiça intergeracional. Princípio responsabilidade. Ética fundacionista. Hans Jonas. John Rawls.

ABSTRACT

This research aims to defend the thesis that an intergenerational justice between non-contemporary generations, in addition to being necessary, may be better based on a foundational ethical theory transcendental than on theories of coherentist nature that try to escape, above all, the appeal to metaphysics. The main hypothesis is that the theory of responsibility of the philosopher Hans Jonas presents itself as an alternative to this purpose. The effort, throughout this work, is directed to the production of arguments that collaborate in support of this thesis. In this path, he predominantly uses dialectical and hermeneutic methods. It is dialectical, insofar as it seeks to oppose two strands of philosophical thought - those that are supposedly contrary to the idea of a justice of this temporal scope and those that are in favor - and, also, to the extent that those positions that are in favor are confronted, but which differ in their forms of reasoning, namely, the coherentist and the foundationalist. It is also Hermeneutical, insofar as it is intended to extract the most precise interpretation possible from the theoretical references used, in particular, the thoughts of Hans Jonas and John Rawls. Thus, the first chapter seeks to analyze the real need for intergenerational justice, based on a biased critical judgment of philosophical, political, economic and techno-scientific positions, which greatly influence current human behavior and which, from a pessimistic perspective, represent a strong threat to future generations and to the very idea of an applicable intergenerational justice. In the second chapter, a critique of Rawls' supposedly coherentist theory is promoted, in order to point out its weaknesses with regard to its well-intentioned use for the intertemporal context. The intention in this chapter is to promote a dialogue with Jonas (thesis) and make a counterpoint to Rawls (antithesis). The American philosopher is the author of the theory of justice of equity, currently considered by a large part of the academic world as being the most effective basis of coherentist nature directed to the intergenerational context. It seeks to contest its potentiality and show some of its deficiencies and gaps, in order to reinforce the possibility of another theoretical alternative, based on an ethics of metaphysical inclination. Finally, in the last chapter, we try to strengthen Jonas' theory as a forceful choice to the problem of the foundation and effectiveness of an intergenerational justice. In this sense, the hypothesis that is announced is that the most promising way to ensure that, at least, injustices are not committed between generations, especially those of the future, is the one that promotes a greater guarantee of the continuity of the experience of life. Beyond physical existence, what is at stake is, above all, the continuity of the idea of man, of a being who is already human, free, conscious and responsible. The prevalence of being over non-being occurs because being is something naturally good, which is realized, historically, and independently of the will of man. For this reason, life is a valuable, objective good, which implies the demand for a responsibility that must be assumed by the only being who can act consciously, freely and, therefore, responsibly on the world.

Keywords: Intergenerational justice. Principle of responsibility. Foundational ethics. Hans Jonas. John Rawls.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	1
2 AMEAÇAS A UMA JUSTIÇA INTERGERACIONAL	17
2.1 O NIILISMO	19
2.1.1 Do ceticismo ao niilismo e ao negacionismo: um breve apanhado.....	19
2.1.1.1 Niilismo negativo	27
2.1.1.2 Niilismo reativo	28
2.1.1.3 Niilismo passivo	28
2.1.1.4 Niilismo ativo	29
2.1.2 O niilismo moral de John Mackie: um contraponto à luz de Jonas.....	30
2.1.2.1 A teoria do erro de Mackie	32
2.1.2.2 O argumento da relatividade	33
2.1.2.3 O argumento do caráter estranho	33
2.1.2.4 O pensamento de Jonas.....	34
2.1.2.5 Uma crítica a Mackie a partir da perspectiva de Jonas.....	36
2.1.2.5.1 Crítica ao argumento da relatividade.....	39
2.1.2.5.2 Crítica ao argumento do caráter estranho	40
2.1.3 Uma sombra à justiça entre gerações: uma crítica ao niilismo.....	40
2.1.4 A resistência do niilismo contemporâneo	43
2.2 O LIBERALISMO ECONÔMICO E SEUS ASPECTOS NIILISTA E PRAGMÁTICO	45
2.3 O TRANSUMANISMO E O PÓS-HUMANISMO	64
2.4 O CIENTIFICISMO E O TECNOLÓGICISMO	71
3 TEORIAS DA JUSTIÇA APLICADAS AO CONTEXTO INTERGERACIONAL....	80
3.1 TEORIA DA VANTAGEM MÚTUA	82
3.2 TEORIA DA RECIPROCIDADE INDIRETA	83
3.3 O SUFICIENTARISMO	85

3.4 O UTILITARISMO.....	87
3.5 A TEORIA DA JUSTIÇA LIBERAL-EQUITATIVA DE JOHN RAWLS (2002).....	91
3.5.1 A justiça para Rawls	92
3.5.2 Os princípios da justiça.....	97
3.5.3 A versão de Rawls sobre uma justiça da equidade aplicada ao contexto intergeracional	98
3.5.4 Uma crítica à solução de Rawls a uma justiça entre gerações não contemporânea	102
4 FUNDAMENTOS PARA UMA JUSTIÇA INTERGERACIONAL À LUZ DA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE	106
4.1 HANS JONAS: INFLUÊNCIAS E PENSAMENTO	107
4.2 DO FENÔMENO VIDA AO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE	110
4.3 O PRINCÍPIO CAUSALIDADE	115
4.4 A COMPATIBILIDADE ENTRE LIBERDADE E NECESSIDADE.....	124
4.5 A INTERAÇÃO ENTRE ESTADOS FÍSICOS E MENTAIS	129
4.6 DESAFIOS PARA UMA ÉTICA BIOCÊNTRICA E HUMANISTA.....	130
4.7 A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE COMO FUNDAMENTAÇÃO PARA UMA JUSTIÇA INTERGERACIONAL	143
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	152
REFERÊNCIAS	165

1 INTRODUÇÃO

Refletir sobre a justiça é sempre desafiador, mais ainda quando se amplia o horizonte temporal dessa reflexão, ao projetar-nos para um futuro, cuja previsibilidade do que há por vir é obscura. Pensar em que tipo de conduta temos que ter no presente, para não cometer injustiças com as gerações de um futuro distante, que não conheceremos, é uma pauta de discussão que pertence a uma justiça denominada, *intergeracional intertemporal*,¹ cujo conteúdo deve tratar, basicamente, dos direitos e deveres entre gerações que não sejam contemporâneas em nenhum momento, enquanto relacionadas umas com as outras. Defender uma proposta de fundamentação e de um conteúdo minimamente necessário para a concepção de tal justiça, à luz do pensamento do filósofo alemão Hans Jonas, é, essencialmente, o objeto de estudo principal desta pesquisa.

A justiça intergeracional tem, *a priori* o objetivo de determinar quais são os compromissos e *deveres* que devem ser assumidos pelas gerações presentes, em relação às passadas e às futuras, para que os *direitos* dessas duas últimas possam ser preservados. Parte-se, portanto, do pressuposto de que as gerações futuras, antes de existirem, e as passadas, mesmo depois de existirem, têm direitos fundamentais que devem ser respeitados pelas gerações presentes.

Adiantando parte da reflexão, defender-se-á que os deveres das gerações presentes, não necessariamente, têm de estar condicionados a um desses direitos, em especial para que haja a possibilidade de uma justiça realizar-se entre gerações que nunca irão coexistir. Se existir uma finalidade, que seja um bem em si mesmo; ela pode necessitar que alguns deveres sejam assumidos com vistas à sua realização.

Produzir o conteúdo da justiça, em geral, é uma função do direito e da política, mas, a determinação das bases que deverão sustentar, validar e fundamentar esse conteúdo, é uma tarefa muito mais da filosofia. Processo semelhante e, talvez, mais difícil para a filosofia,

¹ Vale salientar, para fins deste estudo, a observação de que as *gerações do presente* serão, futuramente, consideradas *gerações do passado*, e que as *gerações do futuro*, quando existirem, passarão à condição de gerações do presente e, assim, sucessivamente. De outro modo, pode-se dizer que todas as gerações, em algum tempo, terão direitos e, em outro, terão também deveres, em relação às gerações vindouras ou às suas antecessoras. Pode-se considerar uma dessas justíças, nesses termos, como intrageracional. Nesse caso, fala-se mais de gerações sobrepostas que coexistem, minimamente, por um mesmo tempo e podem se cobrar, reciprocamente. Esse não é o caso considerado nesta tese; por isso, já se adianta que a expressão que deve ser considerada, aqui, é *justiça intergeracional intertemporal*, pois sua significação é sobre aquilo que trata de uma justiça entre gerações, que nunca irão coexistir, e é isso que nos interessa analisar. Ainda, geração em *sentido cronológico-intertemporal* designa todos os indivíduos que vivem no tempo atual. Usada neste sentido, somente existe uma geração em cada momento temporal. Para todos os efeitos, considerar-se-á que, ao se referir à expressão *justiça intergeracional*, estar-se-á, sempre, fazendo alusão ao sentido cronológico intertemporal, ao contrário de alguns autores que a usam, também, para o sentido temporal. Neste último caso, utilizar-se-á o termo *intrageneracional*.

considerando o contexto intergeracional, é o de ter que justificar a necessidade de uma justiça dessa abrangência temporal, que seja respeitada por viventes, que nunca irão coexistir e que tenha uma base vitalícia.

Questões fundamentais de justiça, no âmbito intergeracional, notadamente no caso de gerações não sobrepostas, são extremamente complexas, na medida em que trazem à tona um intrincado conjunto de situações, que deriva das intenções e das consequências relativas às ações de agentes que viverão, em escalas temporais bem-separadas. É neste ponto que fica mais complicado ainda falar de direitos de sujeitos que, sequer, existem ou, até mesmo, que deixaram de existir (gerações passadas).

Conceitos e teorias sobre justiça intergeracional foram desenvolvidos, pela primeira vez, há poucas décadas, passados mais de dois mil e seiscentos anos da articulação das primeiras teorias da justiça. As novas situações, em que a vida social vem sendo condicionada de forma acelerada, exigem também da justiça a capacidade de reinventar-se na mesma passada, ou, até de maneira mais intensa e previsível do que a velocidade dessas transformações. Está na hora de a justiça empunhar sua “espada” o mais alto que puder e tirar a “venda” de seus olhos, não para se tornar parcial, mas para ver além do imprevisível e se antecipar às profecias de um futuro incerto, na pior das hipóteses, apocalíptico. Tal cenário caracteriza-se em que a tecnologia vem assumindo o papel de protagonista principal de nossa história.

Se, até há pouco tempo, podia-se falar em uma evolução da justiça no âmbito espacial (do nacional e do internacional para o global), recentemente pode-se incluir também a dimensão temporal (do geracional ao intrageracional e ao intergeracional). Para Tremmel (2014), a demarcação teórica dessa mudança, para o aspecto temporal, teria sido a obra do filósofo Hans Jonas, *Das prinzip verantwortung: versuch einer ethik für die technologische zivilisation*, publicada em 1979, em alemão e em inglês. Mas, não se pode desconsiderar que o filósofo americano John Rawls já havia tocado no assunto bem antes, em 1971, em sua obra *A theory of justice*, com uma perspectiva distinta daquela de Jonas, de maneira mais explícita e estrita, ao tratar mais de uma justiça intrageracional do que intergeracional. Jonas não abordou a temática da justiça intergeracional propriamente dita. Neste estudo, no entanto, defende-se que suas considerações podem servir de base para tal justiça, se forem apreendidas com as lentes apropriadas.

Pode-se afirmar, grosso modo, que, desde a década de 1970, o debate sobre temas relacionados à justiça *intergeracional* vem, gradativamente, despertando a atenção da filosofia, muito em virtude de novos dilemas éticos que surgiram, relacionados ao aumento exponencial

da densidade populacional, ao consumo excessivo de recursos naturais e ao avanço frenético da tecnologia.

Os imprevisíveis eventos, que têm resultado desses movimentos, têm feito com que se reflita, intensamente sobre situações futuras que, até então, eram inimagináveis, como, por exemplo, a possibilidade remota de futura extinção da vida na Terra. Dentre as hipóteses mais pessimistas, esta é uma das que têm saído, lentamente, do campo da ficção para o campo da realidade, especialmente se forem considerados os muitos debates globais que têm acontecido, acerca de um desenvolvimento que vem se demonstrando mais como insustentável do que como sustentável.

Muitos desses efeitos (previsíveis ou não) têm repercutido, consideravelmente, no modo de vida das gerações presentes. Isso provoca-nos a ajuizar muito mais sobre nossa conduta no presente e sobre seus impactos no futuro. Assim, a preocupação para além das gerações atuais se volta, agora, em grande medida, às gerações futuras, afinal, aquilo que tem aparência de bem, na atualidade, pode se tornar um grande mal no futuro. Assim, a ampliação da dimensão temporal acaba por aumentar também a ambiguidade da ação.

Diante desse contexto, imagine-se uma voz que ecoe do futuro e clame pelo nosso agir responsável: deveríamos ouvi-la? Deveríamos nos sensibilizar com a reivindicação de um porta-voz hipotético das gerações do futuro e tentar evitar que elas venham a ter suas condições de sustentabilidade e de vida ameaçadas, em função de ações praticadas pelas atuais gerações?

Jonas (2006) nos diria que, independentemente dessa possibilidade, nós, humanos, *devemos* ser fiadores da vida no futuro. Na medida em que queremos usufruir da liberdade máxima no presente, precisamos, ao mesmo tempo, ser responsáveis por algo, em relação ao futuro. São condições que andam diametralmente ligadas uma à outra, como os pedais de uma bicicleta: a liberdade e a responsabilidade condicionadas pelo mesmo eixo de tração. Se ignorarmos pelo menos uma dessas condições da nossa constituição humana, a saber, a responsabilidade, a vida futura poderá, sim, estar correndo perigo. Nesse caso, não se trata, tão-somente, de um direito, hipoteticamente, reivindicado por esse suposto procurador dos viventes do futuro, mas, antes de tudo, de um dever incondicional, que deve ser assumido pelos homens do presente.

Harari (2016), em sua obra *O homo Deus*, analisou o que está por vir, considerando a História da civilização humana, a realidade atual e as projeções futuras, de maneira até mais objetiva e específica que a de Jonas. Seja por meio de uma análise ou de outra, pode-se dizer que, se por um lado o homem persegue a imortalidade e a liberdade, através da ciência, por

outro, pode estar avançando de forma inconsequente e irresponsável, rumo à sua própria prisão, ou, à sua extinção e, por que não dizer, a dos outros seres vivos.

Jonas (2006) já nos alertava, com bastante precisão, sobre os possíveis efeitos nefastos de uma civilização, irreversivelmente, tecnológica, para além das consequências benéficas que essa tecnologia poderia proporcionar à humanidade. Infelizmente, muitas das suas análises e previsões, que foram menos pessimistas e que foram ignoradas, já estão se tornando realidade, e, algumas outras, muito mais preocupantes, estão cada vez mais próximas de virem a se realizar.

Alguns cientistas do clima, por exemplo, afirmam que, se nada for feito, ainda nesta década, a temperatura no Planeta subirá, considerável e irreversivelmente, a ponto de transformá-lo num ambiente extremamente inóspito para se viver, em que as condições gerais de sobrevivência vão ficar bem mais austeras. Previsões que, há pouco tempo, ocorreriam, nos próximos cem anos, tiveram seu horizonte temporal reduzido para uma década. Esse fato remete a pensar que, em alguns casos, pode ser tarde demais para agir. Basta observar o quanto as temperaturas já subiram, neste início de década, e as mudanças climáticas decorrentes dessa alteração e que estamos, literalmente, sentindo na pele, em especial em alguns lugares mais vulneráveis do Planeta e, em outros, que, mais recentemente, nunca tinham passado por experiências catastróficas, como as que estão acontecendo agora.

Seguindo a lógica da reflexão de Jonas e de Harari, dever-se-ia considerar uma série de consequências possíveis, que poderiam derivar do mau uso do poder tecnológico e que colocariam em xeque as visões mais otimistas sobre a vida no futuro. Nessa perspectiva, surgem muitas incertezas, em especial a que diz respeito à conservação dos recursos naturais e da biodiversidade. Esta, muito além de questões relacionadas às heranças econômicas e culturais deixadas de uma geração à outra, passa a ser uma discussão que se considera, aqui, como secundária, diante da importância das questões ambientais.

Até onde essa “aventura” tecnológica poderá nos levar? Deve haver um limite na substituição do natural pelo artificial? O homem é capaz de sobrepor-se ao poder da natureza e ter o controle da vida em suas mãos? Devemos confiar em uma razão histórico-imanente-hegeliana e deixar-nos conduzir nessa aventura, ou devemos assumir, definitivamente, as rédeas de nosso destino, enquanto espécie humana, de maneira inteiramente nova? Seremos capazes de antever as piores hipóteses e impedir que elas venham a comprometer a vida das gerações futuras? Devemos desconsiderar, completa e pragmaticamente, as previsões mais pessimistas? Ou valer-nos da “heurística do medo” prescrita por Jonas, para nos precaver? O que devemos fazer, para garantir às gerações futuras, minimamente, as mesmas condições que nós

encontramos para nos desenvolvermos? Uma justiça intergeracional seria capaz de dar conta de tal demanda? Baseados em que e por que deveríamos pensar nisso? Devemos nos preocupar com a vida futura? Qual o legado que deixaremos para as gerações do futuro? Essas são apenas algumas das questões que sinalizam a noção prévia sobre as pretensões desta pesquisa, na busca por respostas que ajudem a clarear o contexto, em que se insere este estudo.

Nesse sentido, pretende-se, nesta investigação, empenhar esforços para explorar argumentos já produzidos pela filosofia e, na medida do possível, produzir novos, a fim de fundamentar um conteúdo mínimo e necessário para uma justiça entre gerações intertemporais, bem como fortalecer sua necessidade. O esforço principal é no sentido de verificar a possível aplicabilidade da teoria da responsabilidade, do filósofo Hans Jonas, se não como solução para tal fundamentação, pelo menos como referencial válido, uma inspiração e uma contribuição para esta reflexão.

Diferentemente da maioria dos autores contemporâneos inseridos nesta temática, como Gosseries e Tremmel - que optaram por dar ênfase a uma justiça entre gerações, pautada em uma base conceitual coerentista -, o que se pretende é elaborar um contraponto a essa base conceitual coerentista, para fundamentar o que se almeja.

Assim, embasar-se-á este estudo, a partir de uma teoria do tipo fundacionista não coerentista, orientada pelo pensamento de Jonas. Diga-se de passagem, aqui reside a pretensiosa singularidade desta reflexão. De maneira mais clara, pretende-se defender uma fundamentação ética do tipo fundacionista como base para uma justiça intergeracional intertemporal à luz do pensamento de Hans Jonas.

Essa justificção fundacionista é problemática e não satisfatória para os defensores do coerentismo se for considerada uma das suas principais alegações de que, mesmo partindo-se de postulados normativos, seria impossível derivar de axiomas um conjunto de juízos morais. Nesse ponto, procurar-se-á demonstrar que Jonas não se pauta somente em simples axiomas, e que sua fundamentação moral pode ter sido mal-compreendida, no âmbito dessa sua possível aplicação, especialmente em relação à forma como foi exposta. Nesse sentido, segundo o autor, é preciso diferenciar um *axioma* de um *axioma lógico*.

Não se pretende entrar em conflito, com os críticos desse direcionamento reflexivo e nem refutar alguns dos seus fundamentos com uma justiça intergeracional, mas sim ajudar a manter viva a reflexão filosófica fundacionista e, quem sabe, ao invés de subtrai-la, definitivamente, de outros domínios teóricos existentes, somá-la, enquanto elemento constitutivo e concreto da base conceitual, que se procura como ideal.

A partir desta apresentação prévia, emerge a questão que motiva a investigação desta tese: *Pode-se extrair da teoria da responsabilidade de Hans Jonas uma inspiração para uma argumentação fundacionista, que sustente a necessidade e o conteúdo mínimo de uma justiça intergeracional intertemporal?* Ou, dito de forma mais objetiva: *A teoria ética de Hans Jonas é capaz de amparar a base fundamental para o conteúdo minimamente necessário de uma justiça intergeracional intertemporal?* Ou, ainda: *Pode-se extrair da teoria da responsabilidade de Hans Jonas uma fundamentação que sustente um conteúdo mínimo e necessário para uma justiça intergeracional intertemporal?*

Esta pesquisa tem, como objetivo principal, desenvolver a tese de que uma argumentação ético-filosófica, pautada no princípio responsabilidade jonasiano, pode dar sentido a uma justiça entre gerações não sobrepostas e servir de fundamentação ao seu conteúdo mínimo e necessário.² A expectativa é que este processo investigativo nos conduza a uma resposta positiva à questão posta, haja vista que a vida, tal como é defendida por Jonas, será defendida também aqui, como um fim natural e um bem valoroso³ em si mesmo que deve ser perpetuado. A base para uma justiça intergeracional poderá estar fundamentada justamente nesse ponto. Garantir que as gerações futuras possam existir é o primeiro dever das gerações presentes, e que necessita ser assumido, incondicional e responsavelmente, em função de um fim valoroso que deve ser realizado?

Ao final, busca-se concluir que princípios concorrentes, como é o caso da liberdade, da igualdade e da responsabilidade, podem andar de “mãos dadas”, mesmo que haja alguma relação de superveniência entre eles.

Nesse percurso, pelo menos dois pressupostos merecem destaque e devem ser prévia e brevemente explicitados, para, depois, serem retomados, defendidos e analisados com maior profundidade, no capítulo final. Essas pressuposições constituem o ponto de partida desta tese e, à medida que vão se tornando uma posição firme, na direção da fundamentação que se busca para uma justiça intergeracional, aproxima-se do ponto de chegada pretendido. Entre esses dois pontos, o de partida e o de chegada, tem-se um extenso caminho a ser percorrido. Além disso,

² Pode-se pressupor que não basta fundamentar a necessidade de uma justiça intergeracional. Com essa fundamentação já deve nascer, também, o seu conteúdo mínimo e necessário como consequência.

³ Bem e valor assumem noções distintas em Jonas (2006, p.154). O bem em si mesmo independe de nossos desejos ou opiniões ou de qualquer comparação humana, diferentemente de algo que tem valor, que é sempre assim julgado pelo homem quando comparado a outro algo. Assim, pode se dizer que algo é mais ou menos valoroso que outro algo. O bem exige realizar-se e mesmo que o homem não o julgue como algo valoroso para si, certamente sentiria-se culpado por não fazê-lo realizar-se. A realização do bem torna-se assim um dever. Todo bem é assim uma finalidade. Nem todo valor o é. Por isso a expressão bem valoroso indica a coincidência do bem em si mesmo com algo que é também valoroso para o homem, e portanto, uma finalidade irrefutável.

é importante antecipar algumas implicações que emergem dos desdobramentos desses pressupostos.

O primeiro pressuposto, previamente sinalizado, é dado pela afirmação de que a vida futura deve ser preservada, independentemente de seu caráter fixista ou evolucionista. Aparentemente, parece ser uma dedução lógica motivada pelos movimentos midiáticos ecológicos do senso comum. Mas essa não é uma posição facilmente defensável aos olhos da filosofia. Os argumentos de Jonas, que serão apresentados e analisados, no último capítulo desta tese - ao advogar, filosoficamente, em favor da vida em geral como sendo um bem valioso fundamental, são endossados por esta pesquisa e serão por ela utilizados.

Dito de outro modo, a garantia da continuidade da vida deve ser, em última instância, *prima facie*, o princípio delimitador da ação humana no presente. Entende-se que os tradicionais princípios, concorrentes da igualdade e da liberdade, ou de sua conjunção - como no caso da teoria procedimental da justiça defendida por Rawls, poderiam até orientar ou delimitar, eticamente, as condutas humanas no caso de uma justiça *intrageneracional e temporal*, mas seriam insuficientes na defesa e sustentação de uma justiça *intergeracional e intertemporal*.

Salienta-se, assim, o alinhamento deste estudo com o imperativo categórico de Jonas (2006, p. 47): “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”. Portanto, parte-se, primeiramente, do pressuposto de que a vida é um bem⁴ fundamental e, por isso, deve ser preservada.

Esse pressuposto remete a outros questionamentos e a controvérsias que serão apresentados, no capítulo final. Por ora, adianta-se algumas implicações dessa pressuposição. A primeira, mostra-se através das seguintes questões: A vida de todos os seres vivos tem valor, ou somente a vida humana? Pode-se dizer que uma justiça intergeracional deve levar em conta um direito natural, que poderia ser extensivo aos outros seres vivos, que não pertencem à espécie humana?

A hipótese mais provável e que este estudo levará em conta é de que a manutenção da biodiversidade é um imperativo, uma vez que há, notadamente, uma interdependência hierárquica direta e indireta entre as diversas espécies de viventes, que deve ser considerada para a continuidade do ser. Nesse ponto, uma justiça intergeracional deveria, *a priori*,

⁴ Ao fundamentar sua teoria, Jonas recorreu à metafísica moderna, antes colocada à margem da reflexão filosófico-contemporânea. A responsabilidade adquire um aspecto metafísico na medida que emerge da pergunta: “por que o ser e não antes o nada?”. Não está ao nosso alcance devifrar essa pergunta, mas é preciso que admitamos que ela pode ser feita, porque independente de nossa vontade o ser existe e se existe é porque é necessário que exista por alguma força ou vontade que vai além da vontade humana. Jonas recorre ao intestino como um órgão que executa um processo independente de nossa vontade. Mas de quem é, ou, de onde vem, essa vontade afinal?

preocupar-se com a manutenção da vida de todas as espécies que, de um jeito ou de outro, colaboram com a manutenção da vida em geral. Esta seria uma postura biocêntrica e não antropocêntrica.

Percebe-se aqui a expansão do domínio da fundamentação para além de um suposto direito humano. Os interesses existenciais das espécies de seres vivos podem, em sua maioria, ser distintos em certa dimensão, mas, sem dúvida, são inseparáveis. Em suma, mais do que com a vida das gerações futuras de humanos, o dever do homem do presente é com a perpetuação da vida em geral.

A segunda implicação desse pressuposto inicial aparece, quando nos questionamos sobre quais seriam os critérios a serem adotados, para determinar o grau de importância das espécies de seres vivos, no caso de algumas correrem o risco de ser extintas, em detrimento da continuidade existencial de outras? Quem deve morrer e quem deve viver, em um eventual processo seletivo? Seria possível graduar o valor da vida de cada uma das diferentes espécies? Por exemplo, a vida dos insetos tem maior ou menor importância do que a vida dos anfíbios? Qual seria a posição da espécie humana nessa suposta escala de valor? E dos vírus e das bactérias? E entre animais e vegetais?

Jonas afirma que o ser humano tem papel importante no ecossistema em geral, porque ele é, essencialmente, o único que pode ser responsável e assumir deveres, na medida em que pensa, imagina e age, livremente. Mas, a manutenção de sua vida teria valor maior que a dos demais, por conta dessa prerrogativa? Se imaginarmos que existe, novamente, a necessidade de recorrer a uma Arca de Noé, tal como ocorre na narrativa bíblica, para continuar com a vida no Planeta e, partindo-se de uma taxonomia determinada, quais espécies seriam as escolhidas, havendo lugar, nessa embarcação, apenas para algumas delas? Nesse caso, por exemplo, o reino dos animais teria prioridade em relação ao dos vegetais?

A resposta, antecipadamente considerada neste exemplo, é de que a vida humana merece de fato enfoque especial, não por conta do olhar antropocêntrico, mas pela função ou finalidade que o homem possui na natureza e não necessariamente por sua vida ter maior ou menor valor que a dos demais seres vivos. Para Jonas, o homem seria uma espécie de “guardião do Universo”, porque somente ele pode agir responsabilmente, considerando que seu poder se emancipou do todo, por meio do livre-arbítrio e do saber. O homem deve se ocupar da custódia da natureza, por meio de normas que restrinjam sua herança particular e singular, ou seja, o livre-arbítrio. Para ele, a responsabilidade primeira é aquela que procura manter a possibilidade da responsabilidade. A existência dessa possibilidade pressupõe a continuidade da liberdade.

Nesse sentido, a existência da humanidade é o primeiro imperativo, não por conta da defesa de um antropocentrismo, mas da defesa de uma ética biocêntrica.

O homem é o ser portador da responsabilidade, por conta de sua capacidade de se antecipar, de se preocupar, *de agir antes de*, de cuidar, de preservar, de guardar, de se precaver, de sonhar, de imaginar, de projetar, de conservar, de calcular e, sobretudo, de planejar. Se, por um lado, o homem tem um poder maior de se antecipar aos fatos, por outro, exigida, também, uma responsabilidade que é única. Com esse poder oriundo de sua liberdade, vem também a possibilidade e o dever de responder por ele.

Por fim, levando-se em conta ainda o primeiro pressuposto, adianta-se mais uma implicação. Se, por um lado, pressupõe-se que as gerações futuras reivindicam um direito à existência, por outro, pode-se concluir que elas teriam também um direito à inexistência? Uma maneira é analisar essa questão no âmbito individual de cada vivente; outra, é analisá-la em termos de espécie. Jonas nos convida muito mais a abordar essa temática em termos de deveres das gerações do presente do que de direitos das gerações futuras, e nosso maior dever é com a manutenção da vida e das espécies que contribuem para isso. O direito de eliminar a espécie humana não poderia ser invocado, porque a vida sem o humano não teria sentido. Se, de fato, a primeira pressuposição for verdadeira - a de que a vida deve ser assegurada às gerações do futuro -, é preciso verificar, então, em que condições uma justiça entre gerações teria, ou não, êxito na garantia desse direito fundamental. Se partirmos do pressuposto de que as gerações futuras devem ter a sua vida assegurada pelas gerações presentes e de que é necessária uma justiça intergeracional, para que esse direito e seu dever recíproco possam valer, é porque também pressupomos que a vida futura é passível de extinção de alguma forma, seja por causas naturais, seja por causas artificiais. Não fosse essa possibilidade, não haveria motivos para nos preocuparmos. Nesse ponto, aparece o segundo pressuposto, o de que a principal causa para a extinção da vida futura - excluindo-se eventuais causas não provocadas pelo homem -, seria, segundo Jonas, uma possível perda de consciência humana, em função do avanço científico e tecnológico, o que implicaria o surgimento de uma irresponsabilidade avassaladora.

A reflexão avança, nesse sentido, com a análise das possíveis causas para uma futura extinção da vida. Assim, de um direito também nasce o dever de se antecipar ao problema evitando ou eliminando suas causas mais evidentes. A principal preocupação que surge é a situação hipotética, em que o homem poderia perder sua capacidade de ser responsável e, em consequência, de ser o cuidador primordial da existência.

Assim, uma possível morte essencial do ser humano seria a causa das causas e a mais preocupante de todas. Se isso vier a ocorrer, a capacidade de arbítrio e de previsibilidade poderá

desaparecer e, com ela, o posto de *responsável* poderá ficar vago. Nesse caso, o empreendimento *vida* correria grandes riscos, ainda mais se essa vaga for tomada e ocupada por um ser nada responsável, mas com alta capacidade de ação, diga-se de passagem, a inteligência artificial,⁵ por exemplo. Isso pode acontecer também por conta de movimentos e posições ideológicas, econômicas, científicas, políticas e filosóficas de cunho niilista e pragmáticas, que andam se espalhando pelo mundo, nos últimos tempos.

Na era da informação (ou da pseudoinformação, das *fake news* e da desinformação) e do consumo, em que a tirania tecnológica não impõe limites e tudo vale, deve-se considerar a possibilidade da morte essencial, ou seja, de uma desconstrução do homem como consequência da sua aplicação. Na medida em que avança, em busca do sucesso tecnológico, a espécie humana, a cada geração que passa, perde a noção do seu poder, e o conceito de homem contrai-se sobre si próprio. A irresponsabilidade vai se firmando como o aspecto mais acentuado do homem e desconstruindo sua própria ideia ontológica.

Da força do imperativo jonasiano deriva que as intenções do homem devem ser muito mais no sentido de evitar algumas de suas ações do que se preocupar em remediar suas consequências. Assim, é através de *políticas públicas* bem-elaboradas, ou, traduzindo para a elocução desta tese, mediante uma *justiça intergeracional*, que a chance dessa hipótese de aniquilamento - da capacidade arbitrária do ser humano se tornar real - pode ser evitada ou, pelo menos, retardada ao máximo.

É mister, portanto, avalizar e homologar uma base moral para uma conduta que tenha em vista: a perpetuação da vida e do ser humano para que continue sendo livre, mas responsável. Nesse ponto, considera-se mais real do que nunca a possibilidade de uma perda gradual e irreversível da essência de um ser que já é, em tese, humano. Essa perda essencial pode ser a causa mais relevante de uma possível morte física da espécie humana e da própria vida em geral. Por isso, a prevenção de uma morte essencial deve anteceder a de uma morte física. O caráter aparentemente existencialista da teoria de Jonas está, ao mesmo tempo, ancorado na ideia de um *ser* essencial, ou seja, em uma ontologia do ser que só se firma e se concretiza, se houver um *dever ser*, ou melhor, *um dever continuar sendo*. Esse *dever ser* ganha, portanto, um outro sentido, a partir do ser que já é livre e responsável e que, sobretudo, deve *continuar assim sendo*.

⁵ Pode-se dizer que a inteligência artificial já é a segunda inteligência, na hierarquia que influencia na mudança dos modos de vida, mas, talvez, a última em nível de consciência. Até a inteligência de uma mosca seria mais consciente.

Harari (2016) contribui com essa reflexão se perguntando: o ser humano será fruto de sua inteligência ou de sua consciência no futuro? Enquanto ainda houver consciência, haverá responsabilidade. A inteligência humana, por si só, é mera objetividade lógica e mundana, uma razão instrumental facilmente absorvida e representada pelos algoritmos. A consciência, por sua vez, envolve sentimento e implica a possibilidade de liberdade e de responsabilidade, que só é exequível no homem.

Assim, enquanto ser consciente, tendo em vista um fim último (a vida) imposto pela natureza, o homem não pode e não deve negligenciar e negar, para si, aquilo que é seu dever e deixar de assumir sua responsabilidade. Nesse contexto, reforça-se o pressuposto de que o ser humano *deve continuar* sendo responsável. Se a liberdade é o direito fundamental, a responsabilidade é o dever fundamental, ancorado na possibilidade de continuar a viver livremente.

Desse modo, o ponto de partida desta pesquisa tem sua demarcação nesses dois pressupostos iniciais. O primeiro, de que a vida é um bem em si mesmo e, por isso, deve ser preservada, e o segundo, de que uma morte essencialista do homem pode contribuir para uma possível extinção da vida e, por isso, deve ser evitada. Por conseguinte, uma justiça intergeracional precisa, antes de tudo, levar em conta essas duas pressuposições, para que o restante do seu conteúdo possa ser determinado e, indefinidamente, melhorado e recriado, se for o caso.

Buscar-se-á, portanto, fundamentar essa posição ao longo desta tese. Essa é a hipótese para uma resposta ao problema, do qual este estudo pretende tratar, ou seja, de que, pelo menos um princípio e uma condição, respectivamente, devem, obrigatoriamente, fazer parte da constituição, em forma de cláusulas pétreas e de uma justiça entre gerações. Este é, portanto, o ponto de chegada previsto, em que os pressupostos deverão ganhar força e sustentação, para serem postos em uma constituição universal, tendo em vista a preservação da vida futura.

Na realização deste estudo, optou-se, primeiramente, por explorar as principais ideias do pensamento filosófico que, supostamente, seriam ameaças a uma justiça intergeracional e, ao mesmo tempo, motivos para se cogitar este pleito. A estratégia foi investigar, inicialmente, as ameaças que poderiam tentar enfraquecer a argumentação que virá em seguida, em especial no último capítulo, e, depois, expor as fragilidades e amortecer as forças dos principais argumentos que, a nosso ver, poderiam fazer sombra às pretensões deste estudo. Essas suposições são tidas como possíveis, em virtude de que uma justiça intergeracional poderia impor limites às pretensões de cada uma dessas ideologias, limitando a liberdade de atuação,

em prol de certas garantias, às gerações do futuro, que poderiam vir a ser impactadas por essas ações.

De todas as correntes vigentes do pensamento filosófico contemporâneo, que poderiam ser uma ameaça aos argumentos que serão propostos, em defesa de uma justiça entre gerações, aquelas que se apoiam no niilismo - como um de seus pilares de sustentação - parecem ser as mais fortes. Assim, inicialmente, procura-se fazer um contraponto aos que, supostamente, negariam a necessidade de uma justiça intergeracional e justificar que tal justiça se faz necessária, independentemente do princípio em que ela esteja ancorada, justamente para impedir injustiças às pessoas do futuro, em função da tomada de decisões erradas por esses movimentos no presente.

Pode-se citar, por exemplo, os movimentos do neoliberalismo, do pragmatismo, do cientificismo, do pós-humanismo e do transumanismo, dentre outros, como sendo, pelo menos em parte, contrários ou indiferentes ao tema aqui abordado, especialmente porque poderiam vir a ser os mais afetados por uma justiça desse aporte. Essas correntes do pensamento defendem, grosso modo, a ideia de que não há a necessidade de uma justiça desse tipo e, mesmo que houvesse, seria em vão querer fundamentá-la. Não se pretende seguir um modismo criticista dessas vertentes, mas analisar com ponderação os efeitos da lógica do capital, do crescimento tecnológico, científico e do negacionismo, utilizando-se como suporte as análises já feitas por Jonas e por outros autores. A ideia é, portanto, neste primeiro capítulo, “limpar o terreno pantanoso” ocupado pelas vertentes do pensamento, que dificultam o avanço reflexivo em direção ao objetivo aqui traçado e, se for o caso, até usá-las como justificativa para a necessidade de uma justiça intergeracional.

Posteriormente, no segundo capítulo, pretende-se conversar com autores que concordam com a *necessidade* de uma justiça entre gerações, mas discordam que sua *fundamentação* deva vir de uma teoria moral fundacionista. Serão revisitadas algumas bases teóricas da justiça, como a do utilitarismo, da reciprocidade indireta, do suficientarismo de Brundland, da cláusula lockeana e da vantagem mútua, no sentido de apenas salientar algumas de suas lacunas argumentativas. Será dado enfoque maior à teoria do igualitarismo de Rawls, que é tida pelos defensores do coerentismo como forte representante dessa escola, no que diz respeito à sua aplicação para uma justiça entre gerações, de modo a contrapô-la, a partir do pensamento jonasiano.

Todavia, considera-se que o aparente sucesso da teoria procedimental rawlseana estaria ligado muito mais à sua eficiência do que à sua eficácia, mais no caso de gerações intrageracionais do que intergeracionais. A pretensão não é refutar a ideia de Rawls como uma

possível saída, mas mostrar que ela é insuficiente. Nesse sentido, busca-se dialogar aqui com os simpatizantes contemporâneos dessa teoria, a fim de lhes sinalizar uma crítica.

Uma das hipóteses que se tem em mente é que, para uma justiça intergeracional ser eficaz, é preciso que esteja assentada em bases vitalícias, ou seja, que se sustentem de maneira acrônica. Parte desse “prédio” da justiça, digamos assim, pode sofrer reformas ao longo do tempo, mas o ideal para a base que o sustenta é que ela seja inabalável. Por exemplo, a ideia fundacionista de Jonas, de que durar seria uma imposição natural, não se sustenta para os coerentistas. Para eles, uma justiça intergeracional não deve se preocupar com isso. Outros aspectos questionados pelos coerentistas, como é o caso paradoxal da aceitação do suicídio individual, mas não o coletivo, poderão ser debatidos também. Para Jonas, os valores são independentes da realidade do momento. Não é o contexto de uma realidade epocal que determina exatamente o que é valoroso. Ele pode até não ser tão convincente sobre como acessar esses valores, porém a ideia é iluminar essa reflexão, a fim de fortalecer o ponto de vista desse autor e aprofundá-lo.

Ao final do último capítulo, pretende-se, finalmente, defender a tese de que o pensamento jonasiano pode servir de base para uma justiça intergeracional. Nesse intento, parte-se da teoria da causalidade, ou da responsabilidade causal, exposta por Jonas, em *O princípio vida*, colocando-o em debate com Hume e Kant. A ideia é mostrar uma versão distinta das concepções desses filósofos modernos sobre a ideia de como a causalidade se manifesta aos nossos sentidos.

O argumento da causalidade nos remete a outras implicações: o problema da compatibilidade entre a responsabilidade e a liberdade; a relação de interdependência da mente e do corpo e a questão da dificuldade em determinar uma taxonomia, no caso de escolha de espécies, que devem sobreviver em detrimento da vida de outras, em situações extremas. Esta última questão suscita uma outra, que precisa ser averiguada, antes do capítulo final: A ética de Jonas é ou não antropocêntrica? Assim, essas implicações serão analisadas, tendo em vista a fundamentação que se utilizará, na defesa desta tese, no final do capítulo.

Como produto desta reflexão, pretende-se compilar esses argumentos e as análises prévias, tendo em vista a apresentação da tese final e apresentar uma solução ao problema proposto, para fortalecer a ideia de que a ética da responsabilidade se aproxime da filosofia política e da filosofia do direito e seja aplicável. Essa análise e a defesa da tese serão feitas, ao término do último capítulo, valendo-se de toda a reflexão feita *a priori*.

Assim, a estratégia metodológica se vale, parcialmente, de um método dialético, na medida em que se apresenta um diálogo entre três movimentos reflexivos distintos e contrários,

em vários aspectos. O primeiro movimento tenta justificar a necessidade de uma justiça intergeracional, a partir de contraponto com certos posicionamentos, que podem se tornar uma ameaça às gerações futuras e que são, supostamente, contrários a essa ideia; o segundo movimento analisa o pensamento coerentista dos que concordam com a necessidade de uma justiça desse gênero, mas que contrariam a ideia aqui defendida, ou seja, a que deve estar assentada em bases fundacionistas, e o terceiro movimento apresenta uma proposta alternativa à coerentista, para justificar e fundamentar a justiça intergeracional. Ademais, no interior desses movimentos, utiliza-se uma metodologia analítico-hermenêutica, enquanto se analisa o pensamento dos autores que participam dessa reflexão, e se extrai daí uma interpretação das partes que interessam às pretensões desta pesquisa.

A temática e o problema de pesquisa deste estudo se situam no extrato do domínio filosófico. Explicar como foi feita a delimitação desse extrato contribui para justificar a seleção do assunto em questão e trazer à tona sua relevância atual. Considera-se o entendimento de que a filosofia tem o propósito de, além de formular questões que façam sentido, procurar respostas que tragam alguma contribuição efetiva à vida prática. A reflexão filosófica, assim entendida, se torna um meio para um fim ou para um objetivo. Assim, uma pergunta bem-feita, se respondida, adequadamente, indica que o processo reflexivo foi compensatório, em relação ao objetivo final. Compreendendo essa posição, fica mais fácil entender por que a natureza do problema escolhido se situa no âmbito da filosofia prática. Nessa perspectiva, procura-se tratar, filosoficamente, um problema que pode ter alguma aplicabilidade e utilidade, na vida ordinária presente e futura.

Nesse sentido, pretende-se, por meio desta reflexão, dar resposta a uma pergunta filosófica, que tem a ver com a vida prática e seja convincente. O esforço se concentra, então, em promover uma reflexão que contribua com a busca de resposta solução de um problema real do nosso tempo. Justifica-se, assim, a escolha de um problema que se situe na filosofia prática.

É importante justificar, ainda, por que foi escolhida, nesse domínio, a linha de pesquisa em ética aplicada. A ética, assim como a filosofia política e a filosofia do direito, é subárea da filosofia prática. Todas essas divisões do conhecimento filosófico fazem fronteira entre si e, às vezes, fica difícil situar a reflexão filosófica, no espaço de uma ou de outra, porque o limite entre elas é uma linha tênue. Por isso, mesmo sendo uma pesquisa focada em ética, em alguns momentos deve-se “dialogar” com a filosofia política e com a filosofia do direito, afinal há pontos de intersecção entre essas subáreas da filosofia, que deverão ser tocados.

De um século para cá, com o surgimento de um poder tecnológico jamais imaginado anteriormente, a ética tomou outra dimensão, que precisa ser mais bem explorada, sob pena de

estar assentando suas bases em um grande fosso de “areia movediça”. Nesse contexto, vive-se em uma época de muitas incertezas, de muita pluralidade de ideias, de divergências e de uma infinidade de posições acerca do que se entende por certo e por errado, por bem e por mal, por justo e por injusto. É a era da pós-verdade. Os seres humanos nunca estiveram tão conectados como agora, por meio das tecnologias da comunicação, senão em qualidade pelo menos em quantidade. Isso tem suscitado uma série de posicionamentos confusos sobre o comportamento humano que, antes, não era despertada. A vida humana se tornou complexa nesse aspecto.

Desse modo e de um ponto de vista acadêmico, torna-se relevante produzir argumentos que busquem convergir para uma fundamentação ética que minimize os dissensos atuais e vindouros. O excesso de opiniões radicalmente contrárias está, de algum modo, atravancando a humanidade de sair de uma posição problemática, em que as desigualdades sociais são discrepantes, e os modos de vida coletiva, em geral, nos remetem mais à ideia de sofrimento do que de prazer, independentemente da classe social. Isso parece não fazer muito sentido. Entende-se que a academia deve buscar a possibilidade do consenso, do diálogo, do entendimento mútuo e formar conhecimento que possa agregar, respeitando as opiniões contrárias. As divergências são construtivas, mas a luta de ideias deve ser, democrática e respeitosa discutida.

Num contexto, em que o avanço tecnológico dita a velocidade e a aceleração das mudanças, enquanto os seres humanos - em busca de maior liberdade - se tornam, em certa medida e, paradoxalmente, escravos de suas pretensivas invenções, a reflexão filosófica busca uma ética que, minimamente, norteie, oriente e, ao mesmo tempo, imponha limites a algumas dessas mudanças. Isso, através de um movimento reativo e ponderado - antes que seja tarde demais, a julgar por uma série de previsões pessimistas, que se anunciam -, em decorrência de boa parte dessa dinâmica toda. Assim, por meio desta reflexão e da contextualização apresentada, sugere-se que o debate ético não esmoreça; ao contrário, reaja através de estudos alicerçados em reflexões filosóficas, que almejem dar sentido maior à existência do que aquele imposto pela busca da maximização do lucro. Justifica-se, assim, a relevância desta matéria, na ética aplicada.

Ainda, é necessário justificar o porquê da escolha de uma reflexão focada em fundamentação ética relacionada à temática da justiça. Debater sobre justiça exige, em grande parte, trilhar caminhos da ética e da filosofia política. Todavia, é pelas vias do direito que a justiça busca se realizar, em uma sociedade. O direito é um instrumento para a consecução da justiça. A filosofia do direito busca iluminar o entendimento sobre o próprio conceito de justiça e analisar quando uma sociedade pode, efetivamente, ser considerada justa. Desse modo, a

justiça é objeto comum de vários campos do saber: da filosofia do direito, da filosofia política e da ética. A justiça é um tema próprio da filosofia, na medida em que procura assentar as bases que a sustentam, que a justificam e que lhe dão fundamento.

Definir o que é justo - *o seu de cada um e o nosso de todos nós* - é, sem dúvida, uma complexa questão do nosso tempo ainda a ser resolvida. O consenso sobre *o que é a justiça*, ou, *como a justiça se efetiva*, parece estar sempre por vir. Nesse sentido, a justiça tem sido uma das principais necessidades e invenções humanas, na tentativa de se colocar ordem em um sistema que envolve as relações do homem consigo mesmo, com o meio ambiente e, agora, também com a tecnologia,⁶ sem prejuízo da igualdade e da liberdade.

Quando se analisam essas relações ao longo do tempo e, considerando as transformações dos modos de vida e da condição humana, se percebe que a justiça precisa se submeter a ajustes e buscar solidez em novas bases a todo momento, adaptando suas leis às novas tecnologias. Por isso, é muito desafiador pensar em uma justiça que possa ter parte de seu conteúdo perenemente válido, que possa, inclusive, garantir os direitos das gerações vindouras e estabelecer normas ou procedimentos sustentáveis.

Nesse contexto, articula-se a possibilidade de criar cláusulas pétreas, tendo em vista uma constituição global que se mantenha ao longo do tempo. Mas isso implica pensar em uma moral bem-fundamentada e consensual entre gerações. Um verdadeiro desafio para a filosofia é refletir sobre quais seriam as bases éticas que uma teoria da justiça, entre gerações, deveria ter. É preciso enfrentar essa necessidade com urgência e retomar a reflexão ética, considerando esse novo vetor tecnológico, que se insere nas tensões entre homem e natureza.

Este estudo exigiu assim, uma delimitação. Há, basicamente, dois aspectos aos quais uma teoria da justiça intergeracional pode se dedicar. O primeiro, se refere à preservação dos recursos naturais e da biodiversidade para as gerações futuras, ou seja, a relação homem/natureza. Essa questão implica discutir um conceito de geração para além da espécie humana e uma noção de direito aplicada a todos os seres vivos. O segundo, diz respeito às heranças econômicas (pensões, bens, etc.) e culturais (linguagem, tradições, costumes, dogmas, etc.), que uma geração de humanos deve deixar à outra geração de humanos, ou seja, tendo em vista a relação homem/homem. O primeiro envolve gerações não sobrepostas, e o segundo, gerações sobrepostas. Nesse sentido, carece esclarecer que o presente estudo pretende abarcar

⁶ O mundo tecnológico, o metaverso, e outros elementos artificiais criados pelo homem compõem uma natureza paralela sobre a qual ele imagina dominar, mas que, lentamente, vai se distanciando de seu criador e criando sua própria autonomia e poder.

o primeiro caso, ou seja, ir além de uma justiça intrageracional, porque o alvo desta tese diz respeito a uma justiça intergeracional, em que se busca satisfazer os interesses não só do homem, mas do meio ambiente em geral. Assim, é preciso estabelecer limites à técnica humana, antes que ela própria se insira nesse meio de maneira preponderante, podendo ser fator de desequilíbrio, em todas essas relações.

Ver-se-á, então, que a questão da perpetuação da espécie essencialmente humana seria a prioridade para uma justiça intergeracional, haja vista que, se não houver garantias mínimas de sobrevivência - no futuro do único ser que pode ser responsável -, nada adiantará focar-se na discussão do segundo ponto. Mesmo que os recursos naturais possam ser recriados em laboratório pela técnica humana e não mais pela natureza, sabe-se que a matéria-prima principal para tal criação, seja ela orgânica ou não, sempre será fornecida pela natureza. A filosofia tem, desse modo, um terreno fértil para semear novas reflexões que contribuam à sustentabilidade do planeta e permitam às gerações do futuro terem uma vida minimamente justa quando comparada à das gerações antecessoras.

2 AMEAÇAS A UMA JUSTIÇA INTERGERACIONAL

Neste capítulo, inicia-se a jornada filosófica em direção ao objeto deste estudo. A pretensão é realizar uma reflexão acerca de alguns dos principais posicionamentos que, supostamente, seriam céticos e se oporiam à necessidade de uma justiça intergeracional. Portanto, este não é, ainda, o momento em que se discutirá a fundamentação de tal justiça. Nesta fase da pesquisa, faz-se alguns contrapontos em relação a essas posições, que negariam a prescrição de uma justiça com esse *approach*, na mesma medida em que se revelam como fortes ameaças à ideia de direitos prefixados às gerações, que estão longe de existir, e à possibilidade de responsabilização das gerações presentes, em relação a esses direitos. Nesse sentido, essas posições podem contribuir para a justificação da necessidade de uma justiça entre gerações, porque se revelam como ameaças às condições de vida futura. Independentemente de suas intenções, o que mais se coloca em xeque são as possíveis consequências de ações irresponsáveis, derivadas desses posicionamentos, no presente.

Essa reflexão dialoga com os adeptos e simpatizantes dessas vertentes do pensamento, com o objetivo de mostrar a fragilidade de alguns dos seus fundamentos, que, possivelmente, poderiam desmerecer este estudo e, como já mencionado acima, desacreditar a necessidade de uma justiça entre gerações. Espera-se que, como efeito desta reflexão, nas etapas finais deste

estudo, se possa tratar de forma mais certa a fundamentação de um conteúdo mínimo, mas necessário para uma justiça entre gerações, sem tantas interferências oposicionistas.

Poder-se-ia, simplesmente, partir da pressuposição de que tal justiça é imprescindível - como foi previamente aludido na introdução -, sem se preocupar com justificativas; todavia, é conveniente promover esta reflexão, antes do enfoque principal deste estudo, e evitar a construção de um contraponto consistente, posteriormente.

Assim, o alvo desta discussão é o enfrentamento de alguns dos posicionamentos filosóficos, políticos, econômicos e científicos mais controversos e que vêm ecoando nestas últimas décadas, especialmente no domínio filosófico. A análise das ideologias supracitadas, mesmo que não tão aprofundada, procura, sobretudo, alertar para uma característica, que se manifesta em maior ou menor intensidade em todas elas.

Nesse ponto, pode-se dizer que essas escolas, em algumas de suas vertentes mais críticas e radicais, apresentam, em geral, um elemento fundamental em suas bases teóricas, a saber, o niilismo. Por exemplo, muitos desses posicionamentos ignoram ou negam a possibilidade de haver futuros cenários catastróficos e de injustiças às gerações futuras, em função das consequências de ações das presentes gerações. Dentre esses movimentos, estão: o liberalismo, o pragmatismo, o transumanismo, o pós-humanismo, o cientificismo, o tecnologicismo e o negacionismo.

Em relação a esse aspecto comum, pode-se considerar que, ao mirar a crítica à posição niilista, de alguma forma se ajuíza, também, contra todos esses movimentos, ao mesmo tempo. Enfim, a ideia é sublinhar, minimamente, algumas fragilidades dessas posições, bem como o perigo que representam às gerações futuras, quando confrontadas com a nossa defesa, em prol da necessidade de uma justiça intergeracional.

Essas inclinações ideológicas se declaram inocentes, antes mesmo de serem acusadas, porque suas intenções são boas, mesmo que os efeitos de suas ações possam implicar algum prejuízo futuro. Inicia-se, então, fazendo uma contextualização como “pano de fundo” sobre o significado do termo niilismo para, na sequência, abordar, em suas peculiaridades, cada uma das demais posições acima sublinhadas. Espera-se, desse modo, justificar a necessidade de uma justiça que prime por um compromisso previamente assumido entre gerações.

O simples fato de as gerações do futuro terem direitos predeterminados pelas gerações predecessoras seria motivo suficiente para justificar a necessidade de uma justiça intergeracional. Mas, há um problema também nessa posição, pois supõe-se que haveria uma dificuldade de consenso, no presente, sobre quais seriam esses direitos, em um futuro distante. A questão é: qual justificativa as gerações do presente usariam para poderem falar em nome das

gerações do futuro? Como poderíamos determinar direitos dos seres vindouros sem que soubéssemos que tipo de identidade ou condição de vida eles terão? Por essas e outras dúvidas, escolheu-se, antes, contextualizar o leitor a partir de certos movimentos da humanidade, que rumam em direção ao desconhecido para, posteriormente, defender uma ideia de justiça entre gerações, mais baseada em deveres relacionados a fins naturais do que a direitos futuros, determinados subjetivamente.

2.1 O NIILISMO

Em meio a um panorama geral sobre a formação do pensamento niilista, busca-se esclarecer o conceito de niilismo, que será considerado para a crítica que se pretende fazer, no encadeamento final da reflexão. Existe, certamente, mais do que um entendimento sobre o conceito de niilismo. Por isso, é importante esclarecer qual é o sentido do termo que será tomado como referência.

A suposição de que as forças ideológicas citadas, anteriormente, provavelmente negariam a necessidade de uma justiça intergeracional - caso seus representantes autênticos fossem consultados -, é fortalecida, em alguma medida, porque todas elas apresentam traços do niilismo, em suas bases teóricas. Por isso, ao apresentar uma crítica ao niilismo, faz-se também, indiretamente, uma crítica a essas vertentes, ao se considerar uma indiferença de todas elas com as probabilidades que são tidas como pessimistas para as condições de vida das gerações futuras.

Embora se tente enfraquecer essas posições, em apenas um movimento, ao se evidenciar a ameaça que representa o niilismo, considera-se importante também adentrar nas particularidades de cada uma delas, para afligir ainda mais seus argumentos ideológicos, que serão enfrentados e julgados. Reforça-se que uma ideia é, também, minimizar - de maneira mais contundente e antecipadamente - os impactos de alguma eventual tentativa de refutação desta tese, em especial por parte daqueles que se encontram sob a influência das ideologias citadas.

Portanto, busca-se analisar em que sentido tais posições niilistas poderiam ser um empecilho à necessidade de regulamentar as condutas das gerações atuais, por intermédio de uma justiça que leve em conta os interesses das futuras gerações.

2.1.1 Do ceticismo ao niilismo e ao negacionismo: um breve apanhado

As primeiras posições filosóficas oficiais, a partir de uma perspectiva niilista, foram as dos céticos, que denunciavam as verdades tradicionais como injustificáveis. Eles negavam a

possibilidade de certeza. Para os céticos, nada poderia ser tomado como certo. Essa atitude filosófica sustentava que a mente não poderia conhecer o real, por não conseguir acessar o objeto. Os céticos sustentavam que o conhecimento é, logicamente, insustentável, mesmo havendo uma contradição evidente nessa afirmação.

Pode-se dizer que os pré-socráticos foram os primeiros céticos, em especial o grupo dos sofistas. Protágoras (490 a.C. - 415 a.C.) defendia a relatividade de conhecimento. Górgias (485 a.C. - 380 a.C.) sustentou que, se o conhecimento fosse possível, mesmo assim não poderia ser expresso. Demócrito (460 a.C. - 370 a.C.) não acreditava que a percepção dos sentidos poderia conduzir à realidade objetiva. Demóstenes (384 a.C. - 322 a.C.) postulava a natureza relacional do conhecimento: nada é absoluto. Pirro (318 a.C. - 272 a.C.) é considerado o pai do ceticismo. Sua posição extrema foi a de que é impossível se ter acesso à realidade. Arcesilaus, fundador do ceticismo acadêmico (316 a.C. - 241 a.C.) ensinava a respeito da impossibilidade da certeza, e que apenas um conhecimento provável seria alcançável.

No Renascimento, o ceticismo é visto nos escritos de Michel de Montaigne, Pierre Charron e Blaise Pascal. Para René Descartes, o ceticismo era uma metodologia baseada na dúvida de tudo e que lhe permitia chegar a certas verdades incontestáveis. No final do século XVII, Pierre Bayle desafiou com o ceticismo as teorias filosóficas e teológicas. David Hume, um dos principais céticos modernos, desafiou as suposições estabelecidas sobre o eu, a substância e a causalidade.

Até na filosofia de Immanuel Kant há um aspecto cético que é exemplificado por seu agnosticismo e suas antinomias da razão,⁷ que demonstram que certos problemas são insolúveis pela razão. Até certo ponto, o ceticismo se manifesta no método científico, que exige que todas as coisas assumidas como fatos sejam questionadas. Mas, nesse ponto, o positivismo de muitos cientistas é incompatível com o ceticismo, pois aceita sem questionar a suposição de que o efeito material é impossível, sem que sua causa seja material.

