

José Carlos Moreira

A TEORIA DA RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientação: Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2016

José Carlos Moreira

A TEORIA DA RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética

Orientação: Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2016

AGRADECIMENTO

A Deus, o meu horizonte de sentido.

Ao Prof. Bruno, pelo apoio, disponibilidade e condução serena deste trabalho, e
aos demais professores e funcionários da FAJE, pelo apoio.

Aos meus amigos da vida e colegas de hoje, pela constante motivação.

Dedico este trabalho aos meus pais, cujo exemplo de responsabilidade, despertou
a minha própria responsabilidade. *In memoriam.*

Para Danielle, a quem agradeço por cada dia me ajudar a construir e ver o futuro
como um tempo ético e de esperança.

LISTA DE ABREVIATURAS

- PR** O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica (1979) – (2006).
- EF** Pour une éthique du futur (2002).
- TME** Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade (1985) – (2013).
- PV** O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica (1966) – (2004).
- MM** Memorias (2005).
- PIS** Poder o impotencia de la subjetividad (2005).
- PSD** Pensar sobre Dios y otros ensayos (2000).

Outras

- NR** Natureza e responsabilidade: Hans Jonas e a biologização do ser moral (2012).
- RFDB** Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico (2009).
- VM** Hans Jonas ou la vie dans le monde (2001).
- FMPR** A fundamentação metafísica do princípio responsabilidade em Hans Jonas (2008).
- EFB** Ética e filosofia da biologia em Hans Jonas (1996).
- PTCT** O problema da técnica e a crítica à tradição na ética de Hans Jonas (2010).
- ER** Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité (1990).
- CR** O conceito de responsabilidade em Hans Jonas (1998).
- FPS** Sobre os fins e sua posição no ser: apontamentos sobre “O princípio responsabilidade” (2011).
- FMC** Fundamentação da metafísica dos costumes (2009).
- RC** Responsabilidade e consequencialismo na ética de Hans Jonas (2012).

BSM Biologização do ser moral em Hans Jonas (2013).

HJ Hans Jonas (2003).

CH A condição humana (2010).

RESUMO

O último século entregou ao atual uma civilização marcada por inúmeros avanços e transformações no âmbito da tecnociência. De fato, essas transformações se impuseram como ordem normativa da civilização tecnológica moderna. Com isso, a técnica converteu-se em vocação da humanidade, de modo que tudo que seja da ordem humana precisa passar pelas insígnias daquela que vem determinando o nosso modo de ser e agir. A tecnociência prefigura o Prometeu desacorrentado, cujo desejo de saber o confere um poder de grandeza tamanha que a esperança de realização nele depositada converteu-se em ameaça para o seu próprio autor – o homem. Sendo o poder excessivo da técnica uma ameaça para o homem, ela se torna um problema filosófico e igualmente um problema ético e a isto se propõe o projeto filosófico de Hans Jonas, qual seja: elaborar uma nova ética que oriente o homem na nova realidade antropológica a qual vivemos. Em seu empreendimento filosófico Jonas nos adverte que se por um lado, a ciência confere forças antes inimagináveis ao Prometeu desacorrentado, por outro lado, agora, o afã tecnológico moderno, clama pelo despertar de uma ética de responsabilidade que seja capaz de pôr freios voluntários ao progresso desmedido daquele. Por isso, Jonas entende que somente o despertar de uma prudência responsável, impediria o poder dos homens de se transformar em uma catástrofe para eles mesmos. Portanto, o que Jonas quer nos mostrar é que, se houve uma transformação imensurável na ação da técnica, a ponto de se converter em ameaça para os seus próprios autores, é preciso que seja igualmente transformada a ação ética, exigência esta, para a qual não estariam preparados os modelos éticos da tradição, cujo caráter antropocêntrico, limitava-se apenas à realidade da polis, isto é, na relação imediata do homem com o outro. Ao constatar o exclusivismo antropocêntrico de tais éticas, Jonas inclui no centro de sua teoria da responsabilidade, além da natureza humana, também a natureza extra-humana. Para tanto, se os desafios dos novos tempos tecnológicos nos exigem uma ética de responsabilidade, capaz de respondê-los, esta, Jonas entende que só será possível ontologicamente fundamentada e é o que propõe o seu projeto filosófico. No pensamento do autor a responsabilidade é um dever ontológico; em outros termos, um dever para com o ser. E para mostrar como se dá a passagem do ser ao dever-ser, Jonas se vale de dois exemplos que para ele constitui os arquétipos fundamentais da responsabilidade, quais sejam: a responsabilidade dos pais para com os filhos e a responsabilidade estatal. Tais exemplos representam em Jonas a visibilidade e a aplicação da responsabilidade como um dever ontológico.

Palavras-chave: Técnica moderna. Responsabilidade. Metafísica. Ética

RÉSUMÉ

Le dernier siècle a livré à l'actuel une civilisation marquée par d'innombrables avancées et transformations sur le plan de la technoscience. De fait, ces transformations se sont imposées en tant qu'ordre normatif de la civilisation technologique moderne. Ainsi, la technique s'est convertie en vocation de l'humanité, de façon à ce que tout ce qui appartient à l'ordre humain ait besoin de passer par les insignes de celle qui aujourd'hui détermine notre mode de vie et d'action. La technoscience préfigure le Prométhée déchainé, auquel le désir de savoir confère un pouvoir d'une grandeur telle que l'espoir de réalisation déposé en lui est devenu une menace pour son propre auteur – l'homme. Le pouvoir excessif de la technique étant une menace pour l'homme, elle devient un problème philosophique et également un problème éthique et c'est à cela que répond le projet philosophique de Hans Jonas : élaborer une nouvelle éthique qui guide l'homme à travers la nouvelle réalité anthropologique que nous vivons. Dans son essai philosophique Jonas nous avertit que si d'un côté la science confère des forces auparavant inimaginables au Prométhée déchainé, d'un autre côté la volonté technologique moderne exige aujourd'hui l'éveil d'une éthique de responsabilité qui soit capable de mettre des freins volontaires au progrès démesuré de celui-ci. Pour cela Jonas pense que seul l'éveil d'une prudence responsable empêcherait le pouvoir des hommes de se transformer en catastrophe pour eux-mêmes. Ce que Jonas veut nous montrer est que s'il y a eu une transformation incommensurable dans l'action de la technique, au point de devenir une menace pour ses propres auteurs, il faut que l'action éthique soit également transformée, exigence pour laquelle ne seraient pas préparés les modèles éthiques de la tradition dont le caractère anthropocentrique se limitait à peine à la réalité de la polis, c'est-à-dire, dans la relation immédiate de l'homme avec l'autre. En constatant l'exclusivisme anthropocentrique de telles théories, Jonas inclut au centre de sa théorie de la responsabilité, outre la nature humaine, également la nature extrahumaine. En effet, si les défis des nouveaux temps technologiques exigent de nous une éthique de responsabilité capable de leur répondre, Jonas entend que celle-ci ne sera possible que fondée ontologiquement et c'est ce que propose son projet philosophique. Dans l'esprit de l'auteur la responsabilité est un devoir ontologique ; en d'autres termes, un devoir vis-à-vis de l'être. Et pour montrer comment se fait le passage de l'être au devoir-être, Jonas use de deux exemples qui pour lui constituent les archétypes fondamentaux de la responsabilité : la responsabilité des parents envers les enfants et la responsabilité publique. De tels exemples représentent pour Jonas la visibilité et l'application de la responsabilité en tant que devoir ontologique.

Mots-clés: Technique moderne. Responsabilité. Métaphysique. Éthique.

“O homem é o único ser vivente que pode assumir responsabilidade diante do que faz, e com esse ‘pode’ já é de fato responsável.”

Hans Jonas

“Por repensar o conceito de responsabilidade e sua extensão, nunca antes concebido, sobre o comportamento de nossa espécie inteira em relação à natureza, a filosofia estará dando o primeiro passo em direção a assumir essa responsabilidade. É meu desejo para a filosofia que persevere nesse empenho, sem medo de qualquer eventual dúvida referente ao seu sucesso. O século que está chegando tem direito a essa perseverança.”

Hans Jonas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
PARTE I – DO OTIMISMO TECNO-CIENTÍFICO À PRUDÊNCIA RESPONSÁVEL	19
CAPÍTULO 1: O PROBLEMA DA TÉCNICA E A RESPOSTA ÉTICA JONASIANA	19
1.1 Preâmbulo	19
1.2 Dos pressupostos do problema	20
1.2.1 O <i>quid</i> tecnológico	22
1.2.2 A heurística do temor na ética do futuro	36
1.2.3 O locus do novo imperativo ético jonasiano para a civilização tecnológica	46
PARTE II – A TEORIA DA RESPONSABILIDADE: UMA NOVA ÉTICA NAS FRONTEIRAS DA METAFÍSICA.....	65
CAPÍTULO 2: DA ÉTICA DA TRADIÇÃO À ÉTICA JONASIANA.....	65
2.1 Dos pressupostos do problema	65
2.2 As limitações da ética tradicional	65
2.2.1 O formalismo da ética kantiana: o principal alvo da crítica de Jonas	72
2.2.2 O imperativo metafísico-ético jonasiano: uma resposta às limitações das éticas tradicionais	76
CAPÍTULO 3: OS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DA TEORIA DA RESPONSABILIDADE	95
3.1 Dos pressupostos do problema	95
3.2 Primeiros fundamentos: da relação entre ser, fins e valores	95
3.3 A teoria dos fins no ser	97
3.3.1 As considerações de Jonas sobre o princípio ontológico de Leibniz	106
3.3.2 O problema do ser no âmbito da religião	108
3.3.3 O entrelaçamento entre valores e fins	110
3.4 Da articulação entre o bem, o dever e o ser à teoria da responsabilidade	116
3.4.1 Ser e dever	117
3.4.2 A passagem do ser ao dever-ser e a falácia naturalista	121
3.4.3 Do valor ao dever-ser: a teoria da responsabilidade	126
3.4.4 A teoria da responsabilidade: distinções e explicações	133
PARTE III – A APLICAÇÃO DA TEORIA DA RESPONSABILIDADE E O HORIZONTE DO FUTURO.....	143
CAPÍTULO 4: A RESPONSABILIDADE POLÍTICA E A RESPONSABILIDADE PARENTAL: DOIS MODELOS.....	143
4.1 Dos pressupostos do problema	143
4.2 A responsabilidade e sua aplicação ao âmbito parental	144
4.2.1 A responsabilidade política – coletiva frente ao poder da ação da técnica	161
4.2.2 Construção e continuidade do futuro humano: a responsabilidade do homem político	166
4.2.3 As responsabilidades parental e política: aspectos convergentes e divergentes	171

5 CONCLUSÃO.....179

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS189

INTRODUÇÃO

O problema fundamental com o qual nos ocuparemos no percurso da nossa exposição tratar-se-á de mostrar porque para Hans Jonas uma *teoria da responsabilidade* se faz tão premente nos tempos hodiernos. Para tanto, a tarefa que aqui assumiremos – de explicitar o porquê da teoria ética de Jonas – concomitantemente nos impõe outras tarefas, quais sejam: sua novidade em relação aos modelos éticos da tradição e os pressupostos metafísicos os quais servem de base para a configuração da ética que Jonas pretende inaugurar. Com efeito, antes de tratar da novidade e dos fundamentos de tal ética, mostraremos por que ela é necessária.

O empreendimento jonasiano toma o futuro como seu objeto, pois trata-se de uma ética do futuro, razão pela qual o projeto de Jonas leva a marca de uma *ética da responsabilidade*. Sua destinação ao futuro se deve ao fato de que, hodiernamente, tanto a continuidade da existência humana como a da extra-humana se veem ameaçadas no futuro longínquo. Mas tal incerteza se deve a quê? Essa questão nos leva a outras, como por exemplo, o questionamento metafísico de Jonas, qual seja: o homem deve ser? Também podemos colocar essa questão em outros termos, isto é, se perguntamos pelo deve, igualmente podemos perguntar pelo “pode”. Sendo assim, outra questão fundamental que precisamos levantar e explicitar no percurso da nossa pesquisa foi a seguinte: a vida humana e não-humana poderá ser no futuro? Haverá condição de possibilidade para tais? Eis os problemas com os quais nos ocuparemos no primeiro capítulo do nosso estudo.

Todavia, se apontamos os problemas dos quais falaremos, também precisamos destacar os pressupostos desses problemas ou, dito de outro modo, será igualmente objeto de pesquisa mostrar a gênese dessas questões. Elas estão no centro da *teoria da responsabilidade* formulada por Jonas. E tal como entende o nosso autor, explicitaremos a ética da responsabilidade como resposta aos problemas levantados pelo advento da técnica moderna, cujo afã prometeico pelo progresso técnico-científico faz emergir novos e desafiadores problemas para o campo da ética, justamente porque a “enorme capacidade de ação decorrente do saber científico e tecnológico não cessa de aumentar, com sempre menos regras capazes de exercer um efetivo controle.”¹ Produziu-se, com o poder desmedido conferindo à civilização ocidental, o que Jonas chama de um profundo ‘vácuo ético’.

¹ NEDEL, José. Ética da responsabilidade segundo Hans Jonas. *Ética Aplicada*, São Leopoldo, 2006, p.146.

Isso posto, Jonas constata a necessidade de formulação de um princípio ético que seja capaz de pensar os avanços da tecnologia. Destarte, nosso objetivo nessa investigação consistirá em explicitar em que medida a teoria da responsabilidade formulada por Jonas pode se estabelecer como um imperativo ético capaz de promover a reconciliação entre homem e natureza.

Além disso, buscaremos repensar, à luz da teoria da responsabilidade, o paradoxo *esperança – medo* erguido justamente com o advento da técnica moderna, cujo “braço enormemente prolongado de que hoje dispomos” e do qual emana o nosso poder de interferir no mundo representa, ao mesmo tempo, ameaça às futuras gerações. A partir dessa constatação, Jonas entende que a técnica torna-se um problema filosófico, e igualmente um problema ético. Por isso mesmo, nosso estudo pretende mostrar que, segundo o empreendimento jonasiano, é necessário que no agir humano esteja incluído um novo princípio ético que seja proporcional à ação da técnica. Esta trata de uma constatação, cuja exigência de reflexão constitui o mote fundamental da virada hermenêutica no campo ético.

Se as ameaças impostas pela técnica nos trazem uma incerteza em relação à continuidade da existência humana e extra-humana no futuro, então a exigência de um novo paradigma ético se impõe. O princípio responsabilidade postulado por Jonas emerge como resposta a este novo paradigma ético exigido pela civilização tecnológica moderna. Eis aqui mais uma tarefa que pretendemos realizar no percurso da nossa exposição. Isto implica a necessidade de destacar a novidade do imperativo ético de Jonas em relação às éticas tradicionais. Estas, sobretudo as modernas, segundo o nosso filósofo, são insuficientes para responder aos desafios postos pela civilização tecnológica.