O ceticismo, quando levado ao extremo, aparece como uma forma de niilismo que nega a possibilidade do conhecimento e da verdade. Cahoon (1993 s/p., *apud* Cardoso, 1997, p. 200) diz que esta forma de niilismo é, atualmente, muito identificada com o antifundacionalismo pós-moderno, que procura minar qualquer verdade ou significado racional e abandonar os “fundamentos do eu, da metafísica ou da epistemologia, uma forma específica de antirrealismo”.

⁷ A antinomia da razão é um raciocínio dialético, como demonstrado por Kant, na *Crítica da razão pura*, e aponta para os limites do conhecimento humano. Esta fronteira, demarcada pelas antinomias, indica a necessidade da perspectiva transcendental de uma filosofia crítica.

Stirner⁸ é considerado um dos primeiros filósofos niilistas que atacaram a filosofia sistemática, em função da negação de absolutos e por rejeitarem conceitos abstratos de qualquer tipo. Para ele, a busca pela liberdade individual é o único ideal a ser perseguido, a única lei. Assim, no aspecto político, o Estado deve ser eliminado, pois é um obstáculo e impossibilita essa busca. Stirner (2009) argumenta que, com ou sem o Estado, a existência é uma interminável guerra de cada um contra todos. Nesse sentido, o Estado mais atrapalha do que ajuda nessa busca pela liberdade. A análise de Stirner condena a ideia de que os indivíduos da idade moderna seriam mais livres do que seus antecessores. Stirner vê, ainda, os cidadãos dessa época como sendo possuídos pelo cristianismo e pelas ideologias do Estado moderno.

A tese fundamental de Stirner é que o indivíduo é a única realidade e o único valor, logo é a medida de tudo. Subordiná-lo a Deus, à humanidade, ao Estado, ao espírito, a um ideal qualquer, seja embora o do próprio homem, é impossível, pois o que é diferente do eu individual e se lhe contrapõe, é um fantasma do qual ele acaba escravo. Desse ponto de vista, a única forma de convivência social é a associação desprovida de qualquer hierarquia, da qual o indivíduo participa para multiplicar a sua força, mas que para ele é apenas um meio (Abbagnano, 2007, p. 60).

Niilismo é um termo também usado, forjado e trabalhado por Jacobi (1996), quando proferiu sua crítica ao Iluminismo e ao racionalismo transcendental, em carta endereçada a Fichte, que foi um dos pensadores mais aderentes à filosofia kantiana. Sua crítica foi contra o idealismo kantiano, na medida em que ele defendeu que a razão não é capaz de suportar as verdades essenciais da moralidade, do senso comum e da religião. Ao contrário, ela aniquila todas elas. A razão levada ao extremo de sua capacidade nos conduziria ao ateísmo, ao solipsismo e ao fatalismo.

Beiser defende que a fé seria a única forma de se escapar do niilismo, ao afirmar que

teremos que negar a existência de Deus, da liberdade, das outras mentes, do mundo externo e, inclusive, a permanência da existência de nós mesmos. Resumidamente: teremos que negar a existência de tudo, e teremos que nos tornar, para usar a linguagem dramática de Jacobi, “niilistas”. Haveria, então, apenas um caminho para nos salvarmos do niilismo: “uma aposta na fé”, um *salto mortale* (Beiser, 1987, p. 46).

⁸ Johann Kaspar Schmidt (25 de outubro de 1806 – 26 de junho de 1856), conhecido profissionalmente como Max Stirner, foi um filósofo pós-hegeliano alemão, conhecido como um dos precursores do niilismo, lidando principalmente com a noção hegeliana de alienação social e autoconsciência.

O termo *niilismo* vem do latim *nihil*,⁹ que significa *nada*, aquilo que não existe. Deriva do verbo *aniquilar* ou, traduzindo, significa reduzir a nada. Embora Jacobi (1996) tenha sido um dos primeiros filósofos a, efetivamente tratar do niilismo, para condenar o idealismo transcendental, o termo ganhou popularidade somente após sua aparição no romance *Отцы и дети* (Pais e filhos), de Turguêniev (1862), romancista russo, em que seus personagens Bazaróv e Arcádio, mestre e discípulo, defendiam o cientificismo rigoroso e negavam todas as instituições num embate de ideias com os outros personagens, Páviel Pietróvitch, um defensor da aristocracia, e seu irmão Nicolau, pai de Arcádio. Turguêniev descreve, em sua obra, o niilismo na Rússia, que foi um movimento revolucionário pouco organizado, que rejeitou a autoridade do Estado, da Igreja e da família. Bakunin (1842)¹⁰ filósofo russo e anarquista, identificado com o niilismo, afirmava que a “paixão pela destruição também é uma paixão criativa!” O niilista, no romance russo, é o homem que não se curva perante nenhuma autoridade e que não admite como artigo de fé nenhum princípio, por maior respeito que mereça. É diferente de um negacionista por natureza, que somente nega os valores, mas é aquele que, sobretudo, não presta reverência a nada e a ninguém.

O movimento anarquista defendia o racionalismo e o materialismo como base para o arranjo social e a única fonte de conhecimento e, além disso, a liberdade individual como objetivo supremo. Ao defenderem a essência puramente materialista do homem e rejeitarem sua suposta essência espiritual, os niilistas condenaram Deus e a autoridade religiosa, como sendo contrários à liberdade. Mas, esse foi um movimento que se enfraqueceu, em meados de 1870; um niilista passou a ser uma pessoa associada a grupos políticos clandestinos, que defendiam o terrorismo e o assassinato e que estava inserido em um *ethos* de subversão, destruição e anarquia.

O termo ganha importância, sobretudo, com Nietzsche, a partir do século XIX. O autor apresenta a doutrina do eterno retorno, que é uma forma de operar uma espécie de seleção. O eterno retorno¹¹ trata de uma ideia de procedimento, com vistas à separação dos instantes de

⁹ PRATT, Alan. **Naturalistic epistemology**: de Chase B. Wrenn. The Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <https://iep.utm.edu/nihilism/>. Acesso em: 21 nov. 2022.

¹⁰ BAKUNIN, Mikhail. *The reaction in Germany*: Bakunin on Anarchy. Disponível em: <https://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1842/reaction-germany.htm>. Acesso em: 21 set. 2023.

¹¹ O aforisma 341, em *A gaia ciência*, resume a teoria do eterno retorno: “E se um dia ou uma noite, um demônio se introduzisse na tua suprema solidão e te dissesse: esta existência, tal como a levas e a levaste até aqui, vai-te ser necessário recomeçá-la sem cessar, sem nada de novo, ao contrário, a menor dor, o menor prazer, o menor pensamento, o menor suspiro, tudo o que pertence à vida voltará ainda a repetir-se, tudo o que nela há de indizivelmente grande ou pequeno, tudo voltará a acontecer, e voltará a verificar-se na mesma ordem, seguindo a mesma impiedosa sucessão, esta aranha também voltará a aparecer, este lugar entre árvores, e este instante, e eu também! A eterna ampulheta da vida será invertida sem descanso, e tu com ela, ínfima poeira das poeiras!... Não te lançarias por terra, rangendo os dentes e amaldiçoando este demônio? Ou já vivestes um instante prodigioso, e

vida exitosos dos instantes de vida fracassados. O que é uma vida exitosa? O que vale a pena ser vivido? E qual a vida que não vale a pena ser vivida? O eterno retorno anuncia que a vida é cíclica, ou seja, volta-se sempre ao mesmo ponto depois de um caminho percorrido.

Abraçar a possibilidade do eterno retorno significa expressar o amor pela vida que o indivíduo leva e seu desejo de permanecer fiel à Terra, sem que haja necessidade de recorrer ao mundo supracosmético. Ver este mundo como inferior a outros, tais quais os recomendados pelas religiões e por certas ideologias, está fora de questão, ou seja, esta vida não deveria ser vista como mera preparação para outra vida melhor no Paraíso. O eterno *retorno* parece oferecer, assim, uma ideia distinta de imortalidade daquela defendida pelo cristianismo. Se tivéssemos uma segunda chance de reviver nossa vida e quiséssemos viver, novamente, a mesma vida que vivemos, é porque nossa vida foi efetivamente valiosa.

Nietzsche não quer pautar, exatamente, o que seria uma vida boa. Ele quer propor que essa seleção não seja feita, a partir de ídolos criados pela imaginação humana e que transcendam à vida. O Universo é finito e ordenado, e já estaria ordenado desde nosso nascimento. Assim, a vida deve estar ajustada ao cosmos. A resposta da vida estava pronta, antes mesmo de nascermos. Essa escolha de vida depende de um critério fora de mim, está ajustada na transcendência cósmica. Assim, não haveria o porquê de se procurar um sentido em algo que já está determinado.

O niilismo é um termo que ganha sentido relativamente na reflexão axiológica de Nietzsche. Designa a desvalorização dos valores, ou seja, sua perda de autoridade reguladora. É essa desvalorização dos valores postulados como supremos que também está expressa na fórmula “Deus está morto!” (*Gaia ciência*, § 125). Deve-se distinguir duas formas de niilismo, que Nietzsche às vezes designa, notadamente em um texto póstumo de 1887, pelo nome de niilismo passivo e de niilismo ativo. O niilismo se caracteriza em ambos os casos por uma defasagem entre o grau de potência das pulsões e os ideais que se exprimem por meio do sistema de valores em vigor: “Niilismo: falta a finalidade; falta a resposta para o ‘por quê?’; o que significa o niilismo? – que os valores supremos se desvalorizam” (FP XIII, 9 [35]). O niilismo passivo, “sensação profunda do nada” (FP XIII, 11 [228]), exprime o declínio da vontade de poder. Na sua forma extrema, traduz um sentimento de angústia: percebemos que o mundo não corresponde aos esquemas mediante os quais o interpretávamos, que o mundo não vale o que pensávamos que valia, donde o desânimo, a paralisia, a sensação generalizada de “para quê?” e da inutilidade de todos os objetivos que tínhamos propostos para nós mesmos. Trata-se, pois, de um niilismo do declínio, do esgotamento, de uma forma de imersão no pessimismo e no sentimento inibidor da vacuidade de tudo: nada tem

então lhe responderias: Tu és um deus; nunca ouvi palavras tão divinas! Caso este pensamento te dominasse, talvez te transformasse e te aniquilasse; perguntarias a propósito de tudo: Queres isto outra vez e por repetidas vezes, até o infinito? E pesaria sobre tuas ações com um peso decisivo e terrível! Ou então, como seria necessário que amasse a ti mesmo e que amasse a vida para nunca mais desejar nada além dessa suprema confirmação!” (Nietzsche, 2000, § 341, p. 229).

valor, nada vale a pena. [...] Inversamente, o niilismo ativo é um niilismo criador: caracterizado pela “alegria de espírito” (ver *Gaia ciência*, § 343), consiste, muito pelo contrário, em sentir essa situação de defasagem como um estímulo. O desmoronamento dos valores acarreta então não a angústia, mas a alegria de ter que criar novas interpretações das coisas e, sobretudo, valores novos (Wotling, 2001, p. 49-50).

Rosen (*apud* Oliveira, 2018b, p. 36) ressalta que os esforços, historicamente dedicados pela civilização aos valores por ela considerados, teriam sido em vão e que, além disso, “nenhuma meta futura é ainda possível: o niilismo, por isso, é tanto uma crise de futuro, quanto uma crise de passado, um sentimento de desperdício de forças em relação à história e de falta de perspectiva em relação a ela”.

Em outras palavras, os valores supremos do passado, apoiados numa suposta vontade divina, fracassaram na tentativa de sustentar certos propósitos que, afinal, não se realizaram. Para Oliveira (2018b, p. 37) a filosofia de Nietzsche é uma “crítica à cultura (ou mais precisamente uma crítica à civilização), a partir de uma suspeita contra a moral”, haja vista o niilismo ser uma forma de explicar o dinamismo da cultura, que se dá por conta das tentativas falhadas de “adestramento e aditamento” moral do ser humano.

O radicalismo moderno teve um caráter essencialmente negativo e destrutivo, não por depositar seus ideais na ambição de um objetivo-substantivo, mas sim por rejeitar, repetidamente, os objetivos até então alcançados pelos modelos anteriores, como foi o caso das frustradas limitações impostas à violência humana. Yack (*apud* Gillespie, 1995, p. 23) afirma existir, no modernismo, “um anseio por um modo de vida aperfeiçoado”.

Gillespie analisa esse anseio e assinala que

o pensamento radical moderno, segundo Nietzsche e os niilistas russos, cultua necessariamente um Deus obscuro da negação. Este enfoque no negativo, no entanto, não pretende ser uma condenação da modernidade. Na verdade, [...] o relato de Nietzsche sobre a origem e a natureza do niilismo nos levou erroneamente a desvalorizar o mundo moderno, especialmente ao implicar o liberalismo no niilismo. Em sua visão, o liberalismo é o triunfo final da moral escravista e destrói os últimos resquícios da velha ordem hierárquica. [...] O liberalismo, para Nietzsche, desempenha, assim, um papel importante na destruição niilista dos valores tradicionais (Gillespie, 1995, p. 23).

Segundo Gillespie, essa visão de Nietzsche seria falaciosa, pois essa associação, feita por ele entre niilismo e liberalismo, não deveria ser compreendida bem assim.

O niilismo não é o resultado do liberalismo, mas de uma linhagem do pensamento moderno que está em grande parte em desacordo com o liberalismo, que vê o homem

não como um ser limitado e imperfeito que “se atrapalha”, mas como um ser sobre-humano que pode criar o mundo novamente através da aplicação de sua vontade infinita. Embora o liberalismo possa terminar em relativismo, ele rejeita tais visões prometeicas; e, embora possa, em alguns casos, produzir banalidade e tédio, não produz uma política de terror e destruição. De fato, apesar de o liberalismo ter abraçado, em muitos aspectos, o relativismo, ele mostrou grande resiliência diante de regimes terroristas. O niilismo surge no contexto de uma nova revelação do mundo como produto, não da razão, mas da vontade. O argumento aqui apresentado sugere que a solução para o niilismo não está, portanto, na afirmação da vontade, mas em um passo atrás em relação ao querer. A morte de Deus, segundo Nietzsche, leva a um mundo em que tudo é permitido. As grandes guerras e os êxitos totalitários do nosso século deram um testemunho demasiado fiel da presciência de Nietzsche e, conseqüentemente, passamos a aceitar a sua explicação da origem e do significado do niilismo como correta. Respondemos de forma mais ambivalente à sua proposta de solução. Se o niilismo é a consequência da diminuição do homem, o que é necessário para superar o niilismo é a ampliação do homem. O homem, em outras palavras, deve tornar-se superior. Essa solução foi amplamente desacreditada por sua associação com o nazismo, mas mesmo divorciada da imagem do super-homem ariano, ainda ofende nossas sensibilidades democráticas. No entanto, o apelo da solução de Nietzsche diante da sociedade moderna é poderoso, e muitos pensadores democráticos tentaram reconciliar sua ideia de *overman* com um ideal mais igualitário e comunitário de uma super-humanidade. Outros pensadores substituem a ideia de diferença pela ideia de hierarquia de Nietzsche, transformando sua noção de uma ordem vertical de hierarquia em uma desordem horizontal de outras coisas. Outros ainda tentaram interpretar o *overman* como alguém que está constantemente superando as amarras impostas a ele pela natureza, ou linguagem, ou outros seres humanos, transformando assim o ensino do *overman* em uma doutrina de libertação. Há claramente motivos para ler Nietzsche dessa maneira, mas não é claro que tais leituras possam ser tão facilmente separadas do desigualitarismo de Nietzsche e da “lógica monstruosa do terror” que ele prevê. Mesmo esses esforços para desvendar um Nietzsche mais democrático, no entanto, não questionam sua noção da origem e do significado do niilismo. Quando se trata de nossa compreensão do niilismo, somos quase todos nietzschianos (Gillespie, 1995, p. 23).

Nesse aspecto, o niilismo de Nietzsche poderia ser facilmente compreendido como o colapso dos valores universais. O niilista seria, então, o sujeito que vive em busca dos próprios prazeres, que desrespeita e que desconsidera qualquer valor universalmente instituído, uma espécie de anarquista. Mas, esta não é a devida interpretação que ele esperaria de nós, segundo Barros (2020). Para Nietzsche, o niilista seria justamente o contrário desse entendimento, ou seja, é aquele que crê na transcendência e que nega o fluxo da vida cósmica natural. Em outras palavras, é aquele que nega o mundo da vida e se volta a mundos mais superiores, necessitando criar outra realidade para além da que está dada.

O cristão é um niilista, porque nega o mundo da vida em nome do Paraíso, da vida eterna e do reino dos céus. O comunista é outro niilista, porque nega a vida em nome de uma transcendência que ele mesmo projetou para a vida em comum, como sendo a promessa de um final feliz para a História da humanidade. De modo geral, os niilistas são aqueles que se voltam para um idealismo artificial e ignoram o mundo como ele é. Negam o mundo das paixões e dos impulsos, em nome do mundo transcendente, seja de origem religiosa, seja de origem laica.

Daí surge a questão: Por que o homem cria transcendência? Por que o homem sente a necessidade de invocar Deus? Para um niilista nietzschiano, Deus seria aquele que coloca ordem no caos em meio a uma vida sem sentido. Nesse ponto, quanto mais nos dermos mal na vida, em meio ao caos, mais tranquila será nossa eternidade, pois Deus irá, de algum modo, nos compensar no Paraíso. Quem se humilhar será exaltado, quem sofrer será condecorado. Como a maioria de nós estaria nessa situação, esse mundo *de tristeza e de sofrimento* não serve para as massas, e os esforços de todos se voltam para conquistar o mundo transcendente, onde todos serão mais bem sucedidos.

A primeira adversidade que queremos eliminar do mundo da vida, desde os tempos da mitologia, é a finitude, a transitoriedade, e é por isso que toda transcendência tem a ambição de realizar esse feito. Assim, pode-se inferir que o fato de as pessoas sempre falarem de Deus é a prova de que elas sempre foram infelizes. Do mesmo modo, as pessoas que, em geral, se dão mal são as que mais influenciam na crença da transcendência. A morada de Deus seria o “porto seguro” em que a felicidade se realizaria plenamente.

Segundo Barros (2020), está aí uma das melhores fórmulas de certo tipo de poder, que mantém as pessoas sobre sua custódia, na crença de que dias melhores virão, após o fim, que se transforma em um reinício, a partir do ponto de transição desta vida para uma melhor. Quando você acredita que existe uma vida depois da morte, será retirado “das suas costas” o peso inexorável da finitude. À pessoa que é forte no mundo da vida ocorre o contrário. Este sujeito não está aguardando a morte, ele simplesmente vive e apenas deseja que a finitude não venha nunca.

É por isso que Nietzsche faz da moral uma questão de poder. Ele divide o mundo basicamente em dois tipos de forças: ativas e reativas. Somos regidos ativamente, quando a força surge, a partir da pulsão de quem age efetivamente. A força reativa ocorre para se contrapor, para obstruir, para negar o desejo que é do outro que agiu ativamente. Para Nietzsche, aqueles que inventaram a moral foram os reativos, que a usaram como um recurso diante da ação dos altamente ativos. Esta foi uma maneira de impor freios às pulsões e paixões daqueles que queriam mudar o mundo de um jeito ou de outro.

O niilismo pode ainda ser entendido ou categorizado, de acordo com vários critérios de classificação. Para efeitos desta discussão, as perspectivas que mais nos interessam são o niilismo, compreendido a partir dos pontos de vista político, moral e existencial. O *niilismo político*, por exemplo, está geralmente associado à crença de que a destruição de toda a ordem política, social e religiosa existente é um pré-requisito para qualquer melhoria futura. O niilismo ético ou *niilismo moral* rejeita a possibilidade de valores éticos ou morais absolutos ou

objetivos. Em vez disso, os valores que fundamentam o bem e o mal são nebulosos e são o produto de pressões sociais e emotivas sem embasamento nenhum. O *niilismo existencial* é a noção de que a vida não tem significado nem valor intrínseco, e é, sem dúvida, o sentido mais habitualmente usado e compreendido da palavra.

Deleuze (1976) - considerado um dos mais proeminentes comentadores do niilismo nietzschiano - ajuda a esclarecer como o niilismo de Nietzsche pode ser melhor interpretado, ao classificá-lo em quatro formas e não somente duas. É importante trazer uma interpretação geral do pensamento de Nietzsche, dada por Deleuze, para que possamos compreender melhor o conceito de niilismo nietzschiano:

Nietzsche é o único que não geme sobre a descoberta da vontade, que não tenta conjurá-la, nem limitar seu efeito. “Nova maneira de pensar” significa um pensamento afirmativo, um pensamento que afirma a vida e a vontade da vida. Um pensamento que expulsa enfim todo o negativo. Acreditar na inocência do futuro e do passado, acreditar no eterno retorno. Nem a existência é colocada como culpada, nem a vontade se sente culpada por existir: é isto que Nietzsche chama sua alegre mensagem: vontade, é assim que se chama o liberador e o mensageiro da alegria (111). A mensagem feliz é o pensamento trágico, pois o trágico não está nas recriminações do ressentimento, nos conflitos da má consciência, nem nas contradições de uma vontade que se sente culpada e responsável. O trágico não está nem mesmo na luta contra o ressentimento, a má consciência ou o niilismo. Nunca se compreendeu, segundo Nietzsche, o que era o trágico: trágico = alegre. Outra maneira de colocar a grande equação: querer = criar. Não se compreendeu que o trágico era positividade pura e múltipla, alegria dinâmica. Trágica é a afirmação, porque afirma o acaso e a necessidade do acaso; porque afirma o devir e o ser do devir, porque afirma o múltiplo e o um do múltiplo. Trágico é o lance de dados. Todo o resto é niilismo, páthos dialético e cristão, caricatura do trágico, comédia da má consciência (Deleuze, 1976, p. 30).

Deleuze, interpreta a teoria nietzschiana a partir de quatro perspectivas conceituais: niilismo negativo, reativo, passivo e ativo. Pode-se dizer que, se Nietzsche foi um niilista como muitos o classificam, certamente, ele foi um adepto da quarta versão: a do niilismo ativo. Segue descrição de cada uma dessas versões, a partir de Deleuze (1976).

2.1.1.1 Niilismo negativo

Esse é o niilismo que nega o mundo como ele é, em nome de valores criados pelo homem. O niilista negativo afirma Deus porque não suporta o mundo como é. Por isso, precisa de outro mundo criado pela religião, para dar sentido à existência. O mundo sensível, mutável, físico, imperfeito e temporal não é o ideal. É ao mundo suprasensível aquele que valerá apenas uma vida pagã, sofrida. É lá que o imutável, o ordenado, o perfeito e o atemporal será alcançado. Suportar esse mundo valerá a pena porque é, a partir daí, que teremos o acesso ao

novo mundo. Quem suporta esse mundo ruim é um escolhido pelo deus dos sofredores, dos fracos e dos explorados, e esta é a imagem do ressentimento.

O niilista negativo é aquele que nega o mundo real e a vida terrena e, por isso, vislumbra um outro mundo prometido pela divindade, ao qual ele terá acesso, após a morte. O importante para garantir a transcendência nesse caso é *a negação* do mundo real, a finitude, e almejar o mundo suprassensível. Nega-se a vida presente terrena, em função de uma vida futura transcendente. Nesse caso, ao mesmo tempo que se nega o mundo real, crê-se em um mundo metafísico. A negação e a crença convivem lado a lado.

2.1.1.2 Niilismo reativo

O niilismo reativo é aquele que consagra o homem como sujeito racional. Vai além do niilismo negativo, na medida em que o homem toma o lugar de Deus. Nesse momento, é proclamada a morte de Deus. Agora é o homem que ocupa o lugar do sagrado e que criará, através da ciência, um mundo melhor, em que uma verdade metafísica ainda haverá de ser revelada. O homem aniquila a verdade fora deste mundo.

Por muito tempo a vida reativa se esforça por secretar seus próprios valores, o homem reativo toma o lugar de Deus: a adaptação, a evolução, o progresso, a felicidade para todos, o bem da comunidade; o Homem-Deus, o homem moral, o homem verídico, o homem social. São esses os valores novos que nos são propostos em lugar dos valores superiores, são esses os personagens novos que nos são propostos em lugar de Deus (Deleuze, 1976, p. 126).

O niilista reativo é aquele cuja falta de sentido e de valores objetivos definidos é, na verdade, um motivo para o sujeito se reinventar a todo momento, sempre em busca de novos valores transitórios. O niilista reativo é aquele que mata Deus e se liberta das amarras das crenças religiosas, para definir seus próprios rumos, livre de dogmas. Surge o sujeito moderno, racional, emancipado, livre e dono de si, que busca criar seu novo mundo a seu modo, através da ciência. É o homem que persevera na criação de uma nova realidade, porque a que está posta, na verdade, não é real, nem boa para ele. Ele ainda nega, portanto, o mundo que está dado.

2.1.1.3 Niilismo passivo

É no niilismo passivo, em que a vontade de potência se esvai, termina no homem e procura se afirmar em outros lugares. O homem adoece e perde a afirmação. A chama se apaga e surge a escuridão, não há luz no fim do túnel. A vida dentro de si não existe mais, e o homem,

como se fosse um zumbi, perdido e entorpecido, perde totalmente a esperança. “Assim narrada, a história nos leva a mesma conclusão: o niilismo negativo substituído pelo niilismo reativo, o niilismo reativo acaba no niilismo passivo. De Deus ao assassino de Deus, do assassino de Deus ao último dos homens” (Deleuze, 1976, p.126).

O niilismo passivo é a terceira versão cuja manifestação se dá por uma passividade do sujeito, diante da negação do mundo. Não há deuses, não há caminho seguro, não há valores nem destino. As promessas da religião e da ciência não resolveram e não deram respostas. São os últimos homens que agonizam e perambulam pelo mundo, sem orientação. Todo esforço depositado na ciência, para substituir Deus, foi em vão. Tudo “virou pó”, o niilista passivo está anêmico, fraco, e sua negação é uma manifestação de um ceticismo em relação a tudo e a todos e de uma passividade extrema diante da vida.

2.1.1.4 Niilismo ativo

Os niilistas ativos continuam a destruir valores e significados, também se dedicam a construir novos, na medida em que os valores antigos são destruídos. Ao invés de fraquejarem e se desesperarem, aderindo aos movimentos de massa, para abrandar seus temores, avançam corajosamente em direção a novos valores, mesmo depois de perderem as crenças que davam sentido à vida, até então. Esses indivíduos obstinados superam os niilismos negativo, reativo e passivo, criando livremente seus próprios valores e significados. É daí, desse ímpeto, dessa vontade ativa, que o espírito - livre das crenças dogmáticas - passa a não ter mais significados impostos pelas autoridades. Os niilistas ativos encontram a força do poder criativo que fomenta seu próprio significado. A última forma de niilismo é aquela que nega a si mesma. Nega as suas forças de negação e, assim, se torna ativa.

O niilismo ativo é resultado de uma vertente moderna de pensamento, que vê o homem como um ser sobre-humano, perfeito e ilimitado “que pode criar o mundo de novo através da aplicação de sua vontade infinita” (Gillespie, 1995, p. 23). Esse é o *Übermensch* de Nietzsche, o homem completamente livre. Essa vontade significa aproveitar ao máximo a vida, através do exercício do seu poder criativo, sem que seja preciso destruir ou controlar os outros, como ocorre no caso da política. A vontade de poder, à qual Nietzsche se refere, não está relacionada ao poder político, pois está muito mais ligada ao poder criativo individual de cada um. Um artista ou um músico, que expressa sua arte com maestria, o faz por conta da sua vontade de poder, de querer expressá-la com excelência. Não precisa destruir os obstáculos que lhe aparecem pela frente, basta desviá-los. Esses obstáculos trazem dor e sofrimento, mas isso

faz parte, e não é por isso que o niilista ativo deixará de viver ao máximo, por meio daquilo que ele pode fazer. Desde que essa vontade não implique a neutralização, o controle ou a eliminação dos outros, ela se torna legítima.

Criar é transformar, é reinventar e seguir adiante, movido por essa vontade de poder criar. Essa vontade ativa de superar a falta de valores é o móvel que gera uma espécie de pressão, de inflamento sobre a criatividade, ao contrário do niilismo passivo, que é caracterizado por uma espécie de depressão, de sucção da vontade, uma resignação em direção ao vácuo de valores, à melancolia e ao nada. O niilismo ativo é, assim, uma negação do niilismo passivo. A partir de um niilismo sobre o niilismo, seria possível restituir a vontade de criar, de viver, de descobrir aquilo que ainda está por vir, levando-nos ao impulso pela vida, através da curiosidade e da confiança no poder de criar novos valores. Depois de um não à religião e à moral, vem um grande sim.

Uma das percepções desta pesquisa é a de que o conceito de niilismo foi se transformando ao longo do tempo e até se banalizando; deu origem, a outras vertentes, como um movimento negacionista, aparentemente desconexo e sem fundamento, cuja negação está muito mais associada à ideia de contrariar por contrariar - como se fosse uma patologia -, aos moldes do negacionismo recalcado, acentuado por Freud (2014),¹² do que propriamente a um conceito mais fundamentado de um ceticismo radical. Essa temática do negacionismo assim entendido será retomada mais adiante. Todavia, nesse momento, para as pretensões desta tese, compreende-se o niilismo atual, sobretudo, como sendo um dos desdobramentos do pensamento moderno, que define o homem como um ser perfeito, sobre-humano, cujo poder de transformar o mundo e os valores, por meio de sua vontade infinita, é ilimitado e independente de qualquer força ou valor transcendental.

2.1.2 O niilismo moral de John Mackie: um contraponto à luz de Jonas

Seguindo-se nessa direção, na discussão do niilismo contemporâneo, julga-se importante, emitir um juízo ao *niilismo moral*, que foi tomando corpo, sobretudo, na contemporaneidade. Para tal, toma-se como referência o pensamento de John Mackie (1977), um dos principais representantes do ceticismo moral, do século passado. Emite-se uma crítica,

¹² Em *A Negação*, Freud (2014) afirma o negacionismo como sendo um mecanismo primitivo de defesa, em que a pessoa, por conta dessa necessidade, não reconhece (ou nega) a existência de determinada situação e, de forma inconsciente, entra num processo de negação que oculta algum desejo, sentimento ou alguma fantasia. O negacionista freudiano evita, assim, situações emocionalmente conflitantes e a geração de ansiedade e de *stress*. Nesse estado de negação, a pessoa não aceita a verdade, porque ela é desgastante demais para sua psique, sendo, melhor negar para amenizar ou desviar a dor, que ela imagina ser gerada, se assim não o fizer.

à luz do pensamento de Jonas, de modo que se vislumbre uma alternativa a essa visão cética que, em nada, ajuda na busca por uma justiça entre gerações.

Mackie (1977) foi um dos grandes representantes do ceticismo, no século XX. Esse autor fez significativas contribuições para a filosofia da religião, metafísica e filosofia da linguagem, e talvez seja um dos maiores defensores do ceticismo moral e de estudos sobre a metaética, pelo menos, na contemporaneidade. Diante da dimensão do pensamento desse importante filósofo australiano, considera-se relevante, também no âmbito da perspectiva metafísica, estabelecer um contraponto à sua conhecida teoria moral do erro, à luz da ética fundacionista de Jonas.

A ideia a seguir é emitir uma crítica a Mackie, no que diz respeito ao seu ceticismo moral. Assim, primeiro, procura-se extrair a essência do pensamento antirrealista desse filósofo, a partir da leitura de uma de suas principais obras: *Ethics: inventing right and wrong* (1977). Simultaneamente, extrai-se parte do pensamento de Jonas, que por ora interessa, em prol de uma ética fundacionista e objetiva, para se fazer um contraponto a Mackie.

Mackie não nega o caráter cognitivista da moralidade, cujos juízos morais, em geral, têm pretensões de alcançar uma verdade *objetiva*. Porém, segundo ele, tais pretensões não podem ser satisfeitas, porque nosso discurso e nossas práticas morais estão sempre imbuídos de erro, porque os fatos e as propriedades defendidos pelo discurso moral não existem. Embora Mackie (1977) reconheça o valor prático da moralidade, ele não acredita em sua fatualidade. Nesse sentido, pode-se dizer que Mackie é um niilista e um cético, em relação à existência de valores morais objetivos, pois nega a existência de tais valores.

Jonas (2004) certamente discordaria de Mackie, ao sustentar uma teoria moral metaética nitidamente realista. A característica do realismo moral jonasiano aparece, numa combinação entre o intuicionismo ético, que capta conhecimentos morais, de acordo com fatos naturais e isento de objetivações empíricas, e um naturalismo ético, que produz percepções morais à luz de circunstâncias empírico-naturais. Se forem usados os “óculos” de Jonas, é possível concluir que Mackie não teria razão em sua teoria do erro. Para Jonas, seria possível extrair de fatos naturais, capturados por nossa intuição e percepção, um princípio ético que possa embasar juízos morais válidos e objetivos.

Nesse ponto, Jonas, ao desenvolver, descritivamente, sua biologia filosófica, em direção à sua ética da responsabilidade, concluiu que a vida é, essencialmente, um bem em si mesmo e um valor moral determinada e naturalmente objetivo, porque independe da subjetividade humana. A vida é algo, efetivamente valoroso, que suscita em nós uma razão para

crer que ela precisa ser preservada, enquanto um bem em si mesmo, que reivindica sua realização.

2.1.2.1 A teoria do erro de Mackie

O contraponto que será feito a Mackie permite mostrar uma possibilidade de argumentação de ordem metafísica, em favor de valores morais objetivos. A ideia é, em suma, desacreditar esse tipo de ceticismo moral e radical defendido por Mackie. Nesse intento, busca-se explicar, sucintamente, a teoria do erro de Mackie, para depois emitir uma crítica mais contundente, a partir da ótica jonasiana.

Mackie sustenta e concorda que os juízos morais requerem uma objetividade, mas, para ele, nem as análises cognitivas, tampouco as naturalistas, conseguem capturar. Ele até entende que as reivindicações morais comuns, geralmente, pressupõem que existem valores morais objetivos, mas ele rejeita essa possibilidade, porque, na verdade, tais coisas simplesmente não existem. Assim, a prática da moralidade seria fundada sobre um erro metafísico.

Nesse sentido, “o ceticismo moral ou a negação de valores morais objetivos não deve ser confundido com qualquer uma das visões normativas de primeira ordem ou com qualquer análise linguística ou conceitual” (Mackie, 1977, p. 50). Esse ceticismo moral assume a forma de uma teoria do erro, que busca justificar a falsidade de crenças morais arraigadas em valores objetivos e incorporadas pelo pensamento moral e pela linguagem comuns.

Os argumentos que apoiam a tese de Mackie são: (1) a eminente relatividade e variabilidade dos pontos de partida do pensamento moral e sua aparente dependência dos diferentes modos cotidianos da vida em geral; (2) a questão metafísica, que sustenta esses supostos valores objetivos, teria, intrinsecamente e em última instância, que orientar e motivar a ação, o que não acontece de modo universal; (3) a problemática não resolvida que põe em questão se tais valores seriam consequente ou, supervenientes a determinadas características naturais; (4) a dificuldade epistemológica de produzir conhecimento a respeito de entidades valorosas, e seus vínculos com características consequentes; e (5) a dificuldade de convencer as pessoas de que, mesmo que não existam tais valores objetivos, seria possível estabelecer crenças morais e suposições objetivas baseadas em traços, que permanecem na linguagem e nos conceitos morais de todos nós.

Dentre esses, os principais argumentos apresentados por Mackie - os denominados argumentos da relatividade e do caráter estranho - têm sido mais fortemente discutidos e referenciados pelos seus comentadores. Assim, o objetivo é aproveitar esse filtro, entrar nessa

mesma sintonia e fazer algumas críticas relacionadas aos seus principais argumentos, haja vista sintetizarem boa parte de sua teoria. Apresenta-se a seguir esses argumentos, para, posteriormente, analisá-los com as “lentes” jonasianas.

2.1.2.2 O argumento da relatividade

O argumento da relatividade está embasado no fato de que existem modos distintos das diversas sociedades interpretarem e defenderem certas crenças morais, que estão condicionadas à cada cultura específica. Assim, é evidente que não há um consenso universal sobre as regras morais e seus fundamentos. Na prática, o que ocorre é um fenômeno de desacordo moral. Essas divergências ocorrem entre uma sociedade e outra, porque não existe um domínio único de fatos morais, aos quais tais regras poderiam estar referidas. Assim, é possível colocar em dúvida a objetividade de entidades morais de maneira óbvia.

Dito de outro modo, se não houvesse tais divergências, seria perfeitamente possível supor a existência de fatos morais objetivos, que embasassem enunciados morais comuns a todas as sociedades. Essa não-objetividade dos fatos morais é reforçada, através do argumento do caráter estranho, que parece ter força maior do que o argumento da relatividade.

2.1.2.3 O argumento do caráter estranho

Para Mackie, além da relatividade dos fatos e dos enunciados morais, ainda é possível perceber algo de estranho nos valores morais, na medida em que são fundamentados, segundo ele, em fatos morais metafisicamente estranhos. Essa “estranheza” ocorre porque não se pode concluir nada, de forma objetiva, sobre a existência de tais valores. No máximo, poderíamos fazer suposições ou criarmos hipóteses sobre tais valores. Esses fatos morais, supostamente objetivos, requerem leis que devem ser cumpridas.

Kant defendia que esse requerimento demandado pela moralidade é categórico, independente e necessário. Não seria nada contingente a qualquer desejo, escolha, preferência ou política. Mas, tendo em vista que a fundamentação dessa tese de Mackie não é clara, no ponto em que afirma ser metafisicamente impossível provar algo, apenas fazer suposições, um naturalista certamente negaria essa possibilidade.

2.1.2.4 O pensamento de Jonas¹³

Na perspectiva de Jonas sobre os fatos morais objetivos, ele contrapõe-se a uma tendência dominante da filosofia contemporânea, a de que o embasamento da ética deve se dar no sujeito autônomo que determina suas próprias leis, sem recorrer a justificativas exteriores. O filósofo alemão vai na contramão de Mackie, ao sugerir que a ética deva estar fundada em uma doutrina do Ser – uma ontologia –, para que não se incorra em subjetivismos ou relativismos.

Assim, Jonas (2006, p.109), em seu processo reflexivo-filosófico, na busca por algum fundamento ético objetivo, parte de uma investigação dos fins e de sua posição no Ser. Nesse ponto, ele utiliza a análise de alguns exemplos de criações artificiais e de fenômenos naturais – os casos do martelo, do tribunal, do andar e do órgão digestivo –, para explicar as diferenças de finalidades entre eles. O seu objetivo, a partir de um comparativo desses exemplos, é desvelar a posição do fim no Ser e mostrar que não é somente a subjetividade do homem que está apta a imputar finalidade às coisas.

No caso do martelo, por exemplo, a finalidade é do fabricante que o criou, para martelar pregos, ou seja, nesse caso a finalidade é do homem. O fim não é do martelo. “O fim, podemos dizer, faz parte do conceito de martelo, e esse conceito precedeu sua existência, como acontece com todos os artefatos; foi a causa de seu devir” (Jonas, 2006, p.109).

Já no caso do tribunal, a natureza do fim é artificial também, contudo, sua finalidade de fazer justiça só permanece, diferentemente do martelo, na medida em que ele cumpre tal fim. Ele não apenas possui fins, mas também os sustenta. Mantém-se vivo em função do seu fim.

Portanto diferentemente do “martelo”, vale para o “tribunal” [...] que a finalidade não é objetivamente sua *raison d'être*, mas também subjetivamente a condição permanente de seu funcionamento na medida em que os membros do tribunal devem ter se apropriado dessa finalidade para que ele possa funcionar como tal (Jonas, 2006, p.112).

Ou seja, no caso das instituições humanas, diferentemente do caso de uma ferramenta como o martelo, sua subsistência depende do cumprimento permanente do fim. O martelo existe por si só, mas o tribunal não, ele não é concreto como o martelo e tampouco existiria, se seu fim não fosse realizado. Sua existência não é distinta do fim, há uma coincidência na origem e

¹³ Hans Jonas e John Mackie são autores contemporâneos; no entanto, não se tem relatos de diálogos entre ambos, ao longo de seus estudos. Portanto, este trabalho, de algum modo e hipoteticamente, procura simular esse diálogo no campo da metaética, pressupondo que ele pudesse ter existido, em algum momento.

uma interdependência entre a existência e o fim do tribunal. Se o tribunal não realizar seu fim, ele deixa de existir, ao contrário do caso do martelo. Porém, em ambos os casos - martelo e tribunal-, a finalidade é do homem.

Se aqui parasse a reflexão, poder-se-ia concluir que, ao que tudo indica, os fins são, em última instância, da subjetividade humana. Mas, Jonas insiste na questão que interroga se existe pelo menos um fim não humano. Ele vai avançar, reflexivamente, na sequência de seus exemplos, ao diferenciar os meios artificiais dos meios naturais.

Andar, por meio das pernas, que é um meio natural, não criado pelo homem, realiza sua finalidade na dependência de uma vontade humana. O fim é o andar, o meio são as pernas, e a vontade é a humana. A vontade encadeia o meio com o fim. Essa subjetividade ocorre também na vida animal em geral, em uma boa parte dos seres, que possuem sua mobilidade também caracterizada pelo andar. Jonas conclui, até aqui, que seres não humanos podem possuir certa subjetividade e, por conseguinte, são capazes de atribuir um fim a certos mecanismos naturais. No entanto, essa subjetividade extra-humana, ainda não é suficiente argumentação para Jonas justificar a presença de fins naturais.

Nesse sentido, é através do quarto exemplo, o do *aparelho digestivo*, que Jonas vai tentar, definitivamente, fundamentar a existência de fins para além da subjetividade. O aparelho digestivo não depende de uma vontade para realizar seu fim, o de fazer a digestão e manter vivo o organismo que o compõe. Isso quer dizer que essa “ferramenta” funciona, independentemente, da vontade daquele que a possui. Ele conclui, então, que os fins não são restritos ao homem; a natureza também os possui e, assim como o órgão digestivo, Jonas (2006, p. 139) acredita na existência de um fim imanente, pois “ao gerar a vida, a natureza manifesta pelo menos um determinado fim, exatamente a própria vida”. Embora isso possa soar estranho para alguns, mesmo assim faz algum sentido esta conclusão de Jonas.

À guisa de conclusão, afirmamos que, na “natureza”, encontram-se fins e valores. Qual é o fim da natureza? É a vida, a existência. Existir é ser; e ser é um valor ou um bem não mensurável quantitativamente, assim como não é possível mensurar os desejos e a felicidade. Todavia pode ser percebido ontologicamente como um fim universal. A natureza, por si mesma, exige que toda a vontade consciente reconheça em seu seio os fins e, se estes existem, é porque também há valores. O “fim” ou o “valor último” é a “vida”; por isso, a vinculação entre fins e valores. O fim da natureza está na exigência do cumprimento do seu fim último, ou seja, na continuidade da existência (Zancanaro, 1998, p. 111).

Assim, a vida é um fim que vai além da vontade e da subjetividade e que se encontra, portanto, sob o acolhimento da natureza. Essa finalidade busca ser atingida, invariavelmente, através de todos os seres vivos.

2.1.2.5 Uma crítica a Mackie a partir da perspectiva de Jonas

Feita essa abordagem do extrato do pensamento jonasiano, que nos interessa neste momento, objetiva-se aproveitá-la à argumentação que se seguirá, no sentido de contrapor a tese de Mackie (1977). Primeiramente, faz-se uma análise crítica mais panorâmica dos argumentos de Mackie para, em seguida, realizar um exame mais específico dos dois argumentos de maior relevância do autor, citados no início do texto: o da relatividade e o do caráter estranho. Busca-se, então, enfraquecer, mesmo que sutilmente, a tese negacionista de Mackie e advogar a favor de Jonas.

Jonas procura mostrar que podem existir valores morais objetivos, se considerarmos algo determinadamente valoroso, e que independe da escolha, do desejo ou da vontade humanos e, também, que implique a exigência de sua realização. Se existir uma vontade em assumir essa exigência, fazendo com que a realização ocorra, tem-se um dever.

Quanto à questão metafísica, em que Mackie sustenta que esses supostos valores objetivos teriam que, intrinsecamente, e em última instância, orientar e motivar a ação, Jonas (2006, p. 149) vai dizer que um imperativo pode surgir de uma demanda imanente e não só de uma vontade. Nesse aspecto, o que é efetivamente valoroso independe da realidade subjetiva. A ética não invoca um mundo estranho de fatos, metafisicamente, duvidosos como Mackie sustenta, porque ela atende a uma necessidade humana natural.

O bem ou valor pertence à realidade do ser, porque *lhe* é essencial. O *é* depende de algo que *lhe* atribui valor para depois *ser*. Algo só *é* e existe, à medida que tem algum valor, quando relacionado com aquilo que *não é* e que não existe. Por que isso acontece? Não vem ao caso descobrir a origem metafísica dos valores, mas considerar que, se eles existem, o que importa é quais seriam eles e não de onde vieram. É possível deduzir que *ser* é melhor do que *não ser*, se não nada existiria. Se existir uma vontade que faça com que o bem se realize, manter a existência desse *bem* se converte em um dever que é uma exigência do ser. O que é bom deve realizar-se. Existe algo que é bom em si mesmo, independentemente da vontade e da subjetividade. Esse algo é a vida e, se ela é um bem, então deve realizar-se.

Diga-se, de antemão, que Jonas se refere à vida em geral, não só a da espécie humana. Ele se concentra na defesa da perpetuação da vida das espécies, como um todo que vive, e não

limitadamente da vida de um ou outro tipo de ser vivo. Se for observado, individualmente, cada um de nós e demais organismos, deixaremos esse mundo algum dia, fato que não impede a continuidade do ciclo da vida, na medida em que outros seres continuarão a nascer, enquanto outros morrerão. A finitude individual de cada ser é uma questão à qual Jonas não é indiferente; no entanto, se imaginássemos a extinção da vida das espécies de seres vivos como um todo, entraríamos em outra dimensão moral. É nesse último sentido que Jonas se concentra e se refere ao valor da vida, quando analisada como algo maior do que a vida de cada ser particular. Não que, nesse caso, a vida particular de cada um não tenha seu valor. Mas, sua preocupação vai além dessa questão ao preocupar-se com a existência futura do ser em geral.

Jonas aponta a importância de distinguir a noção de bem e de valor. Essa perspectiva acerca desse entendimento precisa ficar clara. Para o autor, a ideia de bem independe dos desejos e das opiniões do ser humano. Já a ideia de valor está relacionada com a noção humana de avaliação e de troca. Algo é valioso para nós, na medida em que o queremos como um fim. Pode-se dizer que o que é uma finalidade para nós também é valioso. Também pode-se dizer que algo é mais valioso que outro algo. Mas, não convém dizer que algo é um bem maior que outro. Algo é, ou não é, um bem e no caso do valor, algo é mais valioso, ou, menos valioso que outro algo.

Toda a finalidade a que se propõe se transforma em algo valioso, que se passa a perseguir. Ao atingir essa finalidade, recebe-se uma recompensa em forma de sentimento de prazer. Mas, a expectativa que se cria, em relação a esse prazer, pode, em alguns casos, se transformar em decepção. O fim real, em relação ao que é esperado por nós, pode decepcionar, e se pode concluir que a finalidade alcançada não valeria a pena, caso o sentimento de prazer não aparecesse ou não se sustentasse. Nesse caso, no futuro, deveremos consultar nossos desejos a respeito de fins que valham a pena, e não consultar o próprio fim. Ou seja, temos de considerar a hipótese de fins valiosos e não valiosos, independentemente da satisfação de nossos desejos.

Desse modo, não necessariamente o julgamento de nossas inclinações é que vai determinar o que é ou não é valioso. Pode ser que algo valha a pena para nós, sem que percebamos isso, ou seja, independentemente de nossa percepção. Nesse sentido, se algo realmente vale a pena para nós, então poderemos concluir que o objeto do esforço é, em tese, bom. Aqui temos a fonte do dever. Mas, o bem é subordinado à vontade, muito embora o bem independente exija tornar-se um fim. A vontade pode não querer torná-lo sua finalidade, mas deverá reconhecer que esse deveria ser o seu dever. “Se a vontade não se submete a essa exigência, o sentimento de culpa expressa esse reconhecimento” (Jonas, 2006, p. 156).

A forma como se age não importa; o conteúdo da ação é que é importante. Nesse caso, a moral torna-se uma negação da própria vontade. O apelo ao bem em si, no mundo, exige obediência da vontade; não é a lei moral que motiva a ação moral. A lei moral apenas ordena em ouvir o apelo. O nosso dever é com aquilo que o nosso conhecimento nos mostrou ser digno de existir por si mesmo. “O homem bom não é aquele que se tornou bom, mas que fez o bem em virtude do bem. O bem é a causa do mundo. A moralidade jamais pode ser considerada um fim” (Jonas, 2006, p. 156). Essa noção causal de bem indica que algo deva existir na medida em que afeta nossa vontade e o nosso sentimento.

Para uma teoria sobre a responsabilidade¹⁴ entrar em jogo, deve haver dois aspectos: primeiro, o fundamento racional do dever, ou seja, o princípio que legitima a reivindicação de um *deve-se*; segundo: o fundamento psicológico, como determinante da capacidade de influenciar a vontade, ou seja, de ser a causa de algo, e possibilitar que ela determine a ação.

Dessa forma, a ética comporta um aspecto racional e outro emocional. Jonas (2006, p. 158) vai dizer que não é a “validade, mas a eficácia do imperativo moral”, que depende da condição subjetiva. O sentimento seria o único capaz de influenciar à vontade. Mas, na ordem lógica, vem primeiro a validade das obrigações, depois, o sentimento correspondente. Todavia, na ordem sequencial, ao iniciar pelo sentimento, há uma vantagem, pois está implícito o apelo transcendente a ele dirigido. A emoção é, assim, o gatilho da vontade.

Quanto à problemática não resolvida que Mackie (1977) assinala e que põe em questão se tais valores seriam consequentes ou supervenientes a determinadas características naturais, Jonas diria que não há, necessariamente, um problema aí.

Jonas não concebe uma superveniência estrita, mas também não professa uma total independência do espírito em relação à matéria. Em toda a sua obra, nosso autor não cansa de defender uma conciliação entre necessidade e liberdade, dependência e autonomia do espírito. Assim, se não há total dependência, não há nem mesmo total independência. Quanto de dependência e independência tem os estados mentais sobre os físicos? Quanto de superveniência podemos aceitar no modelo jonasiano? Quanto seria a covariância entre espírito e matéria? Certamente, não seria nem igual a zero, nem total. A covariância deve ser o suficiente para não podar a liberdade do espírito e muito menos negar sua dependência da matéria (Viana, 2013, p.139).

A validade da superveniência dos valores morais (estados mentais) ao princípio vida (estados físicos) parece evidente. Esse método de investigação biológico-filosófico que Jonas adotou, partindo de uma descrição de mundo, sob a perspectiva da biologia em direção à filosofia, faz-nos concordar com Mackie (1977), quando fala sobre a dificuldade

¹⁴ Como é o caso da teoria de Jonas e que não se justifica, aqui, explicitá-la em sua completude.

epistemológica de produzir conhecimento, a respeito de entidades valorosas e seus vínculos com características consequentes; todavia, percebe-se que Jonas (2004) nos mostra essa possibilidade, mesmo que tenha tido dificuldades para chegar às suas conclusões.

Por fim, quanto à defesa de Mackie sobre a dificuldade de convencer as pessoas que, mesmo que não existam valores objetivos, seria possível estabelecer crenças morais e suposições objetivas, baseadas em traços que permanecem na linguagem e nos conceitos morais de todos nós, Jonas nos mostra que nossas crenças morais não têm nada a ver com um valor de ordem imanente. Esse valor não foi definido por nossos desejos, nossas pulsões, nossos prazeres e assim por diante, tal como já foi demonstrado.

2.1.2.5.1 CRÍTICA AO ARGUMENTO DA RELATIVIDADE

Diante do exposto, continuando à luz do pensamento jonasiano, afirma-se que fica difícil concordar com o argumento de Mackie (1977) a favor da relatividade dos fatos morais, se for considerada a existência de valores extra-humanos que nós, em geral, não percebemos, como bem nos mostrou Jonas (2004). Independentemente de nossa percepção, pode existir algo valoroso que valha a pena para nós. Nem as percepções distintas de uma ou outra sociedade humana influenciariam ou alterariam o fato de que a natureza impõe os fins. Ou seja, até podem existir modos distintos com os quais cada sociedade interpreta e defende certas crenças morais, mas, se seguirmos o raciocínio de Jonas (2005) parece evidente que seria possível, sim, verificar a existência de valores universais, que vão além de nossas percepções relativas e que podem ser objetivados de maneira unânime.

“O bem é caracterizado como algo que tem uma dignidade em si, independente de nossa concordância, desejo ou opinião, ou seja, como uma propriedade não relacional” (Santos, 2019, p. 53). Se considerarmos o contrário disso, ou seja, o bem como uma propriedade relacional, então, poderíamos dizer que o bem seria dependente daquilo que os agentes entendem, pensam ou preferem que seja. Essa opção nos levaria a um subjetivismo ético que, facilmente, nos conduziria a um relativismo e ao ceticismo moral, como Mackie (1977) defende. Mas, conforme exposto até aqui, não é esse o entendimento de Jonas. Nesse sentido, ele pode ser considerado, na linguagem da metaética contemporânea, como sendo um realista na medida em que o bem independe da nossa subjetividade para ser considerado como tal, ao contrário de Mackie (1977) que atribui ao subjetivismo a culpabilidade por essa precipitada relativização dos valores morais.

2.1.2.5.2 CRÍTICA AO ARGUMENTO DO CARÁTER ESTRANHO

Ainda, para Mackie (1977), como já foi descrito, há algo de estranho nos valores morais, porque são fundamentados em fatos morais metafisicamente estranhos. Jonas diria, sim há algo estranho se tomarmos valores associados à ideia de bem, como costumeiramente nos inclinamos a acreditar, enquanto humanos. Mas ele distingue isso e separa tais conceitos. Ele ressalta que os fins ou objetivos definem as coisas, e as “ações correspondentes são tomadas independentemente do seu estatuto enquanto valor, cujo reconhecimento como tal não significa ainda sua aprovação” (Fonseca, 2019, p.101).

Em outras palavras, reconhecer a finalidade de algo não implica fazer um juízo de valor. No entanto, pode-se falar de um meio melhor ou pior para realizar um fim. Pode-se falar, por exemplo, de um bom tribunal ou um mau tribunal, na medida em que ele cumpre ou não sua finalidade. “Inserem-se, assim, os juízos de valor que, todavia, não derivam de uma apreciação subjetiva, mas da avaliação do desempenho, relativo ao fim inerente à própria coisa. Isso significa que o valor é, portanto, atribuído em virtude do fim” (Fonseca, 2019, p.101).

A *estranheza* à que Mackie (1977) se refere, ignora o fato de que nossa percepção, independentemente à qual sociedade pertencemos, não necessariamente consegue detectar o bem efetivamente valoroso.

Mas, Jonas, através de sua investigação biológico-filosófica, defende que ser é melhor que não ser; assim, a *existência* é melhor que a *não existência*. Portanto, a vida é um bem em si que deve realizar-se, independentemente, de nossa percepção ou valoração subjetiva. Se Jonas (2005) estiver certo, Mackie (1977) está errado, e a teoria do erro se volta contra ele mesmo, mostrando que ele errou em defender a tese de que não existem fatos morais evidentes e objetivos.

2.1.3 Uma sombra à justiça entre gerações: uma crítica ao niilismo

Jonas busca superar o niilismo em sua filosofia, pois o considera um obstáculo às suas pretensões de advogar em defesa de um valor, ainda mais, pautado em uma teoria argumentativa de caráter metafísico.

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, amais 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 (Fonseca, 2012, p. 67).

A filosofia de Jonas confronta diretamente com o niilismo e parte de uma nova forma de compreender o ser da natureza, como sendo o próprio fundamento para sua proposta ética. O niilismo de Nietzsche (2013), ao delatar a desvalorização dos valores tradicionais do mundo e do homem, dá sentido para a produção filosófica de Jonas, em busca de uma moral urgente, que possibilite uma nova postura ética, comprometida com os requisitos de uma justiça com os viventes do futuro, e que possa estar fundada em parâmetros sólidos e vitalícios. A sua preocupação principal é de que o homem não se deixe levar por um processo de objetivação radical, em função do desenvolvimento e do retroenvolvimento da tecnologia.

Na visão de Jonas (2006, p. 235), a crise do niilismo remonta ao século XVII¹⁵, quando o ser humano se situou, espiritualmente de outra forma, em relação à época anterior. O Universo torna-se indiferente ao homem; a natureza, como *res extensa*, matéria, corpo e dimensão exterior esmaga o homem, ser pensante “consciente de ser esmagado”. O espírito humano, separado da natureza, coloca o homem alienado no mundo, num fosso intransponível, que o separa do restante da realidade.

Assim, mesmo distinto dos outros seres pelo espírito, o homem não está numa posição mais elevada que os demais. Não há mais ordem do todo, foi-se o cosmos e, com ele, sua compreensão. Como Pascal (2005) afirmava, o ser humano está perdido, sem pátria, num cantinho isolado do mundo. Se foi a hierarquia interna do ser copernicano, e os valores perderam o apoio antológico.

O sentido não é mais encontrado e sim “dado”; o valor não é mais percebido na contemplação do ser objetivo, mas colocado como um ato de valor atribuído. Como função da vontade, minha única criação são os fins. A vontade substitui a contemplação; a temporalidade do ato expulsa a eternidade do “bem em si” (Jonas, 2006, p. 236).

Quando é suprimida a relação transcendente do ser humano com o mundo, ele se isola do mundo e “não lhe resta outra coisa senão uma relação de poder e domínio” (Jonas, 2006, p. 237). Para Jonas, o ponto que vai importar, no contexto em que se está inserido, é aquele em que o ambiente cósmico e a imagem da natureza sofrem uma mudança aos olhos do ser humano, tendo, como pano de fundo, uma situação metafísica, que o conduz ao existencialismo e às suas

¹⁵ Embora para Jonas o niilismo surgiu bem antes desse ápice, ainda com os movimentos gnósticos na antiguidade tardia.

características niilistas. A essência do existencialismo vem de dualismo que gera um ser humano alienado ao mundo e o torna, definitivamente, inimigo do Universo. Mais do que a ciência natural moderna, o niilismo cósmico cria esta condição. Esse niilismo, independentemente das contingências que o originaram, propicia um ambiente favorável ao desenvolvimento do existencialismo, ou, pelo menos, de elementos que lhe são caraterísticos. Para Oliveira,

o tema do niilismo é um dos mais centrais na obra do filósofo alemão Hans Jonas, de tal forma que poderíamos considera-lo como um *fil rouge* que costura as três fases/problemas de seu pensamento: primeiro, a gnose, na qual o niilismo é associado à hostilidade em relação ao mundo; segundo, a fenomenologia da vida, na qual o niilismo é tratado na perspectiva da ontologia da morte que passou a orientar a ciência moderna na direção de uma má-interpretação do fenômeno vida; e, por último, a ética da responsabilidade, na qual o niilismo aparece como crise dos valores capazes de orientar o uso dos poderes tecnológicos que se voltam contra a natureza (Oliveira, 2023, p.101).