Para Jonas, a técnica moderna traz à lume uma nova realidade para o âmbito do agir humano, de modo que as éticas tradicionais não conseguem mais dar conta. Agora, o longo braço da técnica exige também um alargamento do braço ético, exigência esta a que as éticas tradicionais são incapazes de responder. Mas por que Jonas considera os modelos éticos da tradição limitados para enfrentar a realidade antropológica dos nossos tempos? Para matizar essa questão, no entanto, destacaremos em nosso estudo as principais críticas de Jonas aos modelos éticos da tradição. Elas serão classificadas resumidamente em seis grandes questões, no percurso do segundo capítulo.

Mostraremos que tais questões caracterizam as éticas tradicionais e elas são as razões pelas quais Jonas entende o porquê de esses modelos éticos se mostrarem limitados para responder aos problemas impostos pelo advento da técnica moderna. Eis os pressupostos que

conduzirão nossa exposição no segundo capítulo, no qual ressaltaremos também o aspecto generalizante da crítica de Jonas às limitações das éticas da tradição.

Embora o segundo capítulo deste trabalho tenha a pretensão de mostrar que todos os modelos éticos da tradição são considerados por Jonas limitados para orientar o agir humano na nova realidade antropológica que ora vivemos, ressaltaremos que, de todos os modelos éticos criticados por Jonas, o modelo kantiano é um dos principais alvos de sua crítica, razão pela qual daremos a este último um enfoque ainda maior. Não obstante, não perderemos de vista que a crítica de Jonas às éticas tradicionais é de âmbito global e ela visa revelar o aspecto *antropocêntrico* que as caracteriza, pois toda ética até agora pensava somente a relação do ser humano com outro ser humano.

Assim sendo, nosso estudo mostrará que, no transcurso da história humana, a ética prevaleceu centrada no homem e, em primeira instância, limitada ao horizonte da *polis*, o que indica que a crítica de Jonas é, embora implicitamente, endereçada também à ética aristotélica. E por isso mesmo, tal como entende Jonas, ressaltaremos que ‘todo’ esforço concentrado na esfera da filosofia moral amiúde negligenciou o problema da relação homem-natureza, pois “a significação ética dizia respeito ao relacionamento direto do homem com o homem, inclusive o do homem consigo mesmo; toda ética tradicional é antropocêntrica, [estava circunscrita] ao círculo imediato da ação.”²

À marca antropocêntrica com a qual se inscreveu a ética tradicional soma-se outra característica assinalada por Jonas, cujo acento recai sobre o alcance de sua ação no tempo e no espaço. Da ação depreenderemos que decorre o bem ou o mal, os quais permaneciam circunscritos a um limite calculável e de curto prazo. Neste caso, aspectos como a condição global da vida humana, a vida das gerações futuras e das demais espécies do planeta – natureza extra-humana – bem como o futuro longínquo eram esquecidos e não constituíram historicamente o pano de fundo das reflexões e proposições éticas. A nossa pretensão será, portanto, destacar por que esses aspectos eram negligenciados pelos modelos éticos da tradição e por que toda a tradição ética leva a marca de antropocêntrica.

A técnica moderna nos impõe hoje um problema de tamanha grandeza, a que a moldura da ética tradicional com sua evidente limitação não é mais capaz de responder. Isso

² JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto/ Editora da PUC Rio, 2006. p.35. Esta é a obra magna de Jonas, na qual estará assentada a nossa exposição. Posteriormente, apresentaremos a gênese dessa obra no quadro filosófico de Jonas (daqui para frente a citaremos com as iniciais PR).

posto, se o braço curto daquela não é mais capaz de alcançar o braço comprido da técnica, Jonas entende que os problemas que esta nos traz exigem imperativos éticos de outra ordem. E é o que faremos no percurso do nosso estudo, isto é, explicitar o imperativo ético jonasiano e sua novidade em relação àqueles da tradição. Como já destacamos, o empreendimento de Jonas se impõe como uma nova ética para os novos tempos e isso implica assumir a tarefa de repensar a ação técnica do homem no presente, com vistas a assegurar indeterminadamente as condições de possibilidade de vida no futuro.

Em razão disso, ressaltaremos em nosso trabalho que o que de fato interessa a Jonas não é a busca por uma “ética *no futuro*” ou, em outros termos, uma ética concebida no hoje da história destinada aos nossos descendentes futuros, mas uma “ética *do futuro*”. Sendo assim, precisamos apontar nos capítulos que irão constituir nosso trabalho em sequência que a ética deve hodiernamente tomar o futuro como seu objeto, o que implica a necessidade de assumir a tarefa de proteger nossos descendentes das consequências de nossa ação presente, o que nos levará a compreender que o empreendimento de Jonas se estabelece como a ética do futuro.

Essa preocupação com o futuro é, portanto, a novidade que difere a teoria da responsabilidade dos modelos éticos da tradição. Este é o problema com o qual nos ocuparemos no segundo capítulo de nosso estudo, isto é, expor que o raio de ação das éticas tradicionais limitava-se ao presente imediato, ao aqui e agora e no agir do homem com o outro, ou seja, era antropocêntrica.

O que a ética de Jonas difere desses modelos é justamente a superação do exclusivismo antropocêntrico, de modo a deslocar também para o centro da ética, tanto o futuro humano, como também o extra-humano. Tarefa esta que se inicia com a avaliação do nosso agir presente para prevenir os impactos que ele pode acarretar às gerações vindouras.

Isto Jonas entende ser urgente, ao constatar que os efeitos das ações humanas, capitaneadas pela “globalização e *ditadura* da técnica”, “foram ampliados tão ameaçadoramente em direção ao futuro, ao ponto de a responsabilidade exigir que em nossas decisões cotidianas levemos em conta o bem das gerações futuras que, irremediavelmente, serão afetadas por elas sem ter sido consultadas.”³ Eis aí a razão pela qual se faz necessário pensar uma teoria da responsabilidade capaz de orientar nossas ações no presente. É isto que estamos propondo fazer no decorrer do nosso estudo, ou seja, considerar que, se o uso responsável da

³ JONAS, Hans. *Pour une éthique du futur*. Paris: Payot & Rivages, 2002. p.69-70 (daqui para frente o citaremos como EF). Cf. também: FONSECA, Lilian Simone Godoy. *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*. Belo Horizonte: UFMG, 2009. p.306.

técnica é nosso dever, ele se dá, sobretudo, em função daquilo que é o nosso dever supremo – a responsabilidade para com os filhos, pois neles e a partir deles estará assegurada a presença contínua da humanidade no futuro.

Como se vê, a teoria da responsabilidade postulada por Jonas traz uma novidade em relação àquele exclusivismo antropocêntrico que marca a ética da tradição. Não obstante, no pensamento de Jonas, a possibilidade de a responsabilidade se estabelecer efetivamente como um princípio ético capaz de responder aos problemas colocados pela técnica moderna está condicionada a uma fundamentação metafísica. Em outros termos, só uma ética metafisicamente fundamentada seria resposta à nova realidade antropológica que ora vivemos. Isso posto, explicitaremos que a nova ética para os novos tempos é fundada no ser, de modo que a responsabilidade emerge como o novo dever do homem. A teoria da responsabilidade será o objeto do nosso estudo, com efeito, se considerarmos que a metafísica é o que permite a responsabilidade estabelecer-se como princípio ético; precisamos, pois, destacar a metafísica como o pressuposto e a ideia mestra da teoria ética de Jonas.

Se o homem é um fim em si mesmo, como queria Kant, não podemos afirmar que essa prerrogativa pertence apenas ao reino humano. Mas por que não? Porque a natureza extra-humana também é detentora de fins e valor em si. E sendo isso verdade, ela é também objeto da reflexão ética. Pensar e preservar a continuidade de uma humanidade digna desse nome no futuro implica primeiro pensar em suas condições de sobrevivência. E a natureza como fim, bem e valor em si mesma é essa condição. Neste caso, se a antiga ética negligenciou tais questões, o imperativo metafísico-ético de Jonas quer pensar o homem e suas condições globais de existência no futuro. Para tanto, analisaremos no capítulo três a relação entre ser, fins e valores, para mostrar que tais categorias constituem a primeira etapa da fundamentação metafísica do princípio responsabilidade.

Ademais, destacaremos no mesmo capítulo como se dá a articulação entre o bem, o dever e o ser à teoria da responsabilidade como um segundo passo da fundamentação metafísica da ética jonasiana. Esses são os pressupostos metafísicos da ética de Jonas sobre os quais falaremos no terceiro capítulo. Nele, mostraremos que o Ser é um valor em si e, sendo assim, é capaz de cultivar finalidade e por isso constitui um dever.

É isso que pretendemos fazer no terceiro capítulo do nosso estudo, destacar as bases metafísicas nas quais se apoia a teoria da responsabilidade. Eis o nosso objeto de análise naquele que constituirá o cerne deste trabalho. Apresentaremos a tríplice relação entre ser, fins e valores como a primeira etapa da fundamentação metafísica da teoria da responsabilidade. Para tanto,

julgamos ser necessário, em primeira instância, analisar cada uma dessas categorias, para compreendermos como a partir delas podemos pensar uma ética da responsabilidade. Sendo assim, explicitaremos o ser como um bem e valor em si, e sendo o ser aquilo que tem valor em si mesmo, ele demandaria um dever ser, portanto, um cuidado, isto é, uma responsabilidade. Nesse caso, o ser é preferível ao não ser, o que, de certo modo, podemos entender como resposta ao princípio ontológico de Leibniz – por que existe algo ao invés de nada? Neste princípio leibiniziano reside a questão fundamental da metafísica; por isso mesmo, precisamos destacar qual é o lugar desta questão no quadro filosófico jonasiano.

Como dizíamos, tomaremos a teoria dos fins como um dos pressupostos da nossa exposição no capítulo três; isso, porém, nos leva a uma questão: qual seria a razão de ser deste pressuposto no pensamento de Jonas? Por que ele merece destaque? No que concerne aos fins, buscaremos constatar se existe finalidade no mundo objetivo físico ou se a finalidade limita-se ao mundo subjetivo psíquico. Por isso recorremos às analogias martelo e corte de justiça, as quais Jonas emprega em sua exposição do capítulo três do Princípio Responsabilidade. Mas que relevância teriam essas analogias no contexto da obra de Jonas? Nossa intenção será, a partir delas, mostrar que no ser e na natureza há uma teleologia e, sendo assim, há um valor que reivindica o sentimento ético do ser humano.

Destarte, o que precisaremos sublinhar no curso do nosso estudo é que o sentimento ético despertado pela constatação do imbricamento teleológico na natureza impõe a nós a tarefa da responsabilidade, isto é, preservar as condições globais de existência – a natureza. A compreensão da responsabilidade como tarefa humana implica, como já sinalizamos, investigar sua fundamentação que em Jonas reside na *metafísica*, cujo lugar que ocupa no quadro filosófico de nosso autor nos ‘obriga’ a destacá-la como a chave mestra do célebre *O princípio responsabilidade*, no qual Jonas explicita amplamente a sua formulação ética.

Na sequência do nosso trabalho destacaremos a formulação ética de Jonas como uma advertência ao poder desmedido da ação da técnica. Do otimismo técnico-científico, urge uma prudência responsável. Em outros termos, a ação da técnica é um risco que nos impõe um dever e, já que a civilização tecnológica escolheu as máquinas, como declarou Aldous Huxley no *Admirável mundo novo*⁴, agora, precisamos colocar a seguinte pergunta: até onde nos levará a técnica moderna? Daí a necessidade de uma prudência responsável como fio condutor diante das incertezas do presente. A responsabilidade é o que abrirá a possibilidade de assegurar a

⁴ Cf. HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. Lisboa, Portugal: Antígona, 2013. p.307.

continuidade da existência de vidas no mundo de amanhã. Para tanto, explicitaremos a noção de responsabilidade como o novo dever do homem e para exemplificá-la Jonas propõe dois modelos, a saber: a responsabilidade dos pais para com os filhos e a responsabilidade do homem público na esfera política. Estas, podemos considerá-las como formas visíveis de aplicação da responsabilidade e sobre elas trataremos no percurso do quarto capítulo deste estudo.

Nossa intenção no quarto capítulo será mostrar que, seja no âmbito parental, seja no âmbito político, a urgência de cuidado se impõe, demandando então uma ética da responsabilidade. Isso posto, a teoria da responsabilidade que analisaremos na sequência do nosso estudo encontra na relação pais-filhos e no âmbito político seus arquétipos primordiais.

O que precisaremos destacar na sequência é que essas duas formas de responsabilidades representam no pensamento de Jonas a aplicação do dever ético, o que abre a possibilidade de continuidade de uma tal humanidade no futuro. Para tanto, as responsabilidades parental e política devem assumir a exigente tarefa de cuidar do ser – a vida, de modo que no futuro seja assegurada a existência de homens como potenciais sujeitos de responsabilidade. Este é o problema do qual trataremos no quarto capítulo. Nele, analisaremos a responsabilidade, concentrando a atenção, sobretudo, naqueles que constituem os seus dois polos fundamentais, os quais já sublinhamos. É a partir de tais modelos que a teoria ética de Jonas mostra efetivamente sua visibilidade e aplicação.

Em Jonas, a responsabilidade assume o sentido de um dever ontológico. Por isso mesmo, os modelos parental e político, dos quais falaremos no último capítulo, são os que melhor exemplificam o seu projeto ético, pois, sendo a responsabilidade um dever ontológico contido no ser, ele é reivindicado tanto no dever ser do homem de Estado, quanto no dever ser dos pais, cuja responsabilidade se revela como um dever em relação ao recém-nascido. Em ambos os casos o ser – vida reivindica existência, porém ressaltaremos que a resposta que emana dessas duas formas de ‘poder’ não resulta da mera reciprocidade, mas da responsabilidade assimétrica.

Como se vê, o que acima destacamos de certo modo trata do diagnóstico que nos apontará os rumos que foram seguidos ao longo da nossa pesquisa. Em resumo, nos orientaremos pela seguinte estrutura: no primeiro capítulo analisaremos o problema da técnica, mostrando como este exige uma resposta ética. No segundo capítulo, apresentaremos a crítica de Jonas à ética da tradição, concentrando atenção em seus limites em relação ao poder da ação da técnica, focando também na novidade que representa a ética de Jonas em relação àquela da tradição. Em sequência, explicitaremos, no capítulo três, os fundamentos metafísicos nos quais

se apoia a teoria da responsabilidade postulada por Jonas. Finalmente, no quarto capítulo analisaremos os dois arquétipos fundamentais que melhor exemplificam a teoria ética do nosso autor; isto é, a responsabilidade política e a responsabilidade parental, revelando, portanto, a visibilidade e a aplicação do princípio responsabilidade. Isso posto, agora é hora de passarmos ao desenvolvimento das promessas que fizemos nesta panorâmica.

PARTE I – DO OTIMISMO TECNO-CIENTÍFICO À PRUDÊNCIA RESPONSÁVEL

CAPÍTULO 1: O PROBLEMA DA TÉCNICA E A RESPOSTA ÉTICA JONASIANA

1.1 Preâmbulo

Entre os pensadores que se ocuparam com o problema da técnica, destaca-se Hans Jonas¹, cuja abordagem filosófica será o objeto de estudo que norteará a investigação sobre a temática por nós aqui proposta. A produção intelectual de Jonas foi intensa ao longo de seis décadas. Nessa fase, escreveu sobre temas distintos, sendo os principais: gnose, filosofia da biologia e ética. Entretanto, no final da década de 60, emerge na obra jonasiana a preocupação

¹ Hans Jonas nasceu em 10 de maio de 1903, em Mönchengladbach, na Alemanha. Filho de emigrantes judeus, Jonas desenvolveu já na juventude um forte vínculo com a questão da religião e aderiu ao sionismo. Em 1921, atraído pela fama de Husserl, decidiu estudar em Freiburg. Ali conheceu Martin Heidegger e, durante o mesmo período, frequentou os seminários por ele oferecidos. É digno de nota o fascínio que o jovem professor Heidegger despertava em seus estudantes, como relata Jonas em seus depoimentos. Nessa época, Jonas conviveu e estabeleceu amizade também com Karl Löwith e Günther Stern, hoje mais conhecido como Günther Anders. Mas, ainda movido por interesses voltados ao tema do judaísmo, resolveu naquele mesmo ano (1921) ir para Berlim, e matriculou-se simultaneamente na Universidade Friedrich-Wilhelms de Berlim e na Escola Superior de Ciências do Judaísmo. Leo Strauss, Gershom Scholem, Martin Buber, Franz Rosenzweig são alguns dos nomes com quem conviveu nessa época e que, conforme ele mesmo atesta, tiveram influência sobre sua posição relativa ao tema da religião. No semestre de inverno de 1923/24, Jonas retornou a Freiburg e, participando novamente dos seminários de Husserl, conhece também Max Horkheimer. O breve contato com Rudolf Carnap é desta mesma época. Neste período, Heidegger já estava em Marburg e Jonas decidiu mudar-se para lá, no outono de 1924. É marcante a grande amizade e o convívio que estabeleceu com Hannah Arendt e com Hans-Georg Gadamer. Jonas permaneceu em Marburg até 1928, quando concluiu seus estudos de doutorado e elaborou a tese, sob orientação de Heidegger e do teólogo Rudolf Bultmann, sobre o conceito de Gnose. Em 1933 emigra para Londres e em 1934 para Jerusalém. Por recomendação de seu ex-orientador, Rudolf Bultmann, é publicada em 1934 a obra de Jonas sobre a Gnose no pensamento da antiguidade tardia. Entre os anos de 1940-1945 foi soldado na brigada judia do exército britânico. Em 1949 transferiu-se para o Canadá, onde foi professor visitante nas universidades de Montreal e Ottawa. No ano de 1955 mudou-se para Nova Iorque e assumiu o cargo de professor da *New School of Social Research* e foi professor visitante na *Columbia University*, *Princeton University*, *University of Chicago* e em Munique. Suas obras principais (após o trabalho sobre a Gnose) foram publicadas de acordo com a ordem que segue: 1963 – *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*; 1973 – *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*; 1979 – *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*; 1985 - *Technik, Medizin und Ethik: Praxis des Prinzips Verantwortung*; 1992 – *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Além desses escritos, Jonas tem centenas de ensaios e conferências publicados, que estão sendo reunidos para a edição das obras completas, sob a coordenação de Dietrich Böhler. Jonas recebeu diversas condecorações, prêmios e títulos *honoris causa*. Em cinco de fevereiro de 1993 ele faleceu em sua casa, em Nova Iorque.

com relação às questões diretamente relacionadas ao desenvolvimento progressivo da tecnologia e suas consequências para a biosfera.

Por isso, nesta primeira seção, abordaremos, à luz do projeto filosófico de Jonas, como o advento da técnica moderna constitui um problema a partir do qual urge a necessidade de uma resposta ética. Para responder ao problema incutido em tal questão, será necessário dividi-la em três momentos. No primeiro, explicitaremos sobre o *quid tecnológico*, mostrando que tipo de ameaça o problema da técnica trouxe para a contemporaneidade. No segundo momento, apresentaremos a heurística do temor na ética do futuro, explicando o que é propriamente o temor e como ele pode nos levar à ética. Finalmente, no terceiro momento desta primeira parte, mostraremos a necessidade do *locus* do novo imperativo metafísico-ético jonasiano para a civilização tecnológica.

1.2 Dos pressupostos do problema

Inúmeras transformações marcam o século XX nos mais diferentes segmentos: científico, econômico, social etc. trazendo para o centro da reflexão filosófica uma série inédita de questões e temas que exigem matizes diversos. Com o florescer dos diversos assuntos e o ineditismo de tais questões, outras foram preteridas em detrimento das questões emergentes. A novidade em alguns casos não se atreve à especificidade do tema, mas ao modo ou à ênfase dada a uma questão já sabidamente conhecida. Nesse ínterim, entre aqueles que ganharam maior notoriedade, podemos citar a técnica moderna, cujo advento impactante nos leva a considerá-la como um dos problemas mais inquietantes e desafiadores do século XX.

Embora o grande edifício da técnica seja arquitetado no século XX, no final do século XIX diversos pensadores de grande envergadura já vinham manifestando interesse pela reflexão sobre os vários aspectos da técnica moderna. Com efeito, ainda que seja, em tese, tão comum, toda a atenção despertada e dedicada à matéria, paradoxalmente, se apoia na complexidade desse fenômeno. Se, por um lado, a técnica está presente desde a gênese da humanidade, por outro, nunca; como, então, a técnica se converteu num aspecto tão onipresente e absolutamente indispensável à vida humana (e até extra-humana). Não obstante, em razão de sua ordem de grandeza, diversos autores, dentre eles Heidegger e Hans Jonas², mostram que,

² Além de Heidegger e Jonas, também podemos recordar as contribuições de dois importantes filósofos da Escola de Frankfurt. Trata-se de Adorno e Horkheimer, os quais traçam uma crítica da racionalidade moderna,

além do lado indiscutivelmente luminoso da técnica, ela tem igualmente seu lado obscuro, indissociável de sua face positiva³.

Em outras palavras, a técnica moderna revela um caráter ambivalente. A profecia de esperança por ela anunciada reverteu-se no seu contrário, pois o poder de dominar a natureza como promessa fundamental da técnica moderna alcançou tamanha dimensão que, hodiernamente, a contemporaneidade se vê incapaz de contê-la. Daí podemos compreender que o progresso desmesurado do poder tecnológico transformou-se numa ameaça à natureza e à vida como um todo. E se a vida se vê ameaçada pela ação desmedida da técnica, é mister então dizer que ela torna-se um problema filosófico e, concomitantemente, coloca um problema para a ética. A técnica moderna, cuja ordem de grandeza coloca em dúvida a continuidade da humanidade no futuro, exige a necessidade de se pensar em um imperativo ético capaz de afrontar o potencial ameaçador da tecnologia moderna.

Este é, portanto, o cenário do qual parte a abordagem filosófica de Hans Jonas sobre o problema da técnica, e nesse ínterim a constatação de que ela demanda uma reflexão ética. Entretanto, uma ética capaz de responder aos problemas levantados pela civilização tecnológica só pode ser metafisicamente fundamentada. Porque “só uma ética fundamentada na amplitude do ser e não apenas na singularidade ou na peculiaridade do ser humano, é que pode ter importância no universo das coisas”⁴. Segue-se daí que a responsabilidade a qual está no centro da teoria ética de Jonas é um dever incutido no ser.

denunciando a nova servidão à qual os homens foram submetidos pela técnica. O esclarecimento, que tinha como meta aparente tornar o homem livre, garantindo sua independência e autonomia, livrando-o dos mitos e da magia, processo esse iniciado desde a Grécia Antiga quando se tem a passagem do mito ao logos, acaba, em contrapartida, introduzindo-o em um estado de dominação e decadência. O desencantamento do mundo, a dissolução da imaginação através do conhecimento, a eliminação da superstição, proposta otimista dos progressistas, que viam na razão o pontapé para o sucesso da humanidade, transformam-se em mera ideologia a serviço da mercadoria. Cf. SOUZA, Araujo Kairon Pereira de. Adorno e Horkheimer: uma visão crítica sobre a indústria cultural. *Aproximação*, Rio de Janeiro, n.4. p.66, jan./jul. 2013.

³ Essa questão foi discutida com clareza e profundidade por Lilian Simone Godoy Fonseca no artigo Hans Jonas e Martin Heidegger em diálogo sobre a técnica, publicado na revista *Horizonte Teológico* (2012, p.27). A autora é, hoje, uma importante divulgadora do pensamento de Hans Jonas no Brasil e referência na pesquisa sobre sua obra; por isso mesmo, sua produção sobre Jonas se mostra como uma valiosa fonte de consulta para o nosso estudo. Além desta, consultaremos também outros autores brasileiros, os quais se destacam na pesquisa sobre Hans Jonas, como por exemplo: Anor Sganzerla, Lourenço Zancanaro, Robinson dos Santos e outros.

⁴ JONAS, Hans. *O princípio vida*: fundamentos para uma biologia filosófica. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 272 (na sequência, destacaremos o contexto de publicação desta obra e o lugar que ela ocupa no quadro filosófico de Jonas).

1.2.1 O quid tecnológico

Nosso objetivo nesta primeira seção é buscar em linhas gerais o significado do *quid* tecnológico, tal como entende Jonas, e responder à pergunta o que é a tecnologia, procurando demonstrar em que medida ela coloca um problema para a ética. Deste modo, absorvido por esta problemática, Jonas inicia o célebre *O princípio responsabilidade*⁵: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, com uma menção à figura de “Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável, clama por uma ética que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar numa desgraça para eles mesmos”⁶. Além de utilizar a figura de Prometeu de maneira análoga ao poder da ciência, nosso autor enuncia, no prefácio daquela que viria a ser sua principal obra, as teses a serem desenvolvidas, as quais revelam a urgência da formulação de uma teoria da responsabilidade. A saber:

A técnica moderna transformou-se em ameaça ou a ameaça aliou-se à técnica; o vazio de que padece a nova *práxis* coletiva não é mais do que o vazio atual provocado pelo relativismo de valores; a ameaça que a “heurística do temor” antecipa conscientiza o homem da ameaça suspensa, sobre a “integridade da sua essência”, ou seja, “a imagem do homem”; se a integridade da essência do homem está em risco, impõe-se a fundamentação de uma ética forte que deve assemelhar-se ao aço e não ao algodão em rama⁷.

A menção à figura mitológica de Prometeu⁸ serve de mote para a abertura da obra cujo objeto consiste, como explicita Illana Giner Comín, em

mostrar que o afã prometeico do homem tem ou se impõe que tenha limites, e que o certo – este nada modesto – é a construção da dignidade humana dentro deles. [...] Prometeu entregou o fogo aos homens, promessa de prosperidade e de sua alta

⁵ A obra mais conhecida de Jonas escrita e publicada inicialmente em alemão com o título *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, em 1984, o próprio Hans Jonas o traduziu para o inglês com o seguinte título: *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age*. Trad. H. Jonas, D. Herr, Chicago: The University of Chicago Press, 1984. Para tanto, usaremos aqui a versão portuguesa: *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC Rio, 2006. Daqui para frente o citaremos com as iniciais PR.

⁶ PR, p.21.

⁷ Ibid., p.21-22.

⁸ Para um estudo mais aprofundado do mito de Prometeu, Cf. “Tirania olímpica”, estudo explicativo que antecede a peça Prometeu prisioneiro. In: *Três tragédias gregas: Antígone, Prometeu prisioneiro, Ajax*. Trad. Guilherme de Almeida; Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 1997. p.143-176.

autonomia, início da ciência e a técnica, com as quais o homem acreditou poder dominar, e de ter conquistado o mundo. Todavia o poder técnico cresceu tanto que inclusive escapa a seu controle pondo em perigo sua grande obra, a civilização. O mito explica que os deuses deixaram o homem se apoderar do fogo prometeico, mas também o entregaram um presente envenenado: Epimeteu abriu a caixa da mão de Pandora, que continha os males que os mortais haviam de sofrer de geração em geração. Na caixa só ficou a esperança, esperança que agora poderia cessar em que Prometeu ficasse livre e voluntariamente seu afã desmedido de destruição, e volta seu olhar aos deuses, à natureza, com um respeito, uma humildade e uma cautela renovada, e que o faça em ares de convivência dessa mesma esperança no futuro, seu legado para as gerações vindouras⁹.

Como se vê, se de um lado a figura mitológica de Prometeu liberto representa o triunfo da tecnologia moderna; de outro lado, revela, igualmente, o medo de destruição da humanidade ao abordar singularmente os perigos que levam a tecnologia moderna, com seu dinamismo intenso e desmedido, a pôr em dúvida à sobrevivência do homem na terra. Ao resgatar o mito de Prometeu, liberto do castigo ordenado por Zeus, Jonas preconiza que o desenvolvimento desmedido da ciência e tecnologia, suscitado pelo roubo do fogo sagrado, possibilita ao homem um progresso astronômico, como agente cuja dinâmica da ação técnica consiste na dominação da natureza. E é nesse ínterim que podemos compreender a razão pela qual a tese de partida do novo princípio proposto por Jonas – o da responsabilidade – é mostrar que

a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou àquela de forma indissolúvel. Ela vai além da constatação da ameaça física. Concebida para a felicidade humana, a submissão da natureza, na sobremedida de seu sucesso, que agora se estende à própria natureza do homem, conduziu ao maior desafio já posto ao ser humano pela própria ação¹⁰.

Daí se entende que o novo cenário tecnológico que se inscreve no curso da humanidade perpassa toda a existência humana e altera a ordem das coisas. Sendo assim, Jonas nos adverte de que,

[Se] a técnica avança sobre tudo o que diz respeito aos homens – vida e morte, pensamento e sentimento, ação e padecimento, ambiente e coisas, desejos e destino, presente e futuro – em resumo, dado que ela se converteu em um problema tanto

⁹ COMÍN, G. Introdução. In: JONAS, H. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Barcelona: Paidós; I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2005. p.66. Esta introdução de Illana Giner Comín exprime com clareza e profundidade, além das linhas gerais dessa obra em específico, igualmente um mapeamento do quadro filosófico de Jonas (em sequência citaremos com as iniciais PIS).

¹⁰ PR, p.21.

central quanto premente de toda a existência humana sobre a terra, já é um assunto de filosofia e é preciso que exista alguma coisa como uma filosofia da tecnologia¹¹.

A preocupação de Jonas com o impacto da técnica moderna tanto para existência humana quanto para a biosfera levanta algumas questões, com as quais devemos nos implicar. Como a tecnologia se tornou o destino da civilização contemporânea? Por que a técnica moderna é um problema filosófico? Como a tecnologia levanta um problema ético? Não seria a tecnologia eticamente neutra? Portanto, segue-se daí que a elaboração de um novo princípio ético capaz de orientar o agir humano na contemporaneidade implica necessariamente uma compreensão desse fenômeno que alcançou na história da humanidade uma proporção outrora inimaginável.