Para Jonas (2023, p. 69-80) o niilismo já existia desde os primórdios do movimento gnóstico, na Antiguidade tardia, até alcançar a configuração existencialista na contemporaneidade. Nesse percurso, ficaram evidentes, pelo menos, cinco aspectos desse niilismo: o afastamento dos deuses do mundo, o fechamento do mundo, o aprisionamento do homem no mundo, o eu não mundano e a transumanidade de Deus. O mito gnóstico é, assim, um processo histórico de desumanização do ser. Com o dualismo gnóstico, o ser humano tem uma descaracterização de sua condição natural e de seu poder. Para o gnóstico, o espírito é diferente da alma. O cristianismo separa, antropologicamente, a alma do corpo. Já os gnósticos diferenciam o espírito do corpo e da alma. O espírito é livre e princípio transcendente. O eu acósmico é o espírito e não a alma para o gnosticismo. x

Nesse aspecto Nietzsche ignorou a origem gnóstica do niilismo e levou em conta somente a evolução da condição humana, influenciada pela filosofia grega e medieval, passando seus olhos apenas pelo platonismo, pela religião e pelo Iluminismo, para conceber a formação do pensamento niilista ao longo dos séculos. Esse diagnóstico de Jonas é fruto de seus estudos dedicados ao gnosticismo e apontam uma falha na interpretação original do niilismo, ao longo da História. A sua origem vem, sobretudo, do movimento gnóstico dualista, passa pelo surgimento de duas formas de monismo - uma totalmente materialista e outra totalmente idealista – e culmina com o existencialismo. Jonas (2004) vai sugerir a integração desses monismos, em que o orgânico e o espiritual coabitam num mesmo organismo.

O niilismo contemporâneo opera numa dimensão específica da temporalidade, num momento em que a tecnologia avança sem freios, movida por uma razão cada vez mais artificial, que provoca aumento da indiferença do homem, em relação à natureza, que, por sua vez, não passa de meio e de matéria-prima para um processo industrial de transformação, cujos produtos daí derivados aprisionam o homem cada vez mais, em um vício consumista sem precedentes.

Segundo Esposito:

[...] depois de ter explodido de forma titânica e iconoclasta com Nietzsche no final do “século” XIX e início do século XX, e gradualmente passando da “patologia” para a “fisiologia” da cultura dominante nas sociedades ocidentais avançadas durante o século XX (uma tendência que desde então foi transferida para muitas partes do mundo), finalmente - em nosso tempo - o niilismo parecia ter vencido a batalha: não era mais um “problema”, mas sim uma condição óbvia e globalmente compartilhada. No entanto, parando para observar atentamente o panorama, tenho a impressão de que nos últimos anos o niilismo foi reconcebido como um problema aberto porque, graças à sua crítica aos ídolos, as questões que ele havia declarado impossíveis - a questão do sentido último de si mesmo e da realidade, da verdade do eu e da história, de nossa relação com o infinito, etc. - tornaram-se possíveis novamente, pensáveis, vivas. Paradoxalmente, o niilismo não parece consistir hoje – como em sua forma clássica – em uma perda de valores e ideais, mas no surgimento de uma necessidade irredutível. Há menos proteções ideológicas: a necessidade é mais nua, mais aberta e, conseqüentemente, muito mais árdua em suas demandas e em sua realidade. Não há mais nada para cobri-la. Assim, o niilismo de nosso tempo pode surpreendentemente ser uma oportunidade para buscar o verdadeiro significado de nossa experiência no mundo (2021, p. 13).

Para Esposito (2021, p.14), em nosso tempo voltou-se a questionar sobre o significado do Ser, a partir de uma nova pergunta ou de uma pergunta antiga, mas, reformulada, sobre o sentido do Ser, cuja possibilidade de resposta já havia sido desacreditada. Olhando por essa perspectiva, o niilismo até poderia promover um desprendimento de dogmas, na busca da verdade e, nesse sentido, seria algo mais positivo do que negativo. Mas, esse significado existencial pode demorar a chegar por essa via. Talvez, não tenhamos tanto tempo assim para essa busca.

2.1.4 A resistência do niilismo contemporâneo

Eventos climáticos adversos, como as enchentes recentes no Sul do Brasil, no Afeganistão, na Alemanha e África, furacões nos Estados Unidos, a pandemia Covid-19, as ameaças de uso de armamentos nucleares em guerras, como as da Croácia e Rússia, Israel e Palestina e em outras situações de elevadas tensões diplomáticas, como tem sido os casos entre as Coreias do Norte e do Sul, da China e Taiwan, da Venezuela e Guiana Francesa, bem como em outras situações, que têm colocado em risco a segurança e a sobrevivência de grandes

contingentes populacionais; isso sem falar da tecnologia e da inteligência artificial, que adentram o lar de, praticamente, todos os seres humanos, influenciando drasticamente novos modos de vida; fazem reemergir várias questões comportamentais sobre a condição humana e mostram que o niilismo não está à altura de interceptar e resolver o problema sobre a vida no mundo contemporâneo, se é que esteve, em algum outro momento da História. O niilismo e sua convicção sobre a inexistência de um sentido último e do verdadeiro, é incapaz de interpretar e orientar a condição humana atual, que dirá a futura. Esposito (2021, p.15) insiste em afirmar que “não tanto por uma razão ideológica ou doutrinária, mas pela insuprimível exigência de significado para o eu, o niilismo começa a ser superado, como uma teoria não mais à altura de nossa experiência”.

Queiramos ou não, o empreendimento tecnológico humano, que vem ocorrendo, involuntariamente, por meio de um poder que não é tanto do homem, mas de suas próprias criações tecnológicas, dificilmente será controlado. Por exemplo, se o homem não consegue desacelerar esse movimento inversamente proporcional à aceleração com que as manifestações naturais do clima vêm acontecendo, pelo menos que assuma as rédeas de seu destino e que possa orientá-lo, em direção a um caminho mais promissor.

Que caminho é esse? Não sabemos exatamente qual é, mas, diante de tantas ameaças reais à vida planetária, parece ter ressuscitado a necessidade de se descobrir, pelo menos, em que direção ele precisa nos levar. Essa necessidade oculta de desvendar o sentido do ser, ou a razão da existência, é um sinal de um homem que ainda busca respostas, pois acredita que elas existem, em algum lugar. A superação consciente do niilismo deve começar por este sentimento, que pode ser reativado diante da preocupação que vem ocorrendo, com parcela da humanidade, em relação ao futuro, e que vai tomando conta de todos nós, a cada reação defensiva da natureza, que ocorre à mesma medida que vamos em direção a um desenvolvimento insustentável.

Por outro lado, ainda permanecem alguns sintomas fortes do niilismo, na contemporaneidade, que parecem resistir a esses sinais. Os hospedeiros desse “parasita”, que impede essa busca, ainda permanecem ativos e infiltrados nos movimentos ideológicos que ainda possuem o DNA niilista, manifesto em seus projetos progressista-econômicos e científico-tecnológicos, totalmente antropológicos.

Passa-se, na sequência, a investigar esses posicionamentos que são indiferentes, ou que recusam a necessidade de usar uma bússola, que possa nos orientar a um “porto seguro” e colocar em funcionamento o radar que nos permita desviar a tempo dos *icebergs* e das

tempestades em mares “nunca dantes navegados” ou, pelo menos, que nos conduzam a uma “navegação” calma e sem “tormentas”, mesmo que indefinido o local em que queremos chegar.

2.2 O LIBERALISMO ECONÔMICO E SEUS ASPECTOS NIILISTA E PRAGMÁTICO

Uma das ideologias político-econômicas, que podem representar ameaça à ideia de uma justiça intergeracional, é o liberalismo, especialmente como princípio econômico, tal qual ele tem se apresentado nos últimos tempos. De outro modo, por ser uma ameaça à ideia de uma justiça entre gerações e, mais do que isso, às próprias gerações futuras, é que se justifica ainda mais uma regulamentação que o contraponha. Esse sistema tem uma relação mais ou menos íntima com o niilismo, se for observado por certa perspectiva. Neste tópico, pretende-se analisar essa dinâmica, como se estabelece essa relação e em que medida uma justiça entre gerações teria ou não chance de prosperar, sob a égide desse sistema. Acima de tudo, procura-se mostrar por que é necessária uma justiça que garanta certas liberdades, mas que também imponha limites às pretensões desse sistema, antes que alguma geração pague o preço, injustamente, por irresponsabilidades de outra.

O mandamento liberalista surgiu em meados do século XVI, a partir de uma busca pela liberdade política-religiosa do indivíduo, em relação ao poder do Estado e por conta da necessidade de uma liberdade econômica, em relação ao poder mercantilista-estatal, que vigorava até então. A origem da crença na liberdade, na igualdade, na democracia, na defesa da propriedade privada e dos direitos humanos, está, historicamente, associada a pensadores como John Locke e Montesquieu, assim como a liberdade de mercado tem suas origens ligadas a François Quesnay, Adam Smith, David Ricardo e John Stuart Mill, dentre outros.

Várias interpretações foram sugeridas para justificar o posicionamento dos chamados liberalistas. Embora o tema já tenha sido amplamente explorado nesse e em outros campos do conhecimento, pelo menos as reflexões filosóficas parecem não ter se esgotado. No entanto, para não perder de vista o foco desse assunto, não cabe aqui explanar uma gênese extensa sobre a formação dessa ideologia e suas variantes, afinal isso já tem sido feito, em vários outros estudos.

Interessa, por ora, apenas apontar alguns pontos desse sistema, que deverão contribuir para esta análise, que visa, sobretudo, indiciar o liberalismo como sendo um movimento niilista e pragmático em sua essência e, em consequência, uma possível ameaça à sustentação e aplicabilidade de uma justiça intergeracional. Mas, primeiramente, faz-se uma distinção e sublinha-se a perspectiva liberal, concentrada nesta crítica.

Há de se destacar que o liberalismo apresentou ao longo da história duas espécies de doutrinas distintas, mas que por vezes andaram unidas, produzindo resultados sociais mais ou menos perversos: pode-se destacar (1) uma vertente econômica e (2) uma vertente político-filosófica do pensamento liberal (Roschildt, 2009, p. 2).

A vertente econômica, alvo principal desta análise, pode ser resumida, como uma defesa dos mercados livres que operam sem, praticamente, nenhuma regulamentação estatal. Já a vertente político-filosófica pode ser interpretada como a ideia pela qual todos nós, humanos, devemos gozar de direitos iguais e de certas liberdades, desde nosso nascimento.

É inevitável associar a democracia e o capitalismo ao liberalismo, como sendo a única possibilidade de alinhamento de ideologias, nos campos político e econômico, haja vista a liberdade ser um grande valor em comum. Porém, sobretudo no aspecto econômico, o ideal liberal tem se infiltrado através do desenvolvimento tecnológico, fazendo com que avançasse *ad infinitum*. A necessidade de inovações tecnológicas tem sido fomentada pela alta demanda e pelos desejos de novos produtos, em um mercado consumista. O pensamento liberal, voltado à questão econômica, tem como um de seus pressupostos o de que o mercado - movido por ideias de progresso e inovações -, regula, por meio daquilo que Smith vai chamar de a *mão invisível do mercado*. Nesse ponto há, por parte dos liberais, a crença de que o mercado se autorregula e de que não precisa da intervenção do Estado para impor limites, em sua atuação.

Os liberalistas, notadamente os mais radicais, não creem que há algum valor mais alto do que o da liberdade e, por isso, os prognósticos mais apocalípticos, que o progresso pode nos trazer, não deveriam ser motivos suficientes para suprimir os direitos a certas liberdades. O próprio processo de desenvolvimento tecnológico e econômico resolveria essa problemática, ao longo de seu percurso, se tais previsões chegarem a se realizar. Por isso, não deveria haver motivos para preocupações ou ações precipitadas, a menos que houvesse a certeza de que essas antevisões se tornariam realidade.

Rockwell¹⁶ (2003, p.73), em defesa da lei natural do mercado, reafirma a tese de que, quando a economia funciona livremente, a lei da oferta e da procura mantém o equilíbrio de preços, regulando a demanda e garantindo que os recursos sejam alocados para seus fins mais produtivos de forma mais eficiente, e isso seria um ponto positivo do liberalismo econômico.

¹⁶ Llewellyn Harrison Rockwell Junior é autor, editor e consultor político norte-americano, com visões libertárias e conservadoras. Foi chefe de gabinete do deputado norte-americano Ron Paul, fundador e presidente do *Mises Institute*, uma instituição sem fins lucrativos voltada para a Escola Austríaca de Economia, e editor de publicações controversas.

O sobe e desce dos preços regularia o consumo dos recursos naturais, com maior força dos que os métodos estatais o fariam.

As pessoas abusam dos recursos gratuitos e regulados, porque não têm que arcar com os preços reais desses recursos. Se o governo intervir nesse sistema de regulação de preços, aumentam os desperdícios, as pessoas empobrecem e o empreendedorismo diminui. De modo semelhante, quando os recursos naturais não são da propriedade privada, o desleixo do homem com a natureza é maior ainda, pois aquilo que é de todos ao mesmo tempo não é de ninguém, não tem proprietário e tampouco um responsável efetivo.

Essa visão liberalista seria limitada aos olhos dos ecologistas e dos ambientalistas, pois, para eles, um mercado sem rédeas e sem um controle estatal mínimo, é capaz de tudo em nome do lucro. Se for preciso transformar artificial ou geneticamente qualquer recurso natural orgânico - renovável ou não -, em algo artificial em prol da lucratividade, isso será feito e sem pensar nas implicações dessa decisão. O que importa é ganhar e consumir mais e mais, aqui e agora, e o efeito se remedia e se conserta depois, se for preciso. Só que esse *depois* pode ser tarde demais.

Segundo a perspectiva de Jonas,

a irracionalidade de uma economia dominada pela busca do lucro, o socialismo pode contrapor a promessa de maior racionalidade na administração da herança baconiana. O planejamento centralizado de acordo com as necessidades coletivas pode evitar os grandes desperdícios da lógica da competição, bem como os disparates de uma produção de mercado que visa seduzir o consumidor. O planejamento seria capaz de garantir o bem-estar material, além de economizar os recursos naturais. Como o desperdício é um dos sofrimentos que nos acometem hoje, a economia e a ordem sociais parecem ser mais vantajosas nesse aspecto. Contudo, a experiência prática até agora, essa vantagem, tão sedutora do ponto de vista lógico, é compensada pelos bem conhecidos defeitos de uma burocracia centralizada – a condução equivocada dos superiores, associada ao servilismo e ao sicofantismo dos inferiores. É evidente que a lógica que defende as vantagens de um centralismo todo poderoso e aplica tanto às boas decisões tomadas pelas direções, permitindo com que elas se imponham efetivamente por todo o corpo econômico e social, quanto àquelas equivocadas, conferindo-lhes uma repercussão igualmente gigantescas; e, por causa das atrofias das iniciativas “das bases” e da perda da faculdade de improvisação, há menos disponibilidade de remédios desse sistema do que no sistema capitalista, de competição mais flexível e, ainda hoje, relativamente aberto. No que se refere ao fornecimento de bens o capitalismo se tornou mais capaz, embora o custo de um desperdício que está se tornando inaceitável. Permanece a questão sobre se, ao longo prazo, o desperdício involuntário que caracteriza o burocratismo pode ser comparável ao desperdício capitalista do ponto de vista de uma avaliação de custos. Para fazer justiça ao capitalismo nesse sentido, é preciso reconhecer que nesse aspecto há tantos pontos a favor quanto contrários. Se, de um lado, ele promove o desperdício na ponta do consumo, ao excitar as necessidades, de outro lado o interesse em diminuir os custos lhe fornece um motivo interno para economizar na fonte, interesse que se torna coercitivo pela concorrência. Uma economia estatizada, livre da concorrência, não necessita rebaixar os custos para garantir a sobrevivência (Jonas, 2006, p. 242).

Jonas quer dizer que uma economia baseada no lucro funciona de maneira irracional, na ponta consumista da cadeia produtiva, porque promove o consumo de qualquer bem, que satisfaça os desejos provocados pelo sistema, e, aparentemente, de maneira racional na outra ponta, que tenta produzir com eficiência, consumindo o mínimo de recursos, em relação aos resultados esperados.

Mesmo assim, para Jonas, o critério baseado na necessidade é ainda mais racional do que aquele voltado ao desejo e ao lucro, se for considerado o consumo dos recursos não renováveis. Isso porque a ideia é produzir o necessário, e o mercado não está preocupado com a satisfação ilimitada de desejos, especialmente aqueles que ainda não foram despertados. Mas, se a economia baseada no lucro não seria a escolha acertada, tampouco seria a segunda opção aquela que impediria uma possível destruição dos recursos finitos e evitaria prejuízos irreversíveis à ecologia global. Estaríamos, nesse caso, na dependência de um consenso sobre o que seria, de fato, uma necessidade e condicionados às decisões governamentais (racionais ou irracionais). Além disso, dependeria da perspectiva de futuro que seria levada em conta; do índice médio de egoísmo, que apareceria nesse meio; do nível de confiança do povo no regime e de outras variáveis que poderiam impactar a funcionalidade de um sistema burocrático e que, hoje, é tido como utópico por outros motivos.

Ou seja, ao se defender que o liberalismo não é a melhor alternativa de sistema, para que uma justiça intergeracional possa ser aprovada e aplicada, não se quer, em contrapartida, defender que o socialismo ou o comunismo dariam conta dessa questão plenamente. Ambos os sistemas têm suas implicações e conflitos de ideais, mas o liberalismo parece ser mais problemático à primeira vista, o que reforçaria a ideia - que adiante se vai tratar - de que Fukuyama (1992) teria se precipitado, na decretação do fim da História, com a ascensão, supostamente definitiva, do sistema liberal-democrático sobre o sistema socialista-comunista, ocorrida há mais ou menos três décadas.

Esclarecendo um pouco mais, Jonas descarta a possibilidade de o liberalismo ser eficaz em relação à aplicação de políticas públicas vitalícias, como meio para garantir uma vida justa para as futuras gerações, se considerada a direção que nossa vida atual tem tomado. Se o socialismo comunista é o sistema ideal, não sabemos, mas a ideia é colocar em xeque o liberalismo, sobretudo o econômico. Não se acredita que os sistemas liberais sejam capazes de promover e priorizar uma regulamentação, preocupada em resolver o problema de uma justiça entre gerações não contemporâneas, tendo em vista que a maximização do lucro baseado no aumento do consumo é seu princípio ativo.

Estes são apenas alguns tópicos que compõem esta análise sobre o ponto de vista dos defensores e dos críticos do liberalismo, especialmente relacionada sua atuação econômica ao consumo deliberado e à inconsequente escassez dos recursos naturais que daí deriva.

O que mais importa é que o liberalismo, seja qual for sua perspectiva conceitual, prega a liberdade individual das pessoas e o compromisso de livrá-las de certas restrições, para que cada um possa tocar sua vida na forma mais conveniente, com a mínima intervenção estatal em seus negócios e em sua vida. Outro ponto é o fato de seu foco estar muito mais orientado ao presente do que ao futuro.

Os liberalistas acreditam que somos capazes de tomar decisões razoáveis e de nos comportarmos de maneira civilizada perante os demais, sem estar submetidos ao poder coercitivo do Estado. Desse ponto de vista, poder-se-ia concluir que a crença liberal é de que a liberdade e a sustentabilidade seriam compatíveis. Nesse aspecto, quanto maiores forem os níveis de liberdade e de independência do cidadão, em relação ao poder político-social-econômico regulador do Estado, mais fortes¹⁷ (ou radicais) são as formas de liberalismo.

Em resumo, o liberalismo defende, sobretudo, o individualismo e a autonomia do indivíduo, não necessariamente sob uma perspectiva egoística, mas no que se refere ao indivíduo liberto das influências da grei, do Estado ou de ideologias religiosas, partidárias e radicais. Nesse sentido, o indivíduo não seria um meio para um fim, como acontece em outros sistemas mais autoritários e totalitários. Em teoria, ele é o próprio fim e com um valor em si mesmo.¹⁸

Por fim, uma das características fundamentais de todas as formas de liberalismo é a crença absoluta no progresso, na ciência e na tecnologia, como sendo a melhor forma de atingir qualidade de vida às pessoas. Essa ideia vai contra as teorias mais conservadoras, que defendem que as mudanças derivadas da chamada *evolução* tecnológica podem, na verdade, trazer muito mais danos à sociedade do que benefícios, considerando diversos aspectos.

Cita-se, em especial, o desequilíbrio ecológico e ambiental provocado pelo consumo desmensurado dos recursos naturais, que são utilizados como matéria-prima no desenvolvimento permanente de novos produtos e serviços, uma boa parte deles supérfluos e desnecessários. Sob esta última perspectiva, a curva que representa a melhoria, que resulta desse progresso, estaria mais próxima de uma função parabólica negativa do que uma exponencial

¹⁷ Podemos falar por exemplo em narcoliberalismo, em liberalismo radical e em ultraliberalismo.

¹⁸ Sabe-se que, na prática, não é exatamente nesses termos que as coisas funcionam. Basta observar, em sistemas considerados liberais em várias nações do mundo, o quão aquele que está *sujeito* às práticas liberais parece ser muito mais um *meio* do que um *fim*.

positiva, como defende o discurso do liberalismo. Até determinado tempo, a humanidade teria ganhos com o avanço tecnológico, mas, passando desse ponto, poderia entrar, irreversivelmente, a caminho de um colapso existencial. Essa seria a pior das hipóteses e que não pode deixar de ser considerada. Isso não quer dizer que ela ocorrerá.

É importante ainda voltar à época em que Fukuyama (1992) teria decretado o fim da História, em sua obra *O fim da história e o último homem*, ao considerar que o desenvolvimento sociocultural da humanidade teria atingido seu ápice, no final da penúltima década do século passado. Esse *ponto final* da História, sob as perspectivas social, política e econômica, teria ocorrido em função da ruína do sistema comunista e da sobreposição definitiva do sistema democrático-liberal-capitalista, na última década do século passado.

Na intervenção de Fukuyama, as relações foram invertidas, ocupando a história e a política o primeiro plano, de forma enfática, com as referências filosóficas formando uma espécie de entretela subjacente. A tese central de seu original ensaio propõe, é claro, que a humanidade atingiu o ponto final de sua evolução ideológica com o triunfo da democracia liberal ocidental sobre todos os seus concorrentes no final do século XX (Perry, 1992, p. 11).

Se Fukuyama estivesse certo, nesse que foi um de seus posicionamentos mais controversos, talvez não houvesse motivos para estarmos questionando a eficácia do sistema democrático-liberal. Fato é que o sistema econômico liberal-capitalista, seja ele associado ao sistema político-democrático ou aos sistemas político-autocráticos, vem alimentando um progresso, cujos efeitos não parecem ser tão promissores, em termos de sustentabilidade. O desequilíbrio ecológico, a insuficiência de recursos naturais e as mudanças climáticas são alguns dos principais e mais preocupantes efeitos desse avanço tecnológico, os quais colocam em dúvida a real eficácia do liberalismo econômico-político, como sendo um sistema que garante aos viventes do futuro uma vida estável e tão boa ou melhor que as vidas presente e passadas.

A democracia, na medida em que garante o direito de participação do povo no processo político, também é liberal. Na democracia a liberdade de opinião e de escolha da representação política tem um peso significativo, na determinação daqueles que governam. O liberalismo político garante alguns direitos e liberdades não controláveis, ficando essas questões, especialmente, na esfera da sociedade civil. Por isso, falar em democracia liberal pode implicar abarcar um conceito mais global do que falar simplesmente em liberalismo político. Se for considerado o liberalismo que Hegel propunha, percebe-se uma ênfase maior na perspectiva

econômica, do que na política, embora também faça parte do mix de exigências para que a democracia, a qual Fukuyama faz menção, seja plenamente liberal, no seu sentido estrito.

Fukuyama (1992, p. 80) alegou que, dos diferentes regimes surgidos no curso da História, “desde monarquias e aristocracias até as teocracias religiosas e as ditaduras fascistas e comunistas deste século, a única forma de governo que sobreviveu intacta até o fim do século XX foi a democracia liberal”.

Fukuyama não previu¹⁹ que o liberalismo, independentemente de sua vertente ou forma (radical, moderada, tradicional, etc.), pode causar sérios danos à sustentabilidade, caso não forem impostos limites em relação ao livre e desenfreado desenvolvimento econômico-tecnológico promovido pela liberdade excessiva e pelo ceticismo liberal, em relação aos possíveis efeitos desse processo. O filósofo americano poderia ter acertado quanto a um possível final de História, mas, provavelmente, errou em relação ao momento em que isso aconteceria e ao tipo de fim que nos espera, de fato, com a ascensão do liberalismo sobre o socialismo. Esse fim pode ser bem mais literal do que o fim que Fukuyama descreveu.

Se, por um lado, o comunismo “sai de campo” na luta contra o liberalismo econômico, ganha força outra luta, entre a natureza e o capitalismo, provavelmente, mais abrangente e mais grave do que a primeira, porque, ao invés de hipóteses, surge uma ameaça real à sustentabilidade e à vida, não só de uma parcela da população, como de toda a biodiversidade.

Segundo Perry (1992) se o liberalismo é entendido como ordem política e é indissociável do capitalismo, enquanto ordem econômica, não é no sentido de que o primeiro é gerado pelo segundo, como sendo sua base real.

É mais correto dizer que ambos refletem uma alteração subjacente no domínio da consciência que governa o curso do mundo. Mas a abundância de consumismo, que é a realização ímpar da economia capitalista, consolida indiscutivelmente os valores democráticos da política liberal ao estabilizar, de um modo que poderia ser esperado no fim da história, a mudança que Hegel foi o primeiro a compreender. Entretanto, apesar de toda a redenção que acarreta, a conclusão da história da liberdade humana tem seus custos. Ideais audaciosos, altos sacrifícios, impulsos heroicos, tudo se dissipará em meio à rotina trivial e monótona de fazer compras e votar; a arte e a filosofia definham, quando a cultura é reduzida à função de curadora do passado; os cálculos técnicos substituem a imaginação moral ou política. É lúgubre o pio noturno da coruja (Perry, 1992, p.13).

¹⁹ Recentemente, Fukuyama (2006) mudou de posicionamento e voltou algumas páginas atrás de sua obra inicial, para incluir algumas projeções novas e ressuscitar a História, agora profetizando um fim diferente daquele decretado em sua primeira versão escatológica, momento em que ele assumiu uma posição conservadora em relação à tecnologia.

Dentre esses ideais audaciosos citados por Perry, acrescenta-se o da liberdade, que pode ser conquistado a duras penas, a tal ponto de correr o risco de dissipar-se e perder seu valor no futuro. Hegel e outros autores liberais não imaginaram, em sua formulação teórica, a questão da degradação ambiental como consequência do avanço da ideologia liberal-capitalista-consumista. Sem falar de outras questões ameaçadoras, como é o caso da energia e dos armamentos nucleares desenvolvidos, aprimorados e potencializados, desde o último século.

Mesmo assim, de algum modo, o pensamento liberal e o neoliberal foram submetidos a várias tentativas de reformulação, na esperança de conciliar diversos interesses do tipo *trade offs* e que vinham em desencontro com os interesses econômicos. Algumas dessas tentativas parecem ter fracassado, afinal, a impressão que se tem é que definhamos, lentamente, frente à acentuada degradação ambiental, resultante de toda essa transformação do natural em artificial.

Um dos principais movimentos que demonstrou essa intenção de conciliação foi o liberalismo verde. “O debate sobre a compatibilidade entre o ambientalismo e o liberalismo tem sido definido principalmente pelo desafio de levar o liberalismo ao nível moral necessário para lidar com as questões ambientais” (Brinn, 2022, p. 643). O liberalismo verde, ou ambientalismo liberal, é a corrente liberal que inclui a política verde em seus propósitos, especialmente no que tange à regulação das práticas econômicas liberais.

A expressão *liberalismo verde* foi cunhada pelo filósofo político Marcel Wissenburg (1998), em *Green liberalism: the free and the green society*. Segundo Bell (2006, p. 206), Wissenburg (1998) defendeu um “liberalismo verde” que objetiva sugerir soluções ambientais radicais de compromissos verdadeiramente liberais. Wissenburg é considerado um antropocêntrico, o que desagrade muitos ecologistas. Seu argumento é de que o liberalismo deve abandonar a ideia de direitos absolutos de propriedade e acolher restrições que limitem a liberdade de abusar dos recursos naturais. Porém, ele rejeita ideias mais radicais como o controle do crescimento populacional e a distribuição igualitária de recursos naturais, pois considera incompatível com a liberdade individual; defende, ao invés disso, o controle da oferta. Isso exigiria uma produção mais eficiente, se houvesse restrições à sobreprodução e à sobre-exploração.

Pode-se dizer, que essa seria uma forma parcial de liberalismo, aparentemente tão preocupada com a manutenção dos interesses sociais quanto econômicos. Para os mais críticos, pode-se afigurar que essa ideia ainda coloca as liberdades individuais acima da responsabilidade com a sustentabilidade, pois a repercussão desse incremento ideológico é muito sutil e ineficaz, diante da problemática ecológica atual.

Segundo Brinn, na verdade

o liberalismo tem uma longa história de restrição da liberdade: na sua brutal história colonial e no seu moderno domínio tecnocrata através de “relações públicas”; no seu governo paternalista sobre aqueles que considera incompetentes e no controle despótico daqueles que transgridam os seus limites “razoáveis”; e na sua resposta às ameaças do fascismo, do comunismo e do terrorismo (2022, p. 658).

Por esse histórico, é que Brinn (2022, p. 643) acredita que o liberalismo possui a capacidade de se adaptar às demandas do ambientalismo. Ele procura argumentar que a compatibilidade realista do ambientalismo com o liberalismo “reside na capacidade deste último de agir de formas geralmente consideradas não liberais, e não na sua capacidade de se tornar mais liberal ou de subir ao nível moral do ambientalismo”.

Nesse ponto, o liberalismo consegue mostrar sua face ditatorial diante de circunstâncias emergenciais, mesmo que de forma mais pragmática e reativa. Todavia, entende-se que, dificilmente, conseguirá fazê-lo de forma mais ativa e planejada, ainda mais em detrimento das liberdades individuais. Cita-se, como exemplo, a pandemia Covid-19, em 2020, em que a reação dos governos liberais - em especial os de direita, no sentido de minimizar os impactos do contágio incontrolável - veio somente depois que muita gente já havia morrido e o lucro de certas corporações e a imagem do governo começaram a ficar prejudicados.

As decisões regidas pela necessidade da maximização do lucro implicam sempre uma imediatez pragmática, tanto que agir, preventivamente, a um possível risco eminente, fruto do excesso de imaginação, pode minimizar o lucro do momento, e isso seria um problema para a economia liberal. O liberal-pragmático defende a ideia de que, se algum prognóstico ruim vier acontecer, deve-se agir muito mais de forma reativa e corretiva do que proativa e preventiva.

É inútil se preocupar, antecipadamente, a algo que não aconteceu ainda. É preciso *ver para crer*. Essa é a doutrina experimentalista. Nesse sentido, pode até ocorrer que alguma iniciativa prematura, em defesa da sustentabilidade, seja tomada; porém, garantir que o efeito que se espera dessa ação seja realmente eficaz é uma dúvida. A mais antecipada das ações pode, ainda assim, estar sendo tomada tardiamente. Jonas sublinha que transformar o futuro, numa aposta, pode ser um grande erro.

Toda ampliação da liberdade é uma grande aposta de que o bom uso dela superará o mau, e aquele que considere tal resultado como certo só poderá ser alguém que esteja convicto da bondade inata dos homens (para não falar da distribuição da inteligência, mesmo que na presença da boa vontade). Porém, mesmo os que não acreditam em tal bondade inata deveria apostar na liberdade, pois ela é um valor moral em si, digna de seu alto preço. Qual é precisamente esse valor? Não há uma resposta apriorística para tal questão, que, segundo as circunstâncias, deverá ser respondida recorrendo-se ao bom senso de responsabilidade e à sabedoria. Na maior parte das vezes, somente se

faz um julgamento a posteriori, pois é necessário apostar para que a experiência nos mostre suas consequências (Jonas, 2006, p. 277).

É muito nesse aspecto que a visão do ecologista Andrew Dobson,²⁰ sobre a incompatibilidade entre liberalismo e o ecologismo,²¹ é compartilhada por teóricos político-ambientais. Para esse pesquisador, uma ética genuinamente ecológica exige mais do que o liberalismo pode oferecer. Aqueles mais moderados podem até aceitar que a “política verde não é antiliberal tanto quanto pós-liberal”, mas, muitas vezes, não está claro o quanto da posição liberal permanece inalterado (Barry, 1999, p. 92).

Para Wissenburg (1998), o *locus* do valor fundamental, no pensamento liberal, deve estar nos seres humanos e não nos animais, nas plantas, nas espécies ou nos ecossistemas. De fato, o liberalismo está, essencialmente, “preocupado com a vida dos seres humanos individuais, não com as espécies vegetais e animais” (Coglianese, 1998, p. 56) e, nesse sentido, ele é antropocêntrico. Se essa ideia estiver correta, segundo Bell (2006, p. 207) o liberalismo é incompatível com qualquer teoria ecocêntrica, que imagine o não humano como sendo um *locus* fundamental de valor.

Isso não significa, necessariamente, que os liberais devam proibir a expressão de visões egocêntricas. Na França, por exemplo, nas últimas eleições, Basset (2020) comenta que a extrema direita abraçou a causa ambientalista. Isso teria ocorrido porque os dirigentes desses partidos estariam se negando a concordar que essa bandeira deveria continuar sendo atribuída à esquerda. No entendimento aparente desses líderes, a vida sem limites, como prega o liberalismo radical, pode levar o mundo à situação catastrófica, no futuro. É preciso, portanto, rever certas posições nesse aspecto.

Os direitos à liberdade de expressão, por exemplo, devem oferecer aos ecologistas as mesmas proteções de qualquer outra pessoa, que possua uma doutrina política, ética ou religiosa excêntrica ou extrema. Ao invés disso, parece haver incompatibilidade que está em dois níveis. Primeiro, um indivíduo não poderia ser liberal e ecologista ao mesmo tempo. Em segundo lugar, um Estado liberal não poderia promover políticas por razões ecológicas e individualistas, concomitantemente. Isso seria um problema do ponto de vista ecológico e preservacionista.

Entre um posicionamento e outro, adota-se o entendimento de que o um sujeito liberal - no sentido político, social e, principalmente, econômico -, em geral, negaria a necessidade de

²⁰ Dobson é professor de Ecologia e Biologia Evolutiva, na Universidade de Princeton.

²¹ Liberalismo e ecologismo são amplamente considerados incompatíveis. Liberalismo e ambientalismo (antropocêntrico) podem ser compatíveis, mas liberalismo e ecologismo (não antropocêntrico) não o são (Dobson, 2000, p. 65).

uma justiça entre gerações, que viesse restringir a liberdade econômica no futuro. Ao se priorizar as liberdades individuais, a propriedade privada e o livre-mercado; ao se ignorar e negar os efeitos de uma economia altamente competitiva sobre a natureza; ao se contrariar as intervenções do Estado no mercado, em nome de bandeiras da inovação, do progresso, do desenvolvimento tecnológico e da maximização do lucro a qualquer custo, parece óbvio que um sistema liberal seja incapaz de abrir mão desses propósitos. Especialmente se for em prol de uma regulamentação justa entre gerações, que limite essas práticas à geração atual, através da imposição de certos deveres antiliberais, com vistas a direitos das gerações futuras.

Nessa perspectiva, o liberalismo rejeitaria, portanto, a ideia de que é necessária uma justiça intergeracional, que coloque mais um interesse em jogo, ou seja, aquele dos viventes do futuro. Ao se chegar ao ponto, em que se deveria escolher entre o lucro do momento e a vida no futuro, certamente a opção seria a primeira alternativa.

Fato é que nossas maneiras de agir “são cada vez mais influenciadas por um credo individualista, materialista e competitivo que nega os valores associados a ideias sociais e políticas verdes” (Toke, 2000, p.1). Defender obrigações intergeracionais de um ponto de vista individualista difere, amplamente, de um olhar comunitário. Este último pretende levar em conta os interesses das pessoas como membros de grupos, que têm um passado e um futuro, enquanto o primeiro visa muito mais ao presente de cada um, visto individualmente.

Segundo Bobbio,

o pensamento liberal, porém, não partilha também do racionalismo construtivista característico de uma parte do iluminismo, ou seja, daquela total confiança na razão, sustentada pela vontade da maioria, ou na ciência, como tendo condições para construir a verdadeira ordem política, planejando a vida social. Em outras palavras, o Liberalismo não acredita na sociedade como uma máquina que possa ser artificialmente construída de acordo com um modelo doutrinário; ao contrário, vê a sociedade como um organismo que precisa crescer de acordo com as tensões provocadas pelas forças que nele se encontram, na liberdade dialética dos valores por ele manifestados (J. S. Mill). O marxismo parece ser o herdeiro mais lógico do racionalismo construtivista do iluminismo. Justamente por este seu posicionamento, o Liberalismo é levado a exigir limitações ao poder governamental, desconfia de uma verdade objetiva e absoluta, estimula uma mentalidade experimental e pragmática, que submete constantemente os próprios enunciados a verificações empíricas, porque somente assim é possível um confronto ou um diálogo positivo entre posições políticas diferentes. Em suma, os liberais se identificam mais com um método do que com uma doutrina (1998, p. 697).

Bobbio (1998), entende que o liberalismo é contra uma doutrina construtivista - pautada em valores de ordem superior aos impostos pela subjetividade humana - que possa organizar a sociedade minimamente. Eis aí um aspecto niilista do sistema liberal. Por exemplo,

anteciparmo-nos aos eventos catastróficos do futuro, com ações mitigadoras, pode ser para o liberalismo uma atitude em vão e dispendiosa, a depender do preço que tenhamos que pagar, no presente, por conta disso. Por isso, o liberalismo se pauta muito mais por um procedimento (ou método) de convivência, que pode se adaptar a cada época e às circunstâncias, do que em um condicionamento prévio a um valor predefinido. Isso ocorre muito pela promoção da negação de valores absolutos, ainda mais se forem de caráter não subjetivo.

Ainda, segundo Boobio (1998, p.703), o liberalismo deveria prestar contas se, de fato, a eficiência econômica e a lógica da técnica, ou, da justiça social, apoiadas no Estado administrativo “é compatível *com* o exercício, pelo indivíduo, de uma efetiva liberdade política e social: em síntese, se o *Welfare State*²² é realmente um Estado liberal”, uma vez que o que se tem percebido é que a finalidade do progresso econômico passou a ser questionada na mesma proporção que o bem-estar de alguns grupos populacionais passou a coexistir com a pobreza, com o desperdício, com a destruição ecológica, com o “tédio espiritual e a apatia política”. Ou seja, se a liberdade não estiver de fato garantida pela lei, tem-se, no liberalismo, os valores provisórios do tipo *trade offs*, que podem conflitar entre si.

Para Bobbio ainda,

a luta contra a pobreza, conduzida através da maximização da eficiência do sistema econômico, levou ao desaparecimento tendencial do mercado, como espaço aberto e livre, em nome de uma economia administrada de maneira centralizada mediante a planificação. Com efeito, a distinção entre Estado (política) e sociedade civil (economia) foi desaparecendo progressivamente, na medida em que o primeiro intervém cada vez mais na segunda mediante suas programações e a gestão direta de grandes empresas (o Estado capitalista ou industrial), enquanto na segunda foram se firmando grandes concentrações monopólicas, que precisam do apoio e da sustentação do Governo (Bobbio, 1998, p.704).

A luta contra a ignorância, entretanto, teve, por um lado, avanços significativos por meio da educação e, por outro lado, teve retrocessos através da difusão dos meios de comunicação de massa, que passaram a bombardear em tempo integral a mente das pessoas, por meio das *fake news* ou de técnicas de persuasão interesseiras criadas pelo mercado, originando nas pessoas sentimentos casuais, fantasiosos e transitórios, ao invés de opiniões críticas, determinadas e racionais.

Não foi esse, então, o processo suficiente, para tornar o homem, essencialmente, mais livre. A consciência dos indivíduos passou a ser manipulada política, cultural e economicamente de maneira massiva. Sem falar do quanto esses *mass media* poderosos estão

²² *Welfare State* é o Estado de bem-estar social que promove o assistencialismo e intervencionismo

sob a tutela do Estado ou de conglomerados econômicos, fazendo com que a manipulação, que vem de cima, aumente mais ainda e com mais efeito. É nesse caso que os grupos minoritários, que discordam do sistema, são oprimidos de vez.

Em paralelo, a cultura ficou marginalizada em função dos avanços tecnológicos que foram tomando o espaço e o tempo das pessoas e tornando valioso somente um saber técnico, que satisfaça a vontade avassaladora do mercado de tornar-se eficiente. O mercado, ao invés de ser conduzido de maneira livre, por meio da *mão invisível* smithiana, passa a ser gerenciado por um *cérebro capitalista* astuto e planejador (em apenas uma medida), em prol do interesse de poucos e não mais dos agentes, em sua totalidade.²³

Desta forma, justamente com o mercado, enfraquece a opinião pública, com sede do juízo moral: a tendência é, pois o desaparecimento dos dois pilares do Liberalismo clássico. E não é só: no desaparecimento tendencial destes dois espaços, o poder político, o econômico e o moral-ideológico acabam se concentrando nas mãos de uma bem reduzida elite de poder, que pode exercer, com relação à liberdade dos governados, inúmeras formas de condicionamento, que se concretizam numa efetiva coação jurídica, ou na pressão psicológica, ou na chantagem quanto ao emprego (Bobbio, 1998, p.705).

No final das contas, o Estado liberal se obrigou a puxar para si uma responsabilidade que, anteriormente, seria da sociedade civil, das famílias e associações, e a criar um número expressivo de entidades burocráticas, para dar conta do assistencialismo e amparo aos desvalidos, discriminados, drogados, marginalizados e mais vulneráveis, que tendem a crescer.

Se não bastasse isso, para Fukuyama (1992) a democracia liberal tem se firmado cada vez mais como o modelo ideal de governança, para outros autores, como Pureza (2012), a democracia se fragiliza, a partir das duas últimas décadas do século XX, e colabora para trazer de volta o bem-retratado momento, no século XIX, por Charles Dickens (1854), em *Tempos difíceis*, em que a Revolução Industrial provocou polarização social extrema, caracterizada pela desigualdade e por um decaimento moral, concretizados em um *lumpen proletariado*,²⁴ que fora execrado à desgraça e à miséria por comerciantes aproveitadores e agiotas.

Essa inversão de marcha na relação entre democracia e ordem econômica e social teve duas componentes fundamentais. A primeira registrou-se no domínio da organização da produção.

²³ Não é por nada que, atualmente, a fortuna de 1,5 trilhões de dólares - que está na mão das quinhentas pessoas mais ricas do mundo -, equivale a 1,5% do PIB total do Planeta de 96 trilhões de dólares. (Disponível em: <https://www.infomoney.com.br/mundo/fortuna-das-500-pessoas-mais-ricas-soma-us-15-trilhao-em-2023-elon-musk-e-o-mais-rico/>. Acesso em: 17 nov. 2023).

²⁴ O termo, que pode ser traduzido, literalmente, como “homem-trapo”, foi introduzido por Karl Marx e Friedrich Engels, em *A ideologia alemã* (1845). O *Lumpenproletariat* seria constituído por quem nada contribuía para a produção, dedicado a atividades marginais, como prostitutas, ladrões, etc.

O fordismo e os seus ícones (linhas de montagem, produção em massa para consumo em massa, grandes organizações sindicais associadas a grandes concentrações fabris) deram lugar a sistemas produtivos assentes na automação, na produção segmentada levada a cabo em unidades de pequena dimensão e na inerente fragilização dos sindicatos. Neste contexto, a herança do Estado Social – o tendencial compromisso entre a garantia de condições para a acumulação capitalista com a garantia de políticas de pleno emprego e de salário indireto – passou a ser alvo de ataque cerrado, que visou um reforço desmedido das condições de acumulação do capital: prioridade às políticas anti-inflacionistas em detrimento das políticas de crescimento, contenção (leia-se redução) salarial, privatização dos serviços públicos e combate contra o poder sindical (Pureza, 2012, p. 30).

Em *O povo é quem mais ordena?* Pureza (2012) descreve com propriedade a democracia do nosso tempo, considerando os movimentos pendulares nos últimos séculos. O primeiro desses movimentos foi o do Estado liberal. Nele, a democracia surge tímida e limitada diante da força e prevalência do mercado. O segundo movimento, o *Welfare State*,²⁵ se fortalece entregando à democracia um entrosamento amplo, assentado num contrato social de camadas sociais até então afastadas do campo da decisão e da implementação das políticas públicas. Na atualidade, vive-se o apogeu de um terceiro movimento, marcado “sobretudo, pela não coincidência entre o espaço da decisão política e o espaço da decisão econômica” (Pureza, 2012, p. 35). O que motiva uma nova retração do espaço democrático e corrói o campo da representação política, evacuando as direções nacionalistas e trocando-as por modelos globais de governança, esboçados por instituições e entidades prolixas e desescalonadas.

Esta descoincidência entre o espaço da decisão política e o espaço da decisão econômica alimenta uma fragilização sem precedentes da democracia na sua versão representativa. Com efeito, a democracia representativa assentou sempre numa reciprocidade entre investidura de confiança e prestação de contas. A relação entre representantes e representados foi sempre pensada a partir da certeza dessa correspondência entre escolha de um programa e exigência de responsabilidade pela sua execução. Ora, essa correspondência só pôde existir enquanto a decisão do representante foi efetivamente a que contou para a condução das políticas essenciais. A falta de sobreposição entre o espaço político e o espaço econômico tem como principal consequência a irrelevância quase total das decisões dos representantes e, como tal, a percepção largamente partilhada de um tendencial vazio de sentido útil para o próprio voto (Pureza, 2012, p. 35).

²⁵“*Welfare State*, traduzido para o português, como Estado de Bem-Estar Social, é uma forma de organização política e econômica, que posiciona o governo como um agente assistencial. Ou seja: o Estado se torna responsável por promover o bem-estar social e econômico da população, garantindo educação, saúde, habitação, renda e seguridade social aos cidadãos. Diferentemente de outros modelos de governo, que também intervêm na economia e usam políticas assistenciais, para melhorar a qualidade de vida no País, o *Welfare State* é o único que considera o serviço público um direito do cidadão. Dessa forma, todo indivíduo já nasce com o direito de usufruir dos bens e serviços oferecidos pelo Estado, a partir de um princípio de dignidade universal.” (Disponível em: <https://capitalresearch.com.br/blog/welfare-state/>. Acesso em: 15 nov. 2023).

Isso demonstra a interferência do Estado em problemas que vão além da manutenção da ordem e do direito. Ele se obriga a atender às necessidades mais básicas e a uma série de finalidades sociais que, em teoria, num sistema liberal, não seria sua tarefa. Essa ação protecionista do Estado lhe dá poderes, para decidir o que deve fazer com a vida desses cidadãos, escolhendo por eles o que seria o melhor e determinando, taxativamente, qual seria a ideia de bem comum. Esses supostos beneficiários perdem o poder de escolha e até de participação nas decisões, causando uma apatia política, ou uma alienação ao sistema político e uma submissão a formas abstratas de participação.

O Estado assistencial é uma forma, em que o liberalismo tenta se superar na luta contra o socialismo, o que parece não acontecer, efetivamente.

O pensamento político liberal, atualmente, tem consciência de que, para responder ao desafio do socialismo, tem que optar entre o Estado assistencial, forma modificada do velho "Estado policial", que atribui a tarefa de concretizar o bem-estar ou as finalidades sociais a máquinas burocráticas, assumindo, de tal forma, em relação aos cidadãos, uma atitude paternalista, e o Estado reduzido, que responsabiliza os indivíduos - singular e coletivamente - mediante o livre mercado. O Estado assistencial leva irremediavelmente a uma sociedade inteiramente administrada, onde não haveria mais lugar para o Liberalismo (Bobbio, 1998, p.705).

Abre-se um parêntese importante aqui, para comentar que o liberalismo é, na contemporaneidade, o sistema predominante, no que diz respeito às formas de organização da vida econômica. Porém, política e socialmente, segundo o grupo de pesquisa Qualidade da Democracia, na Universidade de São Paulo, apontou em 2022²⁶ que o “cenário geral sugere a possibilidade de que a crise das democracias novas e velhas dê lugar para a emergência de regimes autocráticos, baseados no protagonismo de líderes que se apresentam como fonte do seu próprio poder”.

Se, no passado, a derrubada das democracias vinha com os golpes de Estado, atualmente ela se dá através de líderes autocratas, que se aproveitam da democracia para assumir o poder por si mesmo e para romper a estrutura dos limites determinados pelos princípios democráticos. Dentre as ações usuais dos autocratas, está a aniquilação da autonomia do Poder Judiciário e das demais instituições de controle e, “de carona”, a tentativa de eliminar completamente a oposição.

As autocracias - embora não sejam totalitárias no sentido estrito do termo, mas podem ser um passo para o autoritarismo - tentam controlar o funcionamento da vida social e eliminar

²⁶ Disponível em: <http://www.iea.usp.br/eventos/era-das-autocracias>. Acesso em: 20 dez. 2023.

seus opositores, que passam a ser vistos como inimigos do Estado e da própria sociedade. De alguma maneira, passam a controlar os modos de comunicação, valendo-se, atualmente, das chamadas *fake news* lançadas nas redes sociais e desqualificando qualquer mídia que vá contra sua ideologia (se é que se pode dizer ideologia). Assim, há um liberalismo econômico e autocrático (não mais democrático) instituído, que determina o que é válido, ou não, na mesma medida em que busca destruir o Poder Judiciário, em nome da liberdade e do crescimento econômico e, ocultamente, em prol da sustentabilidade do próprio poder.

Um estudo recente do Instituto V-Dem (2024), da Universidade de Gotemburgo (Suécia), mostra que somente 13% da população mundial vive em democracias liberais, sendo a maioria na Europa. A maior parte do restante da população, 5,7 bilhões de pessoas (72% da população mundial), vive em autocracias eleitorais ou autocracias fechadas. Boa parte desses governos é de partidos de extrema-direita, que são hostis à democracia na prática, embora, em seus discursos, existem muitas contradições sobre essa posição. Defendem a liberdade como valor máximo, ao mesmo tempo que defendem posturas ditatoriais, em especial com os meios de comunicação e a segurança pública; promovem o armamento da população, além de fomentarem o individualismo e a competição, em detrimento da coletividade.

Diante deste cenário, é mister questionar: Essa tendência predominante das autocracias liberais é compatível também com a regulação dos interesses das gerações futuras? Questões como estas devem estar no espectro de nossas reflexões, para que seja possível julgar, minimamente, até onde o liberalismo, de modo geral, seria ou não uma barreira contra a implantação de uma justiça intergeracional, ainda mais se essa for pautada por valores fundacionais. Dito isso, busca-se analisar as circunstâncias em que um sistema liberal, economicamente, poderia rever parte de suas estratégias em favor de uma justiça entre gerações, quando sua face política tem sido mais autocrática ou, até mesmo, mais autoritária do que democrática.

Essa dinâmica factual decreta o fim do Estado democrático-liberal e a transição política para um Estado autocrático, mais ou menos liberal, ou mesmo autoritário. Democrático e liberal na sua aparente intenção, mas totalitário na sua efetividade. A tendência do liberalismo contemporâneo, de fazer com que as organizações se desviem de suas funções e criem classes que agem - em função de seus interesses e sem a participação popular devida -, demonstra que o Estado é incapaz, burocraticamente, de solucionar problemas de ordem social e ambiental, isto é, os que podem causar sérios efeitos às gerações do futuro.

Dessa incapacidade surge o neocorporativismo, que se pauta no desejo de grandes corporações privadas, que aproveitam essa lacuna estatal e se incorporam ao Estado,

politicamente como sendo, propositadamente, a única solução para que a “resposta aos problemas da justiça e da segurança social seja dada ao nível da sociedade civil e não ao nível institucional-estatal, mediante subsistemas autônomos do sistema político, mediante iniciativas independentes e convergentes” (Bobbio, 1998, p.706).

Assim, os problemas ambientais, por exemplo, vão cada vez mais ficando nas mãos da sociedade civil neocorporativista, que toma decisões baseadas nos interesses do capital e do lucro (antes de tudo) e conseguem colocar no poder seus representantes. Na verdade e na prática, os interesses sociais e ambientais vêm sempre depois, salvo se for possível conciliá-los com o lucro, ou se eles contribuam com os resultados econômicos, sobremaneira.

Nesse sentido, o neocorporativismo,²⁷ na medida em que influencia fortemente nas decisões do Estado, dificilmente deliberará a favor de uma justiça intergeracional, que prejudique a ascensão do mercado ou o crescimento econômico. Tal decisão só poderá ocorrer, se os interesses do futuro forem pré-requisitos para que seus interesses do presente, nomeadamente os de ordem econômica, sejam satisfeitos.

Para Jonas (2006, p. 277), o problema fundamental dos sistemas liberais “é justamente a desconcertante liberdade, que nem sempre é uma liberdade para o bem”. Além disso, esperar de um sistema liberal a possibilidade de estabelecer um contrato com pessoas que não existem é uma utopia. Cita-se um outro problema ainda, para um eventual contrato com gerações do futuro, que seria a questão da não identidade. Como saber, exatamente, que tipo de sujeitos existirão no futuro?

Desse modo, a perspectiva comunitária poderia realizar, com mais sucesso, as obrigações intergeracionais do que as teorias contratuais. Porém, haveria um confronto com as objeções familiares de caráter persuasivo, em que as pessoas, dificilmente, terão uma identidade comum do tipo que ela defende. Além disso, ainda haveria o desafio de convencer os cidadãos do presente, porque deveriam aceitar responsabilidades e obrigações em relação aos cidadãos do futuro ou os do passado.

Talvez a saída fosse a adoção de uma economia verde ou de um crescimento verde (como alguns preferem nominar), como defendido pelos liberalistas verdes, porém, tais conceitos abrangem muito mais os interesses dos humanos do que da natureza em si. Estes

²⁷ Alguns preferem chamar de neoliberalismo como sendo essa versão neocorporativista do liberalismo, que visa, na verdade, sob pretexto de anular o poder do Estado, se apoderar dele. Se, no liberalismo que vigorou nos séculos XVII e XVIII, o que movia o mercado era a troca, nos séculos XIX e XX o incentivo à competição foi o ideal que prevaleceu. Na supremacia da troca está o lugar, em que os neoliberais não desejam estar. Seu objetivo é colocar as práticas e decisões da política e do Estado totalmente subordinadas às relações competitivas mercantis e econômicas. Esse é o momento “necessário governar para o mercado” (Foucault, 2008, p. 165).

métodos de reinvenção do sistema liberal, na tentativa de adaptá-lo às demandas ecológicas, tem um viés muito mais antropocêntrico do que biocêntrico e visam, sobretudo, promover um desenvolvimento sustentável, que considera muito mais os interesses humanos do que os de outras espécies. O conjunto dessas práticas formaria a base para um liberalismo verde, porém, a questão é - como já comentado anteriormente - se os direitos da natureza seriam, efetivamente, respeitados nesse processo. Enquanto ela for um meio para o ser humano, corre-se o risco de continuarmos num processo de degradação e de um horizonte nada promissor às gerações do futuro, que ainda precisarão do ambiente natural para sobreviver.

Cita-se, como exemplo, o caso da substituição das fontes energéticas dos meios de transportes em geral, que são à base de petróleo, para um outro recurso natural, o lítio. Essa opção é tida como uma das soluções para o problema climático que assola o Planeta, por diminuir, consideravelmente, as emissões de gases poluentes, mas, considerando os reais efeitos - derivados das formas de processamentos de um e de outro material - à natureza, há dúvidas de que ela própria (a natureza) escolheria essa opção, necessariamente, tendo alternativas mais em conta, como seria o caso de maiores investimentos em transportes coletivos ou na fabricação de veículos bem mais leves e de menor consumo.

Para se ter uma ideia, um levantamento feito pela Universidade Veiga de Almeida, no Rio de Janeiro (UVA),²⁸ em 2022, apontou que um dos principais representantes da economia verde na atualidade, o carro elétrico, pode gerar, no Brasil, até 2030, cerca de 43 mil toneladas de lixo altamente perigoso ao meio ambiente. A corrida pela substituição dos veículos de motores à combustão pelos de motores elétricos, para eliminar a emissão de gases danosos à camada de ozônio, por conta da queima de combustíveis fósseis, vem gerando questionamento por parte dos ambientalistas. Essa opção tem custos ambientais relevantes, no que diz respeito ao aumento estratosférico da exploração, em larga escala, do lítio, principal matéria-prima das baterias desses veículos de propulsão elétrica. Os processos de extração, refino e descarte do lítio agredem o meio ambiente, a partir da degradação do solo, da perda de biodiversidade, da contaminação da água, do ar e da periculosidade, que o uso dos produtos químicos para seu refino pode causar à saúde humana, na região da exploração.

No Chile, por exemplo, onde se encontra uma das maiores reservas de lítio do Planeta, a extração do metal vem exigindo um consumo de água de 21 milhões de litros por dia, para produzir 10 toneladas de lítio diárias, o que nos permite associar essa produção como uma das

²⁸ CANEJO, Carlos. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-05/destino-errado-de-bateria-de-carro-eletrico-poe-em-risco-meio-ambiente>. Acesso em: 04 jan. 2024.

causas do processo de desertificação que vem ocorrendo no Atacama, no Norte daquele país, desde que a exploração iniciou. Essa quantidade é suficiente para produzir bateria para 800 carros elétricos. Não se está condenando, aqui, essa solução alternativa aos combustíveis fósseis, mesmo que ela diminua somente 30% das emissões, apenas se demonstra que isso confirma uma tradição da humanidade: a de que não se consegue resolver certos problemas, sem gerar outros.

Mas, considerando que essa grande mudança tecnológica está, hoje, nas mãos de quatro grandes companhias privadas, que detém o monopólio mundial de exploração e utilização do lítio em baterias, teremos que desconfiar de quantos interesses econômicos estão por trás dessa questão e ficar atentos, se os ganhos ambientais realmente virão com essa nova alternativa. Ainda mais, se associarmos esse risco à obsessão de um dos proprietários dessas companhias de preparar uma rota de fuga para o Planeta Marte, diante de uma eventual catástrofe com o Planeta Terra, no futuro.

Este é um exemplo do que ocorre nos sistemas econômico-liberais, em que o neocorporativismo pode estar por trás de determinadas tendências “marketeiras”, em prol da sustentabilidade e que servem, na verdade, muito mais para privilegiar um *pool* de empresas, que beberá na fonte de riqueza gerada pela tal economia verde de fachada, pelo tempo que for possível. Certamente, ficará de herança para as gerações futuras o lixo dessas baterias, para que resolvam um problema que não foi gerado por elas e que poderá contribuir para ameaçar a sobrevivência de certos ecossistemas, mais adiante. É assim o sistema liberal-capitalista-radical e, sobretudo, o neoliberal, em que as liberdades de mercado devem estar acima de tudo, mesmo que elas nos conduzam a uma calamidade, no futuro e traga grande problema às gerações vindouras.

Na esperança de evitar o pior às gerações futuras - em função desse desenvolvimento econômico-liberal, que se sustenta a partir de um consumismo exacerbado, provocado, especialmente, pelas inovações tecnológicas -, é preciso compreender a necessidade de impor limites a essa liberdade econômica desmensurada.

Por mais que vivamos na era antropocena, sem a possibilidade de retroceder em nosso poder, não temos o direito de continuar abusando da natureza e tratá-la como objeto de nossos desejos, ignorando os demais seres vivos. É preciso reconhecer sua importância e fazer algo para que ela se mantenha, por garantia, como a genitora da vida. Daí a importância de uma justiça intergeracional, que possa regular essa atuação do sistema econômico-liberal. Há que se questionar até que ponto a liberdade econômica é uma máxima que deve ser respeitada de forma atemporal.

2.3 O TRANSUMANISMO E O PÓS-HUMANISMO

Inicia-se este subcapítulo fazendo uma sutil alusão a alguns prefixos gramaticais que têm sido utilizados na linguagem filosófica, para ressignificar determinadas terminologias, que têm ganhado novas abordagens, no decorrer do tempo. Ao utilizar o prefixo *neo*, por exemplo, referimo-nos a algo velho, que se veste com nova roupagem, é outra versão do que se entendia ser, em seu sentido estrito. O prefixo *trans*, porém, se refere àquilo que está mudando, que vive em transição, que busca transcender o que já foi. Analogamente, o prefixo *pós* evoca algo que está por vir e que vai além do conhecido, mas que não conseguimos ver. “Essa nossa era de *neo*, *trans* e *pós* trabalha-se em um terreno comum, no qual surgem invenções e descobertas que parecem ser as primícias do desconhecido ou misterioso, mas ainda mantêm o cheiro rançoso do antigo” (Segóvia, 2019, p. 49).

Tais prefixos, quando referidos à humanidade, delimitam pontos de transição que marcam a escala do processo de transformação da natureza e da condição humana, no tempo. Esse processo vem ocorrendo, espontaneamente, desde sempre, por meio da técnica humana, mas, mais intensamente, a partir da modernidade, com o avanço paralelo da ciência, que passou a premeditar sua ocorrência. Na prática, pode-se interpretar esse processo tanto como um procedimento de naturalização como de desnaturalização ou, ainda, de construção como de desconstrução do homem, a depender da perspectiva filosófica de cada um.

Alguns dizem que houve uma evolução nesse sentido, ou melhor, houve um processo de humanização do ainda não humano. Outros, no entanto, afirmam que andamos para trás em muitos aspectos, e o humano se desumanizou, a partir de determinado momento de transição tecnológica da História. Jonas (2006), por exemplo, afirma que estaríamos atualmente na era do *homo faber*, uma versão simplificada e anacrônica do seu antecessor, o *homo sapiens*.

Essa ponderação visa provocar a opinião de que não significa, necessariamente, que tenhamos evoluído - dependendo da perspectiva e das referências que nós levamos em conta para fazer essa avaliação. De qualquer modo, uma das mais recentes versões humanas, que se pode assinalar, é a do indivíduo racional, o sujeito democrático e de direitos, o homem moral, cultural e cidadão. Esse conceito é um subproduto do pensamento ético-prescritivo moderno. Em geral, parece haver um consenso de que, pelo menos, esse passo dado pelo homem moderno tem a aparência de evolução, no sentido de que o homem, liberto dos dogmas religiosos, deu-se conta de que sua potência de poder era maior do que aquela que os deuses lhe imputavam.

Esses aspectos têm sido considerados, a partir da Idade Moderna, como a representação do *verdadeiro* homem que, mesmo nessa versão, não perdeu ainda sua condição original do

livre-arbítrio. Isso, ainda nos permitiria falar de um homem com ambição e liberdade, que não podem ser determinadas por nada e por ninguém. No entanto, na atualidade, num contexto de aceleradas transformações, esse *status* do verdadeiro homem moderno merece uma revisão, pois parece desatualizado, considerando uma nova formatação, que vem aparecendo lentamente, desde a metade do século passado: é o homem pós-moderno. Na medida em que o ambiente natural muda de forma mais acelerada, muda também a condição humana e, em consequência, o próprio homem.

A concepção de natureza humana desde o século XVII, contra a qual reagimos nos dias de hoje, é a do racionalismo moderno, esse “olho ciclópico e auto satisfeito do sujeito dominante”, diz a feminista radical Donna Haraway. Essa concepção não se sustenta mais. A maré pós-moderna ataca a ideia moderna do sujeito racional. Com Foucault diz-se que o homem é uma invenção recente, com não mais de dois séculos, produzida pelo saber e pelo poder dominante desses tempos, uma dobra ou ruptura na maquinaria vigente que desaparecerá assim que a configuração do saber/poder tomar uma nova forma (Segóvia, 2019, p. 50).

Nesse contexto, pode-se caracterizar o transumanismo como um movimento que se dedica a projetar e configurar essa nova forma, que vai aos poucos se “transumanando” em direção ao pós-humano. Para entender melhor o caráter perturbador da dinâmica atual, seria preciso compreender o percurso feito pelo homem, desde sua condição natural-inicial até este momento. Mas, não se entra tanto nesse mérito, porque este estudo está mais voltado para a relação presente/futuro do que passado/presente²⁹. Dedicar-se, por ora, à exploração dos sinais que identificam esse período e os impactos significativos na condição humana das gerações presentes e, possivelmente, das futuras. Em princípio, espera-se que esse impacto nas gerações vindouras seja bom, mas poderá ser muito ruim, na pior das hipóteses. Jonas (2006) alerta que a reconfiguração de um ser que já é humano pode colocar em risco até a possibilidade de responsabilização. Ele já havia nos alertado sobre a probabilidade dessa suposição vir a ocorrer num futuro não tão distante.

A probabilidade que experimentos desconhecidos tenham um resultado feliz ou infeliz é, em geral, semelhante àquela em que se pode atingir ou errar o alvo: o acerto é

²⁹ Essa perspectiva é similar ao do movimento do longotermismo, também conhecido como longoprazismo que é um conceito criado pelo altruísmo eficaz — um movimento filantrópico de caridade com objetivo de encontrar o melhor jeito de ajudar os outros. O conceito de longoprazismo defende a ideia de que pessoas no presente devem dar prioridade ao futuro de novas gerações. O termo foi criado em 2017 pelo filósofo escocês William MacAskill, que o descreve como a ideia de que “afetar positivamente o futuro a longo prazo é uma prioridade moral fundamental de nosso tempo”. No entanto, ao longo dos anos, muitos pensadores criaram outras definições para o termo. (Disponível em: <https://www.ecycle.com.br/longotermismo/>, acessado em 20 de janeiro de 2025)

apenas uma entre inúmeras alternativas, que na maior parte dos casos não passam, aliás, de tentativas fracassadas; embora, em questões menores, possamos nos permitir apostar muito, tendo em vista uma chance extremamente pequena de sucesso, em questões maiores arriscamos bem menos. Em grandes causas, que atingem os fundamentos de todo empreendimento humano e são irreversíveis, na verdade não deveríamos arriscar nada. A evolução trabalha com os pequenos detalhes. Nunca arrisca um tudo-ou-nada. Por isso se arrisca cometer incontáveis “erros” individuais, dos quais seleciona, com seu procedimento paciente e lento, os poucos e igualmente “acertos”. O grande empreendimento da tecnologia moderna, que não é nem paciente nem lento, comprime – como um todo e em muitos de seus projetos singulares – os muitos passos minúsculos do desenvolvimento natural em poucos passos colossais, e com isso despreza a vantagem daquela marcha lenta da natureza, cujo tatear é uma segurança para a vida. À amplitude causal se acrescenta, portanto, a velocidade causal das intervenções tecnológicas na organização da vida (Jonas, 2006, p.77).

Jonas é bem realista em sua observação, em relação aos prováveis erros e danos irreversíveis, que podem ser cometidos nessa marcha tecnológica, que acontece em direção a um ser, do qual não sabemos, ainda, qual é a dimensão da sua humanidade, se for considerada nossa expectativa. Poder-se-ia, talvez, falar de níveis de humanidade para evitar o esgotamento e a dupla repetição dos prefixos referenciados anteriormente.³⁰ Em todo caso, mencionam-se as categorias mais genéricas de novos humanos que, provavelmente, estejam mais em voga no momento: o transumano e o pós-humano.³¹

Importante ainda, mencionar uma outra terminologia que tem sido confundida com o termo transumano: o antropoceno. Nesse sentido, abre-se um parêntese que Crutzen e Stoermer (2000) propuseram o termo Antropoceno, para nominar a época geológica atual e não alguma transhumanização do homem. O critério principal para essa classificação é dado pelo nível de interferência da espécie humana na natureza e por seus efeitos na alteração do Planeta, que superaram em muito os de todas as épocas anteriores. Esses efeitos da ação humana vêm ocorrendo, mais precisamente, há dois séculos com a mesma força ou até maior - em certas regiões do Planeta -, do que os próprios processos naturais geológicos e ecológicos nele atuantes têm conseguido fazer, tais como: a atividade vulcânica, os terremotos, as enchentes, as tempestades, os furacões e a erosão causada pelas águas. O Antropoceno se caracteriza, também, pelo fato de que a massa artificial-global das construções do homem, presentes na Terra é maior que toda a biomassa terrestre. Toda essa produção humana, em toneladas, supera a produção de seres vivos em atividade.

³⁰ Talvez fosse melhor usar números do que palavras para caracterizar as versões de homem, que ainda podem estar por vir.

³¹ Não necessariamente nessa ordem. Alguns autores preferem o termo *transhumano*, ao invés de *transumano*. Para fins de esclarecimento, adotou-se por conveniência a última terminologia.

Embora existam divergências sobre o início da era antropocena ela surgiu a partir da primeira Revolução Industrial, com a criação do motor a vapor e com a aceleração da era tecnológica e de seus efeitos sobre a natureza e sobre a própria condição da vida humana. Trata-se de uma expressão que traduz um viés geológico e, ao mesmo tempo, cultural.

Atribuir uma data mais específica ao início do “antropoceno” parece um tanto arbitrário, mas propomos a última parte do século 18, embora estejamos cientes de que propostas alternativas podem ser feitas (alguns podem até querer incluir todo o holoceno). No entanto, escolhemos esta data porque, durante os últimos dois séculos, os efeitos globais das atividades humanas tornaram-se claramente perceptíveis. Este é o período em que os dados recuperados dos núcleos de gelo glacial mostram o início de um crescimento nas concentrações atmosféricas de vários “gases de efeito estufa”, em particular CO₂ e CH₄ (Crutzen; Stoemer, 2000, p.17).

O homem da era antropocena é, portanto, o produtor e, ao mesmo tempo, o produto de sua técnica. Nesse contexto e época (a antropocena), é que surge o transumano, um humano modificado, fruto da biotecnologia (ou bioeletromecânica), um pouco homem, um pouco máquina. O aparecimento dessa variante humana deixa de ser algo que vinha acontecendo naturalmente, para se tornar um projeto pensado de um homem protótipo que, ao ir passando pelos sucessivos testes em laboratório, poderá se tornar o pós-humano. O transumanismo é uma espécie de trajeto, enquanto o pós-humanismo seria a meta. Um é o caminho ou o processo, o outro é o resultado, o produto final, ou o ponto de chegada.

Segundo os pós-humanistas, a Modernidade concebeu o homem como um sujeito racional egocêntrico. O ideal humanista é o do homem como entidade unitária, possuindo uma identidade incontestável: o homem vitruviano de Leonardo, o sujeito pensante de Descartes, o homem autônomo de Kant ou o indivíduo racional do liberalismo (Segóvia, 2019, p. 54).

O pós-humanismo, segundo Ferry (2018, p.10), é um movimento que acredita no surgimento de outra espécie, que não terá mais muito a ver com a nossa, enquanto o transumanismo é o percurso a seguir, antes de chegar à transformação total e final do ser humano.

Os transumanistas são em geral considerados neodarwinistas³² e liberais ou bioliberais. Em sua maioria, reivindicam a imparcialidade estatal, na regulação do uso de tecnologias para

³² O neodarwinismo ou teoria sintética da evolução é uma teoria evolucionista que se baseia na teoria da evolução proposta por Darwin, porém adiciona conhecimentos científicos, que possibilitaram explicar algumas lacunas apresentadas no darwinismo, por exemplo, como surge a variabilidade dentro de uma população. O neodarwinismo seria, portanto, basicamente uma reformulação da teoria de Darwin, incorporando, por exemplo, dados sobre genética.

o aperfeiçoamento humano, seja no campo mental, seja no físico, de tal forma que a decisão de como se deve viver esteja nas mãos do indivíduo livre. O transumanismo é um grande aliado do capitalismo na medida em que a sua realização como tal depende em muito dessa forma econômica baseada no lucro e porque precisa e conta com o avanço científico e tecnológico promovido por esse sistema econômico para se sustentar enquanto projeto que precisa se efetivar. Não que isso impacte as pretensões dos transumanistas. Sendo ou não um sistema capitalista, seus propósitos não se alteram, a meta permanece.

Fica difícil classificar quem é causa e quem é consequência nesse movimento, ou quem alimenta quem. Em todo caso, tomemos essa dinâmica como uma espécie de retroalimentação, em que o sistema em curso usa anseios da técnica, para justificar suas condutas, e a técnica busca amparo nas necessidades do sistema, para justificar as suas. Nem um nem outro seriam responsáveis nessas circunstâncias. Em paralelo, existe um idealismo humano, diferentemente do ideologismo,³³ em que o homem busca superar a si mesmo enquanto espécie portadora de uma racionalidade, que precisa ser justificada, independentemente, das intenções e dos interesses do sistema político-econômico vigente.

[...]o transumanismo é menos um herdeiro do Iluminismo do que um avatar do materialismo em total ruptura com o humanismo clássico, um materialismo para o qual o cérebro não passa de uma máquina mais sofisticada que as demais e a consciência seu produto superficial, uma fina película de pensamento que imagina, erradamente, ser autônoma em relação à maquinaria subjacente (a infraestrutura neural) que a produz (Ferry, 2018, p.10).

Assim, o transumanismo seria o próximo passo lógico na evolução da humanidade, uma possível solução, para garantir a sobrevivência da espécie humana, na medida em que busca pela imortalidade, pelo menos aos olhos de seus defensores. Para muitos, mais do que uma solução, poderá ser um grande problema, se o projeto não for bem conduzido. É possível enxergar o transumanismo como uma vertente do pensamento de Lamarck³⁴ e o pós-humanismo

(Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/biologia/neodarwinismo.htm#:~:text=A%20teoria%20sint%C3%A9tica%20da%20evolu%C3%A7%C3%A3o,gen%C3%A9tica%20possibilitam%20a%20variabilidade%20gen%C3%A9tica>. Acesso em: 11 fev.2024).

³³ A ideologia considerada aqui é uma ilusão criada por uma classe, para manter a aparente legitimidade de um sistema de dominação e idealismo, como uma corrente filosófica que defende a existência de uma só razão, a subjetiva.

³⁴ De acordo com Lamarck, os organismos evoluem em sua complexidade, em decorrência da pressão do meio e das necessidades de cada um.

como uma vertente do pensamento de Darwin.³⁵ Essa é uma perspectiva controversa, mas, ajuda a se distinguir um movimento do outro.

Darwin, por meio da seleção natural, nega a possibilidade de dirigir, intencionalmente, a chamada evolução humana (por meios artificiais, como a eugenia tecnobiológica), que é o que o transumanismo enfatiza. A diferença não existe na prática, já que, ambos, se opõem no que diz respeito ao uso da biotecnologia, como o meio para uma transição ao pós-humano.

Se para os transumanistas a natureza dual do homem (à maneira cartesiana ou kantiana) é um ponto de apoio e partida para seu desenvolvimento, para os pós-humanistas, nesse dualismo há uma construção ideológica, uma falsa descrição da materialidade absoluta do homem, de modo que a chamada natureza humana nada teria a ver com a revelação do pós-humano.

O transumanismo e o pós-humanismo podem ser considerados movimentos niilistas que se tornam ameaças às pretensões desta pesquisa, na medida em que negam (ou, ignoram) os prognósticos ruins, que poderiam resultar de seus movimentos ao longo do tempo. Para além dos benefícios aos quais eles se propõem alcançar, podem ocorrer danos irreversíveis às gerações futuras, se o projeto de um novo e último ser humano falhar. Nesse aspecto, não haveria espaços para erros, antes da finalidade ser atingida.

Esse excesso de otimismo pode implicar um risco eminente às futuras gerações. O objetivo não é condenar, radicalmente, seus adeptos, mas ressaltar que estão precipitados, ao ignorarem maus-prognósticos sobre os efeitos que essa transformação do homem pode acarretar, e os reais benefícios que as gerações do futuro irão desfrutar, efetivamente, dos avanços esperados dessa empreitada.

Nesse sentido, emergem algumas questões que merecem atenção: Temos que impor freios a esse movimento, pressupondo que as gerações do futuro pagarão preço alto por alterações tecnológicas, que impactam na própria condição humana? Temos o direito de alterar ou construir o humano do futuro? Que humano transumano seria esse? Quais são os limites das ações transumanistas, em relação à transformação do homem natural em homem-máquina? Vale tudo nesse processo? Questões como estas têm que ser postas, mesmo que ainda não tenhamos todas as respostas, uma vez que se defende, aqui, um ser que já é, essencialmente, humano, e alterar essa condição pode impactar fortemente, injusta e negativamente, nas gerações do futuro.

³⁵ Darwin definiu evolução como “descender com modificações”, a ideia de que as espécies mudam ao longo do tempo, dão origem a novas espécies e compartilham um ancestral comum.

Alerta-se para uma regulamentação que mantenha essa escola transumanista na linha, o máximo possível, antes que seja tarde demais para tomar uma decisão reativa a algum efeito negativo irreversível, no futuro, fruto de seus experimentos no presente. Mais uma vez, faz-se referência, aqui, ao “conselho” de Jonas (2006) sobre a heurística do medo: É melhor considerar as piores hipóteses do que as melhores, a cada passo que se der nessa direção.

O transumanismo é um dos braços da chamada *revolução* biotecnológica e se aplica, basicamente, à condição humana. Pode-se afirmar que representa um segmento da comunidade científica, que se dedica a estudar, sobretudo, a possível fusão entre máquina e homem, entre outras possibilidades de alterações genéticas. Existe uma especificidade que vale a pena ser observada nesse ponto; diz respeito à intervenção tecnológica do humano em si mesmo, na tentativa de dominar, artificialmente, as mazelas do corpo e da mente, com pretensões de ultrapassar os limites da mortalidade impostos pela natureza.

O transumanismo parte, portanto, do ponto de vista de que a condição humana física e moral (leis, regras e normas), na medida em que é necessária ao homem, deveria ser, então, eliminada. O homem sem esse condicionamento seria, em tese, plenamente livre. O objeto de manipulação está vulnerável, enfraquecido, ruim e pode, nesse sentido, ser melhorado. Envelhecimento, morte, deficiências físicas, biológicas e outras mais são características dispensáveis. Seria nobre, portanto, a intenção de melhorar aquilo que não está bom em nós humanos; o que se faria sem perder de vista a responsabilidade e os impactos sobre as futuras gerações.³⁶ Eis, então, que surge mais um motivo para justificar uma justiça entre gerações,

³⁶ A Declaração Transumanista estabelece os princípios gerais que orientam o transumanismo. Na versão atual, leem-se oito pontos, os quais, em suma, estabelecem que: (1) No futuro, a humanidade mudará radicalmente por causa da tecnologia. Prevemos a viabilidade de redesenhar a condição humana, incluindo parâmetros como a inevitabilidade do envelhecimento, as limitações dos intelectos humanos e artificiais, a psicologia indesejável, o sofrimento e nosso confinamento ao planeta Terra. (2) A pesquisa sistemática deve se concentrar na compreensão desses desenvolvimentos futuros e suas consequências a longo prazo. (3) Os transumanistas acreditam que, sendo geralmente receptivos e aceitando novas tecnologias, estaremos mais propensos a usá-las a nosso favor do que se tentarmos condená-las ou bani-las. (4) Os transumanistas defendem o direito moral daqueles que desejam usar a tecnologia para expandir suas capacidades mentais e físicas e melhorar seu controle sobre suas próprias vidas. Buscamos crescimento pessoal além de nossas limitações biológicas atuais. (5) Olhando para o futuro, é imperativo considerar a possibilidade de um progresso tecnológico dramático. Seria trágico se os benefícios potenciais da tecnofobia injustificada e das proibições desnecessárias não se materializassem. Por outro lado, também seria trágico se a vida inteligente fosse extinta por causa de algum desastre ou guerra causada por tecnologias avançadas. (6) Precisamos criar fóruns onde as pessoas possam debater racionalmente o que deve ser feito e uma ordem social na qual decisões sérias possam ser tomadas. (7) O transumanismo defende o bem-estar de toda a consciência (seja em intelectos artificiais, humanos, animais não humanos ou possíveis espécies extraterrestres) e abrange muitos princípios do humanismo secular moderno. O transumanismo não apóia nenhum grupo ou plataforma política em particular. (Disponível em: <https://transhumanismo.org/declaracion/#>. Acessado em 17 de janeiro de 2024).

que imponha regras a essa aventura trans e pós-humanista, em direção a um ente que, na pior das hipóteses, poderá ser tudo, menos humano.

2.4 O CIENTIFICISMO E O TECNOLÓGICISMO

Neste subcapítulo, pretende-se abordar de maneira mais geral os movimentos do cientificismo e do tecnologicismo, a fim de mostrar apenas uma versão do panorama que ainda está em processo de encubação. O olhar dado nesse aspecto, poderá parecer um tanto parcial ou generalista, mas, o intuito é de apenas influenciar e provocar no leitor uma posição que corabore para o entendimento do nosso posicionamento ao término dessa tese, de maneira mais inconsciente do que consciente.

O cientificismo é um movimento ou uma posição de origem positivista que defende o método científico, como sendo superior em relação aos demais métodos, em especial, às formas teológicas, às filosóficas e às metafísicas de produzir conhecimento. Alguns princípios materiais, que incluem massa, energia e outras propriedades físicas e químicas, aceitos pela comunidade científica, poderiam fundamentar, para além das ciências naturais, também as ciências humanas.

Alguns dos defensores do cientificismo - como Mario Bunge, Michael Shermer e Daniel Dennett - afirmam que a ciência é o melhor caminho para a busca do conhecimento e para que o mundo se desenvolva, tecnologicamente, mesmo cientes de que a ciência não é capaz de dar todas as respostas para o conhecimento.

O tecnologicismo ou tecnologicismo pode ser compreendido, do ponto de vista filosófico, como a denominação mais comum e recentemente utilizada para caracterizar o movimento do progresso tecnológico, que tipifica uma espécie de determinismo tecnológico. Esse determinismo crê no avanço da tecnologia como um meio, que pode impulsionar o desenvolvimento da estrutura social e dos valores culturais de uma sociedade. Pode-se dizer que o termo ainda está em construção, e que ainda não há uma definição consensada.

O tecnologicismo defende o avanço radical da tecnologia e da ciência, com a promessa de que o faz visando o bem-estar da sociedade, de tal modo que a única restrição - que justificaria um freio em suas ambições -, seriam os eventuais danos, decorrentes desse progresso, às liberdades individuais dos cidadãos.

Entende-se que o cientificismo e o tecnologicismo andam “de mãos dadas” e que são movimentos-irmãos, quanto ao método de construção dos passos seguintes, no suposto processo evolutivo que sustentam. Pode-se até inferir que todo tecnologista é cientificista na medida em

que prega o cientificismo como pré-requisito para o tecnologicismo. Talvez não se possa afirmar, no entanto, que todo cientificista seja, necessariamente, um tecnologista. Essa compreensão vai muito da definição adotada para o termo tecnologia. Mas isso não vem ao caso, porque o que nos importa, no momento, é que ambos os movimentos não se subtraem, ao contrário, somam-se em seus propósitos.

A chamada quarta Revolução Industrial é a mais recente comprovação de êxito das finalidades dessas escolas. A evolução da técnica humana passou, ao longo de sua história, por algumas fases: a do artesanato, e a da mecânica, da eletromecânica, da eletrônica, da automação e, agora, a da inteligência artificial, que, em breve, poderá atingir sua mais elevada pretensão, a fase da inteligência artificial autônoma e, finalmente, a da fusão definitiva entre a máquina e o homem - tanto no aspecto material quanto espiritual. Todas as fases são similares em sua forma e conteúdo, mas distintas em sua dimensão. A forma se baseia na criação de bioeletromecanismos de transformação de um tipo de energia, aparentemente inútil, em outro tipo, potencial e supostamente útil.

O conteúdo, por ora, ainda é material, físico e visível a olho nu. No que tange ao alcance e à dimensão do olhar da Física, da Química e da Biologia, todas divergem entre si, indo da mais primitiva, extensa e macroconfiguração até a mais evoluída, intensa e microforma. Essa escala do alcance visual veio se desenvolvendo desde o martelo, a lança e a roda, na Pré-História, passando pelo motor à combustão, na modernidade; depois pelo motor elétrico, até chegar na contemporaneidade à eletrônica, aos comandos numéricos, aos microchips, aos algoritmos da inteligência artificial até aos *biochips*, cuja composição atômica e molecular evidenciam hipóteses de projetos científicos de laboratório, em que já não se pode ver, em sua ínfima dimensão, o que já é projetado e executado pela nanotecnologia e pela mecânica quântica. O alcance visual e o acesso a essas inovações são privilégio de poucos, pois a maioria de nós sequer imagina o que vem acontecendo dentro desses laboratórios. Essa dianteira, que essas poucas pessoas adquiriram em relação à maior parte da população, lhes confere algum tipo de poder perigoso, o que deveria implicar uma responsabilidade maior, nas devidas proporções, em relação aos demais.

Que poder é esse? E até que ponto ele pode ou não ser usado? Cada vez mais o domínio dessas tecnologias vai ficando mais concentrado numa elite científica, empresarial e governamental, que se empodera em progressão geométrica, enquanto o restante da população mundial fica, cada vez mais, à mercê da sua aplicação, seja ela adequada ou não, e na dependência desses avanços tecnológicos.

Jonas (2006) critica a forma como esses avanços cientificistas e tecnologicistas progredem e a maneira como estão concentrados em alguns, não no sentido de se posicionar contra, de maneira alguma, mas no sentido de sugerir um avanço político, com uma responsabilidade vigiada. Uma justiça intergeracional, que tenha em vista a vida, como principal herança às gerações futuras, deverá levar em consideração essas recomendações.

Frequentemente se diz que o progresso moral não acompanhou o progresso intelectual. Mesmo no que tange ao progresso intelectual, o conhecimento sobre o homem, a sociedade e a história teriam ficado atrás daqueles sobre a natureza. Seria necessário preencher tais lacunas com um resgate dessas áreas do conhecimento mais atrasadas, de modo que o homem pudesse resgatar-se a si mesmo, por assim dizer, tornando integral um progresso até agora unilateral, por causa do abandono de um de seus aspectos. Essa opinião, a meu ver, exprime um desconhecimento absoluto sobre o que seja o fenômeno humano, e o fenômeno ético em particular. O fato de que ainda não haja um conhecimento sobre o homem, a sociedade e a história comparável ao conhecimento nas ciências naturais devem-se simplesmente ao fato de que aqueles assuntos não passíveis de ser conhecidos no mesmo sentido em que o são os fenômenos naturais. Mais ainda: naquilo em que conhecemos a seu respeito se assemelham a estes últimos, eles não tratam do que lhe é essencial. Sobretudo: esse tipo de saber se agrega sem dificuldade ao saber técnico-manipulativo da natureza “livre de valores”, encontrando-se na outra borda da lacuna e não auxiliando em nada o seu preenchimento (Jonas, 2006, p. 266).

Jonas (2006, p. 270) salienta que o sujeito do conhecimento, enquanto espírito individual e autônomo, não tem só um direito, mas o dever de buscar o conhecimento, através da ciência e de suas infinitas possibilidades de exploração da natureza. A questão é que esse sujeito já não é mais o espírito individual, mas “cada vez mais o espírito coletivo da sociedade que armazena o conhecimento”. Um dos sintomas desse fenômeno é a fragmentação do conhecimento individual e a diminuição da compreensão desse saber acumulado pela maioria da população, ficando, quanto muito, parcialmente distribuído entre os especialistas de cada disciplina que o compõem. Apenas uma elite dominante tem acesso ao todo do conhecimento produzido ou, pelo menos, acredita ter. Isso não significa que esse conhecimento seja pleno e verdadeiro.

Assim,

O abismo se amplia, e no vácuo aí engendrado espalham-se pseudociências e superstições. Apesar disso, ninguém defende a interrupção do processo. Seguir adiante nos desafios do conhecimento é um dever supremo; se o preço é alto deverá ser pago de qualquer forma. Aqui se trata de um caso inquestionável [...] de progresso real e de seu caráter desejável, que requer nosso apoio. Mas, por causa de seu caráter inacabado, esse progresso não tem nada a ver com a realização de uma utopia (Jonas, 2006, p. 271).

Jonas quer dizer que, independentemente de o sistema econômico ser de um tipo de ou outro, o progresso científico avança sem parar e, talvez, nunca pare até que ele não se auto extermine. Nesse sentido, se mesmo um sistema utópico como o marxismo tivesse que dizer: - Chega! Atingimos o ápice! - no auge do seu desenvolvimento e de suas ambições, de pouco adiantaria esse freio. É do homem a busca permanente pela verdade e pela realidade, enquanto órfão no mundo. A ausência desse ímpeto ocorre nos outros seres vivos, não no homem.

Não seria tanto esse o caso da técnica - fruto do abrochar pujante das ciências naturais - que transforma o mundo e “determina as condições reais e o modo de vida humano” (Jonas, 2006, p. 272). Jonas nos alerta que a bomba atômica é um exemplo do avanço tecnológico. Não se trata de um julgamento de valor, mas de uma constatação objetiva. É uma invenção tecnicamente melhor e, portanto, é uma inovação e um progresso, antes de ser algo negativo, pois é, tecnicamente, mais efetivo que os outros tipos de bomba. Embora fruto de estudos científicos, o caso da bomba atômica é um exemplo da tecnologia que se apropria das intenções da ciência para realizar seus fins específicos.

Considerando esse exemplo e outros tantos similares, a História da ciência e da técnica é, sob essa perspectiva, uma história de êxito, um êxito contínuo dentro de uma lógica interna. A sustentação dessa lógica inventada pelo homem é única na sua história de esforços, o que faz a técnica ser a passagem de uma condição de meio para a de finalidade. A conquista da natureza é uma vocação da humanidade. Jonas (2006, p. 272) vai dizer que o “*Homo faber* ergue-se diante do *Homo sapiens* (que se torna, por sua vez, instrumento daquele), e o poder externo aparece como o supremo bem” para a espécie humana e não para os homens individualmente considerados. Mas isso é uma utopia, pois não há finalidade explícita nessa “autossuperação”, que se dá com destino a um objetivo infinito.

Esse nível de cientificismo e tecnologicismo atingidos, nos remetem a pensar cada vez mais nos impactos dessa tecnologia, conhecidos e dominados somente por uma elite tecnocrata e por grandes corporações, que não têm mais nacionalidade específica. Essa condição dá a essas organizações a certeza de que, dificilmente, serão submetidas a uma legislação restritiva mais severa de alguma nação em específico, no sentido de frear certos progressos do presente, que podem, hipoteticamente, nos remeter a um regresso global no futuro.

Para Apel (2000), essa é uma crença dogmática e, de alguma forma, pretenciosa demais para desenvolver a cultura e apropriar-se da capacidade de justificá-la ou, mesmo, produzi-la. Nesse sentido, questões filosóficas relacionadas à busca por uma ética seriam inalcançáveis pela ciência, dado o modo como os cientificistas as defendem.

[...] de um lado, a carência de uma ética universal, ou seja, de uma ética obrigatória para a sociedade humana como um todo, jamais foi tão urgente quanto em nossa era de uma civilização unificada, planetária e criada pelas consequências tecnológicas da ciência. Por outro lado, a tarefa filosófica de uma fundamentação racional da ética universal jamais foi tão difícil e tão sem perspectiva quanto na era da ciência; e isso porque nessa mesma era, a ideia de validação subjetiva, está igualmente prejudicada pela ciência: ou seja, pela ideia cientificista da “objetividade” normativamente neutra ou isenta de valores (Apel, 2000, p. 407).

Recentemente, o mundo passou pela pandemia Covid-19, que trouxe à tona a problemática dos sistemas de saúde, de educação e de amparo social, cuja deficiência, em praticamente todos os países do mundo, revelou uma falta de planejamento e de prevenção para o enfrentamento desse tipo de ação da natureza. Isso sem citar a ocorrência de diversos eventos climáticos, que têm sido intensificados nos últimos anos. Estamos sendo muito mais reativos do que preventivos. Essas situações têm testado a capacidade e a velocidade com as quais conseguimos tomar decisões emergenciais. Nesse ímpeto de reagir, a exigência de imediatez, na tomada de decisões, pode nos levar a escolhas negativamente impactantes à dinâmica social. Esse contexto trouxe como consequência o incomensurável aumento do acesso à informação, por meio das tecnologias digitais de comunicação, como as redes sociais, e o “protagonismo do discurso científico no âmbito da discussão pública mundial” (FERREIRA, 2020, s/p.).

Absolutamente do nada, vimos aparecer, na mídia, uma infinidade de especialistas se manifestando, a favor e contra, a determinadas práticas científicas de combate à pandemia, de métodos de controle e tratamento dos efeitos da ação do vírus SARS-CoV-2 em nosso organismo. Essas contradições trouxeram à tona também as falhas em nosso entendimento sobre a dinâmica e a interação da ciência com as alçadas de decisão, nos campos da economia, da política e do social.

Segundo Ferreira,

durante o final do século XIX e parte considerável do XX, uma tradição de filósofos, em maior ou menor grau, empreendeu um conjunto de críticas às ciências naturais que acabou se cristalizando numa justa e bem articulada crítica da posição que ficaria conhecida como cientificismo (“*scientism*”, em inglês) e que, [...] consiste basicamente numa extrapolação da validade do discurso científico para além de seus domínios próprios. Tal tradição foi importante e teve, inclusive, o mérito de fustigar uma série de questionamentos no interior da filosofia da ciência que trouxe avanços consideráveis. No entanto, atualmente – e a pandemia da COVID-19 torna a situação ainda mais explícita – há uma outra sorte de exacerbação à qual a discussão pública de ideias concede menor importância e que se mostra igualmente nociva, a saber, o que se poderia indicar como o oposto do cientificismo e que consiste justamente na negação ou, quiçá socialmente mais grave, no enfraquecimento da legitimidade do discurso científico no interior do debate público (2020, s/p.).

Em paralelo, tais discussões levantaram dúvidas sobre os limites das justificativas físicas, químicas e biológicas dos problemas, para além das suspeitas do conhecimento produzido pela Filosofia, pela História, pelas ciências humanas e sociais.

É desse bojo que emerge um elemento importante da crítica à posição que usualmente chamamos de cientificismo, que pode ser compreendida em termos gerais pela extrapolação da capacidade explicativa e preditiva das ciências sobre o mundo natural para outras esferas da realidade, em grande parte justificadas pelo sucesso de sua performance naquele domínio. Dito de outro modo, o cientificismo, que é mais uma disposição intelectual do que propriamente um conjunto de teses, é a inclinação para pressupor que todo e qualquer problema, incluindo as questões próprias ao agir humano, à política, à cultura e ao sentido existencial recebem seu melhor tratamento sob a égide da metodologia científica e, inversamente, qualquer outra tentativa de compreender a realidade para além da ciência não pode constituir realmente conhecimento (Ferreira, 2020, s/p.).

A ameaça que o cientificismo representa e que remonta ao século XIX, tem como um de seus sintomas a crise acadêmica, manifestada na área epistemológica das humanidades e a conseqüente confiança de que as questões existenciais humanas e inexauríveis, da moral, da democracia e dos sentimentos, encontrem respostas nos laboratórios, nos medicamentos e na pesquisa científica em geral. Ressalta-se que o cientificismo não se manifesta em nome da ciência moderna, necessariamente. Ele tem voz própria e é um movimento que mostra o quão a razão tem sido relegada para segundo plano, no sentido de que vários métodos científicos não são mais considerados legítimos.

No entanto, segundo Ferreira (2020, s/p.): “Esperar da ciência indicações do sentido último da nossa existência individual é tanta tolice quanto esperar do direito a compreensão sobre a semiologia alterada dos órgãos ou quanto recorrer à literatura para solucionar conflitos civis”. A ciência, sozinha, não é capaz de dar sentido à existência, tanto é que Jonas (2004) nos mostra, a partir de determinados conhecimentos científicos da Biologia e evoluindo para análises fundamentalmente filosóficas, que poderemos ir em direção a uma conclusão epistemológica mais completa. Em uma crítica feita a Darwin em relação ao método de como ele construiu sua teoria sobre a evolução do corpo, a partir tão somente do viés das ciências biológicas, Jonas (2004) afirma que a evolução do espírito foi menosprezada e ignorada erroneamente.

Se, por um lado, temos o cientificismo como movimento de negação dos conhecimentos que foram desenvolvidos sob a égide de métodos não científicos, ou, por um tipo de ciência baseada no materialismo e no mecanicismo, por outro, tem-se a posição negacionista contra a própria ciência, que age em iguais proporções ou até maiores. Tal movimento negacionista é

atualmente alimentado muito pelo excesso de posicionamentos, sem bases teóricas, assim como acontece nas redes sociais e na internet, atualmente, através de uma pluralidade de vozes de juízos “jogados ao vento” por especialistas de nada e de tudo. Diethelm e McKee (2009) também listam características distintivas do negacionismo científico, ainda em uma época em que a internet estava engatinhando e, mesmo assim, esse posicionamento já era muito claro.

O que é e como os cientistas devem responder? [...] HIV não causa AIDS. O mundo foi criado em 4004 a.C. Fumar não causa câncer. E se as mudanças climáticas estão acontecendo, não tem nada a ver com as emissões de CO2 causadas pelo homem. Poucos, ou nenhum, dos leitores [...] acreditarão em qualquer uma dessas afirmações. No entanto, cada uma pode ser encontrado facilmente nos meios de comunicação de massa. As consequências de políticas baseadas em visões como essas podem ser fatais. A negação de Thabo Mbeki³⁷ de que o HIV causava AIDS impediu que milhares de mães soropositivas na África do Sul recebessem antirretrovirais para que elas, desnecessariamente, transmitissem a doença a seus filhos (Diethelm; McKee, 2009, p. 2).

Não precisamos ir muito longe para encontrar exemplos semelhantes em nossa época, se observarmos o comportamento de certos governantes, em alguns países do mundo, a contar pelo Brasil, em que a Covid-19, que vitimou mais de seiscentas mil pessoas, foi considerada uma gripezinha pelos negacionistas “liberalistas” de plantão, ao mesmo tempo que foi defendido, pelo presidente brasileiro da época, da ultradireita liberal, Jair Bolsonaro, que a vacina de nada adiantaria para conter a pandemia. Caso semelhante ocorreu bem antes, na África do Sul, entre os anos de 1999 e 2008 na gestão do então presidente Thabo Mbeki. Ele defendia que o HIV não causaria a Aids, ignorando, assim, o tratamento recomendado pela ciência, o que provocou a morte de mais de trezentas mil pessoas, segundo estimativas oficiais. O ministro da saúde na ocasião, Manto Tshabalala-Msimang, negou as provas da eficácia dos medicamentos que haviam sido desenvolvidos para o combate da doença, defendendo que o tratamento correto deveria ser feito, por meio da prescrição de uma mistura de alho, beterraba e batata africana.³⁸ As consequências de políticas baseadas em achismos como estes podem ser fatais.

³⁷ Thabo Mbeki é um político da África do Sul. Foi o segundo presidente do país, de 14 de junho de 1999 até 24 de setembro de 2008.

³⁸ Foi irônico que a sua saída do cargo tenha coincidido com a atribuição do Prêmio Nobel a Luc Montagnier e Françoise Barré-Sinoussi pela descoberta de que o HIV é de facto o caso da AIDS. A rejeição da evidência científica também é aparente na popularidade do criacionismo, com cerca de 45% dos americanos em 2004 acreditando que Deus criou o homem na sua forma atual nos últimos 10 000 anos. Embora sucessivos acórdãos do Supremo Tribunal dos EUA tenham rejeitado o ensino do criacionismo como ciência, muitas escolas americanas são cautelosas ao discutir a evolução. No Reino Unido, algumas escolas religiosas ensinam a evolução e o criacionismo como “posições de fé” igualmente válidas. Ainda não está claro como eles explicam o surgimento da resistência aos antibióticos. (Fonte: Newport, Frank. *Third of Americans Say Evidence Has Supported Darwin's*

Nada melhor do que o filme *Não olhe para cima*, do diretor norte-americano Adam McKay (2021), para representar, mesmo que artisticamente, onde uma posição negacionista pode nos levar. No filme, os personagens Randall (Leonardo DiCaprio) e Kate (Jennifer Lawrence), dois cientistas americanos, tentam convencer a população e o governo, por intermédio da mídia, que um meteoro iria colidir com a Terra, em pouco tempo e a possibilidade de eliminar a vida era iminente e praticamente certa. Pouca gente acreditava e dava ouvidos aos dois, pois as posições negacionistas e político-econômicas - da então maior influencer do país, a presidente dos Estados Unidos, Janie Orlean (Meryl Streep) e, também, de alguns megaempresários que representam, no filme, os reais magnatas do capitalismo na atualidade -, aconteciam no sentido de tentar tirar vantagens políticas e econômicas do episódio. A personagem da presidente norte-americana utiliza-se do fanatismo e do patriotismo para se promover, pois, mesmo com a extinção da raça humana a caminho, o mais importante era o dinheiro e o poder. Quando a previsão científica se confirma, praticamente minutos antes do impacto do meteoro com a Terra, já era tarde para que qualquer medida mitigatória eficaz fosse tomada a tempo de salvar o Planeta. Diz o ditado que “a vida imita a arte”, mas, nesse caso, é a arte que parece estar imitando a vida. Se a imaginação cinematográfica humana tem ido para essa direção, é sinal de que algo desse tipo pode acontecer, pois o filme parece estar muito mais próximo de uma realidade do que de uma ficção a considerar os níveis de negacionismo presente em nosso contexto real similar a aquele que é explorado nas telas do cinema, em tantos outros longas-metragens.

Esses foram apenas alguns exemplos dentre milhares de situações, nas quais os negacionistas são determinados por uma série de motivações: a ganância, a ideologia, a fé, a excentricidade, o fanatismo, a idiossincrasia, a carência afetiva, a teimosia e, até mesmo, a loucura. Sejam quais forem as motivações, é importante reconhecer o negacionismo e confrontá-lo, se necessário. É perigoso simplesmente ignorá-lo como algo doentio que não deve ser levado a sério.

Normalmente, a forma acadêmica de contrapor um argumento oposto é testando os pontos fortes e fracos dos diferentes pontos de vista, na expectativa de que a verdade surja, através de um processo de debate. Contudo, isto exigiria que ambas as partes do debate obedecessem a certas regras básicas, tais como a vontade de olhar para as provas, como um todo, de rejeitar distorções deliberadas e de aceitar princípios de lógica ou, até mesmo, seguindo um método procedimental, como é o da teoria de Rawls.

Um discurso significativo é impossível, quando uma das partes rejeita estas regras, mas, mesmo pressupondo que tais regras correm o risco de ser negadas, seria um tanto errado impedir que os negacionistas tivessem voz. Em vez disso, a maneira correta de enfrentar o negacionismo seria desviando-se do conteúdo da sua fala e submetendo ao pleito público as táticas que são usadas por seus representantes, para angariar créditos e seguidores.

Dentre elas pode-se citar o uso, por parte dos negacionistas, da alegação de que cientistas e pesquisadores são cúmplices de conspirações e, por isso, não devem ter créditos; a utilização e infiltração de falsos especialistas com afirmações inconsistentes no debate; o uso de artigos e pesquisas isoladas, que desafiam o consenso dominante da classe científica; a criação de expectativas impossíveis sobre o que a investigação científica pode, efetivamente, proporcionar e o uso de deturpações e falácias lógicas, com a ridicularização dos argumentos opostos. A compreensão de táticas negacionistas como estas fornece uma estrutura útil, para identificar o emprego de argumentos retóricos, para dar a aparência de um debate legítimo, onde ele não existe.

Assim, diante desse contexto atual, torna-se ainda mais urgente discutir uma justiça que zele pelo equilíbrio do uso dos recursos naturais entre gerações. Espera-se ter sublinhado suficientemente a importância de falarmos em uma regulamentação eficaz, não para aniquilar, mas controlar esse poder humano e tecnológico e evitar possíveis efeitos nefastos sobre as gerações do futuro, no que diz respeito, em especial, à conservação das espécies e da vida em geral. Conclui-se que as ameaças, que foram trazidas para a esta reflexão inicial, parecem ser evidências mais do que suficientes, para justificar a necessidade de uma justiça intergeracional que controle a ação do homem, de algum modo, e que ele possa continuar a exercer sua liberdade com responsabilidade, antevendo-se aos impactos de suas decisões, presentes na vida das gerações vindouras. Espera-se ter evidenciado essa necessidade, trazendo à tona esses movimentos, em sua maioria de cunho político, científico, tecnológico e, sobretudo, econômico, evitados pelo pensamento niilista contemporâneo.

3 TEORIAS DA JUSTIÇA APLICADAS AO CONTEXTO INTERGERACIONAL

No capítulo anterior, a partir de uma análise interpretativa das ideias de algumas das escolas mais influentes na atualidade e que representam, cada qual à sua medida, algum tipo de ameaça às gerações futuras, procurou-se mostrar a necessidade e a importância de se pautar um debate em prol de uma justiça intergeracional, a fim de não desmerecer, antecipadamente, a reflexão que vem a seguir. Passada essa etapa da investigação, pretende-se desenvolver, neste capítulo, a ideia de que uma fundamentação do tipo fundacionista, aplicada a uma justiça entre gerações, pode ser tanto, ou mais, eficaz do que uma do tipo coerentista, ainda mais, se forem considerados os piores efeitos que, eventualmente, surgirão no futuro distante, em virtude das ações humanas no presente.

Notadamente, a teoria da justiça de John Rawls vem sendo a principal e mais acolhida base teórica³⁹ de cunho coerentista,⁴⁰ em estudos recentes que tentaram fundamentar o conteúdo, a possibilidade e a efetividade de uma justiça intergeracional atemporal. O desafio é, portanto, desmitificar essa ideia como sendo a única alternativa admissível nesse processo, porque, cada vez mais, algumas previsões pessimistas, com possíveis danos e de grande magnitude às gerações futuras, vêm se confirmando.

Desse modo, levando-se em conta que a teoria da justiça de Rawls parece se apresentar, atualmente, como a alternativa mais eficaz, no sentido de alcançar e embasar uma justiça entre gerações, busca-se analisá-la com o propósito de verificar, em que medida a teoria ética de Jonas poderia concorrer à altura, até oferecer-se como uma opção para esse propósito, considerando o âmbito intergeracional e não intrageracional. Essa consideração justifica a ênfase dada à teoria de Rawls e a crítica que se pretende fazer a essa forma de pensar em justiça, na medida em que se assinala algumas insuficiências do seu parecer, ao caso intertemporal, da aplicação de uma justiça.

Portanto, a ideia principal neste capítulo é apontar uma lacuna na teoria liberal equitativa rawlsiana da justiça, sem considerar outras vertentes do pensamento ético que são concorrentes à fundamentação de uma justiça entre gerações. Valer-se-á, como “recheio” e apoio para esta reflexão, de alguns posicionamentos contemporâneos sobre essa temática -

³⁹ Essa conclusão se deu, após uma ampla pesquisa sobre autores que estudam o tema justiça intergeracional na atualidade, em especial Gosseries, Weiss, Tremmel.

⁴⁰ Andreazza (2018) afirma que a teoria de Rawls, em especial o equilíbrio reflexivo, tem um caráter mais intuicionista do que coerentista. Não se vai entrar tanto nesse mérito, pois se parte do entendimento de que ela está muito mais próxima do coerentismo, por tratar-se de um procedimento reflexivo.

como os dos autores Campos, Tremmel e Gosseries -, já desenvolvidos a favor de uma justiça intergeracional e abalizados, principalmente, pela teoria de Rawls.

Transita-se, brevemente, sobre outros conceitos de justiça para efeito de comparação e de entendimento mais preciso do conceito de justiça de Rawls. Essa abordagem resumida sobre cada um desses conceitos pretende ajudar, na compreensão da teoria de Rawls e no porquê de sua maior adequação a uma teoria de justiça entre gerações, do que as demais teorias de cunho coerentistas.

As teorias da justiça desenvolvidas, em sua maioria, foram concebidas com uma perspectiva temporal que resolvesse, sobretudo, o problema da justiça entre contemporâneos, ignorando possível precariedade das condições de vida futura. Assim, quando aplicadas no contexto intergeracional, podem gerar uma série de insuficiências, porque outras variáveis - muitas vezes imprevisíveis e inimagináveis - surgem e se somam às existentes, no caso de uma justiça intrageracional, tornando o problema ainda mais complexo.

As teorias da justiça intergeracional analisam, discutem e propõem princípios normativos para governar a distribuição de benefícios entre gerações. Essas vantagens podem ter diferentes naturezas: preservação de ecossistemas, manutenção do estado de bem-estar social, transmissão de um patrimônio cultural e linguístico. [...] As teorias da justiça intergeracional visam esclarecer os princípios concorrentes da justiça, determinar sua plausibilidade e desenhar suas implicações para políticas públicas e práticas individuais ou coletivas (Zwarthoed, 2018, p. 1).

O ordenamento jurídico precisa se reinventar e “responder aos apelos dos novos paradigmas sociais e econômicos que nos apresenta a sociedade tecnológica” (Monassa, 2012, p. 19) e que se alteram, progressiva e exponencialmente, rumo ao imprevisível. Segundo Ortega e Ortega (2008, p. 501), as flutuações demográficas, por exemplo, podem exigir de cada uma dessas teorias uma solução distinta, o que implica, também, decidir sobre modificar o conteúdo do que se acredita ter que deixar às gerações seguintes, ou manter as regras atuais em jogo.

Essas teorias ainda podem sugerir, cada uma delas, uma resposta distinta para as questões sobre o quanto uma geração anterior deve, ou não, cumprir as obrigações que a geração presente reconhece estarem vinculadas a todas as gerações e sobre o quanto esse posicionamento pode impactar ou não a magnitude e a natureza das responsabilidades, em relação às gerações futuras.

E tudo isto sem chegar a abordar as características específicas dos recursos disponíveis e do capital usufruído/produzido que constituem a substância das responsabilidades entre as gerações (v.g. se estão em jogo pensões de reforma, lixo industrial, juros de dívida pública, capacidades de armamento, migrações em massa,

escassez de recursos ambientais e alimentares, taxas de desemprego, enquadramentos normativos a problemas de bioética como o aborto, a eutanásia e a procriação medicamentem assistida, etc.). Em última análise, levar a sério os modelos das mais notórias teorias da justiça intergeracional podem ser determinantes para lidar com problemas próprios das sociedades contemporâneas, sobretudo no que elas têm de potencial e limitativo em relação ao seu futuro. Mas o debate, apesar de longo, está longe de conseguir demonstrar a existência de uma justiça intertemporal cuja imperatividade se torne desígnio primordial das sociedades de hoje, e mais ainda de conseguir uniformizar uma definição dos contornos dessa responsabilidade entre as gerações. Caberá a uma cidadania eficiente assimilar o plano teórico na práxis do cotidiano e não permitir que todos estes argumentos não passem de experiências inconsequentes do pensamento (Campos, 2020, p. 26).

Dentre esses pretensos modelos de teorias da justiça, referenciados por Campos, observa-se que os mais relevantes, além do igualitarismo (de Rawls), são as teorias da reciprocidade indireta (de Barry), do libertarismo (Cláusula Lockeana), a das vantagens mútuas, do utilitarismo (Bentham e Mill) e do suficientarismo (de Brundtland).

Considera-se, no entanto, que essas concepções estão assentadas em bases, relativamente, frágeis e por demais insuficientes ao nosso caso. Suspeita-se que a maioria dessas bases não aguentaria o peso das exigências requeridas por uma justiça intergeracional. Ainda, segundo Campos (2020, p. 8) “a escolha do instrumento conceitual numa teoria da justiça intergeracional constitui uma pedra-chave na argumentação a favor da existência dessa justiça específica e da natureza dos seus conteúdos”. Passe-se, a um contexto geral sobre tais teorias.

3.1 TEORIA DA VANTAGEM MÚTUA

Segundo Gosseries (2011, p.132), “a ideia de vantagens mútuas pressupõe primeiro que o excedente resultante da cooperação seja benéfico para ambas as partes, e neste caso para ambas as gerações cooperantes”. No caso de gerações sobrepostas, essa possibilidade pode até se realizar. No entanto, quando se fala em gerações não sobrepostas, fica mais complicado à geração posterior retribuir ou restabelecer algum excedente da geração precedente, que já não existiria mais nesse caso.

Assim, pode-se concluir que - em relação à direção ascendente da transmissão de benefícios de uma geração para outra -, seria ir ao contrafluxo da transmissão que, naturalmente, ocorre na direção descendente, como o próprio Rawls admite. Não que isso seja, necessariamente, uma regra; afinal, as gerações que vêm antes podem ser reembolsadas, no caso do perdão de uma dívida econômica, que seria paga pelas gerações futuras. Mas, são exceções, pois, na maioria dos casos, estabelecer uma regra de vantagem mútua entre gerações

não sobrepostas não resolve o problema de justiça, pela impossibilidade da contraprestação de contas entre gerações vindouras e atuais. Portanto, descarta-se essa possibilidade como uma base plausível, para fundamentar uma constituição intergeracional.

3.2 TEORIA DA RECIPROCIDADE INDIRETA

A teoria da reciprocidade indireta é, antes de tudo, uma teoria comutativa,⁴¹ cujo princípio é o de que cada geração deve algo às gerações predecessoras, da mesma forma que essas receberam algo das gerações antecessoras. A razão para dar algo à próxima geração é que a geração atual recebeu algo da geração anterior. As outras teorias da justiça apresentam outras razões para dar algo à geração seguinte.

A aplicabilidade da ideia de reciprocidade seria possível no âmbito *intertemporal*, na medida em que os benefícios fossem sendo transmitidos em créditos de geração para geração, sendo que gerações não contemporâneas poderiam assumir o *status* de credoras ou de devedoras entre si. Conforme os credores forem fatalmente desaparecendo, ocorre uma transferência de seus créditos aos seus descendentes e assim por diante. A geração posterior à nossa é o beneficiário final, a geração antecessora à nossa é o credor inicial, e a nossa geração é a intermediária, ora assume o papel de credora, ora de devedora. Daí surge a noção de reciprocidade indireta, em especial porque ocorre entre gerações não contemporâneas de forma indireta.

A ideia de reciprocidade pressupõe que – ao menos se tiver condições de o fazer – cada pessoa tem que beneficiar a outrem por aquilo de que ela mesma se beneficiou. No caso da justiça entre gerações, acreditamos que se trate de uma visão bastante comum (sociologicamente falando) (WADE-BENZONI, 2002). Na sua versão “reciprocidade descendente”, ela decompõe-se em duas máximas. A primeira visa a justificar porque todos temos obrigações para com a geração seguinte. Neste caso, é pelo fato de termos todos recebido algo dos nossos pais que devemos transmitir algo de volta à geração dos nossos filhos. Esta intuição pode, todavia, ser expressa de várias formas: através do conceito de propriedade, ou simplesmente como o retorno justo a um esforço fornecido pelos nossos pais. Mas ela certamente difere da ideia segundo a qual devemos algo aos nossos filhos porque na realidade nada mais fazemos que lhes pedir emprestado o que já lhes pertence. E também difere da lógica igualitarista [...]. Quanto à segunda máxima, ela define o conteúdo das nossas obrigações para com a geração seguinte (Gosseries, 2008, p. 39).

⁴¹ “A Justiça comutativa exige que cada pessoa dê a outra o que lhe é devido. A Justiça distributiva manda que a sociedade dê a cada particular o bem que lhe é devido. A Justiça geral, social ou legal determina que as partes da sociedade deem à comunidade o bem que lhe é devido.” (Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/herkenhoff/textos1/oq_justica.htm#:~:text=A%20Justi%C3%A7a%20comutativa%20exige%20que,bem%20que%20lhe%20%C3%A9%20devido. Acesso em: 15 nov. 2022).

Analisa-se, resumidamente, algumas implicações dessa teoria. Chama-se a geração posterior à nossa de G4 (geração futura), a geração contemporânea à nossa de G3 (geração contemporânea) e a geração predecessora à nossa de G2 (geração anterior) e a sua predecessora de G1 (geração inicial). Se G2 recebeu de G1 um valor absoluto de X e transmitiu 2X à G3, pode-se concluir que houve uma poupança feita por G2. Esse exemplo de reciprocidade faz questionar sobre o quanto cada geração deve transmitir à outra. Por exemplo, deduz-se que seria justo à geração G2 transmitir X para a geração G3, porque ela deveria, no mínimo, transmitir o que recebeu de G1. Ou, a geração G2 teria que transmitir, no mínimo, aquilo que recebeu de G1 (X), mais o que ela própria deveria produzir e poupar (X)? Ou seja, 2X.

Por outra ótica, se a geração G3 tivesse que manter a taxa de poupança de G1, então o justo seria que ela transmitisse 3X à geração G4 e assim, sucessivamente. Por isso, pode-se concluir que dizer que se deve doar à próxima geração, no mínimo, o tanto que foi recebido da geração anterior tem mais que um entendimento. O que seria esse “tanto”? Essa forma de análise feita acima corresponde a uma forma mimética de se entender essa reciprocidade, em sua máxima substancial.