A necessidade de compreensão do fenômeno da técnica é, para Jonas, condição de possibilidade da aurora de uma ‘ética nova’. Pois o soerguimento de uma formulação ética ontologicamente fundamentada, tal como pretende a empresa jonasiana, passa inexoravelmente pelo enfrentamento dos problemas que as modernas tecnologias colocam para o homem contemporâneo bem como suas condições de vida da terra. É nessa esteira que se comprehende a necessidade de uma filosofia da tecnologia. E o percurso de uma filosofia da tecnologia em Jonas tem sua gênese com o ensaio¹² *The Pratical Uses of Theory* (1959)¹³. Já o ensaio posterior, de vital importância para a compreensão desta filosofia da tecnologia, é *The Cientifical and Technological Revolutions* (1971)¹⁴, no qual Jonas destaca o itinerário teórico-prático que conduziu a humanidade da ciência à tecnologia. Absorvido pela reflexão acerca da

¹¹ JONAS, Hans. Porque a técnica moderna é objeto da filosofia. In: *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. Trad. Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo, Paulus, 2013. p.25. Citaremos daqui para frente com as iniciais TME. Em seguida indicaremos o processo de elaboração desta obra.

¹² Embora alguns dos ensaios de Jonas concernentes à filosofia da técnica já tenham sido traduzidos para o português, optamos por citar a versão original de cada título. Mas, no decorrer do trabalho, citaremos esses ensaios em português.

¹³ JONAS, Hans. *The Pratical Uses of theory*. Social Research 26, n.2, 1959, p.127-166; este ensaio foi publicado em JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (1966). Evanston: Northwestern University Press, 2001, que tem uma versão alemã: *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. Posteriormente, foi publicado em português com o seguinte título: *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004. As principais obras de Hans Jonas podem ser compreendidas numa unidade e, por isso, no itinerário filosófico de Hans Jonas o princípio vida é entendido como caminho rumo ao célebre *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* de (1979). Embora *O princípio vida* não seja a obra de referência para o nosso estudo, quando necessário utilizaremos aqui a versão portuguesa com as iniciais PV.

¹⁴ JONAS, Hans. *The scientific and technological revolutions*. *Philosophy Today* 15, Charlottesville, Virginia, Summer 1971, p.76-101; depois publicado em JONAS, Hans. *Philosophical essays: from ancient creed to technological man*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1974.

nossa civilização tecnológica, Jonas prossegue com uma série de ensaios que ele publica nos anos 70, os quais viriam a constituir parte significativa de *Das Prinzip Verantwortung*. O percurso jonasiano sobre a filosofia da técnica segue com a elaboração do ensaio *Toward a Philosophy of Technology* (1979)¹⁵, onde mais diretamente é feita uma delimitação do problema. E como complemento deste último, Jonas escreve outro ensaio: *Technology as a Subject for Ethics* (1982)¹⁶. Além desses, Jonas escreve outros importantes textos dedicados ao tema¹⁷, contribuindo e ampliando, portanto, a reflexão sobre a técnica, à qual dedica boa parte do seu labor filosófico.

Ao apresentarmos o itinerário de uma filosofia da tecnologia em Jonas, compreenderemos, então, qual lugar o problema da técnica ocupa dentro do quadro filosófico de nosso autor e em que medida o advento da técnica impõe a necessidade de uma ética. Por um lado, não é a nossa intenção primeira, aqui, matizar e explicitar detalhadamente o desenvolvimento da filosofia da tecnologia de Jonas, mas antes buscar o *quid* da tecnologia, tal como ele o percebe. Por outro lado, a compreensão do *quid* tecnológico é, aqui, condição de possibilidade para melhor entendermos em que sentido a tecnologia se apresenta como elemento abissal na empresa fundacional de uma ética ontologicamente fundamentada, tal como pretende Jonas ao elaborar uma teoria da responsabilidade como princípio ético capaz de orientar o homem na civilização tecnológica.

Embora tendo mencionado a pretensão da empresa ética de Jonas, explicitaremos o *locus* da ética jonasiana num segundo momento. Todavia, urge a necessidade de nos situarmos um pouco mais dentro do quadro da filosofia da tecnologia, mostrando, como diz Jonas, a “especificidade desta nova tecnologia que, de imediato, parece dotada de atributos tão extremos

¹⁵ JONAS, Hans. *Toward a Philosophy of Technology*. Hastings Center Report 9, n.1, 1979, p.34-43. Este ensaio foi posteriormente publicado em alemão com o título *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist*, em *Tecnik, Medicine und Ethik: zur Praxis des Prinzips verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p.15-41. Por ser crucial no quadro da filosofia da técnica de Jonas, utilizaremos aqui como importante fonte de consulta e citaremos essa obra com frequência em nosso estudo. Entretanto, quando necessário, citaremos a versão em português.

¹⁶ JONAS, Hans. *Technology as a subject for ethics*. Social Research 49, n.4, 1982, p.891-898. Este ensaio apareceu mais tarde com o título *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist*, em *Tecnik, Medicine und Ethik*: p.42-52. Já dispomos também de uma versão em português publicada em *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. Trad. Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo, Paulus, 2013. p.51-63. Recorremos a aqui a sua versão portuguesa destacando o número da página.

¹⁷ São os seguintes: *Philosophical reflections on experimenting with human subjects* (1973), *Technology and responsibility: reflections on the new tasks of ethics* (1979), *Das Prinzip Verantwortung* (1981), *Reflexions on technology, progress and utopia; e Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur* (1984), *Technik, Ethik und biogenetische Kunst* (1987), *Warum unsere Technik ein vordringliches Thema für die Ethik geworden ist* e *Technik, Freiheit und Pflicht*. Alguns desses ensaios, como outros já citados, foram posteriormente publicados em *Técnica, medicina e ética*.

como a promessa utópica e a promessa apocalíptica, com uma qualidade, em todo caso quase escatológica”¹⁸. Entretanto, restringir-nos-emos aqui à abordagem de Jonas tal como ele comprehende o verdadeiro significado do *quid* tecnológico. Desse modo, cabe a nós levantar a seguinte questão: o que é a tecnologia? Os elementos fundacionais a partir dos quais Jonas pensa a essência da técnica moderna são: genérico, formal¹⁹, material e moral. É, portanto, à luz da conexão desses quatro elementos que pretendemos mostrar a essência da técnica.

Antes, porém, de prosseguirmos com a explicitação sobre a busca de Jonas pela essência do *quid* tecnológico, tal como ele assim pretende, faremos aqui brevemente um adendo, para apontar a maneira mediante a qual Heidegger pensa a essência da técnica. Não é necessário estendermos sobre a influência de Heidegger no pensamento de Jonas. Mas, evidentemente, a abordagem filosófica heideggeriana tem uma relevância significativa na constituição da filosofia jonasiana, mormente no aspecto ontológico. E também no quadro da filosofia da técnica, certamente, de alguma maneira as reflexões de Heidegger tenham inspirado Jonas. No entanto, no que concerne ao âmbito de uma filosofia da técnica, podemos perceber mais diferenças do que semelhanças entre mestre e discípulo. Para o antigo mestre, as relações humanas e a técnica se confundem na contemporaneidade. Não obstante, Heidegger critica a tendência a se “tomar a técnica de uma maneira demasiado absoluta.”²⁰ Ele afirma:

Eu não vejo a situação do homem no mundo da técnica planetária como uma dependência impossível de desvencilhar e de separar. Considero, pelo contrário, que a missão do pensar, dentro dos seus limites, consiste precisamente em contribuir para que o homem chegue a conseguir estabelecer uma relação suficientemente rica [e livre] com a essência da técnica²¹.

Conforme ele próprio afirma: “estou convencido de que só partindo do mesmo sítio do mundo onde surgiu o mundo técnico moderno, se pode preparar uma inversão”²². Eis aí uma primeira antítese entre os dois filósofos. Com efeito, antes de apontarmos as diferenças entre eles, precisamos destacar algumas semelhanças. Quais sejam: a técnica é ambígua, pois seu

¹⁸ TME, p.25.

¹⁹ Embora Jonas pense o primeiro destes aspectos (o genético) como uma parte do segundo (o formal), aqui optamos por fazer uma distinção para que fique explícito em que direções, mais especificamente, ele ataca a tecnologia.

²⁰ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p.22.

²¹ Ibid., p.22.

²² Ibid., p.23.

aspecto positivo é indissociável do negativo e vice-versa; a técnica moderna alcançou uma dimensão planetária ou global; a técnica atual escapou ao controle do homem²³.

Para listar as diferenças entre Jonas e Heidegger com relação à técnica, segue-se o quadro:²⁴

Heidegger	Jonas
Visão abstrata da técnica: essência	Visão concreta da técnica: aspecto substancial
Não discute suas consequências	Discute suas consequências
Não pode ser dominada	Pode e deve ser dominada
“Só um deus pode nos salvar”	Tarefa do próprio homem (coletiva: social e política)
Via possível: pensamento	Via possível: ação (ética)
Meta: relação “livre” com a técnica	Meta: uso responsável da técnica

Como se vê, embora as semelhanças entre Jonas e Heidegger, no tocante à reflexão sobre a técnica, sejam notórias e indiscutíveis, as diferenças são igualmente significativas e, inclusive, mais numerosas²⁵. Por conseguinte, se é possível considerar que, mesmo à distância, o antigo mestre pode ter, de algum modo, influenciado a reflexão jonasiana sobre o tema, tal influência se limita, nas palavras de Lilian Godoy, “a alguns aspectos da avaliação geral sobre o fenômeno técnico, mas não se estende às considerações mais detalhadas. Jonas apresenta uma abordagem mais minuciosa do ponto de vista do conteúdo e propõe, a partir daí, uma solução mais consistente e menos “soteriológica” que a do pensador da *Floresta negra*”²⁶. Ambos veem a técnica com ressalvas; todavia, “onde Heidegger vê uma impossibilidade, Jonas vê uma necessidade e, até mesmo, uma urgência: a de o homem estabelecer um controle coletivo sobre a técnica, tarefa que, na visão heideggeriana, dada a sua grandeza e quase inacessibilidade, só pode ser atribuída a um ‘deus’”²⁷.

²³ Cf. FONSECA, 2012, p.40.

²⁴ Ibid., p.40. Inserimos integralmente aqui um quadro elaborado por Lilian Godoy Fonseca no já citado artigo, o qual mostra as diferenças entre Heidegger e Jonas no que diz respeito ao problema da técnica.

²⁵ Ibid., p.40.

²⁶ Ibid., p.41.

²⁷ Ibid., p.41.

Isso posto, concluímos aqui como propomos o adendo sobre a posição de Heidegger em relação à técnica, no qual apontamos as semelhanças e diferenças entre o antigo mestre e seu discípulo, Jonas. Desse modo, retomamos então o itinerário jonasiano cujo objeto é a busca pela essência do *quid* tecnológico. No já citado ensaio *The Pratical Uses of Theory* (Do uso prático da teoria), Jonas aponta, na aurora da tecnologia, como se dá processo de desenvolvimento de uma nova relação entre teoria e prática. Nesse desenvolvimento, nosso autor demonstra que a relação do homem com a própria teoria se transforma radicalmente de uma posição contemplativa²⁸ (do Bem) para uma atitude prática, de dominação da natureza, apontando, portanto, para a realização do ideal baconiano.

A tese de Jonas é a seguinte: “para a teoria moderna, a aplicação prática não é acidental e sim essencial, ou que a *ciência natural* é essencialmente tecnológica”²⁹. Em outras palavras, a tecnologia é a ciência transformada em uso. Esta transformação pode ser analisada detalhadamente em toda a sua gênese e, de fato, Jonas assim o faz. No entanto, para o nosso estudo basta-nos apenas apontarmos que a mudança da relação entre teoria e prática não apenas é nova, mas também passa a ocupar e desempenhar um papel central nas questões humanas³⁰, uma vez que “as ciências naturais [...] têm eminentemente seu lado prático sob a forma da tecnologia, que modela de modo crescente a vida de todos nós”³¹. Destarte, partindo do pressuposto de que a tecnologia modela a vida da humanidade, precisamos mostrar em que medida a tecnologia deve ser pensada em seu viés novo que, por sua vez, é capaz de se sobrepor à antiga *techné*.

Aqui, não tomaremos a *techné* antiga por nosso objeto; portanto, não é necessário explicitarmos detalhadamente os aspectos que compõem a sua essência. Basta-nos, apenas, destacar as diferenças fundamentais que a técnica moderna reserva em relação a esta “técnica pré-moderna”. Em linhas gerais, o que distingue decisivamente uma e outra é o fato de que a técnica pré-moderna se apresenta como possessão e estado, ao passo que a técnica moderna

²⁸ Cf. PV, p.217. Ao mencionar a posição contemplativa, com a qual o homem se relacionava com a teoria, podemos observar em Jonas uma aproximação com a teoria das formas e das ideias, na qual Platão demonstra como se dá o processo de evolução do conhecimento. E o conhecimento é atingido pelo filósofo, o único capaz de contemplar o bem. Segue-se daí que a teoria resulta, portanto, do exercício contemplativo.

²⁹ JONAS, Hans. *The Pratical Uses of Theory* (Do uso prático da teoria). In: PV, p.220.

³⁰ Cf. LOPES, Wendell Evangelista Soares. *A fundamentação metafísica do princípio responsabilidade em Hans Jonas*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2008. p.14. Haverá outras ocorrências deste estudo em nosso trabalho, por isso o citaremos como FMR.

³¹ JONAS, Hans. *Wissenschaft als Personalliches Erlebnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p.26 apud LOPES, W. E. S. FMR, p.14-15.

caracteriza-se por ser empresa e processo³² – estes, portanto, são o que se pode considerar como os verdadeiros signos do progresso. Sob esses dois aspectos característicos da técnica moderna, adentramos naquilo que, na perspectiva jonasiana, constitui a “dinâmica formal da tecnologia como uma empresa coletiva continuada que avança conforme ‘leis de movimento’ próprias”³³.

Jonas já sinalizava um processo infinito da civilização no final da década de 50 em que, como resultado do progresso, que não se firma como outra coisa senão como “um automatismo autoalimentado, em que a própria teoria está incluída como fator e como função, e do qual não podemos ver (nem muito menos lhe podemos impor) limites”³⁴. De onde se segue que cada nova implementação técnica não conduz a uma possessão definitiva e a um estado de equilíbrio e “saturação”, mas antes é apenas um passo em direção a novos passos que irão ditar novas necessidades e objetivos a serem alcançados obrigatoriamente.

Daí podemos perceber que a dinâmica da técnica aponta impreterivelmente para novos objetivos aplicáveis. E a isto, Jonas designa de “automatismo formal”³⁵, ou automaticidade da aplicação. Em outras palavras, sua aplicação se encontra em “*em permanente atividade*”³⁶. A esta “permanente atividade” se soma o fato de que a empresa tecnológica não pode recuar; muito antes ela exerce um papel no “decorrer” das coisas³⁷. E o ‘decorrer’, segundo nosso filósofo, “está de algum modo incutido nas práticas tecnológicas, por seu inerente dinamismo, que a faz, portanto, ‘correr’”³⁸. A tecnologia, portanto, ‘corre’ e mais do que isto: “é certo que cada inovação tecnológica difunde-se com rapidez pela comunidade tecnológica, como ocorrem também os desdobramentos teóricos nas ciências”³⁹. Esta mecânica não-retroativa, Jonas designa de “irreversibilidade”⁴⁰. Disso resulta uma acumulação do poder tecnológico e dos campos em que ele atua⁴¹, pois “seus efeitos cumulativos atingirão possivelmente inúmeras gerações futuras.”⁴².