Outra forma possível pode ser considerada como sendo normativa. Nessa situação, se por acaso tivéssemos, nós da geração G3, recebido da geração G2 um valor X, e G2 recebido de G1 um valor 2 X, então G3 deveria se esforçar para compensar G4, pelo menos, em um valor 2X, para não criar uma taxa de poupança negativa na cadeia de transmissão. Assim, teríamos que dar mais do que foi recebido da geração anterior, para reparar as perdas e os danos cometidos pela última.

A terceira forma de interpretar a teoria da reciprocidade é aquela que dispensa qualquer referencial com as gerações precedentes. O que vale, nesse caso, não é a questão quantitativa da dívida, mas o aspecto qualitativo. Pode-se dizer, por exemplo, que G3 deveria à geração G4 apenas um mundo que permitisse a cada membro de G4 viver, decente e dignamente, tal qual os membros de G3 viveram. O recebido da geração precedente, a G1, teria pouco ou nenhum efeito no cálculo.

Opera, assim, de uma forma ou de outra, um princípio de reciprocidade indireta: cada geração deve algo às gerações seguintes, em função de que recebeu também algo das gerações precedentes.

Enquanto no caso da reciprocidade direta, o benfeitor inicial é quem acaba por recuperar o seu investimento, na reciprocidade indireta, é um terceiro beneficiário (neste caso, a geração seguinte), que toma o lugar do benfeitor inicial (neste caso, a geração precedente), criando assim uma cadeia de obrigações (Gosseries, 2008, p. 40).

Mas, alguns problemas precisam ser enfrentados pelos partidários dessa teoria, na medida em que o *algo recebido* e seu respectivo *algo devido* possam ter vários entendimentos, seja sob o aspecto quantitativo ou qualitativo, que gera situações de aparente injustiça, seja qual for a opção adotada. Trata-se, portanto, de uma teoria coerentista que, dificilmente, abarcaria a problemática que uma justiça intergeracional apresenta na medida que qualquer das equações que for adotada, conforme os inúmeros entendimentos demonstrados acima, poderia causar sensação de injustiça por um lado, mesmo que, por outro, pudesse nos remeter a um sentimento de justiça. Em todo caso, não se diminui aqui a importância dessa teoria para o contexto da justiça intergeracional.

3.3 O SUFICIENTARISMO

O suficientarismo⁴² é o conceito-base de uma teoria da justiça do tipo distributiva, que não prioriza a preocupação com as desigualdades, tampouco com melhoria na situação dos mais desfavorecidos, mas procura garantir que cada um tenha o suficiente para ter uma vida boa e feliz.

Frankfurt (1987, p. 21) afirma que o princípio igualitarista seria um erro, e que igualdade econômica não significa um preceito moral por si só. Nesse ponto, ao que tange à distribuição de ativos econômicos, o importante é que todos tenham o suficiente e não que todos tenham, necessariamente, partes iguais. Parte-se do princípio de que, se todos estivessem em condições econômicas minimamente aceitáveis, não deveria haver motivos para inquietações morais ou sensações de injustiça. O excedente - além do que se entende ser suficiente - transformaria a condição ainda melhor do que aquela previamente definida.

Mas, o excedente não entra no cálculo para averiguar se está ou não havendo justiça na distribuição dos bens. O justo é o necessário para uma vida boa e razoável. O *suficiente* pode ser tanto um *teto* que, ao ser demarcado, limitaria um valor máximo, que não poderia ser ultrapassado, ou pode ser um *piso*, que seria um valor mínimo por direito, mas sem implicar que seria indesejável exceder (Frankfurt, 1987, p. 37). Na doutrina da suficiência, a noção do que é suficiente é a de um piso, como sendo um parâmetro a ser alcançado.

Segundo Brundtland⁴³ (1987, p. 53), o desenvolvimento seria sustentável (ou durável) se ele satisfizesse as “necessidades da geração atual sem comprometer a capacidade das

⁴² O suficientarismo pode ser entendido, também, como *suficienticismo*

⁴³ A Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (CMMAD) foi criada pela Assembleia Geral da ONU, em 1983, e foi presidida por Gro Harlem Brundtland, então primeira-ministra da Noruega, e por Mansour Khalid. O trabalho da comissão deu origem ao conhecido Relatório de Brundtland, em 1987. Essa comissão foi

gerações futuras de responder às suas próprias necessidades”, o que significa permitir que as pessoas, seja qual for a geração a que pertençam, atinjam um nível aceitável de desenvolvimento social, econômico, cultural e de realização humana, sem desconsiderar o uso razoável dos recursos naturais, além da garantia da manutenção das espécies de seres vivos e da perpetuação dos *habitats* naturais na Terra. Assim, “uma vez cobertas as necessidades de cada um, a justiça não exigiria mais nenhuma redistribuição” (Gosseries, 2008, p. 51). Portanto, mesmo que uma pessoa estivesse em condição mais vulnerável que outra, contrariamente às teses do igualitarismo e da equidade, ela estaria sendo justificada, por ter o suficiente para viver.

Para os igualitaristas, o suficientarismo seria injusto, primeiro porque desautoriza a necessidade de poupar ao longo das gerações, desde que as gerações seguintes consigam satisfazer suas necessidades. E, segundo, porque essa despoupança prejudicaria os mais desfavorecidos, em meio à geração atual.

Outra questão, em que o suficientarismo não atenderia aos requisitos de uma justiça intergeracional, é que, ao assumir uma postura em defesa do mínimo necessário para cada um, estaria sendo desconsiderado o possível aumento populacional e a conseqüente escassez de recursos naturais, no futuro. Poder-se-ia, por exemplo, questionar se o total de recursos disponíveis, no futuro, seria maior ou igual ao somatório dos recursos mínimos necessários para cada um.

Caso esse resultado fosse negativo, o suficientarismo não nos diz o que deveríamos fazer e quais deveriam ser os critérios ao limite mínimo necessário. O esperado suficiente poderia se tornar insuficiente, na medida em que a população cresce e os recursos naturais não renováveis se esgotam.

Para Daly (*apud* Gosseries, 2008, p. 51), no caso do suficientarismo, “as necessidades de base do presente deveriam sempre prevalecer sobre as necessidades de base do futuro; e as necessidades de base do futuro deveriam prevalecer sobre o luxo extravagante do presente”. Se for assim, as necessidades de base, no futuro, poderiam não ser satisfeitas em prol das necessidades de base do presente, a tal ponto de não garantir o mínimo necessário para os vivos. Nesse caso, seria necessário estabelecer certas medidas relativas, como, por exemplo, eventual controle da taxa de crescimento populacional, para minimizar a possibilidade desse efeito.

criada, após uma avaliação dos 10 anos da Conferência de Estocolmo, com o objetivo de promover audiências em todo o mundo e um resultado concreto das discussões.

3.4 O UTILITARISMO

O utilitarismo é uma corrente ética que considera justa a conduta que promove a maximização da felicidade geral ou, dito de outra forma, a maior utilidade. Aparentemente simples em sua essência, no entanto é uma teoria que apresenta dificuldades e interpretações. A fundação de tal pensamento costuma ser atribuída a Jeremy Bentham em *Introdução aos princípios da moral e legislação* (1789). Entretanto, foi John Stuart Mill quem, a partir de sua obra *Utilitarismo* (1861), apresentou um desenvolvimento complementar à essa teoria, com algumas variantes e, talvez, de forma mais esclarecedora do que Bentham o fez. Tanto por isso, essa crítica se concentra, essencialmente, no conceito de utilitarismo aprimorado na obra de Mill.⁴⁴

É importante salientar que um dos traços fundamentais do utilitarismo, no que se refere à filosofia política, é a defesa do liberalismo. Nesse sentido, a análise que segue se soma àquela já feita, ao sistema liberal, acentuando ainda mais a crítica a essa base teórica, enquanto possível candidata à fundamentação de uma justiça intergeracional.

Para os utilitaristas, a única situação, que nos autorizaria a interferir na liberdade de ação dos outros, seria quando nossa proteção estivesse ameaçada por conta dessa ação. Diante da rigidez desse princípio, seria inaceitável que a lei estivesse focada, somente, em controlar a vida das pessoas, no sentido de evitar que cada um conduza mal sua própria existência. Cada um escolheria como deveria conduzir sua vida, como já dito no tópico sobre o liberalismo, desde que essa escolha não implique prejuízo à liberdade dos outros.

Nesse ponto, seria possível apontar uma possível contradição do liberalismo com a ética utilitarista, pois ela nos diz que a felicidade deve ser promovida de forma imparcial. “Isto significa que será permissível limitar a liberdade individual (por exemplo, inibir a liberdade de expressão) sempre que essa limitação dê origem a uma maximização do total de felicidade. Nessas circunstâncias, parece que um utilitarista teria de rejeitar o princípio da liberdade” (Galvão, 2005, p.12), contradizendo-se, assim, em certas circunstâncias, sobre os princípios da liberdade e da utilidade.

⁴⁴ Bentham, introduziu o termo “utilitarismo”. Para ele, o foco estava na quantidade de prazer gerado pelas ações corretas. Quanto maior a duração e intensidade dessas ações, maiores seriam as consequências positivas e a felicidade resultante. Mill, por outro lado, propôs que o prazer, como base da filosofia utilitária, não deveria ser apenas quantitativo, mas também qualitativo. Ele enfatizou a qualidade dos prazeres, indo além da duração e intensidade. Mill categorizou os prazeres em duas classes: os superiores, relacionados a emoções, sentimentos e à cognição, e os inferiores, associados aos prazeres carnavais.

Em relação a uma justiça intergeracional, o utilitarismo acena para considerar o bem-estar das gerações futuras. Nesse espectro, parece que deveríamos testar a validade e o caráter ético e justo das ações, não apenas com base no prazer imediato, mas também na utilidade a longo prazo para todas as gerações. Nesse sentido, teríamos que nos questionar sobre qual deveria ser nossa conduta no presente, para que pudéssemos produzir o máximo de prazer ou de felicidade para as gerações do futuro ou, então, o mínimo de dor e de tristeza possível. Como resolver essa questão, sem comprometer a felicidade e o prazer das gerações do presente? Em que circunstâncias haveria um equilíbrio mínimo desses fins, sem que nenhuma geração ficasse, ou se sentisse injustiçada?

Esse equilíbrio parece inatingível, uma vez que também deveria ser buscada a máxima felicidade e quantidade às gerações, sem perdas e danos a nenhuma delas. Grosso modo, sabe-se que alguma geração vai ser mais infeliz do que outra, quando comparadas entre si. Mesmo que todas as gerações sejam felizes, em alguma medida - talvez uma mais, outra menos -, o que importaria é a felicidade máxima *per capita* produzida em cada geração. Mesmo assim, essa relação hedonista ponderada seria distinta entre uma geração e outra. Nesses casos, surgiria, certamente, alguma injustiça. Seria impossível também medir qual geração seria a prejudicada, porque teríamos que ter uma espécie de testemunha perpétua para dimensionar e comparar a felicidade de uma geração com outra. É quase impensável que alguém, no futuro, nos acuse de sermos os culpados pela sua infelicidade, porque esse alguém precisaria ter vivido no presente, também para poder fazer tal comparação. Poderíamos julgar se a nossa felicidade, é maior ou menor do que a de nossos tataravós, por exemplo? Muitos de nós diz que vivemos uma época de menor sofrimento e maior prazer do que a de nossos antepassados. Nesse caso, podemos concluir que a geração deles teria sido injustiçada, quando comparada à nossa?

Mill (2005) acredita que existe um princípio fundamental da razão prática (ou, da conduta), assim como existe um princípio fundamental da razão teórica (ou, do conhecimento). Há razões para agir ditadas pela razão prática, assim como há motivos para acreditar ditados pela razão teórica. Esse filósofo inglês defende o princípio da utilidade como regra para decidir sobre o caráter de bondade ou maldade da conduta. Esse é um princípio geral, cujas regras de prática devem ser testadas e aderidas. É o princípio que conduz à promoção da felicidade da humanidade. Mill pretende demonstrar sua prova argumentativa, por meio de três subargumentos:

- 1) que a felicidade é desejável como um fim: desejabilidade;
- 2) que nada além da felicidade é desejável como um fim: exaustividade;
- 3) que a felicidade de cada pessoa é igualmente desejável: imparcialidade.

O primeiro argumento é o da desejabilidade, em que Mill (2005) diz que assim como vemos aquilo que é visível e ouvimos aquilo que é audível, também desejamos o que é desejável. Logo, se todos nós desejamos a felicidade, então ela é desejável. As pessoas desejam sua própria felicidade, na medida em que cada uma acredita que ela seja alcançável. Mill conclui que, sendo assim, a felicidade se torna um fim.

Moore (1993, p. 118) critica essa certeza de Mill sugerindo que a “falácia neste passo é tão óbvia que é maravilhoso como Mill não conseguiu vê-la”. Para Moore, desejável não se relaciona com o desejado, da mesma forma que o ouvido se relaciona com o audível, afinal, desejabilidade é a propriedade de ser merecedor ou digno de ser desejado, assim como audibilidade é a propriedade de ser capaz de ser ouvido. Nesse caso, o argumento deveria ser o de que a felicidade é digna de ser desejada, se quisermos destacar a desejabilidade de sua suposta finalidade.

Em relação ao segundo argumento da exaustividade, Mill, vai dizer que o nosso desejo não pode ser oriundo de uma visão *a priori* da natureza. As afirmações normativas sobre desejabilidade são observações empíricas do que as pessoas “realmente desejam”. Para ele, o conhecimento só pode ocorrer após uma visão do bem, *a posteriori* da natureza, de acordo com aquilo que o homem considera realmente bom. Esse é um naturalismo que é assumido por Mill. Nesse caso, esse argumento difere do nosso, no sentido de que se defende que a noção de bem não, necessariamente, advém do que o homem acha ou não. Essa questão será retomada mais adiante.

Além disso, para Mill a felicidade é a única coisa realmente desejável, e tudo mais, que tem aparência de desejo, é, na verdade, um meio para atingir a felicidade. Para muitos indivíduos, por exemplo, a virtude é desejável, porque é um elemento para alcançar sua felicidade em última análise e, mesmo aqueles que a buscam por si mesma, é porque ela faz parte de alguma forma de felicidade do sujeito. Em suma, para Mill, nada pode ser mais desejável do que a felicidade. Algo pode ser desejado em si mesmo como um bem, no entanto, esse desejo, senão é um meio para a felicidade, é parte dela. Ao mostrar que a felicidade é desejável, que nada além da felicidade é desejável, e que a felicidade de todas as pessoas é igualmente desejável, Mill (2005) sustenta que o “princípio da utilidade está provado”.

Mill afirma ainda que, no caso do argumento da imparcialidade, que cada pessoa deseja a felicidade de maneira igual. Para ele, o bem geral de determinado grupo é a soma do bem de cada um de seus integrantes. Nesse caso, cada pessoa deseja, igualmente, a mesma quantidade de felicidade que as demais. Mas isso é questionável. Poderíamos argumentar, por exemplo, que aumentar a felicidade dos que já estão satisfeitos ou dos que não merecem não é aumentar

o bem geral, no mesmo nível que aumentar a felicidade dos descontentes ou merecedores, porque o valor da felicidade é, em parte, determinado pelo local onde ocorre. Mill (2005), entretanto, não considera essas objeções. Para Mill, o princípio da utilidade se prova ao mostrar que, além de ser a única coisa desejável, a felicidade de todas as pessoas é igualmente desejável.

Nesse caso o que poderíamos dizer da vida então? Defende-se aqui que é esse o único bem valioso de que se tem conhecimento e não a felicidade. Ora, a vida não é desejável? Ela é apenas desejável enquanto meio para a felicidade também? A vida de todas as pessoas não é igualmente desejável? É estranho deduzir que somente a felicidade é a única coisa desejável, se submetermos essas perguntas à análise filosófica que Jonas realiza.

O argumento estratégico de Mill, para estabelecer que a felicidade é a única coisa desejável, é observar que existem outras coisas que são desejadas pelos seres humanos, mas, que tais coisas são desejadas, dada a relação que elas mantêm com a felicidade. Ou seja, tais coisas seriam apenas um meio para a felicidade e, portanto, não seriam desejáveis em si mesmas como um fim.

Mill reconhece, contudo, que nem todos os desejos além da felicidade parecem ser desejados apenas como meios, como a virtude, por exemplo, um tipo de desejo desinteressado, apenas como um fato psicológico, segundo o autor. Isto não ameaçaria a afirmação de que a felicidade é a única coisa desejável em última instância, argumenta Mill, porque para tais indivíduos a virtude é desejável, porque faz parte da sua felicidade.

Parece-nos que uma vida, mesmo que infeliz, não seria desejada nos termos utilitaristas. Seria preferível não viver, nesse caso? A submissão de nosso intelecto a esse tipo de questão nos faz refletir e concluir que seria desejável, somente, uma vida feliz. Ou seja, uma vida infeliz não seria um fim em nenhuma circunstância. Mas, será que o vivente, nesse caso, desejaria não viver ao invés de ter uma vida infeliz? Se a resposta for sim, a morte seria algo desejável nesse caso, como sendo a saída de uma vida infeliz. Mesmo assim, a felicidade e a morte seriam, ambas desejáveis, ou seja, a felicidade não seria mais, nesse sentido, a única coisa desejável como prega o utilitarismo.

Nossa tese é de que, sob essa perspectiva, a vida também é desejável ou, talvez, a única coisa, que, verdadeiramente, todos nós buscamos; é escapar da finitude o máximo de tempo possível, mesmo que, para isso, tenhamos que ser infelizes nessa vida e aceitar essa condição. Assim, a vida nos parece ser muito mais desejável do que a própria felicidade. Se este argumento for convincente, Mill não tem razão, ao afirmar que a felicidade (ou o prazer) é a única coisa desejável.

Assim, pode-se dizer que uma vida futura mais infeliz que a vida atual até poderia representar uma injustiça com as gerações vindouras, mas, por outro lado, se as gerações futuras puderem viver, poderíamos dizer que tal situação já seria, minimamente, justa, em relação à situação das gerações presentes. Além disso, no próximo tópico, com base na opinião de Rawls, mostrar-se-ão outras deficiências da teoria utilitarista.

Revisitadas tais teorias e feitas as considerações necessárias, mesmo que resumidamente, faz-se a análise mais profunda da fundamentação, considerada a concorrente número um de nossa proposta.

3.5 A TEORIA DA JUSTIÇA LIBERAL-EQUITATIVA DE JOHN RAWLS (2002)

Neste subcapítulo, serão exploradas - com um pouco mais de dedicação do que nas teorias da justiça supracitadas acima -, as insuficiências no pensamento coerentista, quando empregado ao pleito intergeracional. Submete-se a esse processo, então, a teoria de John Rawls, a representante mais forte dessa vertente filosófica, se for considerada essa aplicação. O que justifica essa percepção

Segundo Bicalho (2021, p. 33) o teórico mais influente na racionalização pública da justiça, no último centenário, foi John Rawls.⁴⁵ Por isso dá-se ênfase à teoria de Rawls sobre as demais, neste estudo. Neste percurso, apresenta-se, resumidamente, o entendimento sobre a teoria da equidade de Rawls para, em seguida, fazer uma análise dos aspectos em que ela aponta algumas fragilidades para a fundamentação de uma teoria da justiça, na dimensão intergeracional, em contraponto com uma teoria de caráter fundacionista, apresentada por Jonas.

O primeiro desses aspectos trata da discordância coerentista, em relação à ideia de que dados e fatos possam originar crenças morais, que poderiam ser fortes razões para uma fundamentação ética. O segundo ponto diz respeito à limitação da posição específica de Rawls, aplicada a uma justiça entre gerações. O terceiro ponto busca estabelecer uma crítica ao viés antropocêntrico, que uma teoria coerentista apresenta, o que iria em desacordo com o que a ética fundacionista-jonasiana, por exemplo, defende.

Por fim, mostra-se que a teoria liberal-igualitária da equidade pode ser insuficiente, especialmente, no que tange ao seu alcance temporal, embora para muitos possa parecer,

⁴⁵ Rawls aborda a temática da justiça entre gerações, no capítulo V da obra *Uma teoria da justiça* (2002). No seu livro *Liberalismo político*, (ano) ele faz uma revisão dos pressupostos teóricos sobre a justiça entre gerações, na parte III – A estrutura constitucional.

justamente, o contrário. Entende-se, obviamente, que essa questão pode ser melhor resolvida por uma concepção fundacionista, ao modo pelo qual Jonas nos apresenta, motivo e ideia pelos quais esta tese está direcionada a sustentar.

3.5.1 A justiça para Rawls

Rawls desenvolve uma teoria da justiça, que pode ser classificada, pelo menos, como procedimental, coerentista, liberal, democrática, igualitária, distributiva e equitativa. É uma teoria procedimental, porque foi desenvolvida visando a estabelecer um procedimento ou um *modus operandi*, para se pensar em justiça ou naquilo que é, consensualmente, justo aos olhos de toda a sociedade. Esse método, ou esse modo de se pensar em justiça, pode ainda ser classificado como coerentista, na medida em que contradiz o modelo fundacionista, que busca sustentação em crenças morais predeterminadas, em geral de caráter metafísico ou transcendental. É liberal, basicamente, por conta da defesa do princípio da liberdade.

A concepção de justiça social de Rawls, “justiça como equidade”, é uma concepção liberal, na medida em que protege e dá prioridade a certas liberdades básicas iguais, que permitem aos indivíduos exercerem livremente suas consciências, decidir seus valores e viver seu modo de vida escolhido. Governos e sociedades liberais respeitam as escolhas individuais e toleram muitos estilos de vida diferentes, bem como doutrinas religiosas, filosóficas e morais. O relato de Rawls também é liberal na medida em que endossa o livre mercado nas relações econômicas (vs. uma economia planejada), respeita as escolhas livres dos indivíduos de ocupações e carreiras e fornece um mínimo social para os membros menos favorecidos da sociedade. (Freeman, 2007, p. 44).

A concepção de justiça de Rawls é também considerada democrática, visto que defende a igualdade de direitos políticos e de oportunidades, tanto na educação como na questão laboral. “É igualitária na medida em que busca manter o ‘valor justo’ das liberdades políticas, estabelece a igualdade justa de oportunidades e determina o mínimo social, visando beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade” (Freeman, 2007, p. 44).

É distributiva, porque defende uma distribuição do seu de cada um, conforme os méritos, ou seja, uma forma de distribuição proporcional aos méritos. Nesse sentido, Rawls se inspirou muito em Aristóteles, que considerava a justiça uma forma de estabelecer a igualdade, proporcionalmente, ou seja, baseando-se no mérito do indivíduo, diferenciando-se da justiça corretiva, que prevê a igualdade absoluta. Nasce daí talvez, a noção de equidade, mais do que de igualdade.

Por fim, é equitativa, porque visa a aproveitar o senso de justiça, a imparcialidade, o respeito à igualdade de direitos que, naturalmente, aparece, quando as pessoas que julgam e escolhem os princípios da justiça estão condicionadas a uma mesma situação ou posição de igualdade. Elencam-se, assim, as principais características da teoria da justiça de Rawls. Dentre essas, entende-se que os termos *coerentista* e *equidade* exigem uma explicação conceitual mais detalhada.

As teorias coerentistas consideram a justificação de um conjunto de crenças, somente quando relacionada a outro conjunto, em um mesmo sistema social. Assim é, no caso de Rawls, em que não há uma crença fundacional única e finalista, de caráter metafísico, por exemplo, que possa sobrepujar outras crenças concorrentes de modo determinado. Para Rawls, uma crença só seria válida, quando comparada com outra e se, nessa relação, tivesse sido selecionada por método ou procedimento criterioso, consensado, previamente, pelos interessados em sua validação.

Nesse aspecto, pode-se inferir que, dependendo da *forma* como a justiça for pensada, é que se poderá ter um *conteúdo* jurídico mais próximo do justo. Para além do conteúdo, a forma de se pensar em justiça deve, antes, ser aceita pelo grupo, que será afetado pelos princípios e pela legislação que daí derivar.

O problema central enfrentado pela teoria da justiça como equidade de John Rawls sempre foi o de procurar estabelecer a justificação da norma moral a partir de um afastamento em relação às estratégias fundacionalistas, como as do intuicionismo, perfeccionismo, idealismo transcendental, naturalismo e dedutivismo cartesiano, por exemplo (Silveira, 2011, p. 162).

A justificação do critério moral não seria dada pela *ocorrência* de um fato, que poderia, supostamente, nos convencer a adotar uma crença como verdadeira, mas por uma *coerência* racional de uma crença, quando comparada a outras, ou por sistemas de crenças que sejam mais ou menos coerentes entre si.

Segundo Silveira (2011, p. 163), esse distanciamento, em relação às estratégias dos teóricos fundacionistas, é uma tentativa de escapar do apelo à metafísica. O procedimento para acordar os princípios morais é um método coerentista, porque as crenças e os princípios morais, que se estabelecem, são escolhidos, racionalmente e, sobretudo, razoavelmente, sempre em relação a outras crenças ou sistemas de crenças. Pode-se dizer que a teoria de Rawls não teria concepção metafísica, pelo menos no que se refere às intenções do autor. Todavia, mesmo que Rawls não busque instituir verdades universais, seus princípios: da liberdade e da igualdade, são premissas a serem respeitadas e poderiam, sob uma perspectiva subjetiva, equivaler a

valores predeterminados universalistas. A pressuposição de que os indivíduos (humanos) sejam livres e iguais parece carecer de fundamentação filosófica mais profunda, mas Rawls diz que a democracia dispensa princípios filosóficos fundantes, o que caracteriza certo pragmatismo presente em sua teoria.

A teoria de Rawls (2002, p. 14) é conhecida, ainda, como teoria da equidade, porque os “princípios da justiça são acordados numa *situação inicial* que é equitativa”. A escolha desses princípios reguladores é a primeira de uma série de outras que virá na sequência, no processo de determinação consensual daquilo que é entendido como justo ou como injusto, no âmbito de uma constituição e de uma legislatura. Esse entendimento pode variar, a depender de cada época dos viventes que compactuam entre si.

Abrindo um parêntese, é importante enfatizar que Rawls pensa a situação da justiça partindo de três pressupostos (Araújo, 2014, s/p.). O primeiro deles poderíamos classificar é a real escassez moderada dos recursos. A totalidade dos recursos a ser distribuída é menor que a demanda. Ou seja, há um desejo ilimitado das pessoas em consumir os recursos (finitos, ou, renováveis) providos pela natureza. Numa sociedade justa, pressupõe que há uma escassez moderada de recursos. Temos que pensar na justa repartição desses bens, pois eles não estão disponíveis para todos, absolutamente, nem para todos ao mesmo tempo, tampouco para todos, em todos os tempos. A vida nas gerações futuras dependerá das escolhas que fizermos hoje, em sociedade. Este é um conflito permanente entre os bens disponíveis e o desejo ilimitado das pessoas de terem cada vez mais. Falou-se, anteriormente, sobre as pretensões do sistema econômico-liberal-capitalista, em todo caso é sempre bom retomar.

Ainda, de acordo com Araújo (2014), o segundo pressuposto é a existência de um desacordo intransponível entre os indivíduos que compõem a sociedade moderna, sobre a concepção de bem. Na realidade, não há (e dificilmente vai ter) comunhão em uma única doutrina do bem absoluto, compartilhada por todos, como foram as intenções da filosofia clássica e da medieval. A vida política era baseada no ideal de uma sociedade, alicerçada em um bem supremo, que poderia orientar a vida em comum. A filosofia moderna repensa a política clássica, ao considerar e respeitar o pluralismo que há, indubitavelmente, entre as partes que coexistem.

A partir daí, a questão é: Qual seria a sociedade ideal, considerando que sempre haverá divergências sobre a concepção de bem supremo entre seus partícipes? Os membros de uma sociedade moderna vão conviver, portanto, com o pluralismo. Ao se abordar a dignidade humana e o sentido último da vida humana, tem-se mais a tendência de divergir do que convergir. Essa tendência vem se fortalecendo cada vez, mais desde a modernidade. Para

Rawls, a filosofia política tem que reconhecer este pluralismo como uma realidade que está posta e que precisa ser considerada.

O terceiro pressuposto considera que os indivíduos são racionais e razoáveis. Ser racional é saber escolher fins e metas e implica uma capacidade moral de escolher os meios mais eficazes para atingi-los, ou seja, cada um tem a capacidade de definir sua noção de bem. Isso quer dizer que temos a capacidade de conjugar o livre-arbítrio de cada um e, assim, ter, também, a capacidade de perceber que os nossos fins podem não ser os melhores. Rawls chama essa condição de razoabilidade, ou seja, em uma sociedade democrática são impostos limites a certos credos e dogmas, que são inaceitáveis. Admitir sacrifícios da vida humana por exemplo, em função de credos, é, no mínimo, irrazoável. Um indivíduo pode ser racional, mas não razoável. Aqui reside uma diferença em agir em conformidade com o dever e agir por dever. É preciso agir em conformidade com o dever, mas, antes de tudo, de acordo com o dever por meio da razoabilidade, segundo critérios de justiça aos quais dou minha aquiescência.

Então, em meio a uma sociedade com recursos escassos, pluralista, com indivíduos racionais e razoáveis, Rawls reafirma sua tese principal, a de que não é possível encontrar princípios capazes de ordenar a estrutura básica de uma sociedade a não ser quando os procuramos em uma situação específica, que ele nomeia de posição original.

Tais princípios são escolhidos, racionalmente, e constituem a base imutável que irá sustentar todo o edifício da justiça rawlseana. A situação inicial, em que esses princípios são consensados, é o que Rawls chama de posição original. É uma situação hipotética, em que os participantes - envolvidos no processo de livre-escolha -, tendem a chegar num consenso sobre os princípios, de maneira racional, quando postos em condições de igualdade. Essa noção de equidade aparece, inicialmente, nessa situação hipotética, que permite aos interessados no contrato escolherem, consensualmente, princípios da justiça coerentes para a sociedade a que pertencem, de maneira equitativa.

A justiça como equidade parte da ideia de que a concepção mais adequada de justiça para a estrutura básica de uma sociedade democrática é aquela que seus cidadãos adotariam em uma situação justa entre eles e na qual são representadas apenas como pessoas morais livres e iguais. Esta situação é a posição original: conjecturamos que a equidade das circunstâncias em que se chega a um acordo é transferida para os princípios da justiça acordados; uma vez que a posição original situa pessoas morais livres e iguais razoavelmente em relação umas às outras, qualquer concepção de justiça que eles adotam é igualmente justa (Rawls, 1980, p. 522).

Esse seria o primeiro procedimento para que a noção do que é o justo seja consensada entre todos, independentemente das crenças doutrinárias ou fundacionais de cada um. Essa

condição inicial pressupõe que as pessoas, que deverão opinar sobre os princípios da justiça, estejam sob o “véu da ignorância”, de modo que ninguém saiba, *a priori*, qual será, efetivamente, sua condição social, física ou material no futuro. Mas, não é uma completa ignorância, pois essas pessoas têm uma noção de como funcionam as instituições e a vida em sociedade além de terem um senso de justiça mínimo.

Rawls não despreza o fato de que cada participante tenha interesses próprios, ou de que seja desinteressado em relação aos interesses dos outros; ao contrário, essa é uma condição real, própria do ser humano, que não deve ser ignorada. No entanto, cada um deve imaginar que sua vida, no futuro, está lançada à sorte e que, por isso, na pior das hipóteses, poderá ser vítima de um sistema de justiça ineficiente, que ajudou a escolher. Considerando a pior condição de vulnerabilidade que, supostamente, pode lhe estar reservada no futuro, é melhor que cada um pense bem, antes de escolher os princípios mais justos. O participante deve ignorar se, na sociedade que o espera, ele vai ser branco, negro, pobre, rico, deficiente, eficiente, saudável ou doente e assim por diante. Essas possibilidades devem ser ignoradas por todos que participarão do contrato.

Nessa condição, cada um dos participantes do contrato de convivência deveria imaginar quais são os princípios de justiça que deveriam ser escolhidos, para reger a vida em sociedade. Essa posição inicial é o que permite o caráter equitativo dessa concepção de justiça, em que as partes se encontram, mutuamente, desinteressadas umas em relação às outras e postas de forma que consigam escolher as melhores e mais eficientes normas, tendo em vista um ambiente considerado por todos como justo.

Nesse caso, o argumento de que um bem maior para todos compensaria as privações de alguns não seria justificável. Seria a base do princípio da utilidade, que Rawls vai descartar de imediato, como sendo algo de interesse das partes, afinal, ninguém gostaria de estar sendo privado de alguns direitos, mesmo que em função da felicidade da maioria. Para ele, o princípio da utilidade não teria chance de ser escolhido, racionalmente, na posição original, ao considerar que as partes não têm interesse umas nas outras. Por isso, seria recusado por todos.

A situação mais privilegiada de alguns só seria aceita, se tivesse sido conquistada, de maneira que os menos afortunados conseguissem melhorar sua condição, em função disso, ou que o grau da felicidade de todos (não somente da maioria) aumentasse, mesmo que em proporções distintas. É perceptível que a questão principal para Rawls não é sobre a forma de governo ou a sociedade mais ideal, mas sobre quais seriam os princípios morais que devem ser aceitos, consensualmente, como inalienáveis e fundamentais por todos os que pertencem a essa sociedade.

Parece razoável supor que as partes na posição original são iguais. Isto é, todas têm os mesmos direitos no processo da escolha dos princípios; cada um pode fazer propostas, apresentar razões para sua aceitação e assim por diante. Naturalmente a finalidade dessas condições é representar a igualdade entre os seres humanos como pessoas éticas, como criaturas que têm uma concepção do seu próprio bem e que são capazes de ter um senso de justiça. Toma-se como base da igualdade a similaridade nesses dois pontos. Os sistemas de objetivos não são classificados por seu valor; e supõe-se que cada homem tenha a capacidade necessária para entender quaisquer princípios que sejam adotados e agir de acordo com eles. Juntamente com o véu da ignorância, essas condições definem os princípios da justiça como sendo aqueles que pessoas racionais preocupadas em promover seus interesses consensualmente aceitariam em condições de igualdade nas quais ninguém é consciente de ser favorecido ou desfavorecido por contingências sociais e naturais (Rawls, 2002, p. 21).

Assim, as obrigações são autoimpostas pelas partes que participam do contrato, o que implica a aceitação e o respeito de todos, incondicional e naturalmente.

3.5.2 Os princípios da justiça

Para Rawls (1993, p. 309) a estrutura básica da sociedade é o objeto primeiro da justiça para as formas contratualistas de justiça.

[...]a constituição política, as formas legalmente reconhecidas de propriedade e a organização da economia, assim como a natureza da família, são todas partes da estrutura básica. O objetivo inicial da teoria é chegar a uma concepção, aos princípios primeiros com os quais oferecer diretrizes razoáveis para as questões clássicas e conhecidas de justiça social relacionadas a esse complexo de instituições. Essas questões definem os dados, por assim dizer, para os quais a teoria busca uma explicação. Não se faz nenhuma tentativa de formular princípios primeiros que se apliquem igualmente a todos os objetos. De acordo com essa visão, a teoria deve, isto sim, desenvolver princípios para os objetos pertinentes passo a passo, em uma sequência apropriada (Rawls, 1993, p. 309).

Rawls (2002, p. 73) crê que, pelo menos, dois princípios fundamentais seriam acordados na posição original. O primeiro é o princípio que diz que “cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais, que seja compatível com um sistema similar de liberdades para outras pessoas”.

A ideia principal do primeiro princípio é que existem certos direitos e liberdades fundamentais da pessoa que são mais importantes do que outros, e que são necessários para caracterizar o ideal moral de pessoas livres e iguais. Com o primeiro princípio, Rawls pretende primeiro definir um ideal democrático de cidadãos livres que tenham status cívico igual com poderes para influenciar justa e efetivamente a legislação e participar da vida política pública. Aqui ele trabalha dentro de uma concepção rousseauiana de democracia como deliberação de cidadãos iguais sobre a justiça e o bem comum. Em segundo lugar, o primeiro princípio na Teoria é parte do ideal liberal

de Rawls de pessoas livres e autônomas que desenvolvem suas capacidades humanas e moldam e buscam modos de vida que são intrinsecamente gratificantes. Este é o ideal da pessoa que subjaz aos “liberalismos da liberdade” da alta tradição liberal. A alta tradição liberal remonta sua linhagem a Kant; através de Humboldt e dos idealistas alemães, teve uma grande influência no liberalismo de J.S. Mill (incluindo seu ideal de “individualidade”). Rawls contrasta os “liberalismos da liberdade” com os “liberalismos da felicidade” encontrados no liberalismo clássico. O liberalismo clássico originou-se em grande parte com David Hume, Adam Smith e os economistas clássicos e desenvolveu-se na Grã-Bretanha juntamente com o utilitarismo. O liberalismo clássico difere principalmente do alto liberalismo por colocar maior ênfase nos direitos econômicos de propriedade, contrato e comércio, e na liberdade de consumo. Enquanto a alta tradição liberal vê a liberdade e a independência da pessoa como o fim primário da justiça, o liberalismo clássico as vê mais como meios que são instrumentais para o fim primário das felicidades individuais (Freeman, 2007, p. 45).

O segundo princípio diz que as “desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos” (Rawls, 2002, p.73). Segundo Silveira, Rawls entende que esse princípio afirma que a estrutura básica da sociedade

[...] deve permitir desigualdades econômicas e organizacionais, considerando-se que estas desigualdades melhorem a situação de todos, especialmente a situação dos menos privilegiados, desde que as desigualdades sejam uma coerência com a liberdade igual e a igualdade equitativa de oportunidade (SILVEIRA, 2007, p.181).

Para Rawls (2002, p 301) ambos os princípios “se ajustam aos nossos juízos ponderados”, mas o primeiro tem mais força, porque os argumentos em defesa da liberdade são mais fortes. Ele defende, ainda, que a liberdade só pode ser limitada em nome da própria liberdade. Pode-se inferir que a liberdade para Rawls é o fim último do homem. É no pleno exercício de sua liberdade que o homem se realizaria como tal.

3.5.3 A versão de Rawls sobre uma justiça da equidade aplicada ao contexto intergeracional

Rawls (2008, p. 354-355) também conclui que há deveres e obrigações entre gerações, assim como existem entre contemporâneos. Mas, reconhece que pensar em uma justiça entre gerações é um desafio e tanto e “submete qualquer teoria ética a testes severos”. Nesse sentido, ele considera, para fins de justiça, ser necessário que as gerações precedentes se preocupem em poupar, justamente para as gerações futuras, de tal forma que essas possam usufruir, minimamente, dos mesmos recursos que a anterior usufruiu.

Mas, essa tese apresenta algumas dificuldades em sua aplicabilidade e em sua sustentação. Por exemplo, como se poderia definir uma taxa de poupança justa entre gerações? O que está, efetivamente, incluso nesta taxa de poupança? Recursos físicos, financeiros ou naturais? Segundo Rawls (2002, p. 314) a resposta a essa problemática dependerá do nível fixado para o mínimo social e de um princípio justo de poupança. A resposta ainda é relativa ao alcance temporal, com o qual a geração presente precisa se comprometer para seus sucessores.

No contexto intrageracional, segundo Rawls, seria preciso pressupor que as pessoas, na posição original, não saberiam a que geração pertencessem. Esse deveria ser o exercício reflexivo simulado de pessoas imparciais e em situação de igualdade, ao objetarem uma justiça entre gerações. Nesse caso, que tipo de princípios de justiça seriam escolhidos, se não soubéssemos a que geração pertenceríamos? Que tipo de direitos seriam elencados às gerações do futuro? Ou, que deveres seriam determinados às gerações do presente, em relação às do futuro? Podemos aplicar esse raciocínio ao contexto intergeracional?

Rawls (2002, p. 324) parte do pressuposto de que, nesse caso, as pessoas que escolhessem os princípios, uma vez na posição original, não deveriam ter uma “preferência temporal pura”. Embora, não seja possível saber de antemão se, no futuro, as instituições serão capazes de cumprir seu papel e satisfazer as liberdades individuais, Rawls ignora essa questão num primeiro momento. Para ele, deveria haver, pelo menos, uma preocupação inicial das pessoas atuais, em relação às do futuro, e que diz respeito às reservas financeiras e heranças culturais, que devem ser transmitidas de uma geração à outra.

Esse sentimento de preocupação aparece, em especial, nas gerações sobrepostas e entre familiares, no caso especial, dos pais com seus filhos e netos. Situadas em uma série temporal, as pessoas devem imaginar uma regra para determinar a taxa de transmissão desses bens, de maneira sucessiva. O princípio da diferença estabelece um mínimo social, mas não quantifica o quanto seria esse mínimo. Para Rawls (2002, p. 325), “encontrar um princípio justo de poupança é um aspecto dessa questão”. Ele fala, portanto, em taxa de poupança.

“Cada geração deve não apenas preservar os ganhos de cultura e civilização, e manter intactas aquelas instituições justas que foram estabelecidas, mas também poupar a cada período o valor adequado para acumulação efetiva de capital real” (Rawls, 2002, p. 315). Segundo Rawls, a versão utilitarista seria injusta, porque defenderia acumulação e maximização de grande capital e desnecessário ao longo do tempo, fazendo com que as gerações atuais tivessem que pagar um preço “além da conta”, em prol de gerações do futuro, que enriqueceriam, em

função dessa acumulação. Esse seria um exagero que uma justiça intergeracional deveria evitar, mesmo que não sendo possível definir um princípio justo de poupança.

Um princípio justo de poupança seria aquele que garantisse o exercício de liberdades iguais ao longo das gerações e que melhorasse, minimamente, as condições sociais das gerações posteriores, em relação às anteriores, mas não em detrimento das condições sociais mínimas destas últimas. É notório que o desenvolvimento humano é injusto, na medida em que as pessoas que vêm depois, se aproveitam, mesmo que despropositada e involuntariamente, dos esforços das pessoas que vieram antes.

Kant (1985), por exemplo, considerava injusto que as pessoas do presente devessem se sacrificar em prol das pessoas do futuro. Sim, as gerações do futuro deverão usufruir dos esforços das gerações do presente, afinal esse fluxo unidirecional, ao longo do tempo, parece ser inevitável, como já prenunciamos ao falar da teoria da vantagem mútua; mas, é preciso que haja uma regra proporcional e justa de transmissão desses bens e capitais. De outro modo, as gerações do presente podem se aproveitar de alguns recursos, em especial os naturais não renováveis, os quais as gerações do futuro não terão mais acesso e direito de usufruir. Esse é um dos pontos que mais nos interessa.

Nesse caso, o bem-estar futuro, que dependeria desses recursos, estaria comprometido em prol do bem-estar presente. Ou seja, se de um lado as gerações do futuro podem se aproveitar dos esforços das gerações do presente, de outro lado, elas poderão sofrer as consequências da falta de determinados recursos necessários para sustentar sua vida e para a manutenção do legado de seus antecessores. “O sacrifício do futuro em prol do presente não é logicamente mais refutável do que o sacrifício do presente a favor do futuro” (Jonas, 2006, p. 47).

Assim, uma taxa de poupança justa seria aquela que pode garantir uma vida boa, prazerosa, livre e igualitária para as pessoas do futuro, mas que não fosse em detrimento de uma vida ruim, sofrida, restrita e desigual das gerações do presente. Todavia, é preciso considerar que uma das condições, para que a existência continue seu curso, poderá ser a renúncia de uma vida melhor no futuro, em muitos quesitos, em relação à das gerações do presente, ou a que foi para as gerações do passado. De outro modo, um desenvolvimento tecnológico, em estágio avançado, e uma poupança, somente voltada à recursos artificiais e financeiros, podem comprometer o equilíbrio ecológico e transformar a vida futura em um verdadeiro martírio ou, simplesmente, em uma luta por sobrevivência.

Para Rawls (2002, p. 320), as gerações presentes deveriam estipular uma taxa de poupança considerada justa para seus filhos, netos e descendentes, assim como deveriam receber igualmente de seus pais e avós.

É claro que as partes em momento algum deve perder de vista o objetivo do processo de acumulação, ou seja, uma condição social com uma base material suficiente para estabelecer instituições justas efetivas, dentro das quais as liberdades básicas possam todas ser implementadas. Supondo que o princípio de poupança responda a essas condições e que seja seguido, nenhuma geração pode apontar defeitos em outra, independentemente da distância temporal que as separa (Rawls, 2002, p. 320).

Tremmel (2014) é um dos críticos de Rawls nesse ponto específico. Ele levanta o fato de Rawls não colocar, na sua conta, um eventual mal-estar das gerações futuras, em função do problema ecológico que elas terão que enfrentar adiante. Só criar e preservar instituições que garantam as liberdades fundamentais, segundo o princípio da poupança, não garante a solução desse possível problema.

Nesse sentido, Rawls parece estar mais preocupado com a manutenção dos princípios de liberdade e que as gerações do futuro tenham uma vida tão boa quanto (ou melhor do que) a das gerações presentes. Esse foco pode implicar uma maximização do consumo de bens naturais, para manter essa taxa de poupança à que ele se refere.

Enfim, essa equação, que pudesse realizar o cálculo dessa taxa de poupança justa, deveria ser muito bem-formulada, para não se cometer injustiças entre gerações. Essa fórmula é possível? Rawls propõe, ao longo do percurso de sua reflexão, a regra do *maximim*, para determinar a taxa de poupança justa. Essa regra diz que, ao se imaginar os piores resultados possíveis de nossas escolhas, deve-se optar sempre por aquele cujo pior resultado é o melhor dos piores resultados das possíveis alternativas. No entanto, se usarmos essa regra para decidir pelo mais justo às futuras gerações e, digamos que o melhor resultado de determinada escolha, no presente, ocasione a perda da vida no futuro, e o pior dos resultados de outra possibilidade de escolha seja a perda das condições de uma retomada da vida no futuro, optaremos por essa escolha, então?

Em *Justice as fairness: a restatement* (2001), Rawls sugere uma nova regra para o princípio de poupança, que não havia feito em *Uma teoria da justiça*, e que diz o seguinte:

Quanto à adoção de um princípio de poupança justa, procedemos da seguinte forma. Para preservar a interpretação atual da posição original, a questão da poupança deve ser tratada por restrições que se mantêm entre os cidadãos como contemporâneos. Uma vez que a sociedade deve ser um sistema justo de cooperação entre gerações ao longo do tempo, é necessário um princípio que regule a poupança. Não devemos imaginar um acordo direto (hipotético e não histórico) entre todas as gerações, por isso dizemos que as partes devem concordar com um princípio de poupança sujeito à condição de que devem querer que todas as gerações anteriores o tenham seguido. Eles devem se perguntar quanto (que fração do produto social) estão dispostos a economizar em cada nível de riqueza à medida que a sociedade avança, caso todas as gerações anteriores tenham seguido o mesmo cronograma. O princípio correto, então, é aquele que os membros de qualquer geração (e, portanto, todas as gerações)

adotariam como o princípio de que gostariam que as gerações anteriores tivessem seguido, não importa quão longe no tempo. Uma vez que nenhuma geração sabe o seu lugar entre as gerações, isso implica que todas as gerações posteriores, incluindo a atual, devem segui-la. Desta forma, chegamos a um princípio de poupança que fundamenta os nossos deveres para com as outras gerações: sustenta queixas legítimas contra os nossos antecessores e expectativas legítimas sobre os nossos sucessores (Rawls, 2001, p.160).

Nesse caso, Rawls está propondo que a cada nova geração, haja uma revisão do princípio de poupança, de maneira que as gerações contemporâneas deverão considerar um meio-termo entre o que elas podem deixar às gerações do futuro, em relação àquilo que gostariam de receber das gerações do passado. Porém, ficam as perguntas: Como garantir que a parte que decide, baseada em seus próprios interesses, se obrigue a entregar aos outros o que quer para si, sem prejuízo dos interesses dos outros e dos seus? Se as economias de outrora são do decisor, não importaria como ele decide, em relação aos interesses da posteridade. Nesse caso, por que decidir a favor da redução do seu bem-estar, sem a possibilidade de um acordo de reembolso dos privilegiados por essa decisão? Eis que parece correto pressupor que somente agentes moralmente resolvidos e motivados poderão concordar com uma limitação dos seus desejos de consumo.

3.5.4 Uma crítica à solução de Rawls a uma justiça entre gerações não contemporânea

Rawls considera que os seres vivos, objetos do seu procedimento de justiça, são racionais, razoáveis e conscientes, com condições de projetar e compreender suas expectativas de vida, de forma que um planejamento racional possa se realizar. Assim, sentimentos de confiança mútua ou de amizade não devem impactar uma justiça, que busque fazer com que sujeitos capazes de cooperação consigam satisfazer seus planos racionais de vida.

Dessa forma, somente seres que possuem senso de justiça, que produzem sentimentos de ressentimento e de indignação, são objetos de aplicação do dever requerido por essa teoria. Nesse ponto, os direitos dos seres *não* humanos estariam fora da área de cobertura da justiça antropocêntrica rawlsiana, e nada garantiria sua realização, salvo se os interesses humanos convergissem com esses supostos direitos. Essa não seria, portanto, uma consideração que levaria em conta apenas os direitos dos seres não humanos, mas muito mais os interesses dos seres humanos.

Assim, um eventual compromisso nosso com os seres não humanos seria, no máximo, promovido por um sentimento de compaixão, ou por uma regra de utilidade, haja vista não ser possível estabelecer um contrato com os incapazes de manifestar seus interesses. Isso exigiria

de nós, humanos, um respeito aos supostos direitos desses animais, sem que houvesse qualquer tipo de interesse por parte deles. São muitos os que defendem o direito dos outros seres não humanos, em especial, os sencientes. Em boa parte das nações, a legislação já aborda essa questão. Mas, quando se está falando de seres não humanos, engloba-se todo o restante dos seres vivos, sejam pertencentes ao reino vegetal ou ao animal, sencientes ou não, úteis aos seres humanos ou não.

Mas, mesmo que tais direitos sejam reconhecidos, obviamente sempre prevalecem as necessidades do homem e, se para sobreviver, for preciso que a humanidade elimine espécies inteiras de animais como aves, gado, suínos e muitos outros, o homem, certamente, não hesitará em fazê-lo.

Rawls não reconhece deveres morais para com os demais seres vivos, pois tal reconhecimento haveria de sustentar-se numa metafísica, capaz de indicar exatamente o lugar, o sentido ou o valor próprio a cada uma das espécies e formas de vida, no plano abrangente da vida, algo que está longe de ser o objetivo de sua teoria da justiça (Felipe, 2006, p. 9).

Este antropocentrismo da teoria rawlsiana não parece garantir às gerações do futuro que os recursos naturais atuais, a fauna e a flora, sejam preservados, caso alguns interesses econômicos do homem prevalecerem. Como se observa, o próprio Rawls admite que somente uma teoria metafísica poderia dar conta de deveres morais com todos os seres vivos.

Outra questão é que, se fôssemos confrontar Jonas com Rawls, e Jonas argumentasse que nada garantiria que a teoria da justiça rawlsiana seria capaz de garantir a preservação da vida no futuro, provavelmente Rawls responderia, dizendo que isso seria decidido pelo consenso das pessoas, na posição original e que, nesse caso, as pessoas, ao não saberem a qual geração elas pertenceriam, certamente optariam por medidas protetivas e garantidoras da vida no presente e também no futuro. Mas, e se essa escolha tivesse que infringir o princípio da liberdade ou da igualdade? Ou: Se esse requisito futuro dependesse de uma vida sofrida no presente? Essa seria uma resposta que talvez Rawls teria dificuldade em solucionar.

Por isso, se fosse considerar a hipótese de direitos aos seres vivos em geral, provavelmente, a teoria de Rawls deixaria a desejar; afinal, a razoabilidade e racionalidade exigida aos partícipes, que definiriam tal justiça, certamente deixaria fora do debate os seres vivos que não têm tais atributos.

Além disso, a relação entre gerações em Rawls é instrumental, na medida em que as gerações precedentes podem ser consideradas como meios para os fins das gerações seguintes (Pontin, 2019). Nesse caso, um paradoxo que aparece é que, do ponto de vista intergeracional,

os que já morreram, os vivos e os não nascidos não podem se envolver, ou se relacionarem, reciprocamente, como ocorre entre contemporâneos. Rawls faz uso da perspectiva kantiana da racionalidade, da qual deriva a ideia de justiça, como reciprocidade, o que cria uma dificuldade para a justiça intergeracional (Gardiner, 2009).

Se, por exemplo, a geração atual fosse egoísta e estivesse na posição original de Rawls, ela teria poucas ou nenhuma razão para poupar às gerações futuras, pois nada receberia em troca e não se beneficiaria diretamente por isso. Tampouco teria algum poder para reivindicar às gerações anteriores, o que teriam poupado (Mathis, 2009). Rawls diria que, se tivéssemos preocupações com nossos bisnetos, certamente pouparíamos para as gerações seguintes.

Esse é um problema de motivação que Rawls reconhece. Valorizar a família implica uma concepção particular de bem, que é inconsistente com a caracterização de Rawls da posição original e sua priorização do justo sobre o bem (MacClellan, 2013). Assim, Rawls respondeu às críticas por meio de uma reorientação reversa do conceito de justiça intergeracional. Então, que Rawls (1993, p. 327) elabora o *princípio da universalização*, que sugere uma maneira de superar esse problema da motivação.

O princípio da universalização⁴⁶ é aquele que pressupõe que os membros de qualquer geração gostariam que as gerações anteriores e as seguintes seguissem.

Desse modo, o princípio correto é aquele que os membros de qualquer geração (de todas, portanto) adotariam como aquele que sua geração deve respeitar, e como o princípio que gostariam que as gerações anteriores tivessem respeitado (e que as próximas respeitem), por maior que seja a distância no tempo, para trás ou para a frente (Rawls, 1993, p. 327).

Rawls propõe dois requisitos gerais, em relação às gerações futuras: (1) as gerações futuras não podem ficar em situação pior que suas predecessoras, e (2) as gerações presentes devem fazer uma reserva de recursos, para que as gerações futuras se beneficiem e progridam (Watene, 2013). O Princípio da Universalização, de Rawls, até oferece um caminho promissor para a justiça intergeracional, mas, devido ao comprometimento de Rawls com o liberalismo, essa teoria é limitada na extensão de responder a questões contemporâneas urgentes, como as mudanças climáticas. Isso leva a uma questão importante, no contexto do cenário

⁴⁶ “Essa formulação da condição para o acordo sobre o princípio da poupança justa é diferente daquela apresentada em *Teoria da justiça*. Lá não se requer que as partes tenham de querer que as gerações anteriores tivessem seguido o princípio que adotam enquanto contemporâneos. Por conseguinte, ao supor que as gerações são mutuamente desinteressadas, nada as impede de se recusarem a fazer qualquer tipo de poupança. Para resolver essa dificuldade, foi estipulado que as partes cuidam dos interesses de seus descendentes” (Rawls, 1993, p. 327).

contemporâneo da justiça intergeracional: Quão importantes são os bens primários naturais (saúde, vigor, inteligência e imaginação), em relação à preservação ambiental? A resposta de Rawls parece não ser muito admirável: o mínimo necessário para manter instituições justas.

Sua razão decorre de seu comprometimento com o liberalismo, que visa a proteger as liberdades individuais do Poder do Estado (MacClellan, 2013). Rawls emprega uma concepção política de justiça, que parte da realidade do pluralismo razoável, em que há uma pluralidade de doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes, incompatíveis entre si, mas razoáveis. Essa concepção democrático-liberal exclui a ética ambiental-intergeracional de desempenhar qualquer papel substantivo, na formulação ou complementação de uma concepção política de justiça.

Entre outras fragilidades, fez-se questão de salientar essas lacunas, na teoria de Rawls, o que, a nosso ver, são suficientes para demonstrar a insuficiência da aplicabilidade do seu conceito de justiça, no âmbito intergeracional, nem tanto por se tratar de uma teoria procedimental, mas por ignorar como princípio, pelo menos, um de ordem objetiva, a saber, o princípio responsabilidade, do qual se tratará a seguir. Desse modo, no próximo capítulo espera-se averiguar, em maiores detalhes, possível conflito entre os princípios de liberdade e responsabilidade e, se possível, falar sobre a compatibilidade entre ambos.

4 FUNDAMENTOS PARA UMA JUSTIÇA INTERGERACIONAL À LUZ DA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE

Neste capítulo, é apresentada uma fundamentação, apoiada na ética da responsabilidade, para sustentar os principais argumentos em defesa de uma justiça intergeracional, que deva preocupar-se, pelo menos e necessariamente, com a preservação da vida e, concomitantemente, com a da possibilidade de continuar havendo responsabilidade. Trata-se, portanto, a partir desse ponto, da defesa efetiva de uma ética biocêntrica e fundacionista, como uma alternativa à versão coerentista, para dar sustentação a uma justiça, minimamente eficaz, entre gerações não contemporâneas.

Inicialmente, faz-se uma reflexão, no sentido de mostrar e reforçar a ideia de que questões relacionadas à liberdade, à felicidade e à igualdade entre gerações, talvez, estejam menos habilitadas⁴⁷ a ser o foco e o fundamento principal para o conteúdo de uma justiça intergeracional, do que um fim natural e um bem em si mesmo, que reivindica sua preservação. Jonas nos mostra que a vida é este bem e é nosso dever preservá-la. Os tópicos desenvolvidos nesse capítulo, a partir da influência do pensamento de Jonas, são o combustível teórico principal à argumentação que será levada em conta, na defesa dessa tese.

Este capítulo está dividido em sete momentos, focados em esclarecer pontos-chave selecionados na teoria fundacionista de Jonas e associá-los ao direcionamento desta tese, em especial, com base em suas obras *O princípio vida* e *O princípio responsabilidade*. No primeiro deles, apresentar-se-á, resumidamente, o pensamento de Hans Jonas, as circunstâncias e as influências que o levaram a desenvolver sua biologia filosófica. No segundo, faz-se uma interpretação de como Jonas desenvolve sua teoria, ao apresentar a vida como um fenômeno biológico factual que, ao longo da sua reflexão, vai se transformando em um imperativo ético. No terceiro, promove-se uma análise da teoria da causalidade, vista com as lentes metafísicas jonasianas, aproveitando um “diálogo” com Kant e Hume sobre essa matéria, para validar a noção que Jonas tem sobre a vida, vista como uma causa natural e como o único bem, verdadeiramente em si mesmo, que deve, por isso, realizar-se, indefinidamente. Dessa premissa, surgem algumas implicações que também serão analisadas e colocadas à prova. Assim, no quarto movimento, analisa-se a perspectiva de Jonas sobre a compatibilidade entre liberdade e necessidade, o que faz desses atributos serem constituintes da essência humana de maneira conjunta. No quinto ato, demonstra-se por que a subjetividade tem um poder sobre o

⁴⁷ Isso não quer dizer que não devam fazer parte do conteúdo de uma justiça entre gerações.

estado físico e, em que sentido, ela está, diretamente, ligada ao corpo, para que possamos aceitar a interação entre os estados físicos e mentais, como uma possibilidade real. Sem essa consideração, não seria possível se falar de responsabilidade moral, porque, em tese, o homem não agiria sobre o mundo, por meio de sua consciência; logo, não poderia ser considerado responsável. No sexto movimento, é discutido o problema da valoração da vida, em termos de espécie e se é possível determinar uma taxonomia de valor existencial. Essa é uma aparente restrição e uma questão paradoxal, que precisa ser enfrentada em Jonas. Apresenta-se, então, uma saída alternativa para essa problemática. Finalmente, na sétima e última partes deste capítulo, promove-se uma reflexão que pretende induzir o leitor a aceitar a tese de que uma justiça intergeracional é necessária, sobremaneira, por conta de que ela seria uma forma de impor limites às ações humanas, tendo em vista a preservação da vida futura, não só do homem, como de toda a biodiversidade, que participa do processo vital e colabora para que a vida continue a se realizar, enquanto um bem em si mesmo. Nesse sentido, além de preservar um direito básico das gerações futuras, que é o direito à vida, tal justiça tem a pretensão principal de garantir que as gerações antecessoras garantam às sucessoras a continuidade da vida, porque ela se trata de um bem em si mesmo, que deve se perpetuar. Este tópico carecerá de um esclarecimento sobre a noção de responsabilidade em Jonas, que se distingue da noção, tradicionalmente, considerada pelo direito.

4.1 HANS JONAS: INFLUÊNCIAS E PENSAMENTO

Hans Jonas foi um filósofo alemão que viveu no século passado e desenvolveu uma teoria ética baseada no que ele denominou, conclusivamente, de *princípio responsabilidade*. Sua teoria tem sido amplamente difundida e debatida nas últimas décadas, na medida em que suas projeções filosóficas sobre um futuro ameaçador à vida vêm paulatinamente acontecendo. Para ele, a previsão do perigo, por meio de uma “antevisão da desfiguração do homem” (Jonas, 2006, p. 21), em decorrência da aventura tecnológica humana, é a “bússola” que deve orientar uma ética inteiramente nova. Uma civilização que se desenvolve às custas de um consumo descontrolado da natureza e impõe um ambiente artificial no seu lugar, é para Jonas a principal ameaça a uma vida autenticamente humana e, com efeito, à própria existência física do homem e à biodiversidade. Não que Jonas seja contra esse movimento tecnológico, mas a responsabilidade é o posto-chave e a condição para que se siga em frente, tendo sempre em vista o fim último: a manutenção da vida.

Jonas publicou *O princípio responsabilidade* em 1979, em que ele apresenta seu imperativo ético que, segundo ele, se correspondido pelo homem, poderia evitar ou adiar, consideravelmente, a possibilidade de um futuro trágico à humanidade e à biodiversidade. Nessa obra, ele sintetiza sua tese e conclui que a assunção do homem, ao cargo de ente responsável, é um imperativo ético com vistas à manutenção da biodiversidade. Antes disso, ele já havia publicado vários outros textos, artigos e livros, que tiveram relevância para seus estudos conclusivos, dentre eles, *O princípio vida*, que desenvolve sua conhecida biologia filosófica.

Nesse aspecto, considera-se importante, antes de partir em defesa de sua argumentação, resgatar o contexto social em que o autor esteve inserido, suas motivações e seu percurso intelectual. Espera-se que esse resgate também corrobore o entendimento almejado, em relação ao real significado do princípio ético responsabilidade, tendo em vista seu emprego às pretensões finais desta pesquisa.

Jonas nasceu no início do século passado (1903) e faleceu ao final do mesmo século (1993) aos noventa anos de idade, portanto, ele figura, inteiramente, em uma época de intensas transformações na sociedade e em meio a fatos históricos marcantes, como, por exemplo, o desenfreado e acelerado crescimento populacional, duas guerras mundiais, forte desenvolvimento tecnológico e industrial (em especial a indústria bélica e automobilística), ascensão e queda do sistema econômico-político comunista, aumento considerável da degradação do meio ambiente, guerra fria, conflitos no Oriente Médio, aumento das desigualdades sociais, dentre outros tantos acontecimentos históricos.

Em especial, os horrores vivenciados durante a Segunda Guerra Mundial, com a eliminação de grandes contingentes populacionais, por meio do holocausto e do uso de armas nucleares, na metade do século passado, fazem Jonas⁴⁸ se questionar ainda mais sobre o valor e o sentido da vida e seguir a tendência filosófico-contemporânea, que crítica o pensamento iluminista da modernidade. Segundo Jonas, o Iluminismo teria sido o promotor de um “totalitarismo”⁴⁹ tecnológico, cujo poder incomensurável se fez notar, mais do que nunca,

⁴⁸ Outro fator que provocou a reflexão de Jonas, certamente, foi a descoberta da morte de sua mãe, durante a Segunda Guerra Mundial, ocorrida nas câmaras de gás de Auschwitz, quando retornou à sua cidade natal de Mönchengladbach, para buscá-la depois do término da guerra.

⁴⁹ Com o avanço da técnica, a ação humana ganhou um impulso, mas, por outro lado, o homem sofreu uma perda. A capacidade imaginativa do homem, de projetar a sucessão de efeitos de sua ação mais atrofiou do que evoluiu, evidenciando um movimento de retorno do animado para o inanimado, do subjetivo para o objetivo. Nesse ponto, a modernidade até contribuiu para que o homem aumentasse seu discernimento, mas, por outro lado, fez com que sua faculdade de agir, de acordo com essa capacidade, diminuísse em certo sentido. Os *big dates* e os computadores assumiram o cálculo das probabilidades, mas não conseguem fazer previsões, sem a estatística. Há previsões, das quais a estatística não dá conta. É necessária a capacidade imaginativa do homem, para fazer

durante a Segunda Guerra Mundial, em especial, a partir do lançamento das bombas atômicas pelos Estados Unidos, sobre as cidades de Hiroshima e Nagasaki no Japão. Esse fato histórico, dentre outros tantos, torna-se um dos mais marcantes para Jonas e decisivo para impulsionar de vez sua tese a favor da vida e da necessidade de se pensar na sua preservação. A partir da possibilidade real de extinção da civilização pelas próprias mãos humanas, o final da história poderia ser outro, diferente das muitas versões imaginadas até então, especialmente daquela de Fukuyama.

No âmbito de sua vida acadêmica, Jonas é influenciado pelo pensamento de filósofos renomados de seu tempo e que foram, além de mestres e colegas, também seus amigos, como Heidegger e Husserl. Vale lembrar, também, que a primeira metade do século passado, em especial, foi um período marcado por movimentos filosóficos importantes, como os da filosofia da linguagem, da filosofia analítica, da escola de Frankfurt, da indústria cultural, do existencialismo, da fenomenologia, dentre outros, sobretudo a partir de Nietzsche.

Em meio a esse cenário efervescente, o filósofo alemão questiona sobre os limites dos avanços científicos: a ciência pode avançar sem restrições, mesmo quando se vislumbra, lá na frente, a possibilidade de uma ameaça real à vida humana e à biodiversidade, em função desse avanço? Sua resposta inicial a essa questão é de que isso poderia acontecer e, nesse caso, seria muito mais um retrocesso do que um avanço. A hipótese de que a vida pode ser ameaçada - por conta de um desenvolvimento tecnológico e científico desenfreado -, é uma possibilidade real que deve ser levada em conta.

Fazer ciência em nome do progresso econômico e da evolução tecnológica, tendo como resultante um risco real à biodiversidade e a uma vida autenticamente⁵⁰ humana é, para Jonas, uma irracionalidade, mesmo que as intenções sejam boas. Nesse ponto, o problema específico dele é com a tecnologia - para o qual a ciência serviu de apoio. Ele passa a investigar essa questão e busca fundamentar seu pressuposto de que a vida tem um valor em si mesma e que, por isso, ela não pode ser uma aposta. Assim, seria possível sugerir uma solução ética vitalícia no contexto de uma civilização, progressivamente, tecnológica? Resolver essa dúvida passa a ser uma obsessão de Jonas, ao longo de sua produção filosófica.

previsões sem considerar a estatística. Criou-se uma lacuna na capacidade de previsibilidade humana e uma perda de consciência progressiva, que provoca uma indiferença na lógica do capital, em relação ao futuro da vida no Planeta.

⁵⁰ No caso do homem, é a própria ideia de homem que precisa ser colocada em questão. Mas que ideia é essa? Ela já existe? Partindo de uma ontologia do ser, Jonas procura identificar em que medida o homem já é humano. Por isso, ele se refere a uma vida que seja de fato humana, autenticamente humana, partindo da hipótese de que o homem já é humano.

Ele defende um princípio ético-finalista e considera a necessidade de uma ética atemporal, fundada em uma base sólida que independa das circunstâncias, dos contextos sociais, econômicos e culturais de cada época. Segundo ele, as teorias éticas, em geral, ignoraram esse aspecto, pois sempre tentaram contrapor, especificamente, o contexto da época em que cada uma delas foi produzida.

Diante de um poder tecnológico que se desenvolve, ilimitadamente, com a promessa de produzir mais liberdade, igualdade e felicidade, como se fossem os maiores valores a serem perseguidos pelo homem, é necessário, também, discutir o real valor da vida e ver em que escala ele se encontra. O risco de sacrificar a vida futura, em nome desses ideais, parece existir e, nesse sentido, é preciso ficarmos atentos a essa possibilidade. Esse é o desafio para uma nova ética que se propõe a responder sobre essa problemática, de um poder tecnológico que se sobrepõe ao poder de seu próprio criador e que pode se instaurar como uma grande ameaça à continuidade da vida no futuro, mesmo que as probabilidades disso acontecer sejam mínimas.

Assim, em meio a esse panorama, é que se deram as influências que contribuíram para que Jonas fosse buscar amparo, em uma ética fundacionista, como a maneira mais contundente para advogar em defesa da vida, como um valor naturalmente ético, que deve ser preservado. Esse *dever* só pode se referir ao ser humano, na medida em que ele é o único que *pode* ser responsável. Diante das circunstâncias fica difícil para Jonas acreditar que a humanidade entraria em algum acordo, em relação aos valores morais subjetivos, negligenciando a existência de valores objetivos, como Rawls defende, tendo em vista os interesses das gerações futuras. O homem não seria capaz de impor fins absolutos.

Nesse sentido, pretende-se apresentar uma análise e uma interpretação de seus argumentos filosóficos, especialmente, a partir de *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, para, na sequência, ainda explorar *O princípio responsabilidade: ensaios de uma ética para uma civilização tecnológica*. Ao longo desse percurso, alguns textos e artigos publicados por Jonas, em sua trajetória acadêmica, foram acessados também como suporte a esta pesquisa.

4.2 DO FENÔMENO VIDA AO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE

Na procura por uma fundamentação que justifique a vida, como sendo algo valioso em si mesmo, Jonas recorre a um método de pesquisa fenomenológico-biológico-filosófico. Sua

*biologia filosófica*⁵¹ é, então, desenvolvida em *The phenomenon of life: toward a philosophical biology* (2004) publicada em 1966. Seu interesse inicial está em rever a relação entre o inanimado e o animado. A vida é. Inicialmente, analisada por ele enquanto um fenômeno biológico e não propriamente como um princípio ético. À medida que Jonas avança na reflexão, ele vai migrando sua descrição do fenômeno vida, do campo biológico para o filosófico, até o momento em que a vida é significada por ele, não mais somente como um fenômeno natural de origem metafísica, mas, também, como um bem em si mesmo, que é o que é, por conta dessa condição. Esse método de investigação que Jonas adota pode ser classificado como fenomenológico-biológico-filosófico, porque parte da observação dos fenômenos biológicos para extrair daí um sentido existencial metafísico.

Inicialmente, Jonas atesta que é no metabolismo, o processo vital mais primário e primitivo, que se manifestam as características mais elementares, que distinguem os organismos das outras entidades. São, basicamente, a necessidade e a capacidade de trocar matéria química com o meio que faz do organismo um ser vivo. Esse esforço contínuo do organismo, para realizar essas trocas, o torna um ser animado. Esse é o ponto de ruptura real entre um ser com vida e outro sem vida. Nitidamente, observa-se esse esforço nos seres animados, que se manifesta como uma força, uma disposição natural que transforma energia potencial material em energia cinético-orgânica.⁵² À medida que as trocas com o meio ocorrem, o organismo repõe seu estoque de energia, que vai utilizar logo em seguida para, assim, permanecer na existência.

Os seres vivos são essas criaturas necessitadas e agem com base em necessidades. A necessidade se fundamenta por um lado na obrigatoriedade de constantemente renovar o organismo através do metabolismo, e por outro no impulso elementar do organismo de assim se manter precariamente na existência. Essa preocupação fundamental de toda vida, onde a obrigatoriedade e a vontade se unem uma à outra, manifesta-se ao nível da animalidade como desejo, medo e outras emoções. A dor da fome, a paixão da caça, a raiva da luta, o pavor da fuga, o estímulo do amor – foram estas, e não os dados transmitidos através de receptores, que transmitiram aos objetos o caráter de alvos (positivos ou negativos) e que fazem com que o comportamento seja voltado para um alvo. O mero elemento do esforço destaca a atividade corporal da classe das realizações mecânicas, e o fato de o movimento exigir esforços, significa que um animal só se põe em movimento quando impulsionado por um interesse (Jonas, 2004, p. 149).

⁵¹ Não confundir biologia filosófica com filosofia biológica. Jonas parte de uma fenomenologia biológica, em direção à ontologia e à ética e não o contrário, por isso a escolha da primeira terminologia.

⁵² Conclusão nossa.

Sem querer cair em redundância, o *organismo* pode ser considerado, assim, uma estrutura *organizada*, que realiza um processo de transformação da matéria-prima, que é extraída do meio natural, em energia vital, o que dá a prevalência do ser sobre o não ser.

Jonas descreve, filosoficamente, os fenômenos biológicos nos organismos e desenvolve, progressivamente, uma ontologia do ser como base para uma ética do dever ser. Ele observa que a liberdade se encontra nos níveis mais básicos da manifestação orgânica. Diferentemente de Schelling (2001)⁵³ e de sua física especulativa de um devir dinâmico, que sempre é novamente, Jonas vai dizer que a “realidade ontológica primária não é o organismo, mas o princípio de organização, que é a base para a emergência da vida da esfera inorgânica” (Michelini, 2020, s/p.).

Inspirado nos métodos fenomenológico de Heidegger e biológico de Darwin, Jonas desenvolve sua biologia filosófico-fenomenológica,⁵⁴ que tem como objeto a integração de uma filosofia do organismo com uma filosofia do espírito. Ele procurou conciliar a ideia de que o orgânico prefigura o espiritual, com a noção de que o espírito, em sua dimensão mais evoluída, permanece no orgânico (Jonas, 2004, p. 13). “De modo geral [...] nas indagações de Jonas, a natureza não é mais um todo, sistematicamente explicado, tanto pelas ciências naturais quanto pela filosofia da natureza, como era o caso de Schelling e seus contemporâneos” (Michelini, 2020, s/p.). Jonas procura esboçar uma teoria do ser, diferente daquela que a filosofia da natureza tradicional e as ciências da natureza tentaram fazer. Nessa direção e desse modo, ele tenta distinguir o orgânico do inorgânico.

O filósofo alemão não está preocupado em explicar a origem da vida, desde o momento anterior àquele, em que a matéria se transformou em orgânico, pois, para ele, não é a origem da vida que deve ser investigada, mas o próprio organismo enquanto ser vivo, ou seja, para ele o fato de a vida querer continuar existindo merece atenção. O mistério da origem da vida estaria fora do alcance do conhecimento humano e, por isso, Jonas procura não se desviar de seu foco de investigação com essa questão. A vida é um fenômeno, e o que importa é observar as motivações que fizeram com que ela tivesse se desenvolvido e se mantido para, daí sim, extrair uma perspectiva metafísica sobre sua origem, se for o caso. Nesse sentido, ele retoma e parte da velha pergunta leibniziana: Por que o ser antes que o nada?

⁵³ O que Schelling defende é um dinamismo universal, em que o ser não é um produto estável e estático, mas uma etapa finita no devir das coisas, no processo incessante de produção, aniquilação e reprodução.

⁵⁴ Esse método pode ser considerado a união da fenomenologia com a biologia. Basicamente, uma fusão dos métodos de Darwin e de Heidegger.

A sua análise aponta lacunas na teoria biológico-evolucionista darwinista. A principal crítica⁵⁵ de Jonas se deve ao fato de Darwin ter considerado somente o corpo como parte da evolução dos organismos. Para Jonas, a evolução do espírito acontece, paralelamente e simultaneamente à evolução do corpo. Cada degrau dessa escalada evolucionária é formado por uma divisão do corpo, e a outra do espírito, que vão se sobrepondo sem eliminar as partes anteriores. Jonas argumenta que a interioridade e a individualidade não são prerrogativas exclusivas dos seres humanos, ao contrário do que afirmavam Descartes e a filosofia moderna. Se essa evolução ocorreu dessa forma, tal qual Jonas imagina, deve haver um motivo que precisa ser considerado e desvendado, na tentativa de justificá-la. O que teria sido o fator impulsionador para essa escalada evolutiva do corpo e do espírito? Qual foi o motor desse desenvolvimento? É a precariedade da vida - que a faz transcender.

Nesse sentido, Jonas (2004) aponta a percepção e a ação como processos (ou operações) sequenciais fundamentais da evolução. Essas capacidades, mais evidentes em alguns seres vivos, podem ajudar a desvendar o *modus operandi* dessa evolução. Em certo sentido, parece sensato concordar com a afirmação de que, quanto mais o ser vivo for perceptivo e predisposto para a ação, mais evoluído ele é.

A percepção depende da presença do ser no mundo e de sua experiência apreendida, de acordo com duas dimensões: variedade (quantidade) e exatidão (qualidade). No caso da intensidade do comportamento de cada organismo, observa-se que ela é proporcional ao poder e à amplitude de sua mobilidade. Desse modo, a percepção diz respeito ao *saber* distinguir, valorar, comparar e relativizar quantidade e qualidade dos objetos à nossa volta e a ação é relativa ao *poder* de mobilidade do organismo.

Essa mútua evolução irá se concretizar em seu maior grau no homem, o ser com maior *saber* e *poder*.⁵⁶ É, assim, que surgem o pensamento humano (saber) e a ação humana (poder), respectiva e destacadamente, em relação aos outros seres vivos. Um questionamento importante que aparece nesse ponto é se alguma dessas propriedades está ou não condicionada a outra. A partir desse ponto e dessa questão, a análise fenomenológico-biológica de Jonas se

⁵⁵ Não que ele condene Darwin por isso; ao contrário, ele entende que Darwin está muito mais voltado à biologia do que à filosofia ou a qualquer outra ciência do espírito. Portanto, essa é uma crítica construtiva, digamos assim.

⁵⁶ Entende-se que isso não quer dizer que o homem seja o ser vivo de maior ou de menor vulnerabilidade, necessariamente, como alguns costumam confundir essa inferência. A raça humana é, simplesmente, vulnerável sim, quando comparada com outras espécies e considerando determinados aspectos, mas, em relação a outras, nem tanto. Uma criança, até se tornar minimamente independente dos pais, em busca de manter sua sobrevivência, demora vários anos. Já um filhote de cavalo, quando parido, já sai andando logo em seguida e inicia sua luta pela sobrevivência desde já, apenas parcialmente dependente da mãe, diferentemente da criança, que depende na íntegra dos cuidados de sua mãe e seu pai. Mas, o ser humano desenvolveu habilidades para compensar ineficiências de seu organismo, na luta por sobrevivência, como é o caso da própria técnica, por exemplo.

transforma, definitivamente, em uma análise fenomenológico-ética. É dessa conjunção entre percepção e ação que aparece o conceito de liberdade, antes mesmo do metabolismo. Como já sublinhado, conforme Jonas, desde a primeira configuração do espírito com o orgânico, se pode verificar indícios de liberdade. A manifestação desse fenômeno pode ser observada no metabolismo, em que se verifica *certa* liberdade objetiva. Jonas discorda da ideia de que isso seja apenas um automatismo cego. Para ele, é justamente aí que aparece o primeiro sinal de liberdade. Essa manifestação é estranha aos corpos inanimados, por isso, ele evidencia esse conceito.

Espera-se que este conceito seja encontrado no terreno do espírito e da vontade, mas não antes; e se em algum lugar ele for encontrado, o há de ser na dimensão do agir e não na dimensão do receber. De todo modo, se desde o início o “espírito” estiver prefigurado no orgânico, também a liberdade o há de estar. E o que nós afirmamos é que já o metabolismo, a camada básica de toda existência orgânica, permite que a liberdade seja reconhecida - ou que ele é efetivamente a primeira forma de liberdade. (Jonas, 2004, p. 13).

Essa forma mais profunda de compreender a liberdade, se desenvolvendo gradualmente, se mostra, à medida que se observa a evolução dos organismos, desde o mais primitivo, preso e objetivo deles até o mais evoluído, livre e subjetivo: o homem. Desse modo, pode-se entender a liberdade também a partir de níveis, de camadas, desde o mais remoto organismo onde ela se originou até o ser mais evoluído, em que ela se manifesta intensamente. Por isso, Jonas compara essa ideia de liberdade, vista dessa forma, com o “fio de Ariadne”, para o entendimento e a interpretação do fenômeno da vida.

No entanto, ele alerta para uma situação que aparece, paradoxalmente, no fato de que o organismo é “livre” por um lado, mas, por outro, precisa deixar se domar por uma necessidade material para sobreviver. Essa é uma tensão que aparece entre o ser e o não ser, uma espécie de liberdade condicional. “Distinguindo sua própria identidade de sua matéria do momento pela qual não deixa de ser parte do mundo físico comum. Suspenso, assim, entre o ser e o não-ser, o organismo é dono de seu ser apenas de modo condicional e revogável” (Jonas, 2004, p. 14). Esse conflito entre o *ser* e o *não ser* resultará em um outro aspecto existencial, característico do ser e que aparece em sua plenitude, somente no ser mais livre de todos: a responsabilidade.

Para Jonas,

Com este duplo aspecto do metabolismo – sua riqueza e sua miséria – o não-ser entrou no mundo como uma alternativa contida no próprio ser; e só assim “o ser” alcança um sentido mais claro: afetado no mais íntimo de si pela ameaça de sua própria negação, o ser tem que afirmar-se, e um ser afirmado é existência como desejo. Tão constitutiva

para vida é a possibilidade do não-ser, que seu ser é, como tal, essencialmente um estar suspenso sobre esse abismo, um traço ao longo de sua margem. Assim o próprio ser, em vez de um estado, passou a ser uma possibilidade imposta, que continuamente precisa ser conquistada ao seu contrário sempre presente, o não-ser, que inevitavelmente terminará por devorá-lo (Jonas, 2004, p. 15).

Assim, Jonas (2006, p. 149) afirma que um imperativo deve derivar de uma demanda imanente daquilo que é bom por si mesmo. Segundo Zancanaro (1998, p.113), “Jonas reivindica um bem imanente, um bem em si que pertence à natureza do ser e não ao resultado de uma escolha, desejo ou necessidade. O bem ou valor pertence à realidade do ser, porque lhe é inerente”. Esse é um ponto fundamental na reflexão jonasiana e um elo importante entre o aspecto físico e o metafísico da questão.

O dever é uma exigência do ser, na medida em que querer e poder estão designados por um *sentimento* ético. Se existir uma vontade de fazer com que o bem se realize, então, segundo Jonas, tem-se um dever. Se algo reivindica sua realização, por meio da vontade, da pulsão ou do instinto, pode-se concluir que este algo é um bem em si. Assim, o ser, por meio da negação do não ser, transforma-se em um interesse positivo e numa escolha permanente de si mesmo. Esse “sim” a si mesmo tem a força de um dever para o homem, em virtude da sua liberdade consciente. O homem deve “incorporar o sim à sua vontade e impor, ao seu poder, o não ao não-ser” (Jonas, 2006, p. 152).

Para o homem, o sim ontológico tem, então, o sentido de um dever. “E é da essência de nossa natureza moral que a nossa inteligência nos transmita um apelo que encontre uma resposta em nosso sentimento. É o sentimento de responsabilidade” (Jonas, 2006, p. 157). Nesse ponto não seria a razão o gatilho da vontade, assim como Kant defendeu, mas esse sentimento de responsabilidade com um bem que *deve* realizar-se. Nesse sentido, a vida é um bem em si mesmo e algo valioso, que permite ao ser a oportunidade de existir.

4.3 O PRINCÍPIO CAUSALIDADE

Neste subcapítulo, busca-se dar mais um passo, em defesa da ideia de que a vida é uma finalidade da natureza e, portanto, um fim em si mesmo, que *deve* ser preservado. Neste ato, utilizar-se-á a noção de causalidade,⁵⁷ que Jonas desenvolve em suas reflexões acerca do sentido da vida e na busca por um princípio ético voltado a uma civilização tecnológica. Ele procurou

⁵⁷ Em seu significado mais geral, a causalidade é a conexão entre duas coisas, em virtude da qual a segunda é univocamente previsível, a partir da primeira (Abbagnano, 2007, p. 124).

investigar se o homem estaria habilitado a determinar causas finais, ou se a causalidade seria resultado de uma determinação própria da natureza.

O autor se posiciona perante o problema da causalidade, criticando e contrapondo as noções postuladas por Hume e Kant, ao refutar a concepção de que a causalidade é dada por um processo mental subjetivo. A análise desse argumento de Jonas, a favor da vida, será realizada porque se entende que sua compreensão é uma premissa fundamental para prosseguir em direção à defesa da vida, enquanto um fim não subjetivo. Jonas dedica um capítulo inteiro sobre a teoria da causalidade em *O princípio vida*. É do desdobramento desse recorte que se inicia esta reflexão sobre a causalidade.

Faz-se, inicialmente, um questionamento, que pode ser compreendido através de três questões formuladas de maneira aparentemente distintas: (1) Qual seria exatamente a causa do sentimento de dever e de responsabilidade e como ele age sobre a vontade? (2) Haveria um fim naturalmente determinado e com valor intrínseco, pelo qual as ações humanas deveriam estar pautadas? (3) É possível cogitar a existência de uma causa final natural, como sendo um motivo suficiente para que o homem deva agir, responsavelmente, para conservá-la? O ponto principal a ser desvendado, que se observa a partir dessas incertezas, é a conexão entre a vontade e o dever de ser responsável. Emerge daí a questão: O que, efetivamente, aciona e dispara a vontade de fazer com que o homem sinta o dever de agir, responsavelmente, em relação a um fim não determinado por ele? Como isso seria possível?

Jonas recorre à metafísica, na tentativa de elucidar essa questão. Ele inicia suas considerações promovendo uma reflexão sobre como ocorre a causalidade e sobre a forma como ela foi explorada pela filosofia moderna. O esclarecimento da noção de causalidade é um aspecto fundamental na epistemologia e na ontologia de Jonas, na medida em que ele procura por uma causa final determinada, da qual possa se deduzir, logicamente, a existência desse sentimento de responsabilidade. Talvez esse seja um dos pontos mais passível de crítica em Jonas e um dos mais complicados de se apreender; em todo caso, considera-se importante enfrentar essa reflexão, para tentar medir, efetivamente, a força de seus argumentos.

A sua concepção de causalidade serve de base à sua posição ontológica sobre a existência e a condição do corpo. A abordagem de Jonas se dá em grande parte, a partir de uma crítica ao pensamento de dois filósofos importantes da modernidade e que trataram desse tema com profundidade e de maneira distinta à sua: David Hume e Immanuel Kant. Seu contraponto a esses pensadores se torna sua tese sobre como se dá a causalidade.

Desde já, acrescenta-se, como apoio à compreensão esperada sobre a ideia de causalidade jonasiana, a afirmação de Groff (2016, p.1) de que não se pode oferecer uma

explicação causal sem ter, tacitamente, discutido a questão metafísica. Em última instância, é ali, nesse domínio que a discussão tende a se direcionar e buscar assento. Para Groff (2016, p. 2) as teorias sobre causalidade podem ser classificadas em duas grandes categorias. A primeira é aquela cujas visões estão de acordo com a ideia de que causalidade é uma espécie de ação necessária, de um fazer, ou de uma disposição provocativa para mudança. Causas tomadas a partir dessa perspectiva, realmente, produzem os efeitos por elas causados. Essas causas não somente precedem os efeitos e não estão apenas em uma relação de dependência contrafactual com eles. É uma ideia de causa produtiva que pressupõe uma atividade, um fazer, e que é irreduzível no mundo, afinal, se fosse reduzir, ontologicamente, uma atividade a qualquer coisa que não a própria atividade, a causalidade pareceria somente um ser e não um fazer. É uma visão dinâmica sobre a causalidade, baseada em poderes ou na disposição de fazer algo. Essa é uma abordagem produtiva da causalidade, em que há forças agindo em um processo real de transformação.

De outro lado, há a categoria passiva, não produtiva e não processual. Esta categoria poderia ser de dois tipos. Primeiramente, o entendimento de que a causalidade é uma questão de necessidade racional ou conceitual: causas e efeitos são considerados fenômenos que estão relacionados (a) necessariamente, mas, (b) inteiramente em virtude de algum aspecto ou consideração da razão, de tal forma que a relação é apenas a conexão cognitiva. Nesse sentido, causalidade seria uma relação em que algo explica outro algo, ou o torna inteligível. Segundo Rocca (2008, p. 44), esse seria o entendimento de Spinoza: “causalidade não é nada mais do que a relação em que uma coisa explica outra ou a torna inteligível”.

Para Kant, ainda segundo Groff (2016, p. 3), ao se observar como agimos, em relação aos objetos ou como se poderia encontrá-los na experiência, conclui-se que a causalidade “é uma categoria transcendental que é incorporada à própria cognição (categoria essa que equivale ao princípio da ordem legal)”. Esse entendimento sobre a causalidade passiva foi defendido por Kant (2001) em *Crítica da razão pura*.⁵⁸ Cita-se como exemplo a causalidade da liberdade, que pode ser pensada fora dos limites da experiência.

⁵⁸ Kant (2001), em 1781, publicou a *Crítica da razão pura* e a revisou em 1787. O principal objetivo de Kant era verificar a possibilidade de a metafísica ser entendida como uma ciência. O problema central de Kant é desvendar a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, pois sua suspeita é que seria, a partir daí, que o conhecimento metafísico poderia se manifestar. Kant (2001) concluiu que a metafísica não é possível enquanto conhecimento *a priori* das coisas em si e do suprassensível (Deus, liberdade e imortalidade), se fosse usado o dogmatismo tradicional para acessá-la. Para ele, os fenômenos podem ser conhecidos, nas formas da intuição e do pensamento, como objetos de uma experiência possível. Seria uma ilusão poder acessar um conhecimento metafísico de tal forma, que pudéssemos ultrapassar os limites da nossa experiência. Mas essa é uma ilusão naturalmente inevitável, que se origina na dialética da razão humana. Kant propõe então uma concepção alternativa da metafísica. Essa nova noção da metafísica ele vai enquadrar como sendo uma filosofia transcendental. A

O segundo tipo de teoria passiva da causalidade estaria, segundo Groff (2016, p. 3), “associado acima de tudo com Hume. Esta abordagem também se baseia ontologicamente em uma afirmação de ordem, mas a partir desta perspectiva a *ordem* é apenas um contingente, um padrão ou um arranjo de determinados fenômenos (para Hume, impressões sensoriais)”. A causalidade passiva entendida assim, tal qual Hume defende, é diferente do entendimento em Kant.

Para Hume,

[...]como todos os nossos raciocínios concernentes à existência são derivados da causalidade, e como todos os nossos raciocínios concernentes à causalidade são derivados da conjunção que experimentamos entre os objetos, e não de algum raciocínio ou reflexão, a mesma experiência deve nos dar uma noção desses objetos, e afastar qualquer mistério de nossas conclusões (Hume, 2000, p. 36).

A causalidade humana é, nesse sentido, expressa pela expectativa que temos de que uma causa A provoque um efeito B. Essa expectativa é formada a partir das percepções sobre tais relações causais que foram empiricamente vivenciadas por cada um de nós. Mas, isso não quer dizer necessariamente que tal expectativa deverá sempre se confirmar. Uma causa, assim interpretada, não necessariamente produz ou tem a intenção de produzir qualquer coisa. Embora, se acredite que uma causa tenha sempre a tendência de gerar o mesmo efeito, mesmo que isso não aconteça, necessariamente. Uma causa, vista desse modo, seria sempre aquilo que vem em primeiro lugar, em um par ordenado, ou, então, uma espécie de condição antecedente suficiente, mas não necessária, para que um efeito seja produzido. Essa seria uma definição mais epistêmica da causalidade, em que a causa A sempre deve preceder o efeito B, diferentemente da noção contrafactual ontológica, de que o efeito B só poderia existir, se sua causa A também existisse.

empreitada de Kant se voltou para investigar a possibilidade de um conhecimento *a priori* da experiência. Assim, ele postulou que o conhecimento requer a cooperação da sensibilidade intuitiva com o entendimento – faculdade dos conceitos, através dos quais os objetos são pensados. “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos)” (Kant, 1997, p. 75). Para Kant, os sentidos não podem pensar e o entendimento não pode intuir. O conhecimento só pode ser dado a partir da união de ambos. O entendimento opera segundo conceitos, assim como isso também é verdade da razão. A distinção kantiana, entre entendimento e razão, está no modo como cada um deles opera com os conceitos (ou duas maneiras de pensar): na primeira, aplicando-os aos objetos da experiência; na segunda, formando novos conceitos, aos quais nenhum objeto de qualquer experiência possível corresponde. Kant liga as ideias aos conceitos puros da razão. Esses conceitos puros seriam três: a ideia de alma, a ideia de mundo, como totalidade, e a ideia de Deus. Estas ideias seriam produzidas ao tentarmos tornar absolutas essas ideias, enquanto formas de inferências; quer dizer, ao tentarmos usá-la para chegar a uma conclusão, que não dependeria de nenhuma premissa, independentemente da experiência. É assim que, a partir das relações causa-efeito entre objetos empíricos, passamos à ideia de mundo como totalidade, que contém em si todas as causas e todos os efeitos.

Segundo Jonas (*apud* Faggion, 2018, p. 31), em Kant a causalidade não é definida como “uma propriedade ontológica das substâncias, uma força ou poder, e tampouco como um princípio analítico ou auto evidente”. Nesse aspecto, assim como Hume,⁵⁹ Kant entende que a causalidade não pode ser demonstrada por meio de uma relação lógica, tampouco descoberta nos objetos empíricos de maneira isolada. Para Kant, a causalidade depende, sobretudo, de um conceito do entendimento puro e também da experiência.

Mas Jonas (2004, p. 32) o contradiz e afirma que a fonte da força causal e de sua concatenação é, somente, a vida corporal-física-concreta, pois o entendimento ou a idealidade, como propôs Kant, não alteraria a relação causal-natural proposta por Jonas. O entendimento conhece, apenas, “motivo e consequência”, mas não pode ser uma das fontes da relação causa/efeito. A causalidade é tão somente uma experiência básica e não uma conjunção, com uma base apriorística da experiência. Ela deriva da prática existencial do “eu”, de sua atividade e não de sua contemplação.

Jonas não está tão preocupado quanto estão Kant e Hume, com o *status* ontológico da causalidade em si ou em desvendar o problema, necessariamente, em sua origem. “Ao invés de querer resolver o problema da causalidade, o trabalho de Jonas explora suas três raízes – histórica, epistemológica e metafísica – e ao fazê-lo, demonstra que uma filosofia orgânica, como a que ele propõe, é preferível a essas três perspectivas” (Paley, 2019, p. 57). Descrevendo assim a ocorrência da causalidade, como ela nos é dada, e justificando porque ela deve ocorrer absolutamente.

Jonas nos lembra que a metafísica, ao longo de seu desenvolvimento histórico, foi uma luta teórica na tentativa de delimitar o que é a vida e o que é a morte. O organismo sempre esteve no centro desses dois polos, impedindo a ampliação dos dois lados para o todo. O dualismo tentou resolver esse impasse, ao separar o orgânico do espiritual e fazer com que a totalidade do físico fosse colocada sob uma série de princípios materialistas. Assim, as funções do corpo, enquanto objeto de estudo, passaram a ser entendidas apenas como resultado das interações mecânicas entre partes separadas de matéria. A vida (espírito) separada, agora, do corpo (físico), fez com que a causalidade, enquanto princípio da teoria mecanicista, também o fosse nesse caso.

O dualismo provocou, assim, uma relação passiva entre corpo e espírito. Jonas discorda dessa versão dualista e aponta que a causalidade reflete uma relação ativa e real. Nesse sentido,

⁵⁹ Para Hume, a noção de causa e efeito não é uma propriedade da natureza, mas uma criação humana, para tentar ordenar o que, em essência, é desordenado.

para ele, todo dualismo (idealismo ou materialismo) impediu o conhecimento efetivo ou a experiência da causalidade. Em suma, não é possível a causalidade em uma condição em que corpo e espírito estejam separados. Para ele a “causalidade não é algo que possa ser passivamente percebido, mas é, antes, um sentimento do corpo vivo e atuante” (Paley, 2019, p. 61). É a esse sentimento - que não importa sua origem, mas que ele simplesmente existe - que Jonas se refere, como sendo o gatilho da vontade.

O conhecimento da causalidade é, portanto, certamente atingível: a questão é simplesmente esclarecer que tipo de fenômeno é, para que possa ser procurado no lugar apropriado. Como Jonas demonstra, a causalidade é essencialmente um fenômeno de força, que está enraizado no corpo intensivo-extenso em que o eu existo, ao mesmo tempo, por si mesmo (intensivo) e no meio do mundo (extenso). Isso nunca se encontra na percepção passiva, mas na experiência sentida de um ser vivo e corpóreo. A investigação do problema da causalidade é, portanto, instrutiva, para além de simplesmente resolver um enigma epistemológico. Através desses argumentos, Jonas nos convida a ir além das ideias metafísicas problemáticas e redescobrir o organismo como um agente fundamentalmente ativo, profundamente enraizado em seu mundo (Paley, 2019, p. 61).

Jonas retoma, assim, o problema da causalidade, para mostrar o equívoco do dualismo, ao ter subtraído da natureza qualquer responsabilidade por essa relação entre corpo e alma. Atribuir somente à consciência humana o entendimento e a interpretação a esse fenômeno, é para ele um erro. Para o autor, ter abolido as causas finais da natureza não eliminou o problema e, por isso, essa hipótese precisa ser retomada e reavaliada.

Ainda, segundo Jonas, a diferença entre as teorias de Kant e Hume reside apenas na fonte e na natureza da adição material oferecida pelos sentidos, adição que é realizada pela percepção. Hume apresenta o hábito como sendo o responsável pelas associações, enquanto Kant postula a causalidade, na própria estrutura do entendimento, como fruto de uma compreensão *a priori*.

Antes de Hume, o princípio de que a causa é parecida com o efeito - e de que todo ser deve ter uma causa -, era aquele considerado válido. Mas Hume vai dizer que não é necessário que toda causa produza um mesmo efeito. Se eu largar um objeto a certa altura do chão aqui na Terra, ter-se-á um efeito distinto do caso de eu largá-lo à mesma altura na Lua. Assim, a experiência nem sempre nos diz a verdade sobre suposta relação de causa/efeito. Aquilo que nos parece nem sempre é. As ocorrências no mundo não são, para Hume, determinadas, teleologicamente, em vista de um fim, mas simplesmente de forma mecânica como efeito de algum evento precedente. Assim, segundo Hume, acreditamos psicologicamente, pela força do hábito, que algo irá acontecer de determinada maneira, dadas as repetidas vezes que

presenciamos esse acontecimento, cujo efeito, experimentalmente, foi sempre o mesmo. Nessa concepção humiana, não é necessário que essa crença ocorra ou que continue ocorrendo dessa mesma forma, por conta dessa causa e porque não há um fim predeterminado que obrigue essa ocorrência, como sendo uma necessidade.

Hume se preocupou em investigar por qual razão afirmamos que algo, cuja existência tenha se iniciado, deveria ter, necessariamente, uma causa. Além disso, ele pôs a questão sobre porque pensamos que uma causa particular deve, necessariamente, ter tal efeito. Qual seria a natureza de uma determinada inferência desse tipo e em que crença ela poderia estar baseada? Segundo Barra (2002, p. 146), a primeira parte da questão, posta nesta última forma, diz respeito ao “problema da causalidade”, e a segunda, ao “problema da indução”.

Para Jonas o mais lhe interessa é o confronto com a primeira questão, haja vista que ele procura investigar se a natureza impõe um fim que justifique e oriente, de alguma forma, eventual sucessão de eventos causais entre si. Mesmo que esse intento, na busca pela realização do fim, fracasse, o que importa para Jonas é que ele existe, pois buscar sua causa não está, fisicamente, ao nosso alcance. Nesse sentido, as posições de Hume e de Kant são usadas por Jonas como concepções frustradas e injustificáveis a seu ver.

Para Kant (2001), a questão fundamental em *A crítica da razão pura*, não é descobrir como é possível termos a faculdade de pensar, mas até que ponto o entendimento e a razão podem conhecê-la.

Para Barra,

Kant parece assimilar integralmente a lição humiana de que a causalidade é uma “determinação da mente” e, sendo assim, não pode estar fundada em qualquer qualidade que pertença intrinsecamente aos próprios objetos. Mas Kant tende a radicalizar o idealismo latente na lição humiana, a fim de que algum tipo de objetividade possa ainda ser assegurada aos juízos causais. Isso se mostra sobretudo na autonomia parcial que ele confere às representações das relações, que se tornam independentes das qualidades (imediatas ou mediatamente conhecidas) dos objetos. A necessidade inevitavelmente ligada às relações causais não é função de uma qualidade que habitualmente associamos aos objetos envolvidos - força, poder, energia ou “conexão necessária”. Relações tornam-se necessárias ou, na terminologia kantiana, objetivas, à medida que tenham como fundamento os únicos conceitos a priori que são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade para o resultado que somente podemos obter a partir da experiência: o “encadeamento dos fenômenos” ou a “unidade da experiência” (Barra, 2002, p. 158).

Tanto Kant como Hume concordaram que a causalidade é um acréscimo mental, discordando apenas da natureza e origem desse acréscimo. Assim, retomando, resumidamente, o que já foi dito, para Hume esse acréscimo mental vem do hábito, da repetição contingente dos eventos, cuja percepção e memória permitem ao homem realizar uma associação entre causa e

efeito. Kant, por sua vez, vai dizer que a causalidade é dada *a priori*, pelo entendimento e pela capacidade humana de pré-julgar, sinteticamente, essa relação.

A causalidade, segundo o entendimento de Kant, surge a partir de um pensamento para organizar percepções que ligam acontecimentos espaciais com o tempo. “Kant nos fornece não apenas uma regra de ligação de eventos sucessivos arbitrária, e sim que o evento precedente contém a condição para uma regra pela qual o sucessivo deverá segui-lo sempre e necessariamente” (Gomes, 2021, p. 418).

[...] assim como o tempo contém a condição sensível a priori da possibilidade de uma progressão contínua do que existe para o que se segue, assim também o entendimento, graças à unidade da apercepção, é a condição a priori da possibilidade de uma determinação contínua de todos os lugares para os fenômenos neste tempo, mediante a série de causas e efeitos, acarretando as primeiras, inevitavelmente, a existência dos segundos e, desse modo, tornando o conhecimento empírico das relações de tempo válidas para todo o tempo (em geral), quer dizer, objetivamente válido (Kant, 2001, p. 211).

Ainda, para Kant, se fosse impossível determinar uma sequência ordenada de eventos temporais, seria impossível também adquirir conhecimento do objeto. A regra que permite discriminar o antecedente do sucedente (causalidade), somada à síntese subjetiva, é a que permite essa objetividade.

Mas, para Jonas, a causalidade não é um problema real e tanto Kant como Hume erraram ao tratar a causalidade como um acréscimo mental. Ao contrário da conotação de causalidade contingente, defendida por Hume, e de sucessão e regra necessária, conforme Kant, Jonas pretende mostrar que ela tem a ver com uma relação de necessidade, porque está condicionada a um fim da natureza. Ele vai fazer isso, a partir de sua filosofia orgânica, em que investiga como e por que ela se manifesta de determinada forma. A abstração excessiva do estudo da causalidade por Hume e por Kant os iludiu na busca de explicação sobre sua existência e origem.

Jonas entende que o projeto dualista da separação do espiritual do orgânico fez com que o corpo orgânico fosse colocado no domínio físico da *res extensa*, como sendo um conjunto mecânico constituído de vários componentes materiais, que interagem entre si. A vida foi subtraída desse domínio, e a causalidade - sendo o princípio de toda teoria mecanicista - também o foi.

Enfim, segundo o autor, não há como ignorar o fato de que a causalidade é uma conexão ativa e produtiva e não mentalmente passiva. Indo contra a tradição de Hume e Kant, Jonas entende que a causalidade possa ser, simplesmente, encontrada nos objetos empíricos, ou

demonstrável como uma relação lógica. Mas, antes de aceitar as conclusões de Hume a respeito do significado empírico de uma relação causal, Kant procura fazer da própria objetividade um importante aspecto de nossa experiência - as alterações observáveis - e “repousar” sobre a pressuposição da validade do princípio causal, não observável, no mesmo sentido.

Jonas vai defender, então, a ideia de que a causalidade se dá, inicialmente, através dos sentidos e não da observação. Notadamente, um dos objetivos principais de Jonas é a concepção de um novo monismo integral, baseado na intuição fenomenológica de que descobrir interioridade intencional, em uma parte da ordem física, isto é, nos seres humanos, é um testemunho válido da natureza dessa realidade mais ampla, que a deixa emergida. De modo geral, a conclusão de Jonas é de que a causalidade não é algo que, passivamente, será percebido e processado, mas é, antes, um sentimento do corpo vivo, que atua movido por uma força permanente que o puxa, em direção a um fim.

Mas, de onde vem essa força? É difícil descobrir ou imaginar qual sua origem; todavia, o que mais importa é que exista uma lógica em sua existência. A causalidade assim entendida é um fato, em que a existência é sentida, sobretudo pelo corpo, para além da percepção humana ou do entendimento kantiano. Agora, de onde ela vem, qual sua origem, é uma questão metafísica que talvez não tenha resposta como já se aludiu, anteriormente. O que se pode deduzir, hipoteticamente, é que ela se origina tendo em vista uma finalidade, que é sua própria realização. Afora isso, pode-se concluir ainda, conforme Jonas, que

[...] sem o corpo, e sem sua auto experiência elementar, sem este ponto de partida de nossa extrapolação mais ampla e universal para o todo da realidade, não se poderia adquirir nenhuma ideia de força e efeito no mundo, e, portanto, da conexão atuante de todas as coisas, por conseguinte nenhum conceito da natureza em si (Jonas, 2004. p. 32).

Assim, para Jonas o corpo é fonte e não, como aspira o idealismo, objeto da experiência. Tampouco, ele é um dado para o sujeito, mas uma realidade “ativo-passiva”. Toda existência possui, desse modo, um corpo que permite sua ação no mundo, a partir de um sentimento e de uma vontade de agir, para se manter na existência. Ele é, assim, o instrumento para agir no mundo. A vontade do ser de continuar na existência advém, então, desse sentimento que, por sua vez, responde ao chamado de uma causa final valorosa, por si só, imposta pela natureza e que deve, portanto, realizar-se. Sob essa perspectiva, só seria possível falar em sentimento de dever e de responsabilidade no homem, se houvesse uma causa ou uma finalidade extra-humana

que o condicionasse de algum modo, pois, se senão fosse assim, seria ilógico sequer pensar em questionar qual seria essa causa.

4.4 A COMPATIBILIDADE ENTRE LIBERDADE E NECESSIDADE

A teoria da causalidade em Jonas nos leva a ponderar sobre a seguinte questão: Se a vida é uma causa natural pela qual o homem deve responder, então, em que sentido ele seria efetivamente livre? O homem é *livre*, no entanto, encontra-se *preso* a uma responsabilidade. Esta parece ser uma afirmação paradoxal e que precisa ser esclarecida. Nesse sentido, julga-se relevante esclarecer mais essa questão, submetendo os argumentos de Jonas - a favor de uma possível compatibilidade entre liberdade e necessidade - a uma avaliação.

Jonas não nega que a liberdade faça parte da essência humana. Ele não quer que seu pensamento seja interpretado sob a ideia de que o homem, ao se condicionar a um fim da natureza deixaria de ser livre. Segundo o autor, a liberdade pressupõe responsabilidade e vice-versa. São dois lados de uma mesma moeda. Nas próximas linhas, pretende-se analisar por que a liberdade humana e a necessidade podem ser compatíveis aos olhos de Jonas.

Admitir que a natureza impõe fins soa muito mal aos ouvidos dos que defendem a espécie humana, como sendo totalmente livre e independente de qualquer condicionamento externo à sua subjetividade. De outro modo, no outro extremo, há aqueles que defendem que o homem já está plenamente determinado, que liberdade é uma ilusão e que ela não existe. Jonas se coloca entre essas duas posições e vai dizer que é possível compatibilizar a liberdade humana com a necessidade, e que apelar para o radicalismo - com o qual o dualismo se posicionou em relação a isso - seria um equívoco.

Já foi visto que a relação ativa entre corpo e espírito é o que denota, segundo Jonas, a existência da causalidade. A questão da causalidade no homem tem sido também tema central de debate entre os fisicalistas, especialmente no que tange à essa interação entre o físico e o mental. Viana, em sua interpretação sobre a filosofia da mente em Jonas, coloca as seguintes questões:

[...] como pode a consciência causar algo no mundo físico? Tem o sujeito humano alguma influência no mundo físico? Essa é uma questão-chave para desatar o primeiro nó do mundo: conhecer a natureza da consciência, o que leva ao grande debate entre o fisicalismo reducionista e o fisicalismo não reducionista. O inimigo comum nesse debate é o epifenomenalismo que defende a tese de que estados mentais não são causalmente eficazes no mundo, portanto o comportamento livre não passa de uma ilusão. A questão é absolutamente central, pois, se o sujeito humano não pode agir no mundo físico, não se pode defender a tese da responsabilidade moral e consequentemente falar de ética, o que tem enormes consequências na compreensão do ser humano e do seu agir no mundo (Viana, 2016, p. 8).

Jonas (2004) estabelece uma crítica ao epifenomenalismo,⁶⁰ ao acolher a ideia da compatibilidade entre necessidade e liberdade e justifica ao mostrar, sob sua ótica, como se dá essa interação entre mente e corpo. Nesse sentido, é importante, antes de tudo, destacar a relação entre alguns aspectos do orgânico, que ajudarão a compreender em que circunstâncias o sentimento aparece como impulsionador de uma vontade livre e, ao mesmo tempo, responsável.

Em “Mobilidade e sensação”, um dos mais esclarecedores capítulos de *O princípio vida*, Jonas (2004, p. 123) procura explicar a relação mente/corpo, analisando, inicialmente, as três características que distinguem a vida animal da vegetal: mobilidade (locomoção), percepção (sensibilidade) e sensação (sentimento). Para ele a relação entre movimento e percepção é evidente e, simultaneamente, “sua ocorrência inaugura um importante capítulo na história da liberdade que coincide com a existência orgânica” (p. 124). Porém, a relação entre movimento e sensação já não é tão facilmente detectável. A sensação diz respeito ao sentimento ou, dito de outra forma, à emoção, que cada organismo manifesta de maneira distinta, em relação à percepção.

A evidência da sensibilidade é facilmente observável no espaço e tempo, enquanto a da sensação, ou a do sentimento emotivo, não se pode identificar por meio de órgãos externos ao organismo. O sentimento não é aparentemente detectável (ou percebido) sob essa perspectiva. No entanto, sua expressão visível é manifesta no movimento, de alguma forma, o que caracteriza sua existência. O movimento é, assim, também derivado da sensação. Essa interioridade do sentimento o oculta, de tal modo que ele foi suprimido do horizonte descritivo-científico do organismo em si. Jonas reforça a inseparabilidade dessas duas capacidades animais.

A referência real ao mundo só surge com o desenvolvimento de sentidos específicos, de estruturas motoras definidas e de um sistema nervoso central. A diferenciação da sensibilidade, ligada à integração central de seus múltiplos dados, fornece os inícios de um verdadeiro mundo objetivo; o intercâmbio ativo com este no exercício da capacidade de movimento (que por sua vez pressupõe a centralização dos controles) submete à liberdade que se vai estabelecendo o mundo que se oferece aos sentidos, e que desta forma responde em nível mais elevado à necessidade fundamental do organismo (Jonas, 2004, p. 124).

Jonas deduz, logicamente, a hipótese de que o organismo, ao ter se desprendido do mundo, que agora é seu objeto e ao qual ele está sujeito, mantém com este uma relação sensitiva,

⁶⁰ O epifenomenalismo é a visão, segundo a qual alguns, ou todos, os estados mentais são meros epifenômenos (efeitos secundários ou subprodutos) do estado físico do mundo.

uma ligação controlada pelos sentidos, que detectam a cada instante o quão ele pode ou não exercer sua liberdade, por meio da percepção, da locomoção e do movimento, conforme sua necessidade.

As capacidades que aqui transparecem têm que ser entendidas como desenvolvimentos do elemento da “transcendência”, que [...] é inerente à existência metabólica como tal. A relação transitória da forma orgânica com sua matéria delimita desde o início dois “horizontes”, “para dentro dos quais” a vida continuamente se supera: para dentro o horizonte do tempo, como a fase seguinte e próxima de sua existência, para onde ele se dirige; para fora, o horizonte do espaço, como lugar do “outro” igualmente presente, de que depende a continuação deste ser (Jonas, 2004, p. 124).

Para melhor se explicar, Jonas realiza uma análise fenomenológico-descritiva do movimento, ao observar que um animal se afasta ou se aproxima de um objeto, quando se locomove. Dito de outro modo, ou ele persegue esse objeto ou, então, foge dele. Assim, um animal que caça outro, por exemplo, “evidencia não apenas capacidades motoras e sensoriais desenvolvidas, mas também pronunciadas forças de sentimento” (Jonas, 2004, p. 125). O movimento se dá através de sensores orgânicos, que percebem e direcionam o organismo em busca de seu objetivo, intencionalmente, objetivado pelo sentimento de desejo ou de medo, à medida que ele persegue um organismo ou foge dele, respectivamente. Desse modo,

o desejo encontra-se na raiz da caça, o medo na raiz da fuga. Quando sob o aguilhão da necessidade o desejo é o pressuposto básico da mobilidade, então o primeiro movimento é a perseguição (isto é, o dirigir-se para o objeto). Busca, portanto, desejo, é também o que mais se aproxima do impulso pré-animalesco de todo ser vivo, isto é, o anseio básico da vida de prolongar-se através do exercício de seu processo metabólico. Mas embora o desejar expresso seja a tradução deste impulso fundamental da vida para a linguagem das condições animais, não obstante estas condições diferem efetivamente das condições vegetativas, e o que torna a diferença visível é a mobilidade: ela consiste em introduzir uma distância entre o impulso e a satisfação, isto é, na possibilidade de um objetivo distante. A percepção à distância é necessária para que este objetivo seja percebido: isto envolve o desenvolvimento dos sentidos; a locomoção controlada é necessária para alcançá-lo: isto envolve o desenvolvimento da mobilidade (Jonas, 2004, p. 126).

Assim, o sentimento (sensação ou emoção), a sensibilidade (percepção) e a mobilidade (locomoção ou deslocamento) se apresentam como três aspectos do que Jonas vai chamar de princípio da mediatez (ou da não imediatez), ou seja, daquilo que é essencial no animal e que o mantém em movimento, à medida que a excitação do desejo de se manter vivo o faz se locomover, indo da necessidade à satisfação, do sujeito ao objeto desejado, da percepção à mobilidade. Esse distanciamento entre um e outro aspecto caracteriza a separação

sujeito/objeto. O desejo aparece como necessário para manter viva a meta que é sentida pela percepção, fazendo prolongar o movimento enquanto essa não for atingida.

Desse modo,

a realização que ainda não está ao alcance é condição essencial do desejo, e este por sua vez toma possível a protelada realização. Assim o desejo representa o aspecto temporal da mesma situação, cujo aspecto espacial é a percepção. Nestes dois aspectos a distância se apresenta e é superada: a percepção oferece o objeto como “não aqui, e sim mais além”; o desejo oferece a meta como “ainda não, mas podendo ser alcançada”: orientada pela percepção e impelida pelo desejo, a mobilidade transforma o além em aqui e o ainda não em agora. Não fosse a tensão da distância e a dilação por ela forçada, não existiria razão para o desejo nem para a emoção em si. O grande segredo da vida animal se encontra precisamente no espaço que ela consegue manter entre desejo imediato e satisfação mediata, isto é, na perda da imediatez, a que corresponde o ganho em espaço (Jonas, 2004, p. 126).

Esse espaço é o ambiente que se limita com o organismo. O metabolismo, ao longo de seu processo, realiza trocas com esse ambiente. Esse caráter imediato de satisfação do organismo, em relação ao meio em que ele está inserido, caracteriza a constante necessidade orgânica. É desse dinamismo metabólico que se manifesta o interesse básico pela vida e por sua manutenção. Da necessidade constante da troca é que depende a vida do organismo.

Nesse processo automático, em que o organismo realiza trocas com o ambiente, ainda não aparecem o desejo ou o temor.⁶¹ É somente na separação entre o organismo e o ambiente, “que não se encontra mais em contato direto nem está de maneira imediata disponível para suas necessidades metabólicas” (Jonas, 2004, p. 127), que aparecem o desejo e o temor. Essa separação coincide, segundo Jonas, com a divisão da classe dos organismos em vegetal e animal. O vegetal extrai, metabolicamente, o alimento na sua forma química diretamente do meio, distintamente do animal, que depende também de outros corpos orgânicos específicos (com vida) para se manter. Nesse sentido, é difícil imaginar que haja desejo no vegetal, face ao imediatismo da troca permanente. Enquanto ele tiver seu desejo saciado, permanentemente, o desejo desaparece e reaparece, simultaneamente, dando origem a um movimento contínuo de saciedade. No animal, esse imediatismo não acontece, sempre há uma relação mediata de tensão entre sujeito e objeto, de desejo (ou repulsa) entre o primeiro e o segundo.

⁶¹ Em geral, a visão é um dos sentidos mais usados pela percepção, no entanto, nem todos os organismos possuem olhos. Como explicar, por exemplo, que animais como o besouro cego ou uma toupeira cega (Zimmer, p. 176, 1998) se movem em direção à sua presa ou ao seu alimento, sem que a imagem do objeto lhe provoque o desejo da caça e da busca pelo alimento? Ou que eles fogem de seus predadores, sem enxergá-los? Onde a percepção falha ou é diminuída, o sentimento que move o organismo à satisfação de sua necessidade permanece ativo: o desejo de se manter vivo.