³² TME, p.26-27.

³³ Ibid., p.25.

³⁴ JONAS, Hans. *The Practical Uses of Theory*. Social Research 26, n.2, 1959, p.127-166. (*Do uso prático da teoria*). In: PV, p.229.

³⁵ TME, p.31.

³⁶ Ibid., p.53.

³⁷ Cf. FMR, p.15.

³⁸ JONAS, Hans. *Technology as a Subject...*, p.892; TME. II, p.44 apud LOPES, W. E. S. FMR. p.15.

³⁹ TME, p.30.

⁴⁰ PR, p.40.

⁴¹ Cf. FMR, p.16.

⁴² TME, p.54.

Dessa maneira, a regra do desenvolvimento do poder tecnológico é, portanto, dialética, pois ela torna a relação entre meios e fins não linear, mas circular⁴³ – este é o sentido de um “automatismo autoalimentado” a que nos referíamos acima. Ele assume um caráter de “vocação da humanidade”⁴⁴ – ou o que Jonas chama (em TME): de “elemento quase-compulsivo”⁴⁵. E tamanha é a compulsão que, para Jonas, o “poder se tornou nosso mestre ao invés de nosso servo”⁴⁶. Daí se entende que, para nosso autor, também “o ‘progresso’ não é um adorno da moderna tecnologia nem tampouco uma mera opção oferecida por ela, que podemos exercer se quisermos, senão um impulso incerto nela mesma”⁴⁷. O “triunfo do *homo faber* sobre o seu objeto externo significa, ao mesmo tempo, o seu triunfo na constituição interna do *homo sapiens*, do qual ele outrora costumava ser parte servil”⁴⁸. Portanto, o *homo sapiens* transforma-se no *homo faber*, o que não é senão a confirmação de que a teoria já não tem mais o caráter contemplativo que lhe era própria, mas agora se torna necessariamente prática⁴⁹, instrumental.

Como dizíamos acima, a ideia de progresso, tal como Jonas o entende, é de caráter ambivalente: num primeiro, não se trata de um aspecto valorativo, mas meramente descritivo⁵⁰, onde “progresso” é sinônimo de *avanço*. Em um segundo sentido, “ainda que não expresse um *valor*, progresso tampouco é aqui uma expressão *neutra* que possamos simplesmente substituir por *mudança*”⁵¹, não obstante, indica que cada novo estágio da tecnologia é *superior* ao precedente conforme critérios da técnica⁵². Jonas explicita detalhadamente o sentido de *superior*⁵³, em uma nota de rodapé do primeiro ensaio de TME. E é neste que nos apoiamos para sublinhar os dois últimos atributos da tecnologia, quais sejam: a ambivalência e “grandeza”⁵⁴.

⁴³ Cf. FMR, p.16.

⁴⁴ PR, p.43.

⁴⁵ TME, p.60.

⁴⁶ Cf. DOMINGUES, Ivan. Técnica, ciência e ética. *Kriterion*, Belo Horizonte, n.109, p.168.

⁴⁷ TME, p.31.

⁴⁸ PR, p.43.

⁴⁹ Cf. FMR, p.16.

⁵⁰ Cf. TME, p.31.

⁵¹ Ibid., p.31.

⁵² Ibid., p.31.

⁵³ “Isso soa como um juízo de valor, mas não é outra coisa que uma lisa de plana constatação de fatos semelhante a dizer que uma bala de fuzil tem maior força de penetração que uma flecha. Pode-se lamentar o invento de uma bomba atômica ainda mais destrutiva e considerá-la ainda mais imoral, mas o lamento se produz precisamente porque é tecnicamente “melhor”, e neste sentido, desgraçadamente um progresso”. (Ibid., p.31).

⁵⁴ Ibid., p.54.

No que tange à ambivalência, como explicou Jonas na 5^a nota de TME, basta dizer que uma bala ou uma bomba atômica são tecnicamente “melhores” que uma flecha, visto que são mais destrutivas que esta última; no entanto, o fato de serem justamente “melhores” e “mais destrutivas” lhes pesa aos ombros um juízo de valor recriminativo. Disso resulta o seguinte dilema: “não apenas quando malevolamente usado impropriamente, a saber, para fins maus, mas mesmo quando benevolentemente usado para seus fins mais justificados e próprios, a tecnologia tem um lado ameaçador... O perigo reside mais no sucesso do que no fracasso”⁵⁵.

Portanto, se por um lado, o considerado *melhor* é o que resulta da técnica, por outro, no nível do juízo valor-moral o qualitativo recebe o nome de *pior*. Dessa distinção entendemos que o progresso tecnológico cuja ação impera na contemporaneidade se apoia nos critérios de aplicabilidade e utilidade, como condição de possibilidade de afirmar o resultado de sua ação como melhor. O nível do juízo – valor-moral fica em segundo plano justamente por não se basear no pragmatismo utilitário. Daí se entende o qualitativo de pior. Aqui já podemos perceber um ponto de convergência, no qual a tecnologia e a ética se entrecruzam.

Em contrapartida, antes de adentrarmos propriamente no *locus* do novo imperativo ético da responsabilidade jonasiana, ainda precisamos fazer algumas considerações concernentes ao problema da técnica. Primeiro, devemos acrescentar o fato de que uma bomba atômica, em vista de uma flecha e de uma bala, ou mesmo outro “engenho” tecnológico, apresenta “um aspecto de pura grandeza [*Größe*]⁵⁶ da ação e do efeito, que alcança uma significação moral”⁵⁷. De onde se segue que a ação tecnológica deve ser pensada como atuando em “dimensões globais do espaço e do tempo [...] ela e suas obras se estendem por todo o globo terrestre; seus efeitos cumulativos atingirão possivelmente inúmeras gerações futuras”⁵⁸.

Disso se conclui que a tecnologia alcança um estágio de superioridade tanto na proporção quanto na extensão causal de suas ações e efeitos, pois seus efeitos são cada vez mais evidentes e maiores, no que diz respeito à espacialidade, cuja extensão aponta para um tempo distante, o futuro. Portanto, é isto que lhe concede o seu caráter de “grandeza”⁵⁹.

⁵⁵ Ibid., p.52.

⁵⁶ Na versão portuguesa de TME, a palavra *Größe* foi traduzida por grandeza, mas o tradutor manteve também a original alemã. Embora não estejamos lendo o texto em alemão, decidimos aqui conservar a original com sua respectiva tradução, tal como apresenta a versão portuguesa.

⁵⁷ TME, p.54.

⁵⁸ Ibid., p.54.

⁵⁹ Cf. FMR, p.17.

Com este último atributo fica explicitado o aspecto formal da tecnologia que acima indicávamos. Contudo, para que o *quid* da técnica moderna bem como a sua essência fiquem suficientemente definidos, precisamos pôr em relevo que o progresso não opcional de tecnologia – com seu *modus operandi*⁶⁰, cujo caráter ambivalente somado a sua grandeza –, tem suas causas⁶¹ – igualmente suas práticas⁶² teóricas –, e ademais, tem também seu próprio objeto, e as consequências que resultam da ação sobre este objeto. Pode alterar se for o caso. Portanto, “se a dinâmica formal se referia a como ela funciona, sua modalidade; se ao seu modo se soma a sua magnitude; e se, assim, ambas constituem a forma da técnica moderna, resta estabelecermos a matéria da tecnologia, que junto com a forma dá-nos sua real essência”⁶³.

Ao esclarecer o que seria a matéria da tecnologia, podemos, resumidamente, mostrar apenas sua relação com o atributo da “grandeza” da mesma, de modo a explicitar a radicalidade desta última enquanto problema para a ética. Em linhas gerais, “a matéria, ou conteúdo substancial, da tecnologia se refere aos tipos de poder, de objetos, e objetivos que lhe são próprios, ou se se preferir, trata de quais tipos de tecnologia o homem moderno dispõe, e sobre o que a ação tecnológica incide em seus objetivos”⁶⁴. Jonas destaca seus vários tipos: mecânica, química, as máquinas como bens de uso, física nuclear, eletricidade, técnica de transmissão elétrica de energia, técnica de transmissão elétrica de notícias e de informação, biotecnologia⁶⁵. Aqui, indubitavelmente, os diversos ramos em que o conhecimento técnico-científico se abriga e se expande correspondem aos vários setores sob os quais o poder tecnológico atua. O contingente de segmentos novos que pululam a ciência-tecnológica é proporcional, portanto, ao contingente da extensão espacial que ela engloba. E justamente a extensão é global: envolve todos os entes que compõem o globo, por assim dizer – a natureza inteira e a humanidade⁶⁶.

É aqui, novamente, que nos deparamos com a grandeza implacável da tecnologia.
Nas palavras de Jonas,

⁶⁰ TME, p.31.

⁶¹ De algum modo, já tratamos, ainda que de forma incipiente, da causa central da tecnologia: o seu princípio motor não é outra coisa senão a própria ciência moderna, em sua inerente transformação da relação entre teoria outrora contemplativa para o uso prático. Esta foi, com efeito, a problemática enfrentada por Jonas no ensaio “Do uso prático da teoria no PV” já citado por nós aqui.

⁶² São as seguintes: competência, povoação, alma fáustica e a necessidade de domínio (Cf. TME, p.30-32).

⁶³ Cf. FMR, p.17.

⁶⁴ Ibid., p.17.

⁶⁵ TME, p.41-49.

⁶⁶ Cf. FMR, p.18.

toda aplicação de uma capacidade técnica por parte da sociedade tende a se tornar “maior”. A técnica moderna tende intimamente a um uso de grandes dimensões e talvez por isso se torne grande demais para o tamanho do palco no qual se desenvolve – a terra – e para o bem dos próprios atores – os seres humanos⁶⁷.

Jonas vê nesse uso expansivo da técnica um desafio para a *metafísica*. Partindo do fato de que a técnica moderna se tornou o destino da humanidade, “não será mera fantasia se o poder tecnológico começar a confeccionar as teclas elementares sobre as quais a vida terá de tocar a sua melodia – quiçá a única melodia assim no universo – durante gerações”⁶⁸. E se tocar a melodia da técnica é condição *sine qua non* da vida hodiernamente, “então pensar no humanamente desejável e no que deve determinar a escolha – em poucas palavras, pensar a “imagem do homem” – será mais imperioso e mais urgente que qualquer pensamento que possa ser exigido da razão dos mortais”⁶⁹. Deste modo, se a metafísica se vê desafiada pelo progresso tecnológico, a urgente tarefa da qual o pensamento contemporâneo deve se incumbir é justamente a de salvaguardar a imagem do homem.

A urgência da tarefa que acima indicávamos decorre, portanto, da ordem de grandeza da técnica moderna, cujo afã prometeico acaba afetando não só a biosfera inteira, mas também a própria humanidade futura, razão pela qual ela se torna um problema ético. Quando se entende que grandeza e ambivalência se confundem, o problema tende a alcançar dimensões ainda maiores, pois, uma vez que a “grandeza” e ambivalência se somam, os resultados são ainda mais nefastos e desafiadores para a ética. Enquanto a ambivalência da técnica já nos lançava, por um lado, nos extremos da ética, por outro lado, a ordem de grandeza da técnica moderna, agora somada a sua ambivalência, nos apela urgentemente pela necessidade de adentrarmos completamente no terreno ético, e de um modo até então nunca imaginado. A partir disso, se explica o quarto e último aspecto – o moral, cuja unidade com o material, o genérico e o formal acima indicados nos possibilita matizar a essência do *quid* tecnológico.

A necessidade de adentrarmos no terreno ético decorre da ação técnica do homem, o qual principia seu itinerário rumo ao “progressivo” desenvolvimento da civilização tecnológica de dimensão extensiva, pondo em risco o equilíbrio original da natureza. Entretanto, a empresa tecnológica como destino e horizonte de sentido para o homem

⁶⁷ TME, p.54.

⁶⁸ Ibid., p.50.

⁶⁹ Ibid., p.50.

contemporâneo interfere de forma violenta no curso natural dos elementos do sistema terrestre, acarretando, portanto, uma “irrupção violenta e violentadora na ordem cósmica”⁷⁰, a ponto de transubstanciar o progresso alcançado em iminente perigo de aniquilamento da vida no planeta. Jonas adverte-nos de que é o advento da ação técnica e os efeitos nefastos que podem advir da grandeza ambivalente da tecnologia que “traz consigo, contrabandeado, um potencial ameaçador”⁷¹, acarretando com isso um temor no que tange ao futuro da humanidade. Sobre isso, falaremos na sequência do nosso estudo.

O potencial ameaçador emergido da grandeza ambivalente da técnica levanta o aspecto ético o qual, necessariamente, nos remete às implicações morais que resultam das consequências da ação tecnológica. As consequências da tecnologia são os resultados – ora positivos, mas que também revelam sua face obscura, ou seja, os resultados da ação tecnológica são bons e ou maus. De onde se segue que a ação da técnica moderna, em sua modalidade e magnitude, imprime à coisa mesma sobre a qual ela incide. No entanto, a ambivalente grandeza da técnica moderna a elevou a um tipo de poder – diz o nosso filósofo – “perigosamente apocalíptico”, tema este muito caro à filosofia da tecnologia de Jonas. E em razão da grandeza ambivalente e consequências da ação técnica moderna, emerge o perigo ou risco do apocalipse, de onde se principia uma heurística do temor, a qual será explicitada no terceiro momento desta primeira parte do nosso estudo. Mas, por ora, precisamos dizer mais algumas linhas concernentes ao poder tecnológico, nas palavras de Jonas:

Bacon não poderia imaginar um paradoxo desse tipo: o poder engendrado pelo saber conduziria efetivamente a algo como um “domínio” sobre a natureza (ou seja, à sua super utilização), mas ao mesmo tempo a uma completa subjugação a ele mesmo. O poder tornou-se autônomo, enquanto sua promessa transformou-se em ameaça, e sua perspectiva de salvação em apocalipse. Torna-se necessário agora, a menos que seja a própria catástrofe que nos imponha um limite, um poder sobre o poder – a superação da impotência em relação à compulsão do poder que se nutre de si mesmo na medida de seu exercício. Depois de um poder de primeiro grau, voltado para um mundo que parecia inesgotável, transformou-se em um poder de segundo grau que foge a todo controle de seu usuário, chegou a vez de um terceiro grau de poder, capaz de autolimitar a dominação que arrasta o condutor, antes que este se estrelasse de encontro aos limites da natureza. Um poder sobre todo aquele poder de segundo grau, que não mais pertence ao homem, mas ao próprio poder, que dita as regras do seu uso ao seu suposto usuário, transformando-o em mero executor involuntário de sua capacidade. Que, portanto, em vez de libertar o homem, o escraviza⁷².

⁷⁰ Ibid., p.31.

⁷¹ SANTOS, Robinson dos. O problema da técnica e a crítica à tradição na ética de Hans Jonas. *Dissertatio*, Pelotas, n.30, 2010. p. 283. Daqui para frente citaremos com as iniciais PTCT.

⁷² PR, p.236-237.