Sobre o organismo, Jonas (2004, p. 123) comenta que a “criatividade com que luta por sua continuação é um incessante evitar do apagamento”. Nesse aspecto, forma e matéria são distintas. Forma é vida, é organismo em movimento metabólico. Matéria é substância em um estado fixo. Por mais livre que a forma se mantém, por conta de seu dinamismo, mais presa ela se torna à matéria que a sustenta. Sua vida e sua continuidade dependem da matéria, em última instância. Ambas estão ligadas, seja por uma relação direta, seja indireta. A liberdade da forma se torna paradoxal diante de sua dependência da matéria. O que ocorre é uma liberdade tensionada. Se o organismo se libertar, demasiadamente, aparece um sentimento que procura evitar essa condição, face ao temor da morte. É esse sentimento que ocorre e se manifesta, em maior grau, no homem. Quando ocorre e, conscientemente, é pressentido, pode-se chamá-lo de sentimento de responsabilidade.

Assim, Jonas vai defender a ideia de que responsabilidade e liberdade são compatíveis na espécie humana e coexistem, embora não deixe claro, num primeiro momento, se existe uma relação de superveniência entre ambas. Para o autor, nossa livre-subjetividade é compatível com a determinação do mundo físico. Como já foi dito, não haveria sentido falar em responsabilidade moral, se o ser humano não fosse livre. Só porque o homem, em essência, é livre que ele também pode e deve ser responsável.

Jonas contraria, desse modo, duas correntes do pensamento filosófico, os incompatibilistas e os epifenomenalistas, e diz que é possível haver compatibilidade entre a determinação da natureza e o mundo espiritual da liberdade. Os incompatibilistas deterministas chegam a ponto de negar o mundo subjetivo da liberdade, em defesa do determinismo do mundo físico, pois defendem que a causa das causas é de origem física. Segundo Viana (2016, p. 72), para Jonas, a “verdade do incompatibilismo resultaria numa plena ineficácia do espiritual no material, levando a ética ao total esvaziamento”. Jonas se posiciona, assim, diferentemente dos dualistas cartesianos e dos fiscalistas. Ao combater essas posições filosóficas, ele acolhe a ideia de que a subjetividade tem algum poder de ação livre.

Jonas (2005) vai dizer que a consciência é o que evidencia o distanciamento do homem com o determinismo da natureza, e que essa sua liberdade deriva desse fato. Quanto maior for o *gap*, maior é o grau de liberdade. No entanto, o homem está longe de um total desprendimento, porque ainda está preso a esse determinismo de algum modo, como que tensionado por uma mola, que prende em cada uma de suas extremidades uma das partes: numa ponta a matéria e, em outra, o espírito. Assim, o homem é livre, à medida que é responsável e que preserva aquilo do qual depende sua sobrevivência.

Jonas classifica essa relação como dialética, pois a liberdade se encontra “no equilíbrio de uma necessidade correlativa que lhe adere inseparavelmente como a própria sombra, e que por isso em cada degrau de sua ascensão para graus mais elevados de independência retorna com uma sombra mais acentuada” (Jonas, 2004, p. 107).

Ainda, para Jonas,

a constituição original do organismo, mesmo no estágio unicelular, expressa a individualidade como ousadia da liberdade com que uma forma mantém sua identidade ao longo da mudança da matéria. A liberdade é compensada dialeticamente pela necessidade, a autonomia pela dependência. A mesmidade, aqui desde o início sombriamente prefigurada, traz em si sua contrapartida na outriedade do mundo. Acentuar mais ainda este dualismo, com toda a carga que lhe é inerente, não é outra coisa senão acentuar a própria vida. Sua dialética tem necessariamente que transformar em faca de dois gumes todo estado que dela se desenvolve (Jonas, 2004, p. 131).

Pode-se concluir que a liberdade implica responsabilidade. e que ambas podem ser compatíveis, afinal, não se pode cobrar responsabilidade moral de um ser que não é livre para fazer escolhas. Com efeito, conclui-se também que nunca se é livre nem responsável, na totalidade.

4.5 A INTERAÇÃO ENTRE ESTADOS FÍSICOS E MENTAIS

Antes de passar para o próximo tópico, julgou-se importante explicar, minimamente, o ponto de vista de Jonas sobre o *status* ontológico do que seja um estado mental e o problema enigmático da casualidade psicofísica. A ideia é contribuir para a questão da compatibilidade entre a responsabilidade e a liberdade. Parte-se das questões: O que é a consciência e qual seu lugar no mundo físico? A consciência é parte do mundo físico? Se ela não for, ela interage com o mundo físico de alguma forma?

Esse problema foi para os dualistas um dos grandes enigmas a ser desvendados, e que fragilizou a crença por eles defendida. Por mais que Descartes tenha tentado se utilizar da glândula pineal como o grande transdutor da alma para o corpo, ele convenceu pouca gente dessa hipótese. Para os fisicalistas, o problema reside na interação entre o físico e mental; os dualistas, porém, tratam a alma e o corpo como sendo duas propriedades distintas. Como algo não físico, que não existe nem no tempo nem no espaço, e pode influenciar, fisicamente, no espaço e tempo?

Enfim, o que essas questões têm a ver afinal com esta pesquisa e por que elas deveriam ser colocadas? Também não se pode falar em responsabilidade moral, sem que alguém possa

agir, minimamente, consciente sobre o mundo. Que ser consciente é esse? É o homem. Portanto, defender a hipótese de que um estado mental provoca algum efeito, no mundo, é determinar a autonomia consciente do homem em agir pela própria vontade e admitir sua responsabilidade perante seus atos.

Nesse sentido, o homem pode ser considerado responsável pelos impactos e efeitos de suas ações, na medida em que elas são tomadas de maneira consciente e livre. Segundo Viana (2016, p. 100), “Jonas não se debruça sobre todos os princípios do fisicalismo metódico, mas apenas sobre o dogma não verificado de que todo efeito físico tem também apenas uma causa física”, de modo que ele vai criticar a crença nessa hipótese e demonstrar, do seu jeito, que o mundo não é regido, tão somente, por leis determinísticas, e, também, que há espaço para a liberdade.

Estados mentais podem, portanto, agir sobre o mundo físico, porque ambos estão ligados entre si, organicamente. Um ser com apurada percepção e memória é capaz de imaginar situações futuras, porque sua capacidade neural permite associar imagens à realidade e projetá-las em uma ação simulada, antes mesmo de o ato ser cometido. Não importa a origem dessa liberdade, mas o fato é que ela sempre esteve presente, desde o primeiro organismo vivo que se imagina ter existido, a partir do metabolismo, como já foi exposto. Isso é fato e, fenomenologicamente analisado, parece fazer grande sentido.

4.6 DESAFIOS PARA UMA ÉTICA BIOCÊNTRICA E HUMANISTA

Sem dúvida, um dos principais desafios políticos para uma ética biocêntrica é sua aplicabilidade, tendo em vista a complexidade das condições e interações conhecidas e desconhecidas, que são supostamente necessárias para que a vida se mantenha. A ciência já tratou desse assunto e se pode dizer, até este momento, que todos os seres vivos deste Planeta são feitos, basicamente, de átomos de carbono, nitrogênio, hidrogênio, oxigênio e de alguns outros elementos, em bem menor quantidade. Em suma, para existir vida é preciso que haja material orgânico que contenha carbono, somado à água e a uma fonte de energia. Poderíamos supor que esta energia teria sido a “faísca” que deu início às reações químicas suficientes, para criarem moléculas de certa complexidade, como é o caso dos aminoácidos, das proteínas e do ácido ribonucleico (RNA – semelhante ao DNA), presente em todas as células vivas.

Não se sabe, ainda, de onde teria vindo o primeiro “sopro” para essa faísca inicial que deu o *start* ao processo vital. Também não se sabe, exatamente, em que proporções cada espécie de ser vivo passou a contribuir em qualidade e quantidade, para que essa cadeia de reações

químicas entre esses elementos se mantivesse em permanente atividade, e para que a vida continuasse seu curso daí em diante.

Suponhamos, grosso modo, que o Planeta Terra é uma grande molécula formada, exatamente, por uma rede de ligação desses átomos, cujo produto é a vida. Poderíamos concluir, também, que é através da interação entre todos esses seres vivos, coexistindo com o meio, que a vida se mantém, seja através da decomposição natural dos organismos após a morte, seja por meio do próprio processo predatório, em que um ser vivo se alimenta de outro ser vivo para se manter. Isso acontece não só com os animais, pois os vegetais, além da fotossíntese, também se alimentam de sais minerais e material orgânico que derivam da decomposição de outros seres vivos.

Assim, várias teorias científicas tentam explicar qual é a origem da vida. Mas, para Jonas, essa discussão é uma questão metafísica para a qual, dificilmente, teremos uma resposta absoluta. O que se deve considerar, segundo o autor, é que a vida é um fenômeno real, um fato e algo, naturalmente, bom como se defendeu até aqui. Se não fosse assim, a vida não buscaria se realizar e permanecer em atividade, a partir do ser. Ser é melhor que não ser, porque permanecer na existência é algo bom em si mesmo.

A natureza delineou uma espécie de cadeia hierárquica (ou, cíclica) de nutrição, para que o ciclo da vida fosse possível. O critério, ainda, não foi totalmente esclarecido. Em tese, o homem ocupa o topo dessa cadeia alimentar. Mas, isso não, necessariamente, funciona assim. Talvez a expressão *ciclo alimentar* caiba melhor para descrever esse processo, em que, por uma perspectiva, podemos afirmar que as plantas são as produtoras, os animais são os consumidores e os fungos e as bactérias são os decompositores.

A ciência ainda não nos deu, também, uma resposta sobre qual de todas essas espécies é mais, ou menos, valorosa. As teorias antropocêntricas privilegiam o homem - como o único ser racional e consciente -, atributos que lhe dariam o maior *status* de valor. Segundo Felipe (2009, p.14), o biocentrismo, no entanto, não privilegia esses atributos, enquanto critérios morais definidores da categoria de sujeito moral.

Nesse sentido, como guardião do Universo, será o homem capaz de fazer certas escolhas, de maneira responsável, tendo em vista a continuidade da vida? Será o homem capaz de escolher entre um e outro ser vivo, ou entre uma e outra espécie, qual delas ele deve deixar morrer ou viver, em determinadas circunstâncias, nas quais essa decisão precisa ser tomada, para manter a vida futura como uma possibilidade efetiva? Esta é uma escolha que, inevitavelmente, ocorre, cotidianamente conosco, de maneira particular e até de forma irracional e inconsciente, sem que precisemos avaliar essa decisão, em relação aos seus efeitos,

em um futuro distante. De maneira mais clara, todos nós, todos os dias, precisamos nos alimentar de matéria orgânica e fazer escolhas desse tipo, para nos manter vivos. Mas, isso não implica, necessariamente, ter que escolher o sacrifício de uma espécie inteira, para que possamos nos manter vivos, salvo, no caso de inimigos, evidentemente mortais e ameaçadores, à espécie humana, como são alguns tipos de vírus (ou de bactérias), que podem, facilmente, eliminar grande contingente populacional, em curto espaço de tempo ou até mesmo uma espécie inteira. No caso da espécie humana, recentemente, como já comentamos anteriormente, estivemos sob a ameaça do poderoso vírus SARS-CoV-2 que causou a pandemia Covid -19 e eliminou uma parte da população humana.

O que justificaria, nesse caso, o esforço do homem em tentar eliminar uma espécie em detrimento da sobrevivência dos membros da sua ou de outra espécie, por exemplo? Por que uma espécie de ser vivo seria mais importante que outra? Estaria o homem homologado a fazer esta escolha de forma responsável?

Imagina-se que se Jonas ainda estivesse vivo, ficaria um pouco desapontado, caso alguém lhe colocasse essas questões dessa forma, porque demonstrariam que essa pessoa não o teria compreendido muito bem. Situações de escolha parecida com essa acontecem nas guerras, em que o homem tem que escolher matar ou deixar viver seus semelhantes, com a desculpa de que a prosperidade de seu povo está em jogo, se assim não o fizer. Jonas é contra a guerra, pois, para ele, deixar as coisas chegarem a esse ponto é uma manifestação da irresponsabilidade humana.

A responsabilidade jonasiana é sempre medida, antes do ato e não depois. A guerra é consequência da irresponsabilidade humana. Para ele, a guerra seria evitável, se, de fato, o homem assumisse sua responsabilidade. Do mesmo modo, não precisaríamos chegar a ponto de ter que escolher entre uma ou outra espécie de ser vivo, em uma eventual situação que isso se fizesse necessário para que a vida continuasse, salvo em casos específicos, como os de uma pandemia, por exemplo. Jonas enfatiza que, em sua teoria, há a defesa de uma responsabilidade ontológica pela ideia de homem:

não somos responsáveis pelos homens futuros, mas sim pela ideia do homem, cujo modo de ser exige a presença da sua corporificação no mundo. Em outras palavras, uma ideia ontológica que não garante a existência de seu objeto desde já ao definir a sua essência, tal como supostamente a prova ontológica crê fazê-lo com o conceito de Deus – longe disso! -, mas que diz que deve haver uma tal presença, portanto, ela deve ser preservada, fazendo com que nós, que podemos ameaçá-la, nos tornemos responsáveis por ela (Jonas, 2006, p. 94).

Nesse sentido, façamos uma reflexão na busca por um esclarecimento sobre esse posicionamento de Jonas. Há os que entendem que, nesse aspecto, Jonas é contraditório, porque, se ele defende a vida como um bem e um valor que deve se perpetuar, ele não deveria, então, se opor em ter que sacrificar a vida de um ser vivo, em específico, se esse sacrifício fosse para garantir a vida futura. Se assim fosse, pareceria uma posição paradoxal, pois poder-se-ia concluir, nesse ponto, que para haver vida é preciso que um ser vivo mate outro para sobreviver. Esse tipo de extermínio seria admissível? Esta é, sem dúvida, uma posição utilitarista e que Jonas vai condenar, pois, como já foi dito, se a responsabilidade existir, dificilmente essas escolhas terão que ser feitas. Nesse ponto, qual seria, por exemplo, a justificativa ou explicação da teoria da responsabilidade aos que rotulam Jonas de ser um especista,⁶² um antropocêntrico, ou um pseudobiocêntrico? Ou, ainda, seria um pseudoumanista? Recorremos, como reforço em sua defesa, ao comentário de Frogneux⁶³ sobre sua interpretação a respeito do pensamento de Jonas, no que tange a esse aspecto em particular.

Robert Spaemann conta que num de seus encontros com Hans Jonas, para a entrega do prêmio dos Editores em Frankfurt, lhe propôs uma questão na linha do pensamento analítico. O que pensaria, se para assegurar a sobrevivência de toda a humanidade, fosse preciso sacrificar a vida de uma menina que estava ali diante de seus olhos? E Jonas lhe responde não poder defender que a existência das gerações futuras seja paga ao preço da vida de uma criança. Antes de tudo surpreendente, esse episódio permite retomar o Princípio responsabilidade (PR), lançando luz sobre pontos da antropologia jonasiana pouco destacados até o momento. É possível compreender essa posição de várias maneiras: a) de saída, e negativamente, Jonas recusa o pensamento utilitarista e, portanto, um olhar exterior sobre a existência humana que permitiria confrontar uma vida à existência de bilhões de indivíduos; b) em seguida, e positivamente desta vez, Jonas afirma, por sua resposta, uma antropologia dos incomensuráveis – cada vida humana vale absolutamente por si mesma e toda vontade de mensurá-la só pode fazê-lo mediante violência; c) por consequência, ele marca sua recusa de sacrificar o que nós somos e toda vida humana autêntica em vista de um futuro incerto ou hipotético; d) o apelo de Jonas à renúncia de nossas condições de vida dispendiosas não é, jamais, um apelo ao sacrifício de nossas vidas atuais em proveito da existência da humanidade futura (Frogneux, 2012, p. 437).

Até aqui parece, facilmente, compreensível a posição de que, para Jonas,⁶⁴ nós não temos o direito de hipotecar a vida futura. Mas, insinuar que um dia chegaríamos a ponto de ter

⁶² O especismo é uma forma de discriminação contra quem não pertence à determinada espécie. Similar ao racismo, o sexismo e outros tipos de preconceito, o especismo se utiliza de argumentos sem base científica ou moral, para validar a exploração e o “subjugamento” de uma espécie sobre outra.

⁶³ Doutora em Filosofia pela *Université Catholique de Louvain* (UCL), pesquisadora no Centro Europeu de Filosofia Prática, docente no Instituto Superior de Filosofia da Universidade Católica de *Louvain, Louvain-la-Neuve* - Bélgica.

⁶⁴ Para avaliar a ética de Jonas, a crítica mais forte vem da teoria do discurso (Appel, Habermas), que põe em xeque os fundamentos metafísicos nessa época. Gadamer também acusa Jonas de ser um neoaristotelismo. Sève critica a questão do medo, como princípio moral, assim como Hobbes a usou. Para Sève, ao se exagerar no que pode acontecer, se perderia a esperança de dias melhores. A busca pela verdade passa pela busca do conforto. Para

que escolher entre uma menina inocente e a vida futura seria algo, realmente, sem sentido para Jonas. Para ele, se assumirmos nossa responsabilidade, nunca teremos que fazer escolhas desse tipo, pela frente, especialmente se tivermos a convicção de que agimos por um dever antecipatório. Aquilo de pior que pode ser previsível deve ser evitado, através da heurística do medo. Se o pior pode acontecer, o medo, previamente sentido, implica dever fazer algo para evitar essa hipótese, antecipadamente. A vida não é uma aposta.

A vida é o resultado de uma causa natural, e ela ganha seu verdadeiro sentido como um fim que deve se realizar amparado por uma consciência humana. Essa consciência é o produto mais elevado da natureza, que permite, paradoxalmente, ao homem se distanciar do determinismo da natureza, por meio de sua liberdade, o que não o exime de ser responsável. Embora o ser humano seja o ser mais perto de cortar seu “cordão umbilical” com sua mãe natureza, não justifica seu abandono, em relação à sua progenitora e sua família (outros seres vivos). O homem tem uma função primordial que é a de ser o “guardião do Universo”, mas ele não é o centro desse processo vital, nenhum ser vivo é o centro. Por isso, ele não tem o direito de usar todos os recursos naturais para si. Para Jonas, não há esse paradigma do centro. Não há, em sua tese, uma posição antropocêntrica. Não existe, em Jonas, essa questão geográfica ou espacial, na tentativa de colocar o homem em algum lugar central, lateral, acima, abaixo, ou seja, lá qual for a posição. Se for levada em conta a questão qualitativa, essa conotação muda um pouco, e aí, sim, o homem adquire importância relevante em Jonas, porque ele carrega consigo a essência mais evoluída que a natureza já produziu, mas não o suficiente para colocá-lo, prepotentemente, no centro do Universo.

Frogneux (2012, p. 439) classifica Jonas como um humanista não antropocêntrico, uma vez que ele defende uma grandeza humana específica, mas que é descentrada da natureza. Não importa se o homem possui a exclusividade, no Universo, de tal atribuição. Mesmo havendo outro ser que não conhecemos e que possui essa mesma condição, o ser humano é, assim mesmo, um ser responsável por e pela natureza. Mas, poderá deixar de ser, caso perca sua consciência livre.

Mesmo que existam outros seres responsáveis no Universo, isso não eximiria o homem de ter que assumir sua responsabilidade pelo Planeta em que habita. Ele é o “síndico” de um

ele, há alguns pensadores que pertencem a uma espécie de gueto, que só anuncia desgraça. No caso dos cientistas, alguns incomodam, num tempo que se quer conforto. Jonas também teve esse tipo de recepção. O problema sempre é a fundamentação. Os kantianos também vão lançar críticas, e os heideggerianos diriam que o Jonas é muito limitado e técnico, embora Jonas tenha se apropriado da metodologia de Heidegger. À medida que Jonas tenta formular uma ética, que implica pensar no movimento tecnológico, provoca nos heideggerianos uma necessidade criticá-lo.

grande condomínio natural. Para realizar uma sindicância, requer um estatuto, um regulamento que deve ser cumprido. O homem não pode ser o centro, como a filosofia moderna defendeu. Antes de tudo, ele é um elemento do todo. Sua condição recebe um destaque, pois requer que assuma uma função que lhe exige responsabilidade. O homem, ao renunciar sua posição central na natureza, se coloca a serviço dela, da mesma forma que o contrário acontece, cooperativa e reciprocamente.

É uma troca equilibrada cujo resultado é a continuidade da vida. Se assim se posicionar, o homem atinge sua humanidade, que faz dele um ser, efetivamente, humano. Essa descentralização também ocorre por parte da natureza. Nesse sentido, o homem, com toda sua animalidade, é também parte da natureza, é sua expressão mais evoluída e, ao mesmo tempo, a mais frágil. Esse equilíbrio relacional do homem com a natureza é fundamental para o bom funcionamento da gangorra existencial. Quando a luta pela sobrevivência, frequentemente, impõe a escolha entre o homem e a natureza, o homem, de fato, se coloca em primeiro lugar. Agora, se essa luta for evitada, a escolha de quem deve assumir a ponta, na escala de valor, não precisa ser feita.

A justiça, nesse caso, teria o papel de estabelecer uma garantia e um acordo de cooperação em prol da vida, para além de uma competição pela sobrevivência entre a natureza e o ser humano. Não se trata de um pacto somente entre gerações de humanos, mas com todos os seres vivos que colaboram, para que a vida se mantenha. Esse acordo se firmaria a partir da exigência da natureza de que o homem faça jus à sua condição de liberdade, assumindo sua função de ser responsável e o cargo de guardião do Universo, como diria Jonas. Uma questão de distribuição de recursos, sim, mas, acima de tudo, uma questão de garantia da existência e perpetuação da vida planetária. A responsabilidade é uma necessidade para a garantia desse objetivo. Jonas não diz que temos que durar para sempre, mas, enquanto existirmos, devemos assumir a responsabilidade de zelar pela vida.

Então, surgem aqui outras questões: É possível falar em justiça para além das relações humanas? Os animais têm direitos? Os seres vivos em geral, além do homem, têm direitos? É realmente uma questão de direitos que está em jogo?

O autor propõe um “antropomorfismo crítico”, que toma como fundamental a experiência humana de sua interioridade, enraizada na corporeidade, para que se estabeleça uma compreensão dos outros viventes e, no caso dos animais, também uma forma de comunicação. O que está em jogo é o fato de que a nossa autoexperiência e a nossa participação na vida nos permitem recusar o interdito a qualquer travessia antropomórfica em direção ao radicalmente outro. É, nesse sentido, que se pode afirmar que Jonas lançou mão de um uso crítico do conceito de antropomorfismo

como caminho de acesso privilegiado ao ser vivo (Oliveira; Vasconcelos, 2021, p. 437).

Jonas demonstra defender uma ética biocêntrica, no sentido de que a vida seria o centro e, mesmo que alguns críticos seus não considerem dessa forma, adianta-se que é essa a interpretação adotada nesta tese. Esse biocentrismo jonasiano pode ser interpretado como uma defesa de Jonas, em favor de uma vida autêntica, que se torna real, a partir da humanidade do homem.

Nesse aspecto, o homem tem um compromisso com a vida, de maneira incondicional. Não se trata, inicialmente, de direitos dos seres vivos em geral, mas de um dever com a vida em si. O homem, por meio de sua liberdade, tem o poder da técnica a seu favor, mas deve usá-lo com responsabilidade. Essa posição implica assumir uma responsabilidade que não exige reciprocidade.

A posição biocêntrica aqui considerada é aquela que busca atribuir importância a todas as formas de vida, ao contrário do antropocentrismo, que considera a espécie humana o foco de todas as atenções e entende que todas as demais formas de vida estão aí para servi-lo. As teorias biocêntricas consideram que a vida é uma teia, e que ela se sustenta por conta de um emaranhado de interações entre todos os seres vivos, cuja série de relação causa/efeito tem como resultado a manutenção da energia vital. Consideram a interdependência entre todos os seres que buscam se manter vivos.

O filósofo Paul Taylor por exemplo, em sua defesa de uma ética biocêntrica afirma que,

Rejeitar a noção de superioridade humana implica sua contrapartida positiva: a doutrina da imparcialidade das espécies. Aquele que aceita essa doutrina considera todos os seres vivos como possuidores de valor inerente — o mesmo valor inerente, já que nenhuma espécie foi demonstrada como sendo "superior" ou "inferior" a qualquer outra. Agora, vimos anteriormente que, na medida em que se pensa em um ser vivo como possuidor de valor inerente, considera-se que ele é o objeto apropriado da atitude de respeito e acredita que essa atitude é a única adequada ou adequada para todos os agentes morais tomarem em relação a ela. Aqui, então, está a chave para entender como a atitude de respeito está enraizada na visão biocêntrica da natureza. A conexão básica é feita por meio da negação da superioridade humana. Uma vez que rejeitamos a alegação de que os humanos são superiores em mérito ou em valor a outros seres vivos, estamos prontos para adotar a atitude de respeito. A negação da superioridade humana é em si o resultado de assumir a perspectiva da natureza incorporada nos três primeiros elementos da perspectiva biocêntrica. (Taylor, p.218, 1981)

Tais elementos dizem respeito, primeiro, à adoção de uma certa atitude moral definitiva em relação à natureza (respeito pela natureza); segundo, a um sistema de crenças que constitui uma maneira de conceber o mundo natural e nosso lugar nele e, terceiro, a um sistema de regras

e padrões morais para orientar nosso tratamento dos ecossistemas naturais da Terra e suas comunidades de vida, um conjunto de princípios normativos que incorporam e expressam concretamente uma atitude de respeito pela natureza.

Retoma-se aqui a noção de equilíbrio ecológico ou, então, de harmonia ecológica. A máxima jonasiana é de que a vida deve se perpetuar e, para isso, é importante que haja essa harmonia, mas ele acrescenta mais uma condição: a vida só tem sentido de ser preservada, se ela, verdadeiramente, for um bem valioso. Esse bem assume valor, somente se alguém puder valorá-lo. Esse alguém é o homem, o ser que pode dar sentido à vida, assim como pode dar sentido à morte, como ser consciente que é. Por isso, o homem aparece no imperativo de Jonas: “Aja de tal maneira que possa haver a garantia de uma vida, autenticamente humana, na Terra”. A expressão “autenticamente humana”, que aparece em seu imperativo, diz respeito ao ser que já é humano e já está dado como ser responsável.

Assim, para Jonas, o homem não seria o centro. O homem seria simplesmente aquele que pode ser responsável, no mundo, pela vida, porque ele é o único que pode agir, efetivamente, sobre o mundo, em vista de sua liberdade e sua consciência para decidir e escolher pelo melhor, ou pelo pior, uso dos poderes que lhe são inerentes, em especial o poder tecnológico. Não é a questão de um ser mais, ou menos, importante que os demais, mas de um ser mais necessário, ao considerar as funções que o exige o cargo que é predestinado ao ser mais livre e subjetivo na natureza. Trata-se, aqui, de uma espécie de organograma existencial, em que os cargos mais elevados exigem uma responsabilidade estratégica por todo processo vital, e os inferiores operacionalizam o sistema, cada qual com sua respectiva importância, em todo o processo. O homem seria o líder, o capitão, desta imensa nau terrestre, em que cada ser vivo exerce sua função. O que separa um ser do outro é o grau de liberdade. Aquele de maior grau, com consciência e subjetividade, é o único apto a ser responsável pelo poder que lhe é conferido e que deriva dessa condição. Responsabilidade que pode ou não ser assumida, mas que, quando assumida, se traduz em uma conduta ética. Quem tem maior poder é o que tem maior liberdade, e vice-versa, e quem deve assumir a maior responsabilidade é o que tem o maior poder consciente.

Jonas considera a natureza como um todo não homogêneo. De fato, os reinos animal e vegetal são distintas umas das outras, mas evoluem em direção a um objetivo comum (um processo de emancipação da forma em relação à matéria). A natureza pode então ser globalmente definida como uma categorização diferencial dos seres (Bazin, 2004, p. 5).

Jonas julga o homem como sendo o fiador do ser e, por isso, ele tem um dever moral com a natureza, o que o condiciona a assumir uma responsabilidade perante a vida e lhe exige certo esforço por conta disso. Não é uma questão de privilégio, afinal, o grau de liberdade de um ser é proporcional à sua consciência sobre essa condição e, assim, tanto o ser animado de mais baixa graduação como o de mais alta se sentirão, igualmente, privilegiados, simplesmente por terem o mesmo acesso à vida.

Ainda para Jonas, a natureza é um movimento no tempo e, mesmo que sua origem permaneça nebulosa, o fim é, para ele, perceptível. O ponto derradeiro desse movimento é a humanidade. O homem, como um produtor de imagens - aquele que tem intenções criadas a partir de maior capacidade de imaginar e projetar imagens e cenários -, antes de agir, deve permanecer com essa condição essencial, para evitar o fim da existência, especialmente, em decorrência de poder se colocar em ação.

Esse ser finalizado é o homem. Por isso, Jonas diz que o homem “deve” reconhecer, independentemente de seu julgamento, os valores naturalmente existentes, que o conduziram a essa condição, isto é, a vida em primeiro lugar. O bônus vem, nesse caso, acompanhado de um ônus; ambos quase se compensam. No balanço final, não há prejuízo, mas há um ganho maior, que é a garantia da continuidade existencial e a realização de um fim em si mesmo.

Jonas limita a noção de individualidade à forma específica de existência de seres que são vivo pelo metabolismo. Sua identidade é, portanto, sinônimo de autocriação, com Realização contínua que supõe uma abertura para o “Outro” (o ambiente, o mundo fora de si mesmos). Este processo metabólico, assim, imediatamente e simultaneamente implica uma diferenciação em relação ao Outro. Essa base biológica da identidade específico para o reino vivo integra os seres humanos no todo orgânico, mas destaca-se em ao mesmo tempo a dualidade opondo homem e matéria (Bazin, 2004, p. 6).

Para o filósofo alemão, a identidade do organismo está, assim, associada ao seu próprio finalismo e não à persistência da forma. Ele é um organismo, mas sua identidade não é física e tampouco espiritual, afinal, o organismo sem espírito não é vivo nem um espírito é vivo sem o organismo.

Qual é, então, o lugar do humano no universo jonasiano? Jonas critica a dimensão antropocêntrica dos antigos sistemas éticos e, para ele, isso não é central. Todavia, o homem tenta conceber e determinar valores da vida; por isso ele deve ser responsável, e isso implica um posicionamento seu perante a natureza. Essa posição do homem, no sistema de Jonas, parece um tanto problemática. Ele rejeita qualquer ética antropocêntrica; no entanto, coloca o homem no cerne de seu imperativo, o que caracteriza certa ambiguidade. Mas, essa contradição

aparente pode ser minimizada, se for feita uma distinção entre o antropocentrismo e o antropomorfismo em Jonas.

Segundo Oliveira,

para Jonas, o homem não é mais um ente desligado das demais formas de vida e do reino orgânico em geral, mas apenas uma forma mais acabada do desenvolvimento vital, no qual a liberdade atinge um grau superior apenas na medida em que tenha emergido já nas suas formas mais primitivas (Oliveira, 2018b, p. 425).

O autor estabelece uma ontologia muito mais próxima da ética aristotélica do que platônica. Para Jonas, assim como pensava Aristóteles, tirando a finalidade do ser, se tira também o valor e o bem. Para Aristóteles, tudo o que é um fim é um bem e, portanto, tem um valor. Para Platão, ser e pensar eram coisas similares; entretanto, para Aristóteles, isso não faz sentido. Os seres vivos já nascem predestinados a um exercício funcional ao longo da vida, em que alma e corpo coexistem, singularmente, em cada ser, em que o conjunto da obra é particular de cada corpo dotado de espírito. Para Aristóteles, tudo que é um fim é um bem e, portanto, tem um valor. A modernidade teria esvaziado essa finalidade do homem. A filosofia kantiana tirou também a finalidade da natureza. Abre-se a natureza para uma relação de indiferença e, portanto, para a exploração técnico-científica do mundo. Jonas considera que a filosofia existencialista é o resquício mais maduro desse sentimento.

Jonas é partidário da filosofia tradicional, porém ele propõe um modo distinto para pensar nesse tema. Ele se apega a certo antropomorfismo de maneira crítica, a partir de um corpo que é vivo e que possui espírito, em maior ou menor grau, em paralelo, proporcionalmente, aos graus de necessidade e de liberdade desenvolvidos pelos organismos. Nesse sentido, a liberdade necessária foi alcançada em maior grau pelo homem, conforme sua necessidade.

Essa escalada evolutiva, em que cada espécie se encontra em um degrau, elevou o homem ao mais alto posto, o lócus da responsabilidade e da liberdade. Mas, é complexo identificar em qual degrau da escada encontra-se o animal mais próximo do gênero humano. De qualquer modo, diante deste *continuum*, Jonas formula seu antropomorfismo e, para ele, o que separa um organismo do outro não é a capacidade de raciocinar, mas a graduação psicofísica, que lhe permite observar, entender e interpretar a vida em maior ou menor grau. É só no homem que a totalidade psicofísica se manifesta, e a origem dessa capacidade vem do sentimento muito mais do que da razão, como já foi defendido, previamente. O homem vê e sente, percebe, imagina, projeta, intenciona e age. A partir dessa capacidade imaginativa,

revela-se sua essência e sua singularidade, em relação aos outros seres. Portanto, não se trata de preservar, em primeiro lugar, a vida do homem ou da espécie humana ou, mesmo, do indivíduo humano, mas essa essência do ser, que se manifesta a partir do humano. Não se pode colocar “no lixo” todo esse processo evolutivo, a partir do qual a vida ganhou, efetivamente, um sentido.

Uma leitura rápida considera que enfatizar a humanidade, tendo em vista as gerações futuras, é, até certo ponto, um passo antropocêntrico. Essa afirmação ou esse entendimento vai completamente contra o pensamento de Jonas. A finalidade da responsabilidade não reside, exatamente, na humanidade e não é para a humanidade, mas reside na perenidade do ser, sendo o homem apenas a expressão mais evoluída disso. Nessa perspectiva, é a ideia de homem que precisa estar assegurada, antes de qualquer categoria de ser. É no homem que o ser se revela plenamente ou, pelo menos, em maior nível.

Por isso, justifica-se uma prioridade de preservação da espécie humana, frente as demais, ou seja, porque é no homem livre e responsável que se manifesta o estágio máximo da evolução da vida, em que, ela própria, ganha o real sentido. A vida só ganha sentido com esse homem, esse ser que é consciente e autônomo e capaz de reconhecer seu valor. Sem esse corpo e espírito mais elevados e sem essa liberdade que daí deriva, não haveria a necessidade de responsabilidade. Assim, o homem, diante da imensidão do poder que sua liberdade lhe proporciona é, ao mesmo tempo, o guardião da vida e sua maior ameaça.

Nesse sentido, é a ideia desse homem que está em jogo. Por isso, o homem é o representante, o procurador, o fiador da vida e o alvo do imperativo de Jonas, mas não porque ele é o centro, senão o mais indispensável representante ontológico dos seres vivos. Assim, justifica-se a prioridade na conservação da ideia desse ser, que acontece a partir do gênero humano. É sobretudo essa ideia de um ser que ainda reconhece a vida como um bem e um valor que está ameaçado.

Jonas, portanto, estabelece uma ontologia do que é concreto (coisa, ser vivo e pessoa), estabelecendo um contínuo analógico entre o ser como ser ontológico e o primeiro Ser da Teologia. Com a ciência, o interrogatório ontológico torna-se epistemológico. Estar aqui é trazido de volta ao real (realismo crítico). Em *O Fenômeno da Vida*, Jonas descreve Ser como heterogêneo e acrescenta que os objetivos da humanidade estão inscritos nele. *O Fardo e a Bênção da Mortalidade* completam este trabalho e vai mais longe, propondo uma ontologia monista baseada na teoria da evolução de Darwin (Bazin, 2004, p. 11).

O futuro da natureza é, assim, uma condição *sine qua non* para o futuro da humanidade. O homem representa a completude ontológica do ser, que o coloca na vanguarda evolutiva,

quando comparado aos demais seres vivos. A originalidade de Jonas é, portanto, romper com a ética antropocêntrica convencional e alertar para a dessacralização da vida humana, que deriva do avanço tecnológico em que a natureza se torna apenas um meio para um fim de um homem, que vem se transformando ou “transumanando”, já servo de sua própria criatura (a tecnologia) e apagando de sua memória sua verdadeira condição essencial. Assim, Jonas se coloca, diretamente, em uma ética de emoção e sentimento, em que a noção da pessoa é central e indispensável à responsabilidade.

Mas, isso não quer dizer que a ética da responsabilidade está centrada no homem, porque ela se baseia em uma ontologia centrada no metabolismo, processo pelo qual ocorre a troca de matéria com matéria, cujo produto disso é a energia vital. A vida autenticamente humana, portanto, é o centro da ética jonasiana. Esta centralidade não tem nada a ver com o antropocentrismo do qual Jonas é acusado de defender. O homem é capaz, apenas, de descrever o ser a partir da experiência corporal de si próprio, sem se colocar no centro. É uma ideia pautada no antropomorfismo, quando “Jonas tenta explicitar que o homem, sendo parte da vida, pode conhecer a vida, porque, no seu corpo orgânico (não como objeto, mas como “fonte de experiência”), ele encontra a porta de acesso para pensar a realidade do organismo, especialmente do animal” (Oliveira, 2018a, p. 2390).

O alvo ou o objetivo da ética do futuro não é criar normas definitivas para os homens porvindouros, muito menos prescrever um conjunto de obrigações específicas para cada época. O que Jonas pretende é justamente o contrário disso: sua intenção é que não se ameace a possibilidade de que o homem do futuro possa fazer suas próprias escolhas; em outras palavras, interessa assegurar a autenticidade humana que ainda existe, garantindo ao homem sua capacidade de escolha: “precisamente a preservação dessa possibilidade, como responsabilidade cósmica, é o que significa dever de existência” (Jonas, 2006, p. 174).

Nesse sentido, o que seria da teoria de Rawls, por exemplo, sem a possibilidade futura desse homem, capaz de julgar, minimamente, o que é ou não justo. O “véu da ignorância” pode se tornar um manto preto e espesso se as previsões mais pessimistas de Jonas se confirmarem.

Uma última perspectiva dessa análise é que, na verdade, o homem é o ente mais evoluído em um sentido (espiritualmente), mesmo sendo, em outro sentido (fisicamente), bastante vulneráveis. Não fosse ter desenvolvido essa liberdade, poderia já ter sido extinto. Paradoxalmente essa mesma liberdade pode o levar a extinção se a responsabilidade não estiver junto nessa caminhada. Sua autonomia lhe permitiu sobreviver e ter uma chance, no mundo da vida. Se a espécie humana fosse forte o suficiente, talvez jamais teria desenvolvido sua

racionalidade, que é a base da comunicação. Esse poder de mediação se manifesta em sua técnica.

Nesse processo evolutivo, o esforço pela vida se dá através de um movimento de autoafirmação. A vida quer viver. Não se tem notícias de um ser vivo que não queira viver, salvo os casos individuais de um ou outro que opta pelo suicídio. Mas só o homem pode fazer essa escolha. Todos os demais seres vivos não têm essa disposição, salvo a escolha seja por algum instinto. Na maioria esmagadora dos casos, os seres vivos sempre optam pela vida. A vida como fenômeno é querer viver. Essa autoafirmação da vida é uma autoteologia de cunho imanente. A finalidade da vida é manter a vida. Essa vida que quer viver desenvolve, naturalmente, diferentes graus de liberdade e de espiritualidade nos seres em que ela se manifesta.

No homem, essa liberdade é imprescindível. Sem ela ele não sobreviveria. Se sua liberdade de escolha o faz optar pela vida, é porque viver é bom. Se assim não o fosse, nenhum organismo almejaria viver. Essa finalidade de viver livremente demanda, no entanto, uma responsabilidade.

A responsabilidade é um princípio, pois é ontológico, e vai culminar com uma ética. A finalidade é a vida, que é um bem valioso. Reduzir o homem a um ser que só é capaz de usar ferramentas é um erro. Outros animais também usam. Para Jonas, o ser humano é mais do que isso. Ele virou homem de verdade, quando pintou, no fundo de uma caverna, o desenho de um mamute que ele caçou (*homo pictor*). Logo em seguida, o homem entende que poderia simbolizar a História. Esta imaginação progride e melhora no *homo sapiens*. Ele não só pinta o que conhece, como aquilo que não tem conhecimento. O homem não só compreende a vida, como também tenta compreender a morte. Essa atividade metafísica, por excelência, seria o mais alto grau de evolução do espírito: pintar na beira do túmulo aquilo que o homem não viu ainda.

Esse ser vocacionado, que tem grande poder técnico e que faz parte do desenvolvimento de todos os seres, ocorre a partir da evolução do pensamento humano. Com a modernidade, esse poder técnico deixa de ser um estado natural e passa ao *status* de empreendimento. Uma iniciativa não mais para, somente, satisfazer a necessidade, mas, sobretudo, o desejo criado e recriado, indeterminadamente. No mundo moderno, a técnica perde a condição de ser um estado e passa a ser uma empresa. Nem sabe mais para que faz, é uma fabricação exagerada e sem rumo.

A técnica perdeu sua finalidade, o que a leva a ser uma empresa infinita. Nós não sabemos mais como essa técnica vai afetar a vida humana. Antes, o que era um benefício puro e simples levou a técnica a se tornar uma ameaça à vida, porque virou algo sem controle. Esse é o cenário da tese de Jonas, que tem dois aspectos a considerar: um é sua ontologia não antropocêntrica, o outro é o diagnóstico sobre a técnica atual, que elevou a ética a um patamar, egoisticamente, antropocêntrico e que precisa ser desmitificado, antes que seja tarde demais.

4.7 A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE COMO FUNDAMENTAÇÃO PARA UMA JUSTIÇA INTERGERACIONAL

Apresenta-se, por fim, os argumentos que derivam da síntese da reflexão conduzida até aqui, tendo em vista as pretensões iniciais desta pesquisa, ou seja, a de chegar à resposta à questão que foi lançada, na introdução: *Pode-se extrair, da teoria ética da responsabilidade de Hans Jonas, uma fundamentação que sustente um conteúdo mínimo para uma justiça intergeracional?*

A expectativa por uma resposta que fosse positiva vem se mantendo desde o início do estudo, quando se confiou na hipótese de que seria possível sustentar a tese de que o conteúdo mínimo e necessário, para uma justiça intergeracional, poderia ser defendido à luz da teoria ético-fundacionista, pautada no princípio responsabilidade de Jonas. Assim, procura-se, na sequência, mostrar de maneira mais clara e objetiva os argumentos que amparam essa alegação e que foram gestados e concebidos, a partir da pesquisa e das ponderações feitas até aqui.

Na abordagem inicial desta temática, uma questão que apareceu de maneira mais evidente é a que pergunta se as gerações de um futuro distante são, efetivamente, portadoras de direitos que estariam relacionados a deveres, que as gerações antecessoras teriam que cumprir, sem esperar reciprocidade. Ou, questionando-se de outra forma: As gerações do presente ou do passado deveriam cumprir ou ter cumprido, respectivamente, certos deveres condicionados a direitos de gerações, que estão por vir em um futuro distante, sem terem nenhum tipo de reciprocidade ou contraprestação dos esforços empreendidos nesse sentido?

É praticamente impossível considerar que, num futuro distante, as pessoas possam reivindicar a compensação de um dano, ou mesmo de uma penalização às gerações predecessoras do presente, por exemplo, por conta de prejuízos causados a esses supostos direitos, em consequência de atos cometidos por essas gerações, afinal o suposto réu já não existiria mais no futuro, se fosse o caso. Portanto, não seria possível cobrar nenhuma responsabilidade de alguém que já não existe mais.

Assim, um tecnologista, por exemplo, controlado por uma legislação que somente leve em conta os efeitos presentes de seus atos, não teria tantos motivos para se preocupar com os seus atos que tivessem efeitos num futuro distante, salvo se ele tivesse algum sentimento de altruísmo, de compaixão ou de respeito com os viventes do futuro, suficientemente grande a ponto de evitar que ele agisse de modo irresponsável no presente, exclusivamente, em benefício próprio. Esse caso fica mais complexo, ainda, se esses efeitos futuros forem meras suposições, sem embasamento científico e sem que se tivesse qualquer certeza de que eles viriam acontecer algum dia, em consequência dessas ações do presente.

A tese que aqui se defende é de que essa dificuldade toda, de estabelecer um compromisso entre gerações, poderia ser superada com o acréscimo de uma outra noção de responsabilidade sugerida por Jonas, diferente daquela considerada pelo direito civil ou penal. Do ponto de vista do direito, existem duas formas de entender a responsabilidade: a *legal* e a *moral*. A primeira, nos remete aos conceitos de compensação e responsabilidade legal; a segunda, aos conceitos de pena e culpa, originando, assim, respectivamente, o *direito civil* e o *direito penal*. A responsabilidade, em ambos os casos, se refere aos atos realizados. O sentimento de culpa, de remorso e da aceitação do castigo, vem somente depois do ato cometido. Assim como a consciência de que se deve responder, objetivamente, por nossos atos. Mesmo que se antecipem as consequências no início do ato, isso não serve de motivo para agir, mas de motivo para impedir que o ato ocorra. É fácil deduzir que, quanto menos se age, menos se é responsável. Entendida assim, a responsabilidade não fixa fins, mas é a imposição inteiramente formal de todo o agir causal entre seres humanos, dos quais se pode exigir uma prestação de contas. Assim, ela é a precondição da moral, mas não a própria moral” (Jonas, 2006, p.166). O sentimento, na forma de pressentimento ou de pós-sentimento ao ato, caracteriza a responsabilidade e é de fato moral, mas não fornece o princípio efetivo para a teoria ética. É da inspiração dos fins, dos valores impositivos, que deve brotar a disposição para assumir responsabilidades.

Se nos sentirmos responsáveis, não pela nossa conduta nem por suas consequências, mas pelo objeto que reivindica o nosso agir, passaremos a ter outra noção de responsabilidade. Esse objeto pode ser, por exemplo, o bem-estar dos outros. Além da ação ser considerada moralmente correta, seu objetivo, o de ser colocado em prática é, acima de tudo, o bem-estar dos outros. O *porquê* da ação está fora de nós, todavia está sob a tutela de nosso poder. Esse conceito de responsabilidade, orientado pelos fins, é que interessa a Jonas, quando ele fala da necessidade de se ter uma ética da responsabilidade.

Mas que fim seria este, se fosse o caso? Neste último capítulo, tem-se reforçado a tese de Jonas de que ser é melhor que não ser. Em outras palavras, aquilo que é bom por natureza precisa continuar se realizando. Também se endossou a ideia de Jonas de que estados mentais podem agir sobre o mundo físico, porque ambos estão ligados organicamente, o que permite falar em responsabilidade moral, na medida em que, também o homem pode agir, conscientemente, sobre o mundo, através de sua própria vontade e não só por conta de determinismo causal da natureza. Além disso, sublinhou-se a hipótese de que pode existir uma compatibilidade entre liberdade e necessidade, na medida em que, por um lado, a consciência humana é livre e, por outro e ao mesmo tempo, que o corpo está preso a um determinismo da natureza. Assim, o homem é, ao mesmo tempo, livre e responsável.

Ainda, sob a perspectiva da teoria da causalidade em Jonas, evidenciou-se que é plausível falar de responsabilidade condicionada a uma causa extra-humana. A causalidade não é determinada por um processo subjetivo, fruto de uma finalidade própria da natureza. Isso implica afirmar que podemos e deveríamos assumir responsabilidades com causas não determinadas por nós, antes mesmo de agirmos. Essa determinação causal é a própria vida, uma finalidade da natureza.

Em síntese, nós humanos somos os únicos que podem ser considerados responsáveis pela preservação da vida, na medida em que somos livres para agir e colocar os propósitos da natureza em risco. Se podemos, devemos assumir essa responsabilidade, antes de nossas escolhas. Nossas ações no presente até podem repercutir, positivamente, neste tempo, mas, às vezes, negativamente no futuro. Essa responsabilidade incondicional com a manutenção da vida não deve exigir reciprocidade de nenhuma das gerações, na linha sucessória do tempo. Aí reside o caráter ético do princípio responsabilidade. É uma responsabilidade assumida pelo homem, para evitar o pior: o triunfo do não ser sobre o ser. Nesse sentido, a vida se torna um fim que deve ser preservado. Uma justiça intergeracional pautada no princípio responsabilidade, que deveria, sobretudo, primar pela continuidade da vida, ao longo das gerações e limitar a atuação humana que colocasse em risco essa continuidade, independentemente, de a vida ser considerada um direito das gerações futuras.

Mas, como vimos no segundo capítulo, Rawls nos diz que uma justiça entre gerações pode ser concebida conforme sua teoria procedimental, em que os fins são do homem, determinados por ele. A maior compatibilidade possível entre liberdade e igualdade é o que o homem deve levar em consideração, para determinar o que é justo. Nesse sentido, dever-se-ia buscar um consenso humano sobre o que é justo, respeitando os princípios da liberdade e da igualdade (nessa ordem), em uma situação equitativa, em que Rawls denomina de posição

original, sob o véu da ignorância. Condição essa em que não saberíamos, em tese, a qual geração pertenceríamos, ao legislar sobre uma justiça entre gerações.

Ademais, para Rawls, a liberdade só poderia ser limitada, quando a restrição beneficiasse a própria liberdade. A liberdade deve ser igual para todos. O *valor* da liberdade, no entanto, não é igual. A liberdade igual é representada pelo sistema completo das liberdades que compõem a igualdade entre os cidadãos, enquanto o valor da liberdade para as pessoas e para os grupos depende da sua capacidade meritocrática, para que seus fins progridam, dentro da estrutura definida pelo sistema.

Uma das críticas relevantes à Rawls é quanto à dificuldade que ele sustenta existir para se conseguir determinar um critério único e absoluto de justiça, para regular diferentes classes sociais. Nesse ponto, Rawls se defende e alega que um conceito metafísico da justiça não seria eficaz diante de tanta pluralidade e, mesmo, porque a justiça é uma criação do homem. Por isso, ele defende um critério político, derivado de um consenso político, que leve em conta uma pluralidade de concepções de justiça. Se olharmos para as gerações contemporâneas, parece ser de fato inconcebível a existência de uma unidade a respeito de justiça. Rawls reconhece tal impossibilidade, ao sugerir a necessidade de um consenso sobre justiça, que leve em conta vários entendimentos. Assim, a justiça teria sempre um conceito relativo, devendo prevalecer o entendimento da maioria daqueles que com ela convivem.

Contudo, se formos além dessa questão de justiça, relacionada às diferentes classes sociais e nos deslocarmos para um futuro longínquo, para questionar a justiça relacionada às diferentes gerações, sustentaríamos, aqui, que Rawls deveria rever sua posição. Ou seja, para uma justiça entre gerações não contemporâneas, a hipótese de um critério metafísico deveria ser levada em conta, como um pilar a mais em sua teoria da justiça.

O que se sugere, nesse sentido, é que, no caso de uma justiça entre gerações não contemporâneas, a responsabilidade para a continuidade da existência, seja acrescentada como princípio, lexicalmente superior ao da liberdade, na teoria de Rawls. Isso não impede cogitar sobre a compatibilidade entre ambos os princípios, afinal, a liberdade só existe em função da responsabilidade e vice-versa. Lembra-se sempre que esse conceito de responsabilidade jonasiano não se trata de uma pena ou compensação que precisa ser paga, em relação a um dano cometido depois do ato, mas sobre aquilo de pior que pode e deve ser evitado, previamente, em detrimento dos princípios da igualdade e da liberdade, em última instância.

Quanto à compatibilidade entre o princípio da responsabilidade e o da igualdade, não nos ateremos aqui, haja vista Rawls admitir uma subordinação lexical do princípio da igualdade com o da liberdade. O que mais interessa, neste sentido, é analisar se o princípio da liberdade

estaria correndo algum risco de ser desrespeitado, em função da prevalência do princípio da responsabilidade de Jonas. O entendimento é de que ambos são compatíveis, assim como há uma compatibilidade entre os dois princípios rawlsianos. Da mesma forma, essa compatibilidade deveria ser admitida entre o princípio de responsabilidade de Jonas e o princípio de liberdade de Rawls.

Nesse sentido, não se está desmerecendo a teoria da justiça de Rawls, tal como foi concebida, mas defende-se que um princípio de origem objetiva deve ser acrescentado ao seu procedimento, designadamente no caso da aplicação de sua teoria, nas relações de justiça entre gerações não sobrepostas. Esse princípio é de caráter deontológico e faz referência a um dever, independentemente de um direito, ou, mesmo que esse dever coincida com um direito determinado, de maneira subjetiva. A vida é, antes mesmo de ser um direito, um fim que deve se realizar, que deve se perpetuar e, nesse sentido, a responsabilidade humana se apresenta como um princípio anexador à teoria de Rawls, para o caso intergeracional, lexicalmente superior ao próprio princípio de liberdade.

A preservação da liberdade é uma meta somente do homem; a vida, no entanto, é de todos os seres vivos. Trata-se, portanto, de uma justiça que leva os interesses da natureza como um todo e não, exclusivamente, do homem. Em tese, pode-se dizer que a vida é um usufruto de todos os seres vivos, que contribuem de alguma forma para que a biodiversidade se mantenha e, em consequência, também as condições de vida do ser mais evoluído, que é humano, subjetivo, consciente, livre e responsável.

Ainda, para Rawls, uma teoria da justiça, como equidade, deve considerar o justo como prioridade sobre o bem. Mas Jonas considera que um bem extra-humano deve ser prioridade sobre a ideia de justo. Em especial, em uma justiça intergeracional essa condição seria essencial. O ser humano não pode, pelo menos por enquanto, considerar sua existência de forma independente da natureza. Há que se avaliar, ainda, que o direito de seres não humanos deriva de um valor e um bem não determinado pelo homem e exige, nesse sentido, um respeito à sua continuidade. Trata-se de um posicionamento ético com as gerações futuras, em especial, porque não se exigiria nada em troca dessa postura. O é intrínseco, em si mesmo, - por isso é diferente de valor - que é dado pelo ser humano se não depende do ser humano. O bem, contudo, pode ser ameaçado pelo homem - não cria mas pode destruir - e isso significa que o homem deve proteger e se responsabilizar pelo bem (a vida).

Talvez, para uma justiça intrageracional, Rawls tenha razão de que uma justiça com equidade, em que o justo prevaleça sobre o bem, seja mais efetiva. Isso porque a distribuição equitativa dos bens disponíveis e de iguais liberdades é a principal meta, e isso implicaria uma

vida mais equilibrada entre as partes da sociedade, o que não impediria, totalmente, um consumo exacerbado dos recursos naturais disponíveis, ainda mais se o objetivo final fosse puramente do homem. Porém, no caso de uma justiça intergeracional, dificilmente se conseguirá estabelecer cláusulas justas, sem que se considere uma ideia do que, realmente, seria um bem que deve ser garantido a todas as gerações. É um bem que exige sua realização, mas que, também, é um direito.

Se podemos, então devemos assumir essa responsabilidade com a continuidade da vida. Mais do que isso, se somos os únicos com potencial intencional para destruir a vida, aí sim que devemos mais ainda sermos responsáveis. Nesse sentido, a vida também é um direito de todos os seres vivos, na medida em que contribuem de alguma forma para que ela continue a se realizar. Daí deriva o dever de um ser, ontologicamente, livre. Esse ser se torna o zelador do Planeta, por ser o único que pode fazer escolhas livre e conscientemente e, assim, gerenciar a preservação da existência de forma responsável.

Para reforçar a teoria de Jonas, como apta a fundamentar uma justiça intergeracional, precisamos considerar ainda algumas condições. Se os viventes de um futuro distante têm, de fato, algum direito - que foi definido e assumido pelas gerações atuais -, uma justiça que garanta que as ações dos viventes do presente não comprometam esse direito, seria uma forma necessária para garantir esse compromisso.

Considerando, ainda, que as gerações atuais e futuras - que conviverão durante algum tempo, ao mesmo tempo, já possuem alguns direitos e deveres relacionados entre si e, portanto, uma relação recíproca de responsabilidades previamente definidas, seria minimamente lógico que as gerações não sobrepostas também tivessem algum tipo de relação semelhante. Neste caso, sabe-se que é complicado sustentar essa relação, haja vista que as gerações antecessoras não poderão mais ser cobradas, no futuro, por algum efeito danoso às gerações do futuro.

Porém, independentemente de existirem ou não direitos para pessoas que, sequer existem, relacionados a deveres das gerações predecessoras, pode-se, a partir do pensamento jonasiano, pelo menos definir que as gerações presentes possuem pelo menos um dever incondicional com seus sucessores: a manutenção das condições existenciais para o futuro, como se tentou argumentar, até aqui.

Nesse sentido, Jonas nos alerta que a possibilidade de o homem continuar sendo responsável é uma prerrogativa *sine qua non* para que a vida continue a ter sentido. É a partir da presença do ser mais subjetivo e livre de todos, que se pode imaginar não só a possibilidade da vida biológica, mas, sobretudo, a da vida espiritual. Essa é uma responsabilidade

condicionada a um fim não humano, mas que tem em vista a permanência e continuidade do ser, sobretudo em suas formas mais evoluídas, a humana.

Os contrários a essa ideia poderiam dizer que a vida tem mais chance de se realizar, sem a presença da espécie que é tida, por muitos, como a mais predadora de todas e, nesse sentido, a existência física do homem seria dispensável e até necessária, para garantir a continuidade da vida. Nesse aspecto, para salvar a vida planetária poder-se-ia sugerir, então - se de fato o homem fosse realmente responsável pela continuidade da existência -, que ele propusesse o extermínio de sua própria espécie, enquanto sendo, paradoxalmente, a principal ameaça à vida, e deixasse a tarefa de preservação do ser a cargo da natureza. Mas, a vida sem o humano não teria sentido, porque é da natureza do homem livre atribuir-lhe esse sentido. Ele precisa existir, como o ser mais evoluído, mais livre, responsável e mais consciente de todos, como já foi esclarecido, anteriormente.

É no homem que o espírito consciente se realizou, de forma que pode ser única no Universo. Espírito esse que, por um lado, nos tornou tão exigentes, em relação às nossas necessidades físicas, e que, por outro, a duras penas, criou um conjunto de valores importantes, através do domínio da arte e do conhecimento das próprias emoções. Desperdiçar essa criação espiritual seria muito mais irresponsável do que sua destruição existencial físico-biológica, mesmo que feita de maneira responsável. É essa criação grandiosa que, paradoxalmente, anda “de mãos dadas” com a destruição crescente das próprias condições que a tornaram possível.

Esse aspecto paradoxal da função espiritual no mundo é melhor interpretado pelo fato de que, se essa empreitada evolutiva do homem tiver o único propósito de beneficiar a humanidade, concomitantemente com isso, seria muito provável que nossa espécie testemunharia, também, em algum momento, sua destruição e a descontinuidade dessa experiência. Nesse sentido, não se poderia admitir que o espírito renunciasse a si mesmo, antes de ultrapassar e vencer esse paradoxo, tal façanha cultural seria, no mínimo, a maior de todas as irresponsabilidades.