Jonas assinala, portanto, três diferentes categorias de poder. A primeira assente com o ideal bacon-cartesiano, isto é, o poder exercido pelo homem sobre a natureza que, num primeiro momento, não conduzia ao desequilíbrio ou à destruição irreversível dos implicados no processo. A segunda, indicada por Heidegger, nas palavras de Lilian Godoy, “resulta do êxito descomunal obtido na execução desse projeto, emergindo como um poder monstruoso, cujo melhor exemplo é a bomba atômica, que representa a força destrutiva despertada pelo homem com o uso abusivo da técnica, que se tornou um poder”⁷³ desregrado – “descontrolado”⁷⁴. Ora, isso impõe a exigência do terceiro poder, ou poder de terceiro grau, cuja tarefa consiste, propriamente, em controlar esse segundo poder.

Como se vê, o que se revela aqui, em suma, é que a grandeza e a ambivalência da tecnologia, ao lhe possibilitarem e elevarem a essência de potência apocalíptica, a transformam em um urgente problema ético, na medida em que levanta a possibilidade do fim da humanidade, e concomitantemente urge a necessidade de pensar o problema do dever-ser de uma tal humanidade, cuja responsabilidade, como condição ontológica do ser, deliberadamente orienta o homem de hoje a preservar o direito de ser das gerações vindouras. Iremos nos ocupar mais detalhadamente com a fundamentação metafísica da ética de Jonas no terceiro capítulo do nosso estudo.

Destarte, em resumo, a essência a qual Jonas busca para o agir tecnológico, tal como se pode extrair de sua filosofia da tecnologia, é fundamentalmente: o automatismo, a irreversibilidade, o caráter cumulativo, o caráter de “vocação” da humanidade ou elemento quase-*compulsivo* e, consequentemente, a ambivalência e a grandeza, o que determina o fato de que a tecnologia detém o poder de ruína sobre a biosfera inteira, i. é, sobre a natureza e mesmo sobre a humanidade futura – um potencial apocalíptico⁷⁵, portanto ameaçador⁷⁶. Essas características constituem um problema – que é novo – para a ética, que agora deve assumir a

⁷³ FONSECA, Lilian Simone Godoy. Hans Jonas e Martin Heidegger em diálogo sobre a técnica. *Horizonte Teológico*, Belo Horizonte, v.11, n.22, jul./dez. 2012. p.39.

⁷⁴ Essa questão do poder descontrolado ou perda do controle sobre a técnica é mencionada por Heidegger em sua entrevista “Já só um deus pode ainda nos salvar”, concedida à revista Der Spiegel de 1966.

⁷⁵ Cf. FMR, p.19.

⁷⁶ Lembramos, no entanto, que sem levar em consideração os elementos – o automatismo, a irreversibilidade e o caráter cumulativo, que transforma a técnica moderna na verdadeira “vocação” da humanidade – a própria ordem de grandeza e ambivalência da mesma não teria alcançado tamanha proporção, de modo a ser o que é, e nem continuaria sendo o que é, qual seja: uma potência apocalíptica.

responsabilidade como principal categoria ética⁷⁷. Deste modo, explicitamos a essência do *quid* tecnológico, tal como entende Jonas, mostrando que a confluência entre grandeza e a ambivalência da técnica moderna pode, com sua ação desmedida, tornar-se um potencial apocalíptico, cujas consequências podem ser nefastas tanto para o futuro de uma tal humanidade, quanto para a biosfera inteira. É este cenário que reclama à ética um novo modo de agir como resposta ao problema colocado pela técnica, a responsabilidade. Entretanto, a urgência necessária de uma ação responsável é assumida, mediante o temor heurístico, como método utilizado, tanto na orientação, quanto no impulso para a ação. É este, portanto, o tema com o qual devemos nos ocupar no nosso próximo passo.

1.2.2 A heurística do temor na ética do futuro

Como se pode ver, na primeira seção deste capítulo explicitamos a essência do *quid* tecnológico. Nela, a nossa preocupação foi mostrar que, no afã do progresso tecnológico moderno, há uma confluência entre grandeza e ambivalência, cuja ação desmedida pode resultar num potencial apocalíptico. Portanto, as consequências da ação desmesurada da técnica podem ser catastróficas tanto para o futuro da natureza humana, quanto para o da não-humana, isto é, para toda a biosfera. Esse cenário nos impõe a exigência de um novo imperativo ético para estes novos tempos, capaz de responder ao problema colocado pela técnica, e este novo imperativo postulado por Jonas leva marca de uma ética da responsabilidade. Por isso, nesta segunda seção do presente capítulo, buscaremos explicitar um dos pontos que para Jonas constitui um recurso metodológico fundamental na elaboração de sua teoria ética: a heurística do temor. Para tanto, precisamos levantar e pensar as seguintes questões, quais sejam: qual é o lugar da heurística do temor na ética do futuro postulada por Jonas? De que modo a heurística do temor pode despertar a questão ética? São esses os pressupostos dos quais partiremos para a elaboração desta segunda seção. Sendo assim, se já dissemos o que faremos, agora é hora de realizar o que prometemos, e é o que buscaremos fazer a partir de agora.

O prognóstico de risco que resulta do poder tecnológico, o qual apela por uma ética de responsabilidade, é pensada por Jonas como antecipação da questão moral de princípios, ou seja, dos princípios fundamentais demandados para o agir tecnológico e, posteriormente, sobre qual a possibilidade de esses conteúdos “se imporem nos assuntos práticos da ação pública e na

⁷⁷ Cf. TME, p.55.

teoria política”⁷⁸. Jonas nos adverte de que a reflexão não pode se limitar ao plano da mera sensibilidade; contudo, é preciso buscar razões em princípios capazes de tornar presente a potencialidade nefasta da tecnologia presente nas obras do *homo faber*⁷⁹.

Se partirmos do princípio de que deve haver um futuro, então precisamos considerar também que sua existência deve ser contínua e indefinida. Os desdobramentos tecnológicos ameaçam o futuro e por isso mesmo a preferência pela existência contínua e indefinida do futuro se justifica pela possibilidade de sua não existência. O novo modo de agir deve ser proporcional à grandeza do poder do qual está revestida a tecnologia. Jonas entende que a “heurística do temor”⁸⁰ é a primeira contribuição aos princípios da ética do futuro, pois “as situações futuras se referem aos princípios fundamentais. Estão presentes nos próprios princípios de modo heurístico”⁸¹. Deste modo “somente, com a antevista da desfiguração do homem, chegamos ao conceito de homem a ser preservado”⁸².

O temor é empregado como método de análise em relação aos riscos. Entretanto, é necessária a cautela, uma vez que o temor não pode ser considerado a condição de possibilidade ou mesmo a última palavra na busca do bem. O temor como método será de crucial importância na busca por princípios que sejam capazes de superar a divergência entre a previsibilidade e o poder efetivo da ação. Existe um desconhecimento em relação às consequências da ação da técnica e, portanto, o temor poderá, efetivamente, nos sensibilizar no que tange ao dever de saber e para o reconhecimento do desconhecimento. Tal postura é potencialmente capaz de fazer emergir o cuidado e a prevenção diante do desconhecimento das consequências futuras.

A utilização da heurística do temor como método nos possibilita a compreensão dos prognósticos de riscos mediante o processo intercambial entre conhecimento e desconhecimento. A empresa jonasiana sublinha o sim à vida. Com efeito, a efetivação de tal intento prioriza o negativo, isto é, o pior prognóstico. Nosso autor vê o temor como o substituto mais adequado da verdadeira virtude da sabedoria, frente à incerteza da natureza “das

⁷⁸ JONAS apud ZANCANARO, Lourenço. *O conceito de responsabilidade em Hans Jonas*. Campinas: Unicamp, 1998. p.73. Daqui para frente CR.

⁷⁹ Cf. CR, p.74.

⁸⁰ PR, p.21.

⁸¹ Ibid., p.70.

⁸² Ibid., p.21.

consequências futuras do nosso agir”⁸³. Jonas não comprehende o temor como impedimento da ação, mas como temor pelo futuro do objeto – a natureza e o homem.

A teoria da responsabilidade como um imperativo ético para com o futuro considera a possibilidade de destruição da biosfera, mostrando-nos que tanto a natureza quanto o homem apelam pelo nosso dever e poder-fazer capaz de preservá-los. Assim, o temor da catástrofe assume um sentido metafísico afirmativo, que emerge da possibilidade de destruição da natureza e da vida humana. O conhecimento da ameaça e a cautela são condições de possibilidade de perceber o que deve ou não ser evitado. Tal reconhecimento, por sua vez, nos torna capazes de perceber o valor. De onde se segue que o temor poderá exercer uma função orientadora no que concerne ao conhecimento da ameaça. Portanto, esse método antecipa-nos uma compreensão: o mais desejável também deve ser melhor⁸⁴. Em outras palavras, este estado de coisas se confirma na seguinte afirmativa: “nós conhecemos a coisa em jogo quando nós sabemos que ela está em jogo”⁸⁵.

A advertência de Jonas nos mostra que a sobrevivência de tudo e de todos está em jogo e, portanto, a vida tornou-se objeto de aposta. Daí se entende uma ressignificação do temor. Aqui não se trata de um temor no sentido patológico. Agora, de algum modo ele torna-se pastor do ser, ao assumir o sentido de impulso à vida, à verdadeira sabedoria da prudência. Isto não pode ser visto numa relação circunstancial de curto prazo, mas de longo prazo⁸⁶, pois a teoria ética de Jonas acena para o futuro,

na busca de uma ética da responsabilidade a longo prazo, cuja presença ainda não se detecta no plano real, nos auxilia antes de tudo a previsão de uma deformação do homem, que nos revela aquilo que queremos preservar no conceito de homem. Precisamos da ameaça à imagem humana – e de tipos de ameaça bem determinados – para, com o pavor gerado, afirmarmos uma imagem humana autêntica⁸⁷.

Como se vê, o jogo do conhecimento ou reconhecimento se realiza num movimento dialético entre o *malum* e o *bonum*⁸⁸. Jonas sublinha que “o reconhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, mais urgente, bem menos exposto

⁸³ JONAS, Hans. Technologie et responsabilité: pour une nouvelle éthique. *Revue Esprit*, Paris, v.42, n.438, set. 1974. p.183.

⁸⁴ Cf. CR, p.75.

⁸⁵ Ibid., p.75.

⁸⁶ Cf. Ibid., p.75.

⁸⁷ PR, p.70.

⁸⁸ Cf. Ibid., p.71.

a diferenças de opinião. Acima de tudo, ele não é procurado: o mal nos impõe a sua simples presença. Aqui devemos levar em consideração o aspecto da evidência, a qual reside no fato de que, muitas vezes, sabemos primeiro o que não queremos do que aquilo que queremos⁸⁹. E é, portanto, desse movimento dialético que emerge o argumento no qual se apoia a ética do futuro, qual seja: “a filosofia moral deve consultar primeiro nossos temores a nossos desejos, para averiguar o que realmente apreciamos”⁹⁰, já que “enquanto o perigo for desconhecido não se saberá o que há para se proteger e por que devemos fazê-lo: por isso, contrariando toda lógica e método, o saber se origina daquilo contra o que devemos nos proteger”⁹¹.

Embora o temor heurístico “não seja a última palavra na procura do bem, [...] é uma palavra muito útil. Sua potencialidade deveria ser plenamente utilizada”⁹² como empresa ética cautelosa no que tange à preservação do planeta. Dessa maneira, poderá alertar o homem contemporâneo para a possibilidade de uma catástrofe, da qual urge a necessidade de uma prudência em relação ao uso de certas modalidades da tecnologia. Nesse ínterim, o temor seria uma maneira de pôr freios voluntários no afã prometeico, cujo princípio da liberdade o faz considerar ilimitada a possibilidade do conhecimento científico.

De onde se segue que o prognóstico de destruição da natureza humana e extra-humana é o pressuposto a partir do qual se manifesta a demanda ética. Trata-se, porém, de uma antecipação preventiva que nas palavras de Zancanaro se coloca contrária a “uma possível ameaça como imagem verdadeira que é a possibilidade de deformação. A ameaça e o temor assumem um papel de dever de saber sobre as consequências, já que é mais fácil entendermos o que desejamos, por meio daquilo que contribui para o mal e para a negação da vida”⁹³.

O *primeiro mandamento* da ética do futuro consiste na previsão dos efeitos da ação da técnica. E tal previsão, no entanto, se realiza a longo prazo mediante a utilização do temor como princípio norteador. Na ética do futuro, o mal a ser temido ainda não se revelou, mas “devemos nos proteger”⁹⁴. Para tanto, a experiência do mal tanto no passado, quanto no presente é o ponto nerval a partir do qual edificaremos a representação que deverá converter-se no primeiro dever da ética do futuro, isto é,

⁸⁹ Cf. CR, p.75-76.

⁹⁰ PR, p.71.

⁹¹ Ibid., p.71.

⁹² Ibid., p.71.

⁹³ CR, p.76.

⁹⁴ PR, p.70-71.

visualizar os efeitos do empreendimento tecnológico de longo prazo [...] Pelo temor presente, torna-se um dever buscá-la, porque também ali não podemos dispensar a orientação do temor. Esse é o caso da “ética do futuro” que estamos buscando: o que deve ser temido ainda não foi experimentado e talvez não possua analogias na experiência do passado e do presente. O *malum* imaginado deve aqui assumir o papel do *malum* experimento. Como essa representação não acontece automaticamente, ela deve ser produzida intencionalmente: portanto, obter uma projeção desse futuro torna-se um primeiro dever, por assim dizer introdutório, daquela ética que buscamos⁹⁵.

O *segundo mandamento* versa sobre mobilizar o sentimento do mal. O sentimento e a experiência do mal assumem significado distinto do meramente imaginável. O sentimento somado à experiência é condição de possibilidade de antecipação daquilo que eventualmente poderá resultar no pior. Portanto, como Jonas nos diz, “esse *malum* imaginado, não sendo o meu, não produz o temor da mesma forma automática como o faz o *malum* que eu experimento e que me ameaça pessoalmente.”⁹⁶

Há aqui uma diferença porque não dizer quase “antagônica” do temor jonasiano, para o *medo* no sentido patológico cuja ocorrência se dá em Hobbes, que “em vez do amor a um *summum bonum*, também faz do próprio temor a um *summum malum* o ponto de partida da moral, isto é, o temor da morte violenta.”⁹⁷ Para Jonas, o temor se caracteriza como “mobilização de um sentimento apropriado ao representado”⁹⁸ como algo bem “próximo, como se provocasse uma reação espontânea e nos fizesse tomar o máximo de cuidado em relação ao vulnerável”⁹⁹. A “heurística do temor” é referida por Bernard Sève como uma das “ideias mais originais” de todo o pensamento jonasiano.

Ela é uma faculdade de conhecimento, é objeto de um dever moral, um sentimento moral e uma hipótese ruim para a política (um constrangimento útil) lá onde a responsabilidade é muito fraca. Faculdade de conhecimento é o que indica heurística. Nós não podemos prever os efeitos a longo prazo de nossa técnica; nem sabemos muito bem isto que tem verdadeiramente necessidade de ser protegido e defendido na situação atual. Estas duas coisas nos serão reveladas pela antecipação do perigo¹⁰⁰.

⁹⁵ Ibid., p.72.

⁹⁶ Ibid., p.72.

⁹⁷ Ibid.,p.72.

⁹⁸ Ibid.,p.72.

⁹⁹ CR, p.77.

¹⁰⁰ SÈVE, Bernard. Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité. *Revue Esprit*, Paris, n.165, oct. 1990. p.76 (em sequência citaremos ER).

O temor tal como Jonas o explicita não consiste em temer qualquer coisa, muito menos um temor paralisante, mas um ponto basilar na efetivação da responsabilidade. Portanto, não se trata de dissuadir o agir, mas é exatamente um apelo à ação. De onde podemos compreender que o temor é de alguma maneira o princípio da ação, na medida em que lhe serve de impulso. O temor que imaginamos ou antecipamos tem como objeto a responsabilidade. O temor constitui-se, por assim dizer, na ‘prefiguração’ do destino do homem no futuro. É um “temor de tipo espiritual, que, como resultado de uma atitude deliberada, é nossa própria obra. A adoção dessa atitude, ou seja, a disposição para se deixar afetar pela salvação ou pela desgraça (ainda só imaginada) das gerações vindouras é [como já explicitamos], o segundo dever ‘introdutório’ da ética almejada”¹⁰¹. Isso posto, podemos assegurar então que o temor pode, de algum modo, ser considerado princípio e fim da ação.

Ainda que o mal seja somente imaginado, ele “representará um sentimento que levará em conta a felicidade ou a infelicidade das gerações futuras. O ‘mal’ precisa ser ‘reconhecido e consentido’ para que possa ordenar o dever”¹⁰². No que concerne à objetividade, a ação ética não vislumbra o mesmo ponto de confluência da certeza objetiva da ciência. As ações humanas não são marcadas pela previsibilidade. Há, amiúde, algum aspecto que escapa o cálculo outrora previsto. Em resumo, em certas circunstâncias o agir humano se revela de modo surpreendente, escapando, então, da antecipação do cálculo. A obrigação passa, como exprime Zancanaro, “a ser com a mobilização do sentimento em relação ao futuro, como um saber prévio nunca disponível, como um olhar para o passado, em que o temor e experiência vivida nos alertam sobre a possibilidade de não existir mais vida no futuro, dependendo de como a ação é efetivada no presente”¹⁰³.

O conhecimento do factível é heuristicamente aceitável para a doutrina dos princípios¹⁰⁴, cuja experiência com o mal – e a desventura que dele resulta – nos descortina a possibilidade da morte. A consideração dessa mera possibilidade demanda a necessidade de tais princípios. Tal reflexão, por sua vez, é tarefa com a qual a filosofia deve ocupar-se e não a ciência, porque o progresso e os artefatos produzidos por esta última não trazem a certeza absoluta de uma catástrofe. Ela é provável, mas não certa. A ficção científica está de alguma maneira “revestida de pretensão utópica, dominação política, econômica e social. A realização

¹⁰¹ PR, p.72-73.

¹⁰² CR, p.77.

¹⁰³ Ibid., p.77.

¹⁰⁴ Cf. PR, p.73.

desta utopia pode tornar-se perigosa mediante o uso irresponsável. Entretanto, tal antecipação não é infalível”¹⁰⁵.

Se, para Jonas, o conhecimento do possível é suficiente para as projeções dos efeitos finais prováveis, é aparentemente inútil para a aplicação prática¹⁰⁶. Para nosso autor, o *telos* da casuística da heurística do temor é aceitável, uma vez que seu empreendimento torna-se mediador da doutrina ética dos princípios. A discussão ainda que elementar, no que tange à possibilidade de não haver vida no futuro, tangencia um conhecimento que, mesmo preliminarmente, norteará inexoravelmente o dever hodiernamente, mormente no futuro. O conhecimento e o cálculo dos riscos incitam “o saber a uma obrigação moral”¹⁰⁷, posto que os riscos da destruição não refletem uma mera invenção dentro de uma visão do possível. Daí emerge a necessidade de afrontar o poder da ciência. Sob a alegação de tornar o conhecimento ético ineficiente para a responsabilidade do futuro, a discussão não deve se restringir a profecias catastróficas. De onde se segue a urgência necessária de buscar princípios que possam resultar efetivamente num mandamento prático que privilegie as profecias pessimistas em detrimento às otimistas. Jonas sublinha as razões as quais justificam a primazia dos maus prognósticos sobre os bons. Para o nosso filósofo,

essa incerteza que ameaça tornar inoperante a perspectiva ética de uma responsabilidade em relação ao futuro, a qual evidentemente não se elimina à profecia do mal, tem de ser ela própria incluída na teoria ética e servir de motivo para um novo princípio, que, por seu turno, possa funcionar como uma prescrição prática. Essa prescrição afirmaria, grosso modo, que é necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação¹⁰⁸.

A profecia da desgraça do ser, acoplada à teoria ética, possibilita a constituição de um novo princípio capaz de tornar operatória a prescrição no seu aspecto prático. Ao dar ênfase à profecia da desgraça em detrimento à da felicidade, Jonas atenta para os riscos que envolvem a compulsão tecnológica sobre a natureza e o homem. O prognóstico de longo prazo, “almejado na extração requerida pela ética”¹⁰⁹, mostra precisamente a responsabilidade com o futuro

¹⁰⁵ CR, p.78.

¹⁰⁶ Cf. PR, p.75.

¹⁰⁷ ER, p.76.

¹⁰⁸ PR, p.77.

¹⁰⁹ Ibid., p.73.

e concomitantemente uma preocupação com a continuidade da vida na Terra, cujo princípio efetivo emerge da cautela.

Como se vê, a ameaça de uma possível destruição em massa provocada pela técnica moderna e o temor que dela resulta são de crucial importância, pois nos impõem o mandato de cautela, em relação ao uso desmesurado da tecnologia. O dinamismo tecnológico mira a “objetivos de curto prazo. Suas conquistas transcendem o querer e a planificação dos pesquisadores, podendo colocar em perigo toda a existência”¹¹⁰. Assim sendo, o temor revela uma inquietude em relação à fragilidade da vida frente à ameaça do poder tecnológico. Do temor emergem, portanto, os sentimentos de respeito¹¹¹ e prudência, posto que “o temor tem um sentido de estimular a ação. A angústia não deve ser portadora da hostilidade à ciência, mas prudência no uso do poder e não renúncia a ele”¹¹². Com o advento do afã tecnológico, a autonomia e a liberdade dos indivíduos acabam se estabelecendo como objetos da racionalidade tecnocientífica.

Não há, pois correções instantâneas para o afã científico, cujo objetivo, ao menos em princípio, é sempre a curto prazo. Conclui-se que o uso da tecnologia de modo desmesurado pode de fato ameaçar a sobrevivência da humanidade. Deste modo, a primazia do mau prognóstico “realça a obrigação de vigiar os primeiros passos, concedendo primazia às possibilidades de desastre seriamente fundamentadas (que não sejam meras fantasias do temor) em relação às esperanças – ainda que estas últimas sejam tão bem fundamentadas quanto as primeiras”¹¹³.

Embora a heurística do temor tal como adverte Jean Greisch¹¹⁴ seja um dos aspectos mais criticados da ética jonasiana, o próprio Greisch, em outro texto¹¹⁵, afirma: “Somente se se consegue definir outro ‘uso’ do temor, torna-se possível estabelecer uma relação positiva entre

¹¹⁰ CR, p.79.

¹¹¹ ER, p.77. Nosso tremor do perigo nos informa alguma coisa: qual é exatamente o valor ameaçado pelo risco, e que sem dúvida nós não o conhecemos. Nosso sentimento antecipa, suscita e, portanto acrescenta a nosso saber. Se não conhecemos os males reais com que a tecnologia ameaça a humanidade futura, devemos então imaginá-los e esta é a primeira obrigação moral.

¹¹² JONAS, Hans. *Scienza come esperienza personale*. Torino: Il Melangolo, 1994. p.30. Apud ZANCANARO. CR. p.79.

¹¹³ PR, p.79.

¹¹⁴ GREISCH, Jean. L’“heuristique de la peur” ou qui a peur de Hans Jonas?: In: MÉDEVIELLE, G.; DORÉ, J. (éds.) *Une parole pour la vie: hommage à Xavier Thévenot*. Paris: Les éditions du Cerf, 1998.

¹¹⁵ GREISCH, Jean. L’amour du monde et le principe responsabilité. *Autrement Morales*, Paris, n.14, p.72-93, 1994.

o temor e a responsabilidade.”¹¹⁶ Segundo ele, “o temor que faz essencialmente parte da responsabilidade não é aquele que desaconselha a agir, mas aquele que convida a agir, este temor que nós visamos é o temor *pelo* objeto da responsabilidade”¹¹⁷. Neste sentido, para Greisch, Jonas nos “convida a considerar o temor não como fraqueza ou pusilanimidade, mas como *sinal mobilizador capaz de impulsionar as boas questões*”¹¹⁸.

Além dessa pertinente análise, cabe ainda citar um valioso comentário de Olivier Depré, o qual nos diz: “não há temor sem responsabilidade e a heurística do temor consiste precisamente em ter ‘medo’ para que então sejamos responsáveis”¹¹⁹. E na hodierna civilização tecnológica a capacidade de sermos responsáveis consiste em um novo imperativo ético da existência. Isto de alguma maneira parece apontar para a mesma direção do que pensa José Eduardo de Siqueira. Segundo este, “o princípio responsabilidade demanda somente preservar a condição da existência da humanidade, ou melhor, a existência como condição de possibilidade da humanidade”¹²⁰. Daí segue-se que a empresa do agir acena para a afirmação da existência da humanidade no futuro, quando a ação não se constitui mais numa fantasia, mas em um dever efetivo capaz de se sobrepor ante a incerteza. O dever passa a ser pensado não a partir de um fazer efetivo, mas de um poder-fazer, com vistas ao mundo a longo prazo. Destarte, agora são as coisas, isto é, toda a biosfera que reivindica cuidado¹²¹. Jonas formula uma questão de crucial importância que explicita o motivo pelo qual a vida e os interesses dos outros não devem se tornar objeto da minha aposta.

Posso incluir na minha aposta os interesses dos outros? A primeira resposta sugerida seria que a rigor não temos o direito de apostar nada que não nos pertença (aqui fica sem decidir se é lícito apostar tudo o que nos pertence). Não podemos viver com esta resposta porque arriscar aquilo que me pertence é também arriscar aquilo que pertence aos outros, porque o entrelaçamento das ações humanas como de todas as coisas, de maneira alguma minha ação pode afetar o destino dos outros, de modo que colocar em jogo o que é meu implica sempre em alguma coisa que pertence aos outros e sobre o qual eu propriamente não tenho direito. Este elemento de culpa deve ser carregado nos ombros em toda a ação (cuja omissão silenciosa poderia ser outra variação). Temos que assumir este elemento de culpa e não só a culpa desconhecida cuja

¹¹⁶ Ibid., p.75.

¹¹⁷ Ibid., p.76.

¹¹⁸ Ibid., p.72. Grifo nosso.

¹¹⁹ DEPRÉ, Olivier. *Hans Jonas*. Paris: Ellipses, 2003. p.55. Daqui para frente, HJ.

¹²⁰ SIQUEIRA, José Eduardo de. O imperativo tecnológico e as dimensões da responsabilidade. In: SIQUEIRA, José Eduardo de (org.). *Ética, ciência e responsabilidade*. São Paulo: Loyola, 2005. p.215.

¹²¹ CR, p.81.

inevitabilidade deve ser assumida, mas também para a culpa determinada que eu posso conhecer e prever¹²².

Essa questão nos leva a compreender então que a urgência de reflexão ética gera uma ‘casuística’ de acordo com a problemática colocada. Aí se “impõe a necessidade de criar novos princípios, e também uma metodologia desconhecida – a heurística do temor. A ética da responsabilidade se dota de princípios, os inventa ou concebe – *eurísticos* – a partir daquilo que deve ser evitado”¹²³. Isso posto, a tarefa da responsabilidade consiste na busca de respostas para cada caso nos quais ocorre a ausência de consciência ética. As projeções e metas da minha aposta devem ser descartadas caso implique os interesses de outros. Daí se entende que a contestação não se apoia na capacidade e no direito de realizar ou não uma determinada ação ou aposta.

As implicações éticas revelam-se quando arrisco na minha aposta¹²⁴ o interesse de outrem, mormente quando os fins não justificam a minha aposta. Em outras palavras, quando os fins visados forem imediatistas. A simples implicação dos outros na minha aposta torna a leviandade inadmissível¹²⁵. Assim, quando a aposta tiver como objetivo evitar o mal supremo e estiver adequada à totalidade dos interesses dos outros, ela está revestida do sentimento de responsabilidade¹²⁶. Em resumo, a liberdade impõe um limite que indica nossa tarefa no mundo – a de velar pela continuidade de uma humanidade no futuro mediante a responsabilidade.

A heurística do temor, tal como entende Jonas, indica os perigos, os quais funcionam não apenas “como um mero conselho de prudência moral, mas como um mandamento irrecusável, na medida em que assumimos a responsabilidade pelo que virá”¹²⁷. Por isso mesmo, nas palavras de Ricoeur, o “perigo deve ser anunciado em termos ontológicos: a possibilidade do não-ser acompanha como uma sombra a asserção do ser pela vida e faz da vida uma aventura improvável e revogável”¹²⁸. A teoria da responsabilidade de Jonas como imperativo ético nos adverte de que “a existência ou a essência do homem, em sua totalidade,

¹²² JONAS apud ZANCANARO, 1998, p.82.

¹²³ PIS, p.28.

¹²⁴ “A aposta jamais poderia incluir a totalidade dos interesses de outros, principalmente as suas vidas.” Cf. PR, p.86).

¹²⁵ Cf. CR, p.82.

¹²⁶ Cf. RIEDEL, Manfred. *La responsabilidad como problema ético* apud ZANCANARO, 1998, p.82.

¹²⁷ PR, p.87.

¹²⁸ RICOEUR, Paul. Ética e filosofia da biologia em Hans Jonas. *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996. p.234. Daqui para frente EFB.

nunca podem ser transformadas em apostas do agir”¹²⁹. Portanto, o nosso dever em relação ao agir na contemporaneidade se dá em razão da urgência de afirmação do ser diante da possibilidade do nada, isto é, do não-ser da humanidade no futuro. O uso desmedido da tecnologia transforma a natureza em objeto de aposta, colocando em risco tanto a continuidade da existência da humanidade, quanto à biosfera.

Ora, diante deste cenário de risco e incerteza que agora atravessamos, podemos perceber o lugar da heurística do temor no quadro filosófico de Jonas. O temor pela possibilidade da catástrofe e o consequente risco do não-ser despertam a questão ética em relação ao futuro. Isto porque, frente à ameaça apocalíptica da técnica, precisamos levantar as seguintes questões, quais sejam: o que dirão de nós as gerações vindouras? O que efetivamente fizemos por elas? Será que respeitamos os seus direitos? É a partir de tais questionamentos que Jonas constata a necessidade de elaboração de um novo imperativo ético. E este problema nos conduz à terceira seção, na qual buscaremos explicitar o *locus* do novo imperativo ético jonasiano para a civilização tecnológica. Sobre isso falaremos no próximo passo.