Assim, a civilização técnica tem dois caminhos extremos possíveis, que devem ser considerados na nossa análise: um, que tem grande propensão de nos levar à degeneração de forma excessiva e irrefreável, e o outro, que pode nos levar à redenção, mesmo que com algumas feridas ou traumas deixados por ela. No meio desses dois pontos, ocorre uma mistura de medo e de esperança, ao mesmo tempo. Jonas nos recomenda, através da heurística do medo, que consideremos a pior das hipóteses, ou seja, aquela em que corremos o risco de pegar o pior caminho, mesmo que, despreziosamente.

Ou seja, mesmo quando imaginamos que estamos no caminho certo, é preciso ficar atentos às miragens à nossa frente, ao engano a que podem nos levar. Como evidências desses riscos, já se mostrou que existem forças econômicas, ideológicas, científicas, políticas e tecnológicas, que podem nos conduzir a esse erro, mesmo que sem intenção, e que estão além do nosso controle individual. Seria preciso um grande esforço coletivo, para impedir certas escolhas.

O diagnóstico atual é de que, embora a faculdade de discernimento do homem tenha, aparentemente, prosperado muito, nas últimas décadas, também diminuiu a faculdade de agir, de acordo com esse discernimento. Nesse aspecto, nada parece ter mudado muito desde que Jonas escreveu *O princípio responsabilidade*, e pode-se dizer que, nas devidas proporções, essas ameaças continuam reais, algumas até maiores, e que os efeitos no clima e no ambiente natural, em função de nosso agir no mundo, têm crescido em muito de lá para cá, comprovando boa parte de suas previsões.

Esse aspecto degenerativo do homem se torna o principal risco de perdermos nossa condição de seres livres e responsáveis, por ignorarmos a importância de mantermos essa faculdade de agir, de acordo com nosso discernimento, que pode também estar sendo suprimido com o avanço desenfreado da técnica. Essa tecnologia nos substitui, cada vez mais, nas tomadas de decisões e estão baseadas, somente, em banco de dados estatísticos. Num futuro próximo - caso venhamos a perder algumas de nossas capacidades humanas de sensibilidade, de intuição, de imaginação e de criatividade - talvez não seja mais possível fazer previsões sobre possíveis efeitos das ações do presente, especialmente aqueles que não se tem estatística de ocorrências. Esse risco pode nos levar à condição de irresponsáveis num futuro próximo, não diretamente pelo abuso de nossas liberdades, mas pela incapacidade de fazer previsões sobre as consequências de nossos atos, necessárias para impedir efeitos catastróficos num futuro distante.

Por isso, é preciso uma justiça que nos mantenha na retidão enquanto espécie, para que não passemos por um processo de desconstrução, que nos leve à extinção essencial, antes da própria extinção física. Assim, justifica-se o uso do princípio responsabilidade, como uma base para uma justiça intergeracional, que prime pela continuidade da existência, indefinidamente.

Esta argumentação pode até apresentar uma forma de axioma, mas, como o próprio Jonas nos afirma, é um axioma lógico que vai de encontro com nossa razão e, por mais metafísica que possa ser sua origem, deriva de um fato biologicamente observado e comprovado. O fenômeno vida é um bem, com um valor em si mesmo; isso implica - a partir de uma razoabilidade e uma racionalidade que ainda nos é inerente - a aceitação desse princípio

responsabilidade como apto a direcionar e justificar uma justiça entre gerações, que garanta a continuidade da existência e daquilo que é bom.

Dessa forma, a teoria de Jonas parece se apresentar como uma alternativa interessante às teorias coerentistas, uma vez que sugere, de forma imparcial - ao fixar de maneira lógica uma finalidade natural que todo o ser busca - , o conteúdo de, pelo menos, uma cláusula pétrea para uma justiça intergeracional, na medida em que impõe ao homem assumir sua responsabilidade com a vida, enquanto ser consciente, livre e responsável, sob pena de que, se assim não o fizer, sua condição humana poderá lhe ser suprimida e, em consequência, poderá colocar em risco a existência do ser.

Essa, talvez, se torne não só uma injustiça com as gerações do futuro, que teriam que ser sacrificadas, mas também com as gerações do passado, pois implicaria considerar que todo esse esforço evolutivo do ser humano, ao longo de milhares de anos, teria sido injustamente em vão. Portanto, é dever do homem continuar sendo aquilo que é: responsável e livre ao mesmo tempo, para que um bem, em si mesmo, possa continuar a existir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao advogar a favor de um conteúdo mínimo para uma justiça intergeracional, à luz da ética da responsabilidade de Jonas, entendeu-se que era preciso, antes de tudo, defender, minimamente, a ideia de que essa é uma justiça que deve ser considerada necessária, independentemente de seu conteúdo estar pautado em uma teoria A ou B; caso contrário, não haveria tantos motivos para seguirmos adiante na reflexão. Para não ficar somente no âmbito da suposição e da intuição, promoveu-se no primeiro capítulo, uma reflexão prévia na esperança de cultivar razões mais fortes, que ajudassem a sustentar, minimamente, esse juízo e dar mais sentido a essa pesquisa, antes de aprofundá-la.

Em princípio, uma justiça intergeracional teria, como um de seus objetivos mais importantes, que fazer com que as gerações não contemporâneas respeitassem suas cláusulas, a partir do cumprimento de certos deveres predeterminados e condicionados a certos direitos, sem que haja reciprocidade direta dos beneficiários. Assim, tais direitos e deveres deveriam ser, *prima facie*, sua principal razão existencial. Essas cláusulas teriam o propósito de permitir, pelo menos, uma vida no futuro relativamente equivalente à do presente e à do passado, sem prejuízo ou injustiças a nenhuma das partes.

Um dos pressupostos iniciais, que poderia ter sido explorado, seria o de que as gerações do futuro, antes mesmo de existirem, teriam direitos que deveriam ser respeitados pelas gerações atuais. Assim como, no caso de gerações sobrepostas, já existirem direitos e deveres conexos entre elas. Esse poderia ser um motivo, aparentemente lógico, para justificar a necessidade de uma justiça intergeracional, ou seja, que garantisse esses supostos direitos futuros, independentemente de quais fossem, desde que isso não implicasse um sacrifício dos direitos das gerações do presente. Esse argumento é difícil de sustentar, isoladamente, porque essa ideia de direitos correlatos a deveres não permite que haja reciprocidade direta entre as gerações não sobrepostas, afinal, as obrigações, nesse caso, só podem ocorrer apenas em uma via, a das gerações predecessoras para as sucessoras. No entanto, tampouco a ideia de reciprocidade indireta dá conta dessa problemática.

A ética tradicional se focou, por muito tempo, em estabelecer um modelo de justificação e de julgamento de regras morais, propenso a ajustar a conduta de forma recíproca entre os interesses egoísticos de cada um, de maneira que aqueles que violassem as normas sofreriam sanções, e os que promovessem a cooperação poderiam usufruir mais de liberdade. Além disso, durante séculos acreditou-se que, no futuro, as condições de vida seriam semelhantes às das épocas anteriores.

Hoje, essa ideia já não tem mais crédito, afinal, as mudanças tecnológicas ocorrem de maneira cada vez mais acelerada, de tal modo que as condições de vida das gerações futuras deverão ser bem diferentes, em relação às condições da geração presente e das do passado. Em suma, essa ideia de defender direitos das futuras gerações é um tanto complexa, pois aqueles que viverão, daqui a um século, por exemplo, não poderão impor sanções aos agentes que serão responsabilizados, porque esses já não existem mais.

Um outro argumento é o que considera a equiparação de compromissos, independentemente, da escala temporal que separa as gerações. Explicando melhor, se os direitos entre gerações que se afetam diretamente são legítimos, seria razoável defender a mesma ideia entre gerações, que se afetam, indiretamente, mesmo que esses direitos e deveres se alterem ao longo do tempo, relativamente ao contexto (e porque não dizer, tecnológico) de cada geração.

Porém, esse argumento, visto isoladamente, também não se sustenta, afinal, não haveria motivos, efetivamente, que fariam as gerações presentes cumprirem suas obrigações, se houvessem dúvidas sobre os efeitos das suas ações e a certeza de que jamais poderiam ser punidas, cobradas ou condenadas - caso esses efeitos fossem danosos às gerações do futuro – por já não existirem mais.

Mitigar com precisão o tipo de consequência que nossos atos do presente poderiam trazer a tais direitos, para que pudéssemos responder, antecipadamente, por eventuais prejuízos às gerações futuras, certamente haveria a necessidade de elevado grau de discernimento, para que não se cometessem injustiças, ao condenar um ou outro agente, que viesse a ser julgado por esses supostos efeitos de suas ações do presente, num futuro distante. Agir em conformidade com um dever, relacionado a algum direito futuro, poderia ser problemático também, porque esses direitos relativos a cada época poderiam ser alterados ao longo do tempo.

Esses obstáculos, revisitados agora de maneira mais clara, não foram suficientes para abandonar a ideia de defender a possibilidade e a viabilidade de tal justiça. Ao se confiar na legitimidade do axioma lógico jonasiano, de que há um dever absoluto, condicionado a um bem em si mesmo, a ser respeitado por todas as gerações, seja qual for a época a qual cada uma pertencer, não necessariamente precisaríamos defender que uma justiça intergeracional dependeria, somente, da existência de direitos futuros, correlacionados com deveres presentes ou vice-versa, para fazer algum sentido. Há um conceito de responsabilidade distinta daquela tradicionalmente considerada pelo Direito civil e penal, que pode ser invocada diante desse contexto, sobre a qual Jonas nos provoca a pensar.

Assim, antes de entrar nessa discussão ética e na esperança de encontrar uma razão mais contundente, para justificar uma justiça intergeracional, procurou-se levar essa justificação a partir de uma reflexão sobre o contexto atual da civilização tecnológica e as ameaças às gerações futuras, representadas por sua performance. Nesse aspecto, é muito mais provável que as gerações vindouras possam, de algum modo, culpar as gerações presentes por alguma irresponsabilidade do que o caso inverso.

Por exemplo, nossa geração poderia estar se sentindo, atualmente, injustiçada, se houvesse uma escassez total de determinados recursos naturais, provocada por um eventual consumo exacerbado desses recursos pelas gerações predecessoras. Essa possibilidade parece transmitir um apelo à nossa razão, para que tentemos evitar, desde já, esse mesmo tipo de sentimento no futuro, mesmo que, até lá, já não existamos mais. O fardo de ter que limitar ou racionalizar o uso de tais recursos, no presente, certamente seria menor do que aquele que os viventes vindouros teriam que carregar, se tais recursos não existissem mais no futuro.

Independentemente de quais sejam esses direitos e deveres e como eles estariam relacionados na linha do tempo, o que se pretendeu evidenciar, no primeiro capítulo, é que uma justiça intergeracional parece fazer sentido, simplesmente, ao se considerar a possibilidade do futuro ser pior do que o presente. Essa avaliação foi feita a partir da análise de determinadas posições filosóficas, ideológicas, políticas, científicas, sociais e econômicas, que têm influenciado muito a vida atual e que podem, na pior das hipóteses, impactar de maneira trágica a vida futura.

Independentemente, também, dos efeitos das ações promovidas em um desses movimentos, todos eles se vendem como sendo bem-intencionados, na medida em que usam como bandeira principal o bem-estar da humanidade e o prolongamento da vida. Isso poderia ser suficiente para garantir às futuras gerações a possibilidade de uma vida, pelo menos, tão boa ou melhor que a atual. Ou seja, não haveria motivos para se preocupar tanto com os efeitos negativos das ações bem-intencionadas do presente, no futuro. A própria História tem provado que o presente sempre pareceu ser melhor do que o passado, no que tange ao tipo de vida que se tem levado, em relação à vida pregressa, pelo menos por alguns aspectos, como é o caso do advento de certas invenções tecnológicas, que vieram para melhorar em muito a vida humana.

Isso tem acontecido, por muito tempo mesmo, sem a existência de uma justiça intergeracional que regulasse as ações dos nossos antepassados. Se houvesse alguma regulamentação mais severa nesse sentido, mais aprisionante, talvez nenhum progresso teria sido alcançado. Até mesmo nas posições mais niilistas, que defendem que não há nenhuma necessidade de traçar uma meta para a humanidade, prevaleceria a ideia de que não há motivos

suficientes para nos preocuparmos com as gerações futuras, a ponto de ser necessário instituir uma justiça intergeracional.

Fato é que, na atualidade, dificilmente alguma pessoa reclamaria do seu bem-estar, de alguma injustiça e do conforto da vida que leva, se pudesse ser teletransportada ao passado, para sentir na pele o tipo de vida que seus ancestrais tiveram. Ou seja, nesse caso, dificilmente haveria alguma sensação de injustiça das gerações atuais em relação às passadas. Certamente, isso é um pensamento superficial e não representa a realidade na sua totalidade, mas nos serve para efeitos de comparação àquilo que se deseja fazer alusão.

Se, no entanto, for considerado que a pior das hipóteses está reservada para as gerações futuras, mesmo assim, a maioria das posições que foram citadas, senão todas, ignoram, negam ou são indiferentes, em certa medida, à ideia de que as gerações atuais teriam que ter, necessariamente, deveres instituídos relacionados aos supostos direitos de sujeitos que, sequer, existem e que não têm identidade predeterminada. Mesmo que houvesse a garantia de que viriam a existir, pouca coisa, senão nada, justificaria esse comprometimento nesse nível. No máximo, as gerações predecessoras teriam alguma responsabilidade com as gerações imediatamente sucessoras, mas não com gerações que estão longe de existir.

Assim, alguns posicionamentos atuais, mesmo que bem-intencionados, ignoram de algum modo a possibilidade de, no futuro, a vida ser extinta, por conta de criações e condutas irresponsáveis do presente, na medida em que os agentes que representam esses posicionamentos subjagam as consequências indiretas de suas ações, possíveis em um futuro distante.

O que Jonas tratou de nos alertar, de maneira inédita em sua época, foi o perigo totalmente novo que a civilização tecnológica poderia representar. Essa visão, contraria o próprio curso da História – pelo menos do ponto de vista de Hegel –, pois esse cenário é algo que jamais poderia ter se imaginado um século antes, quando a civilização tecnológica ainda estava engatinhando. Passados mais de quarenta anos de *O princípio responsabilidade*, começamos a entender com maior precisão o que o filósofo alemão queria nos dizer, pois suas previsões estão se concretizando. As alterações climáticas e as condições atuais da biodiversidade, em geral, permitem retratar certas irresponsabilidades que já vêm sendo cometidas, há algum tempo, pela espécie humana, quanto ao consumo desmensurado de bens naturais e ao processo de artificialização da natureza.

Essas atitudes não tinham, em épocas passadas, o caráter de irresponsabilidade, pois seus efeitos diretos eram, em tese, benéficos ou invisíveis às gerações, imediatamente

posteriores. Mas, atualmente, estamos pagando um preço por certas condutas ou invenções, cujos efeitos não haviam sido previstos pelas gerações daquela época.

Abreviando, uma das diferenças entre a justiça intergeracional e a intrageracional, tais como foram definidas no início desse trabalho, estaria no caráter das ações que ocorrem entre as gerações, considerando a imediatez das consequências, ou seja, no caso entre gerações contemporâneas, as consequências são diretas e, no caso das não contemporâneas, os efeitos são, em geral, indiretos. Outra diferença estaria na possibilidade de responsabilização do agente, ou seja, no caso intergeracional os sujeitos prejudicados não podem reivindicar uma compensação ou penalização dos agentes que agiram injustamente, porque esses não existem mais, ao contrário do que ocorre, no caso intrageracional, em que ambos convivem, pelo menos por um determinado tempo.

Assim, se for cometida alguma ação no presente, cujos efeitos podem ser altamente benéficos a curto e médio prazos, mas altamente prejudiciais a longo prazo, essas ações poderão estar de acordo com o que uma justiça *intrageracional* admitiria, mas não, necessariamente, em consonância com o que uma justiça *intergeracional* exigiria. Nesse sentido, teve-se o cuidado de não submeter uma justiça intergeracional ao mesmo julgamento aplicado à justiça intrageracional. O primeiro caso demanda um olhar um pouco mais complexo, porque o agente e o afetado pela ação do agente não convivem num mesmo lapso temporal.

Se, por um lado, o caso da justiça *intrageracional* - aquela que tenta regular as condutas de gerações sobrepostas no tempo (gerações contemporâneas), quando relacionadas umas com as outras - já vem sendo discutido, pensado e definido, há algum tempo, especialmente no que tange ao sistema de dívidas públicas, pensões, aposentadorias e às heranças culturais e ecológicas; por outro lado, no caso da justiça *intergeracional*, essa problemática estaria mais longe de ser resolvida. É complicado, assim, definir as sujeições pelas quais os viventes do presente teriam que passar, para que as gerações de um futuro longínquo não se sentissem prejudicadas ou injustiçadas.

Então, em princípio, o que se procurou mostrar, ao longo desta tese é que, pelo menos, um dever teria razão de existir para as gerações predecessoras, que independeria da discussão sobre os direitos das gerações futuras. Por conta dessa dificuldade de determinar direitos futuros, optou-se por conduzir a reflexão inicial por um caminho que apelasse aos nossos sentimentos, para além de nossa razão, sobre o pressuposto de que a vida é realmente algo valioso e que deve ser preservada. A partir da análise de algumas posições, supostamente contrárias a essa ideia de justiça - com efeitos intertemporais limitadores de algumas liberdades,

no presente -, que se procurou evidenciar as ameaças futuras que parecem demandar, desde já, uma justiça intergeracional que as regule e evite que a pior das hipóteses venha ocorrer.

Essa justiça ainda poderia representar uma advertência a certos interesses econômicos e progressistas atuais, na medida em que implicaria o cerceamento de certas ações do presente, em prol de certas garantias às gerações vindouras. Por outro viés, para algumas vertentes dessas posições, como o liberalismo autocrático, ou mesmo o democrático, não haveria a necessidade de uma justiça intergeracional, independentemente de ela representar, ou não, uma ameaça aos seus interesses do presente, pois a História tem nos conduzido, na maior parte do tempo, ao progresso - mesmo que aos solavancos, entre uma guerra e outra, uma pandemia e outra, um evento climático e outro - e, raramente, ao retrocesso; provavelmente, isso continuará a acontecer, assim como foi teorizado por Hegel (2001). Se fosse esse o caso e a considerar pela estatística, a impressão que dá é que o correto seria, de fato, considerar muito mais a hipótese de um final feliz para a História, do que um prognóstico apocalíptico.

Recorreu-se, então, a essa estratégia inicial de analisar esses movimentos, para verificar em que medida, de fato, eles seriam uma sombra a esta tese e, por outro lado, uma das principais motivações para desenvolvê-la, considerando que a hipótese apocalíptica para o futuro não pode ser descartada, diante do contexto em que vivemos. Ou seja, buscou-se mostrar que certas ideias atuais - que organizam nossa percepção, influenciam e definem nosso comportamento na vida ordinária - representam uma das principais motivações para essa discussão ética, afinal alguns desses posicionamentos são tidos, no momento, dentre aqueles que poderão impactar, significativamente, os modos de vida das gerações futuras e até ameaçar a própria existência.

Em suma, essas escolas ideológicas, filosóficas, econômicas, científicas e políticas provocam em nós a necessidade de se discutir essa temática, haja vista o alto poder de transformação que elas representam, em relação aos modos e às condições de vida atuais. A ideia subjacente a essa discussão foi convencer, minimamente, os indecisos a se posicionarem a favor de uma justiça entre gerações não contemporâneas e, se possível, provocar nos que são contrários a essa necessidade a uma revisão de suas posições.

Diante dessa problemática e, em função de novos desdobramentos, mais aparentes agora do que no início da pesquisa, retoma-se os questionamentos feitos na introdução, mas em novas versões: Há motivos para nos preocuparmos ou nos sentirmos responsáveis, efetivamente, com os vivos de um futuro distante? Se a resposta for sim, uma justiça intergeracional seria o meio mais eficaz, para garantir que atitudes irresponsáveis, com efeitos prejudiciais às gerações futuras, não sejam cometidas pelas suas predecessoras? Ou teríamos que confiar na possibilidade de que uma responsabilidade incondicional e sem reciprocidade pudesse ser

assumida pelos viventes do presente, motivada por um sentimento de compaixão, sem a imposição de uma regulamentação? Ou, ainda, acreditar numa razão imanente, que pudesse nos conduzir a um final de história promissor, e que evitasse de assumirmos responsabilidades, antecipadamente? Em que medida a teoria jonasiana poderia nos inspirar a assumir esse compromisso, sem prejuízo aos direitos e às liberdades de cada geração, quando correlacionadas entre si? As dificuldades implícitas nestas questões servem de pretexto para os defensores da tese de que uma justiça intergeracional, dificilmente, surtiria o efeito desejado. Mas que outra alternativa teríamos, senão por meio de uma regulamentação eficaz, que possa evitar que os piores prognósticos se concretizem? E por que deveríamos fazer isso?

Na busca por respostas, a primeira das reflexões foi, então, sobre a concepção filosófica niilista e teve por objetivo colocar em pauta as possíveis consequências que essa forma de se posicionar, diante da vida, poderia trazer para as gerações futuras. Para os niilistas, o ser humano não deveria estar condicionado à nenhuma autoridade que limitasse sua liberdade. Assim, um niilista negaria qualquer valor que tivesse a pretensão de submetê-lo a um compromisso formal com as gerações futuras. O mundo real não fornece nenhum sentido ou propósito. As perspectivas que um niilista pode adotar revelam diferentes níveis de negação e de reação, em relação a um mundo que lhe parece sem sentido. Segundo Mackie, diante dessa forma de interpretar o mundo, não haveria razões que conseguissem justificar a existência de valores morais objetivos. Mas Jonas (2004) sustenta que há, sim, motivos para que, pelo menos, um valor moral objetivo seja aceito por nós: ser é melhor que não ser. Se não fosse assim, o não ser teria prevalência sobre o ser. A vida tem, pois, um valor moral que nos autoriza a derivar desse fenômeno o princípio ético da responsabilidade.

Viu-se, ainda, que, do ponto de vista político e, sobretudo, econômico, o liberalismo democrático-capitalista se torna a forma ideológica que tem, em seu DNA, um gene forte desse niilismo, na medida em que nega que os efeitos de suas práticas podem comprometer o meio ambiente, no futuro, de maneira radical como os ecologistas afirmam. Concluiu-se que o projeto baconiano e a irracionalidade de uma economia dominada pela busca do lucro a qualquer custo, somados ao seu aspecto niilista, podem, sim, nos levar a uma situação de racionamento de recursos naturais e efeitos climáticos severos, que podem colocar a existência em risco.

Além dos liberalistas, referiu-se ainda, no capítulo inicial, aos movimentos tecnocratas, pós-humanistas, cientificistas e transumanistas, como ameaças de caráter niilista. Além disso, todas essas correntes têm, pelo menos, um objetivo em comum, a saber, a evolução controlada da vida, através da fusão entre a técnica artificial-humana e a natureza orgânica. Porém, por melhores que sejam as intenções das quais todas essas correntes estão

imbuídas, um “erro de cálculo” em seus projetos pode, justamente, levá-las ao caminho contrário às suas pretensões. A vida pode estar ameaçada pelo excesso de ambição do homem antropoceno, por conta de ele querer ir além dos poderes da natureza, de forma inconsequente.

Com o avanço da tecnologia e da ciência, nas últimas décadas, mais precisamente a partir da segunda metade do século passado, ocorreu uma pluralização de vozes, de análises e de teorias que, em síntese, buscam dar uma resposta ao colapso e à crise provocados pelo niilismo. Para o niilismo, nada mais serve de fundamento à realidade. Nesse sentido, não foi mais preciso estabelecer prioridades, metas nem tomar uma posição. Não há mais uma origem pura, um princípio, um sentido. O homem parece caminhar para sua própria destruição, por meio de uma auto-objetivação, da produção e reprodução, cada vez mais impecáveis, do excesso de autoanálise, por meio de um triunfo artificial. Se, antes, esse triunfo artificial era considerado um meio, hoje ele passou a ser um fim.

De outro modo, a tecnologia poderia nos salvar de uma possível extinção provocada por um evento natural ou, até mesmo, por um evento humano. Por exemplo, possível colisão de um asteroide com a Terra poderia ser evitada por alguma tecnologia humana; uma possível extinção da espécie humana, devido a baixos índices de reprodução natural, poderia ser evitada, se fossem reproduzidos seres humanos em laboratório. Por conta de casos similares a estes é que a tecnologia não pode, simplesmente, ser demonizada.

Algumas dessas posições apresentam, assim, um excesso de otimismo e negam os prognósticos apocalípticos para o futuro, outras, ao contrário, denotam um ceticismo em relação às profecias mais promissoras, no mesmo tempo em que acreditam que o Paraíso só virá depois da morte. Tanto de um extremo, como de outro, percebe-se a presença de um niilismo que se manifesta, por meio de hostilidade e indiferença, em relação à necessidade de haver prevenção, em relação aos prognósticos mais temerosos para o futuro. Enfim, a negação parece ser o maior atributo de um niilista, mais do que o ceticismo ou o pessimismo. O niilismo aparece, incondicionalmente, ao tipo de prognóstico que for feito às gerações futuras, seja ele positivo, seja negativo. Nesse aspecto, uma posição niilista nega a necessidade de ter que se fazer algo, preventivamente na atualidade, considerando as profecias existenciais mais problemáticas para o futuro. Face a essa negação, que se manifesta em posições políticas, filosóficas, econômicas e científicas, é possível imaginar que as gerações, de um futuro distante, poderão sofrer injustiças. O argumento principal é a alegação de que ações derivadas dessas posições, ao longo do tempo, mesmo que bem-intencionadas, poderão trazer consequências nefastas, numa relação de causa-efeito intertemporal.

Imaginemos a pior das hipóteses, em que as intenções poderiam ser consideradas egoísticas e negativas em sua plenitude. Quais seriam os efeitos resultantes? Certamente, bem piores daqueles em que ocorresse a melhor das hipóteses. Diante dessas ameaças, essas possibilidades parecem justificar a necessidade de uma justiça intergeracional. De qualquer forma, essa necessidade seria reforçada na reflexão que se seguiria. No final do primeiro capítulo, concluiu-se, então, que o pressuposto de uma justiça intergeracional ser necessária pareceu fazer mais sentido do que aquele do início da reflexão.

Uma vez concluída esta primeira reflexão, no segundo capítulo procurou-se analisar a base teórica mais citada em estudos acadêmicos, nas tentativas de fundamentar uma justiça intergeracional eficaz, a saber, a teoria da justiça de Rawls. Tal crítica não foi feita para refutar a ideia desse autor, mas para que, no terceiro capítulo, se pudesse ter mais créditos, ao invocar uma base fundacionista, em contraposição a uma base, limitadamente, coerentista, como foi considerada neste estudo a versão rawlsiana. Procurou-se, então, sublinhar algumas lacunas na teoria de Rawls, quando aplicada ao contexto intergeracional.

Uma das questões que pesa contra Rawls, a nosso ver, é o fato de ela ser uma teoria de viés antropocêntrico, na medida em que o debate em prol de uma justiça, na posição original sob o véu da ignorância, só pode se dar por meio de seres conscientes e racionais e, nesse sentido, despreza a possibilidade de os seres não humanos terem a garantia de algum tipo de proteção existencial, num horizonte a longo prazo. Como vimos, Rawls (2002) admite que uma teoria metafísica seria a única que poderia dizer que seres não humanos também são portadores de direitos.

Além disso, a teoria de Rawls, ao ter sua aplicação avaliada, no contexto intergeracional, pareceu muito mais focada ao cenário intrageracional do que intergeracional. Não se sabe, exatamente, quais as condições de vida que teremos no futuro, para deliberar sobre nossas ações do presente, tendo em vista nossos interesses sobre justiça intergeracional. Isso dificulta nossa projeção ao futuro, para sabermos que regras iremos criar, tendo em vista uma justiça intergeracional.

Outra dificuldade é a supervalorização do princípio da liberdade, cuja exigência suprema pode nos levar a um futuro duvidoso. Ignorar a responsabilidade com a existência, por exemplo, em nome da liberdade e mesmo da igualdade (segundo princípio de Rawls), é, no mínimo, estranho. Que justiça seria essa que poderia colocar em risco a existência de seres vivos, se as escolhas presentes estivessem muito mais direcionadas ao princípio da liberdade e da igualdade do que ao da responsabilidade?

Rawls usa a perspectiva kantiana da racionalidade, para derivar daí a ideia de justiça como reciprocidade. Como visto, isso dificulta a deliberação sobre o que é justo, ou não, considerando que Rawls também parte do pressuposto de que cada um dos participantes do debate tem interesses próprios e, dificilmente, compactuaria com a ideia de uma justiça independentemente da ideia de reciprocidade. Mostramos que até mesmo o princípio da universalização não parece dar conta dessa problemática e não serve de motivação suficiente, para que agentes do presente se comprometam com alguma causa futura, sem que, reciprocamente, recebam alguma contraprestação.

Fora tudo isso, a concepção democrático-liberal da teoria de Rawls, por levar em conta um excesso de pluralismos e opiniões divergentes, corre o risco de deixar fora a ética ambiental-intergeracional da formulação ou complementação de uma concepção política de justiça, que consiga evitar cenários e eventos naturais catastróficos para o futuro.

Assim, conclui-se que, embora a teoria procedimental de Rawls pareça dar conta de promover uma justiça imparcial entre gerações contemporâneas, que leve em conta os interesses parciais de cada um, isso não se aplica no contexto intergeracional e, certamente, precisaria do apoio de uma teoria metafísica, para complementar algum princípio que necessitaria se impor sobre aqueles princípios de interesse exclusivo do ser humano.

Finalmente, no terceiro capítulo, procurou-se, então, defender um princípio metafísico como base fundamental para uma justiça intergeracional, à luz do pensamento de Jonas. Por isso, “mergulha-se” em sua teoria, de modo a extrair o que nos interessa. A primeira questão trazida à tona é como Jonas (2004) investiga o valor da vida e sua condição de um bem em si mesmo. Jonas não quer tratar da origem da vida, pois, segundo ele, isso seria impossível para nós humanos. Ele parte, portanto, do fato de que a vida é uma realidade imanente que, nitidamente, procura se realiza indefinidamente, e manter-se em atividade de alguma forma, independentemente da vontade humana.

Seu método fenomenológico-biológico-filosófico permite deduzir que é, a partir do metabolismo - processo primário da existência em que ocorre a troca de matéria entre o organismo e o meio -, que surge o ser animado. Esse esforço e essa necessidade, de origem metafísica, de metabolizar, que surgem nos seres animados, provam que permanecer na existência é melhor do que não existir.

Assim, conforme relatado na introdução, partiu-se do pressuposto de que a vida é um valor e um bem em si mesmo, tal como defendido por Jonas. Tal pressuposição foi assumida nesta tese, no decorrer do último capítulo, como uma posição oficial. Se todo bem deve realizar-se e se a vida é um bem, então, ela deve se realizar e ser preservada e, por isso, os seres do

futuro devem existir, independentemente, do direito de existirem. Se algo é um bem valioso, então esse bem *deve* ser realizado. Se algo existe, é porque o ser é melhor que o não ser. Nasce daí o primeiro dever dos seres que são livres para decidir e fazer escolhas. Esse dever é admitido, à medida que esse ser com maior liberdade, poder e saber assume sua responsabilidade.

Nesse sentido, a justiça intergeracional deveria iniciar com um dever: o de manter a possibilidade de vida no futuro, especialmente da espécie humana. De qualquer modo, mesmo que os seres do futuro tenham o direito à vida, residiria, então, coincidentemente, nesse ponto, um dever de preservar a vida, porque ela é, sobretudo, um bem valioso em si mesmo, que deve realizar-se.

Caso negássemos o fato de que a vida é um bem naturalmente valioso, estaríamos admitindo a possibilidade do não ser se sobressair ao ser, como algo mais valioso ainda, o que não faz nenhum sentido. Nesse aspecto, o *não ser* teria maior ou igual valor do que o *ser*. Se existe o ser, independentemente do desejo ou da vontade de qualquer um de nós, é porque o ser é melhor do que o não ser. Se a vida for considerada um bem em si mesmo e, se todo bem deve se realizar, a vida deveria, então, continuar existindo. Algo que se realiza, naturalmente, é um bem natural que reivindica sua realização. Não é algo que se refere a um fim humano. É a natureza que determina esse fim. A desconsideração da existência de direitos às gerações do futuro não causa, necessariamente, a inexistência de deveres às pessoas do presente, em relação às do futuro, desde que se considere a possibilidade de haver deveres válidos, que não tenham direitos correspondentes.

Ainda no terceiro capítulo, foi trazida ao debate a noção de causalidade de Jonas, em contraponto às ideias de Hume e de Kant. Para Jonas, a causalidade deriva da prática existencial e da atividade do “eu” e não de uma conjunção entre o entendimento e a experiência, como Kant argumenta, nem da percepção, como Hume defende. Jonas afirma que a causalidade vem de um sentimento que provoca uma vontade e que surge, em uma relação ativa e real entre o corpo em atividade e o espírito. O corpo não é objeto da experiência, mas, sim, sua fonte. É da existência do corpo e de sua ação no mundo, motivada por um sentimento e uma vontade de permanecer na existência, que a relação de causa e efeito se estabelece.

A causalidade tem a ver com uma relação de necessidade condicionada a um fim natural. Kant e Hume foram iludidos por abstraírem, demasiadamente, a origem e a existência da causalidade. Assim, a causalidade, tida como originada de um sentimento do corpo vivo - atuante forçosamente, em direção a um fim -, pode nos ajudar a compreender a existência de um bem valioso em si mesmo, que reivindica sua existência permanentemente. Sob essa

perspectiva, pode-se, então, cogitar um sentimento de dever e de responsabilidade no homem, tendo em vista uma causa ou uma finalidade que o condicione de algum modo.

Visto isso, seguiu-se adiante na reflexão e se observou um questionamento que deriva dessa justificação. Precisaria, ainda, esclarecer se a responsabilidade é compatível com a liberdade. Concluiu-se que essa compatibilidade é possível, pois há uma relação dialética entre ambas, na medida em que o organismo é livre para buscar o alimento e, ao mesmo tempo, se vê preso a uma necessidade natural por essa busca. Nesse sentido, nunca se é livre nem responsável na totalidade. Além disso, só se pode cobrar uma responsabilidade moral daquele ser que tem acesso à liberdade máxima e à possibilidade de agir, conscientemente, sobre o mundo e de, assim, fazer escolhas. Esse ser é o homem.

Portanto, a compatibilidade da relação dialética entre responsabilidade e liberdade, somada à possibilidade de que estados mentais podem provocar efeitos físicos, no mundo, provaria que a responsabilidade é admitida no caso da espécie humana. Esta última ideia foi cogitada como possível, mesmo na condição de pressuposto. Basta observarmos a capacidade imaginativa do ser humano, que permite projetar efeitos de suas ações, antes mesmo de agir sobre o mundo e, assim, escolher, com base nessa projeção, qual seria a melhor decisão a ser tomada, de forma responsável.

Concluindo, considerando que (1) nosso contexto científico-tecnológico, econômico-político e cultural, atual, pode ser considerado uma ameaça existencial às gerações futuras e (2) que a base teórica aparentemente mais consistente até o momento para fundamentar uma justiça intergeracional, a teoria de justiça de Rawls, não consiga efetivamente dar conta dessa problemática, recomenda-se, pois, considerar o princípio ético da responsabilidade de Hans Jonas para o embasamento de uma justiça dessa dimensão temporal. Nesse sentido, qualquer ação no presente, que signifique uma ameaça à condição, essencialmente humana, e à vida em geral, deve estar sujeita a um julgamento que a impeça de ser cometida, mesmo que, a curto prazo, seus efeitos sejam benéficos às gerações próximas.

Assim, com base nesta reflexão, realizada em resposta ao problema posto na introdução, optou-se por confirmar a tese de que uma justiça intergeracional pode ser concebida à luz do pensamento jonasiano. Nesse sentido, acredita-se que um axioma lógico-metafísico, derivado de uma reflexão fenomenológico-biológico-filosófica, que parte de uma ontologia do ser, em direção a um dever ser, ou, melhor, a um dever de continuar sendo, pode impor-se, a partir do princípio responsabilidade, como um fundamento ético para uma justiça entre gerações.

Viu-se que pensar em justiça entre gerações não contemporâneas exige, nesse sentido e do ponto de vista ético, um desprendimento de interesses tão somente humanos. Assim, em

última instância, princípios como o da liberdade e da igualdade, conforme modelo rawlsiano, não dariam conta, sozinhos, dessa problemática.

Imaginar que os seres humanos possam pactuar somente à luz do pensamento de Rawls (2002) sobre direitos e deveres entre gerações não contemporâneas - mesmo considerando o contexto de cada época, por meio do princípio da universalidade - pode implicar uma ação tardia e ineficaz em prol da existência futura. Se essa possibilidade não for considerada desde já - diante de uma civilização excessivamente liberal, tecnológica e de condutas que podem levar à extinção da vida - acredita-se que qualquer tentativa, distinta de estabelecer uma justiça intergeracional, poderá fracassar, se não for imposto um dever permanente de preservar a vida e de exigir do homem que assuma sua verdadeira responsabilidade em relação a isso. É preciso colocar definitivamente a vida como objeto de nossa responsabilidade prévia com as gerações do futuro. Antes de ser um direito das gerações futuras de existirem, é um dever nosso zelar pela continuidade do ser. A vida é um bem e, portanto, deve realizar-se.

Nesse sentido recomenda-se que estudos filosóficos possam se dedicar a aplicabilidade política de tal justiça, sob essa perspectiva de fundamentação metafísica, de forma que alguma legislação global deveria ser elaborada com o intuito de eliminar toda e qualquer ameaça à vida que derivasse de ações irresponsáveis da humanidade, no âmbito do uso de seu poder tecnológico ilimitado.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANDREAZZA, Tiaraju Molina. **Uma abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo**. 2018. 205p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Unisinos, São Leopoldo, 2018.

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia: o a priori da comunidade de fala**. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Ed. Loyola, 2000. v. II.

ARAÚJO, Luís Bernardo. Jonh Rawls e o renascimento do liberalismo. **Café Filosófico**, 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1esOeeHVDiI&t=929s>. Acesso em: 21 ago. 2020.

BARRA, Eduardo Salles de Oliveira. As duas respostas de Kant ao problema de Hume. **Princípios: Revista de Filosofia**, Natal, v. 9, n. 11-12, p. 145-178, out. 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/615>. Acesso em: 8 ago. 2021.

BARROS FILHO. Clóvis de. Nietzsche: niilismo, amor Fati. 14 de jul. de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4xXrZprnPlk>. Acesso em: 1º fev. 2023.

BARRY, John. **Rethinking green politics**. Londres: Routledge, 1999.

BARRY, John. Greening liberal democracy: practice, theory and political economy. *In*: J. Barry; M. Wissenburg. (ed.). **Sustaining liberal democracy: ecological challenges and opportunities**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001 p. 59-80.

BASSETS, Marc. Extrema direita francesa abraça a causa ambiental. **Jornal el País**, Paris, 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-02-17/extrema-direita-francesa-abraca-a-defesa-da-causa-ambiental.html>. Acesso em: 3 jan. 2023.

BAZIN, Damien. A reading of the conception of man in Hans Jonas' works: between nature and responsibility: an environmental ethics approach. **Éthique et économique**, 2004. Disponível em: https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/3316/2004v2n2_BAZIN.pdf;sequence=1. Acesso em: 20 fev. 2022.

BEISER, Frederick. **The fate of reason: german philosophy from Kant to Fichte**. Harvard: University Press, 1987.

BELL, Derek. Political liberalism and ecological justice. **Analyse e Kritik**, Stuttgart, v. 28, n. 2, 2006. p. 206-222. DOI: <https://doi.org/10.1515/auk-2006-0206>.

BICALHO, Guilherme Pereira Dolabella. Justiça intergeracional: reflexões sobre a sustentabilidade das finanças públicas. **Controle Externo: Revista do Tribunal de Contas do Estado de Goiás**, Belo Horizonte, ano 3, n. 6, p. 29-44, jul./dez. 2021. DOI: 10.52028/TCE-GO.v3i6-art03.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Trad. de Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini. 11. ed. Brasília: Editora UnB, 1998.

BRIN, Gearóid. The path down to green liberalism, **Environmental Politics**, Melbourne, v. 31, n. 4, p. 643-662, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1080/09644016.2021.1952798>

BRUNDTLAND, Gro Harlem *et al.* **Our common future**. New York: Oxford University Press, 1987.

CAMPOS, André Santos. Justiça intergeracional: a temporalidade da política como resposta à pergunta: quais são os deveres em relação às gerações futuras. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 71. p. 119-145, 2015. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43410694>. Acesso em: 15 nov. 2020.

CAPPELEN, Herman; GENDLER, Tamar Szabó; HAWTHORNE, John. **The Oxford handbook of philosophical methodology**, Oxford University Press, USA, 2016. Disponível em: <https://pt.br1lib.org/book/5003574/c9e83a>. Acesso em: 3 abr. 2021.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Modernismo e pós-modernismo numa antologia de alto nível. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 196-201, 1997. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/tempo/resenhas/res4-1.pdf>. Acesso em: 17 nov. 2023.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; GRÜN, Mauro; TRAJBER, Isabel (org.). **Pensar o ambiente: bases filosóficas para a educação ambiental**. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Edição Eletrônica. Brasília, 2006. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/publicacao4.pdf>. Acesso em: 19 out. 2023.

CIORAN, Emil Mihai. **Breviário de decomposição**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

COGLIANESE, Cary. Implications of liberal neutrality for environmental policy. **Environmental Ethics**, v. 20, p. 41-59, 1998.

CRUTZEN, Paul Josef; STOERMER, Eugene Filmore. The Anthropocene. **Global Change News Letter**, n. 41, p. 17-18, May 2000. Disponível em: <http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2023.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Trad. de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2001.

DIETHELM, Pascal; McKEE, Martin. Negação: o que é e como os cientistas devem responder? **European Journal of Public Health**, v. 19, n. 1, p. 2-4, jan. 2009. Disponível em: <https://academic.oup.com/eurpub/article/19/1/2/463780?login=false>. Acesso em: 23 fev. 2024.

DOBSON, Andrew. **Justice and the environment**: conceptions of environmental sustainability and theories of distributive justice. Londres: Oxford University Press, 1998.

DOBSON, Andrew. **Green political thought**. Londres: Oxford University Press, 2000.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese em ciências humanas**. Lisboa: Editorial Presença, 2007.

ESPOSITO, Constantino. **El nihilismo de nuestro tempo**: una crónica. Prólogo a la edición española de Ramón Rodríguez García. Madrid: Ediciones Encuentro, 2021.

FAGGION, Andrea. Causa – causalidade. **Estudos Kantianos**, Marília, v. 6, n. 2, p. 29-32, jul./dez. 2018. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ek/article/view/8680>. Acesso em: 8 jun. 2021.

FARIAS JUNIOR, João Batista. Critique of the modern concept of causality. **Inquiries Journal**, n.1, v. 8, n.1, p. 1, 2016. Disponível em: <http://www.inquiriesjournal.com/a?id=1327>. Acesso em: 15 ago. 2021.

FELIPE, Sônia T. Antropocentrismo, sencientismo e biocentrismo: perspectivas éticas abolicionistas, bem-estaristas e conservadoras e o estatuto de animais não-humanos. **Páginas de Filosofia**, v. 1, n. 1, p. 2-30, jan./jul. 2009. Disponível em: <https://defensoresdosanimais.wordpress.com/publicacoes/artigos/antropocentrismo-sencientismo-e-biocentrismo>. Acesso em: 23 set. 2023.

FELIPE, Sônia T. Por uma questão de justiça ambiental: perspectivas críticas à teoria de John Rawls. **Revista internacional de filosofia da moral ethica**, Florianópolis, v. 5, n. 3, p. 5-31, jul. 2006.

FERREIRA, Gabriel. Entre cientificismo e negacionismo: estado da arte. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/entre-cientificismo-negacionismo-ferreira/>. Acesso em: 15 jan. 2024.

FERRY, Luc. **Uma revolução transumanista**. Barueri: Editora Manole, 2018. *E-book*. ISBN 9788520462997. Disponível em:
<https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9788520462997/>. Acesso em: 14 jan. 2023.

FONSECA, Flaviano. Elementos para pensar a crise de racionalidade ocidental. **Prometeus**, ano 5, n. 10, jul./dez. 2012. Disponível em:
<https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/793/690>. Acesso em: 15 jan. 2024.

FONSECA; Pedro Cezar Dutra. Keynes: o liberalismo econômico como mito. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 19, n. 3, ano 40, p. 425-447, dez. 2010.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANKFURT, Harry. Equality as a moral ideal. **Ethics**, v. 98, n. 1, Oct., 1987, p. 21-43.
 Disponível em: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2381290?uid=3737664&uid=2134&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102497311851>. Acesso em: 3 dez. 2023

FREEMAN, Samuel. **Rawls**. London: Routledge, 2007. Disponível em:
https://cdn.preterhuman.net/texts/thought_and_writing/philosophy/rawls.pdf. Acesso em: 15 set. 2023.

FREUD, Sigmund. **A negação**: Sigmund Freud. Trad. de Marilene Carone. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo e liberdade**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

FROGNEUX, Nathalie. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de princípio responsabilidade. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 24, n. 35, p. 435–464, 2012. DOI: 10.7213/revistadefilosofiaaurora.7513. Disponível em:
<https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/472>. Acesso em: 21 out. 2020.

FROGNEUX, Nathalie. Gnose. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (Org.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2019.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da História e o último homem**. Trad. de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GALVÃO, Pedro. **Utilitarismo, de John Stuart Mill**. Porto: Porto Editora - PT, 2005.

GARCIA, Jaci Rene Costa. **Do fundacionismo ao coerentismo**: alguns apontamentos sobre os rumos da teoria do direito na contemporaneidade. *Filosofia do direito I*. Org. de José Alcebíades de Oliveira Junior, Robson Tramontina, André Leonardo Copetti Santos.

Florianópolis: Conpedi, 2014. p. 155-176. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=07cdd403268d6f17>. Acesso em: 10 out. 2020.

GARDINER, Stephen M. **A contract on future generations?** Department of Philosophy and Program on Values in Society, p. 77-118, 2009. Disponível em: https://scholar.google.com.br/citations?view_op=view_citation&hl=pt-BR&user=tmuqzXYAAAAAJ&citation_for_view=tmuqzXYAAAAAJ:eQOLeE2rZwMC. Acesso em: 16 maio 2024.

GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Um direito próprio da natureza? Notas sobre ética, direito e tecnologia. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 14, n. 4, p. 637-654, abr. 2004.

GILLESPIE, Michael Allen. **Nihilism before Nietzsche.** Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

GOMES, Irio Vieira Coutinho Abreu. Causalidade kantiana e leis científicas contingentes **Griot: Revista de Filosofia**, v. 21, n. 2, p. 417-432, 2021. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8132031.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2022.

GONDIN, Elnora. Justificação epistêmica fundacionismo e coerentismo. **Ideas y Valores**, Bogotá, v. LXVI, n.163, p. 223-241, jan./abr. 2017. Disponível em: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/809/80955008010/html/index.html>. Acesso em: 11 out. 2020.

GOSSERIES, Axel. As teorias de justiça entre as gerações. **Revista de Estudos Universitários**, Sorocaba, SP, v. 34, n.1, p. 33-55, jun. 2008.

GOSSERIES, Axel; MEYER, Lukas. Intergenerational justice. Oxford, Royaume-Uni: Oxford University Press, 2009. Disponível em: https://philpapers.org/export.html?__format=txt&eIds=GOSIJ&formatName=plain%20text. Acesso em: 16 nov. 2019.

GOSSERIES, Axel. A justiça intergeracional e a metáfora do refúgio de montanha. **Revista Philosophica**, Lisboa, v. 38, p. 121-141, nov. 2011. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/24254>. Acesso em: 13 jul. 2021.

GOSSERIES, Axel. **Pensar a justiça entre gerações.** Coimbra: Almedina, 2015.

GREEN, John. **Antropoceno, notas sobre a vida na terra.** Trad. de Alexandre Raposo e Ulisses Teixeira. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2021.

HARARI, Youval Noah. **Homo Deus**: uma breve história do amanhã. Trad. de Paulo Geier. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A Razão na História** – Uma Introdução geral à Filosofia da História. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Trad. de Déborah Danowski. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2000.

INSTITUTE V-DEM. **Democracy report 2024**: democracy winning and losing at the ballot. University of Gothenburg, 2024. Disponível em: https://www.v-dem.net/documents/43/v-dem_dr2024_lowres.pdf. Acesso em: 13 fev. 2024.

JACOBI, Friedrich Heinrich. Cartas a Mendelssohn / David Hume / Carta a Fichte. Trad. José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

JONAS, Hans. Causality and perception. **Journal of Philosophy**, New York, v. 47, n. 11, p. 319-323, 1950. Disponível em: https://www.pdcnet.org/jphil/content/jphil_1950_0047_0011_0319_0324. Acesso em: 15 jul. 2021.

JONAS, Hans. **Mortality and morality**: a search for good after Auschwitz. Editor Lawrence Vogel. Northwestern University Press. Evanston, Illinois, 1996.

JONAS, Hans. **O princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Trad. de Carlos Almeida Pereira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. **Poder o impotencia de la subjetividade**. Barcelona: Ediciones Paidós - I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2005.

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

JONAS, Hans. **La religión gnóstica**: em el mensaje del dios extraño y los comienzos del cristianismo. Trad. de Menchu Gutiérrez. Madri: Ediciones Siruela, 2023.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os pensadores).

KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. Trad. Floriano de Sousa Fernandez. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1985.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. de Raymund Schimidt. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. de Manuela Pinto dos Santos. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/AVEDDS>. Acesso: 10 ago. 2021.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KURZEWEIL, Ray. **A singularidade está próxima**: quando os humanos transcendem a biologia. Trad. de Ana Goldberger. São Paulo: Itaú Cultural: Iluminuras, 2018.

KURZWEIL, Ray. **The singularity is near**: when humans transcend biology. Londres: Penguin Books, 2006.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância**: segundo tratado sobre o governo: ensaio acerca do entendimento humano. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MACCLELLAN, Joel. How (not) to defend a rawlsian approach to intergenerational ethics. **Ethics and the Environment**, v. 18, p. 67-85, 2013. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/MACHNT>. Acesso em: 13 maio 2024.

MACKIE, John Leslie. **Ethics: Inventing Right and Wrong**. Penguin Books:London, 1977.

MARQUES, José Oscar de Almeida. A teoria da causalidade em David Hume. Entrevista concedida a Márcia Junges e Graziela Wolfart. **IHU**, v. 369, ago. 2011. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3994-jose-oscar-de-almeida-marques#:~:text=Para%20ficarmos%20apenas%20no%20tema,n%C3%A3o%20temos%20uma%20prova%20d>. Acesso em: 15 jan. 2022.

MATHIS, Klaus. Future generations in John Rawls' theory of justice. **Philosophy of Law and Social Philosophy**, v. 95, p. 49-61, 2009. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/MATFGI-2>. Acesso em: 12 maio 2024.

MEYER, H. Lukas (org.). **Intergenerational justice**. New York: Routledge, 2016.

MICHELINI, Francesca. The paradox of the living: Jonas and Schelling on the organism's autonomy. **Rivista di Estetica**, Torino, v. 74, p.139-157, 2020. Disponível em: <https://journals.openedition.org/estetica/7101>. Acesso em: 15 jan. 2022.

MILL, John Stuart. **Utilitarismo**. Porto: Porto Editora, 2005.

MONASSA, Clarissa Chagas Sanches. **Sociedade tecnológica**: relações internacionais de comércio à luz do princípio da ética da responsabilidade de Hans Jonas. São Paulo: Letras Jurídicas, 2011.

MOORE, George Edward. **Principia ethica**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MORENO, Natália de Almeida. **A face jurídico-constitucional da responsabilidade intergeracional**. Instituto Jurídico Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Estudos Doutorado e Mestrado. Coimbra: Infografia Jorge Ribeiro, 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/39623477/A_FACE_JUR%C3%8DDICO_CONSTITUCIONAL_DA_RESPONSABILIDADE_INTERGERACIONAL. Acesso em: 4 ago. 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. 6. ed. Trad. de Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. O niilismo europeu. Trad. de Clademir Araldi. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 249-255, jul./dez. 2013.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis, Vozes: 2014.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A abertura: humano, animal e animalidade na filosofia de Hans Jonas. **Rev. Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, p. 2382-2401, 2018a. Disponível em: Microsoft Word - 2. Jelson Oliveira. A Abertura. 2382-2401_OK.docx (scielo.br). Acesso em: 17 dez. 2021.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. **Negação e poder**: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia. Caxias do Sul: EDUCS, 2018b.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Porque uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas. **Aurora**, Curitiba, v. 24, n. 35, p. 387-416, jul./dez. 2012. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/maio2013/filosofiaartigos/jelson_etica dofuturo.pdf. Acesso em: 15 ago. 2021.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de; POMMIER, Eric (org.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2019.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Hans Jonas e o niilismo: o hóspede mais sinistro não pode destruir a casa. **Revista Dialectus**, n. 30, ano 12, p. 101-119, maio/ago. 2023.

ORTEGA, Luiz Gabriel Ferrer; ORTEGA, Jesús Guillermo Ferrer. El problema de la fundamentación filosófica de los derechos de las generaciones futuras. **Anuario Mexicano de**

Derecho Internacional, Cidade do México, v. 8, p. 487-507, 2008. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-46542008000100012. Acesso em: 20 set. 2020.

PALEY, Miguel. Causalidade. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (Org.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul, RS: Educus, 2019.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PAULA, Wander Andrade de. E daí?: niilismo e negacionismo à brasileira. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 12, n. 1, p.103-124, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/36365/24309>. Acesso em: 10 dez. 2023.

PECORARO, Rossano. Niilismo e ética: notas sobre Derrida e Nancy. **Veritas**, Porto Alegre, v. 52, n. 2, p.128-139, jun. 2007.

PONTIN, Bem. Environmental law making opinion during the green industrial revolution: Redefining Dicey's 'Ages' of Coleridge and Bentham. **Kantian Review**, v. 24, p. 555-571, 2019. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/kantian-review/article/abs/role-of-previous-generations-in-the-just-savings-principle-of-john-rawls/8BB09E9A4108D2A099621DE814A7675E#access-block>. Acesso em: 15 mar. 2024.

PERRY, Anderson. **O fim da história**: de Hegel à Fukuyama. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

PUREZA, José Manuel. O povo é quem mais ordena? **Communio**, v. 29, n.1, p. 29-36, jan./mar. 2012. Disponível em: <https://www.ces.uc.pt/observatorios/crisalt/documentos/Opovoequemmaisordena.pdf>. Acesso em: 15 set. 2023.

RAWLS, John. **Liberalismo político**. São Paulo: Ática, 1993.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RAWLS, John; KELLY, Erin. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. **Conferências sobre a história da filosofia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RAWLS, John. Kantian constructivism in moral theory. **The Journal of Philosophy**, v. LXXVII, n. 9, 1980, p. 554-560. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2025790>. Acesso em: 10 fev. 2022.

REBELLO, Jaime Parera. Teoria do Erro: uma avaliação crítica. **Veritas** (Porto Alegre), [S. l.], v. 62, n. 2, p. 453–466, 2017. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/26582>. Acesso em: 23 dez. 2022.

ROCKELL JUNIOR, Llewellyn Harrison . **Speaking of liberty**. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2003.

ROSCHILDT, João Leonardo Marques. O princípio da igual liberdade em John Rawls: desdobramentos formais e materiais. **Intuitio**, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 164-179, 2009. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5996>. Acesso em: 9 set. 2023.

RUSS, Jaqueline. **Los métodos em filosofia**. Madrid: Editorial Síntesis, 2001.

SANDEL, Michael. **Contra a perfeição**: ética na era da engenharia genética. Trad. de Ana Carolina Mesquita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SCHELLING, F. W. J. **Ideias para uma filosofia da natureza**. Lisboa -PT: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.

SEGÓVIA, Juan Fernandez. La destrucción progresiva de la naturaliza y de la natularez humana: sobre el transhumanismo y el posthumanismo. *In*: AYUSO, Miguel. **Transhumanismo o posthumanidad?** La política y el derecho después del humanismo. Madrid: Marcial Pons, 2019. p. 49-82.

SILVEIRA, Denis Cotinho. Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 30, n.1, p. 169-190, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/jFZtQSxQDfnBCK7JTvZyfmH/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 13 maio 2023.

SILVEIRA, Denis Cotinho. Epistemologia moral coerentista em Rawls. **Dissertatio -revista de filosofia**, Pelotas, v. 34, p. 161-182, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8700/5743>. Acesso em: 15 jan. 2021.

SOARES, Breno Dutra Serafim. **O conceito de niilismo na obra de Friedrich Nietzsche**. 2014. 144 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

SOUSA, Tatiane Regina Assis. O negacionismo pandêmico como retorno ao recalco do sintoma social segregacionista. **Lacuna: uma revista de psicanálise**, São Paulo, n.10, p. 9, 2020. Disponível em: <https://revistalacuna.com/2020/12/11/n-10-9/>. Acesso em: 16 dez. 2023.

STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TAYLOR, Paul W. The ethics of respect for nature. **Environmental Ethics**, Denton, v.3 p.197-218, 1981. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/TAYTEO-5>. Acesso em: 21 jan. 2025.

TREMMELE, Joerg Chet. **Handbook of intergenerational justice**. Edward Elgar: Cheltenham, UK, 2006. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/298455096_Handbook_of_intergenerationaljustice. Acesso em: 30 set. 2020.

TREMMELE, Joerg Chet. **Theory of intergenerational justice**. London: Reprint Edition, 2014.

VIANA, Wellistony Carvalho. **Hans Jonas e a filosofia da mente**. São Paulo: Paulus Editora, 2016.

WATENE, Krushil. Nussbaum's capability approach and future generations. **Journal of Human Development and Capabilities**, v. 14, p. 21-39, 2013. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/19452829.2012.747488>. Acesso em: 12 maio 2024.

WISSENBERG, Marcel. **Green liberalism: the free and the green society**. London: UCL Press, 1998.

WOTLING, Patrick. **Vocabulário de Nietzsche**. Trad. de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização**. Trad. de Vinícius de Andrade. São Paulo: Barcelona, 2013.

ZANCANARO, Lourenço. **O conceito de responsabilidade em Hans Jonas**. 1998. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1998.

ZIMMERMER, Carl. **At the water's edge: macroevolution and the transformation of life**. The Free Press: New York, 1998.

ZWARTHOED, Danielle. Justice intergénérationnelle. **L'encyclopédie philosophique**, 2018. Disponível em: <https://encyclo-philosophie.fr/justice-intergenerationnelle-a>. Acesso em: 15 dez. 2020.