1.2.3 O *locus* do novo imperativo ético jonasiano para a civilização tecnológica

Em nosso percurso até aqui, expusemos em linhas gerais o que é a tecnologia e demonstramos por que ela coloca um problema para a ética. Ademais, dizíamos que, em face da ameaça apocalíptica que resulta do progresso tecnológico, impõe-se a necessidade de uma heurística do temor como método cuja orientação nos adverte, quanto à dimensão do risco eminente de catástrofe, e sendo assim, nos impulsiona a agir de maneira cautelosa. Isto abre caminhos os quais nos possibilitam matizar uma nova ética para o futuro. Entretanto, sobre qual é a natureza do problema da técnica e o que ela implica como tarefas à ética nada mencionamos. Essa será também a nossa tarefa na presente seção. Ademais explicitaremos, sobretudo, aquilo que constitui o problema central desta seção, qual seja: o *locus* do novo imperativo ético jonasiano para a civilização tecnológica.

Para tal empreendimento, entretanto, nos orientaremos pelo caminho trilhado pelo próprio Jonas, indicado no prefácio de sua principal obra, *O princípio responsabilidade*, que leva a marca de “um ‘tractatus technologico-ethicus’”, que estabelece ao leitor exigências não

¹²⁹ PR, p.86.

menos rigorosas do que ao autor. O que de alguma forma faz justiça ao tema assemelha-se antes ao aço do que ao algodão”¹³⁰. De onde se segue que pensar a teoria da responsabilidade como princípio ético para a contemporaneidade implica necessariamente ter que passar pela insígnia da técnica. E como sugere nosso autor, a exigência que se impõe ao agir deve ser capaz de responder à proporção do apelo. Como destaca o próprio Jonas, o tema central do seu *Princípio responsabilidade* é

o desse dever recém-surgido, expresso no conceito de *responsabilidade*. Embora não represente um fenômeno novo para a moralidade, a responsabilidade nunca tratou de tal objeto, e a teoria ética lhe concedeu pouca atenção. Tanto o conhecimento quanto o poder eram por demais limitados para incluir o futuro mais distante em suas previsões e o globo terrestre na consciência da própria causalidade. [...]. A ética concentrou-se na qualidade moral do ato momentâneo em si¹³¹.

Eis a tarefa da ética: sua descentralização do eixo do sujeito, de modo a incluir no agir a natureza e as gerações vindouras. Sobre isso falaremos em seguida. Para tanto, sendo problema da tecnologia o pressuposto que demanda uma reflexão ética, continuemos tecendo mais algumas linhas na mesma tangência do que vínhamos dizendo, concernente ao potencial apocalíptico da tecnologia. Exprimíamos que ele coloca em risco tudo o que encontra pela frente, inclusive a existência de uma humanidade no futuro. Contudo, agora temos que acrescentar que o apocalipse é duplo: ele se dá de modo “repentino” ou “gradual”. O paradigma de uma catástrofe atômica ou mesmo biológica é a possibilidade mais ‘axiomática’ de um apocalipse repentino se revelar. Não obstante, reações críticas de autores como Karl-Otto Apel, Paul Ricoeur, Bernard Sèvre, Gilbert Hottois, entre os outros, se opuseram a esta posição de Jonas.

A razão de tais críticas o repreenderem se apoia no fato de perceberem na proposta jonasiana uma preocupação exacerbada no que tange à destruição do planeta. Mas, contrariando as críticas a Jonas, é forçoso dizer que um tal apocalipse é totalmente possível¹³², haja vista o acontecimento de duas grandes guerras mundiais, que nos faz pensar no advento de uma

¹³⁰ Ibid., p.23.

¹³¹ Ibid., p.22.

¹³² De fato, a possibilidade de um desastre apocalítico não pode ser uma hipótese descartada na civilização tecnológica contemporânea. O evento de Hiroshima e Nagasaki e o seu eco assombroso nos asseguram de que o potencial que compõe a “economia” da técnica moderna pode resultar em uma catástrofe ainda maior. É preciso lembrar aqui também mais um agravante da civilização contemporânea – as práticas terroristas. Um exemplo vivo destas é o 11 de setembro de 2001 e não podemos deixar incólumes os últimos atentados terroristas na França, promovidos pelo *Estado Islâmico*.

terceira, e de dimensões ainda maiores. Além do mais, de acordo com Jonas, o verdadeiro problema do potencial apocalíptico da tecnologia emana diretamente do modo mediante o qual ele se difunde progressivamente.

Podemos destacar como experiência ou exemplo latente aqui, a título de sugestão, globalmente, primeiro um “empobrecimento da vida humana”, que universalmente se definiria pela heterogeneidade entre o esvaziamento dos recursos naturais e o crescimento populacional desenfreado e sempre maior – ambas as ocorrências possibilitadas pela potência técnico-científica; mas poderíamos também assistir ao fim da humanidade aí onde sua imagem pode mesmo ser desfigurada pela objetificação do homem, seja pelo controle do comportamento, prolongamento da vida e principalmente pela manipulação genética – e mesmo com o totalitarismo¹³³.

Desse modo, não são os corolários de uma guerra atômica que aterrorizam Jonas – coisa que ele vê como possibilidade quase remotamente ou mesmo impossível de acontecer. A inquietação do nosso autor é, por conseguinte, anterior ao “temor atômico”. Agora, a preocupação de Jonas o remete a outra modalidade, isto é, a um apocalipse paulatino – e silencioso, cujo dinamismo de atuação, resulta na modificação do modo de ser da humanidade nos tempos vindouros, ou dito de outro modo, seria, se se preferir, o fim da *essência* do humano. É aquilo o que no dizer de Jonas, “tornou a ética uma preocupação para o resto da minha vida – diz ele – não foi tanto o perigo de um holocausto atômico repentino – que, antes de tudo, pode ser evitado; antes, foi o efeito cumulativo das diárias e aparentemente *inevitáveis* aplicações da tecnologia *como um todo*, mesmo nas suas formas pacíficas.”¹³⁴

¹³³ Cf. JONAS, Hans. Toward a ontological Groundng of an Ethics for the future apud LOPES, 2008, p.20. Ora, despeito dessas formas de objetificação do homem pela técnica, que acima apontamos, ressaltamos aqui a posição de Jonas quanto ao problema do prolongamento da vida. Daí decorre algmas demandas éticas, pois conforme o entendimento de Jonas, “o preço por uma idade dilatada é um retardamento proporcional da reposição, isto é, um ingresso menor de vida nova. O resultado seria uma proporção decrescente de juventude em uma população crescentemente idosa... Hoje, porém, certos progressos na biología celular nos acenam com a perspectiva de atuar sobre os processos bioquímicos de envelhecimento, ampliando a duração da vida humana, talvez indefinidamente. A morte não parece mais ser uma necessidade pertinente à natureza do vivente, mas uma falha orgânica evitável; suscetível, pelo menos, de ser em princípio tratável e adiável por longo tempo.” PR, p.58.

¹³⁴ Em razão da clareza e maior precisão da tradução, aqui optamos pela versão inglesa do PR, em cujo prefácio de *The imperative of responsibility* (1984) Jonas adverte que “sem contar a insanidade de um holocausto atômico suicida repentino, que um temor pode evitar com relativa facilidade, é o vagaroso, a longo-prazo, e cumulativo [uso do poder tecnológico]... que coloca ameaças muito mais dificeis de se contrapor” (IR, p.ix). Essa mesma ideia é retomada em uma entrevista a qual Jonas concede a Jean Greisch. Nessa entrevista, nosso filósofo deixa ainda mais claro esta ideia: “o apocalipse vagaroso (rampant) se tornaria mais importante do que o apocalipse repentino e brutal” (GREISCH, Jean. Entretien avec Hans Jonas: de la gnose au principe responsabilité. *Revue Esprit*, Paris, n.171, maio 1991. p.11).

É por isto que, a “ética da responsabilidade *de Jonas* é antes um aviso sobre o tipo de ser humano e da sociedade que está produzindo de uma forma silenciosa a nova tecnologia”¹³⁵. Isto tudo dava à ética um contorno antropocêntrico, uma vez que a reflexão ética se referia apenas às relações entre os homens contemporâneos, não considerando um próprio dever para com os homens futuros nem para com a natureza.

Não obstante, a tecnologia marcha no curso contrário. Seu alcance vai além da esfera da imediaticidade, alcançando o futuro; e o seu poder, proveito ou de aniquilamento – isto que é sua ambivalência –, se dilata sobre todo o globo terrestre, isto é, acomete tanto a natureza como a própria humanidade. Deste modo, como assevera Ricoeur, “se, pela técnica, o homem tornou-se perigoso para o homem, isso ocorre na medida em que ele põe em perigo os grandes equilíbrios cósmicos e biológicos que constituem o alicerce vital da humanidade do homem. Em resumo, o homem põe em perigo o homem enquanto *vivente*.”¹³⁶

Dito de outro modo, o que aqui se revela é que os corolários do poder tecnológico hodiernamente colocam em risco a integridade dos seres animados. Ele propicia mesmo a ruína da humanidade, isto é, a própria possibilidade de vida genuinamente humana sobre a terra – seja pela deformação da natureza ou da própria humanidade.

Em resumo, se por um lado o potencial técnico do homem na antiguidade é reconhecidamente sintético, por outro lado na modernidade tal potencial assume uma característica excessiva em razão de seu poder desmesurado. De fato, a *techné* é extremamente silenciosa frente à eloquência propalada pelos sinais e ecos de um verdadeiro apocalipse cujo rumor, de outrora, se realiza na eficácia da ação tecnológica nos tempos hodiernos. Eis porque a *techné* não pode ser referida senão pelo adjetivo: “antigo”; enquanto “novo”, ao contrário, é o adjetivo que se deve dar ao poder tecnológico moderno, em razão de seu “poder desordenado” e sua ambivalente grandeza. E com seu potencial apocalíptico, a tecnologia é “nova” exatamente porque abre novas possibilidades para o agir humano. Fica clara a diferença das implicações éticas da antiga *techné* quando comparada às implicações que sua essência moderna levanta¹³⁷. Se da *techné* podemos dizer, com Jonas, que:

o braço curto do poder humano não exigiu qualquer braço comprido do saber, passível predição; a pequenez de um é tão pouco culpada quanto a do outro. Precisamente

¹³⁵ MORATALLA, Tomás Domingo. El mundo en nuestras manos: la ética antropológica de Hans Jonas. *Diálogo Filosófico*, Salamanca, n.49, 200. p.47.

¹³⁶ EFB, p.230.

¹³⁷ Cf. FMR, p.21.

porque o bem humano, concebido em sua generalidade, é o mesmo para todas as épocas, sua realização ou violação ocorre a qualquer momento, e seu lugar completo é sempre o presente.¹³⁸

O dinamismo da ação tecnológica tornou aparente a possibilidade do fim da vida humana. E tal possibilidade se apoia, mormente, nas consequências imponderáveis das nossas ações no futuro, i. é deste cenário que urge a necessidade de um novo olhar metafísico-ético. O que aqui se mostra como

ponto relevante é que a intrusão de dimensões remotas, futuras e globais em nossas decisões prático-mundanas cotidianas é uma novidade ética que a técnica nos confiou; e a categoria ética que este novo fato traz para o primeiro plano se chama responsabilidade. O fato de que esta seja chamada para o centro do palco ético (onde nunca esteve anteriormente) inaugura um novo capítulo na história da ética, o qual reflete as novas ordens de grandeza do poder que a ética tem que levar em conta doravante. As exigências da responsabilidade crescem proporcionalmente aos feitos do poder¹³⁹.

Daí emergem dois aspectos basilares para a reflexão sobre a técnica com seu potencial apocalíptico, a partir dos quais se impõem para a ética o caráter *extemporâneo* das consequências da ação tecnológica e o seu *poder metafísico*, sua ingerência metafísica – a capacidade de influir na existência e essência do Ser como um todo (natureza e humanidade)¹⁴⁰.

Jonas se apoia nessas duas características da técnica moderna para a partir daí erigir uma teoria da “responsabilidade que só pode ser exercida com *conhecimento*”¹⁴¹. Quer isto dizer, então, que a orientação da ética, tal como pretende nosso filósofo, seria no mínimo dupla: *primeira*, em face de uma tecnologia com potencial apocalíptico, ela não pode se reduzir e nem permanecer apenas antropocêntrica como outrora, sendo condescendente com essa insuficiência, mas deve pensar – e oferecer uma resposta – a esta nova dimensão da extemporaneidade da ação¹⁴², o que seria função de uma *futurologia*¹⁴³; e *segunda*, ela deve ser

¹³⁸ PR, p.37.

¹³⁹ TME, p.55.

¹⁴⁰ Cf. FMR, p.21.

¹⁴¹ TME, p.55.

¹⁴² Cf. FMR, p.22.

¹⁴³ No quadro filosófico de Jonas, a *futurologia* ocupa um lugar importante. Ela em nada tem a ver com algo místico ou profecia de natureza sobrenatural. Em Jonas, a *futurologia* é uma construção que demanda ação individual e coletiva. Analisaremos mais detidamente este tema apenas no último capítulo do presente trabalho, na medida em que é ela – a *futurologia* – que, como um ato já de responsabilidade, orienta os desafios que a própria responsabilidade humana deve responder: a responsabilidade parental e estatal. Tais modelos exemplificam essencialmente a teoria ética de Jonas.

capaz de responder aos fins que o homem deve buscar, ou seja, deve se enveredar numa empresa metafísica que possa lançar mão de um fim (fundamento) último capaz de sustentar (e reivindicar) o dever de um determinado ser¹⁴⁴, na medida em que ela oferece em última instância a imagem de homem que deve ser preservada, sendo esta o próprio fundamento da ética¹⁴⁵.

Desse modo, as *duas tarefas* da ética seriam como que antíteses ao antropocentrismo o qual teve primazia nos modelos éticos da tradição¹⁴⁶. Entretanto, o imperativo ético proposto por Jonas pretende considerar a natureza como fim-em-si e ir além da contemporaneidade, cuja urgência consiste em pensar uma ética para o futuro, ancorada na *metafísica*, que primeiramente seria o que possibilitaria a fundamentação do dever último que não é outro senão a *ideia de homem*¹⁴⁷; mas que como tal seria também responsável pela desvinculação da ética com o antropocentrismo.

Neste nosso percurso até aqui, chegamos, portanto, ao ponto onde se explicita mais propriamente a necessidade da metafísica para a ética. E não obstante ser no terceiro capítulo deste estudo o momento no qual devemos especificar mais detalhadamente sobre as bases metafísicas a partir das quais se pode pensar a ética do futuro. Conquanto, vejamos agora, como a metafísica torna-se uma ingerência constante na ética jonasiana mais especificamente, então, por que a tecnologia demanda da ética uma mirada metafísica. E em razão disso diz Jonas:

[...] agora a biosfera inteira do planeta com toda sua abundância de espécies, em sua recém-revelada vulnerabilidade perante as excessivas intervenções do homem, reivindica sua parcela do respeito que se deve a tudo o que é um fim em si mesmo, quer dizer a todos os viventes. O direito exclusivo do homem ao respeito humano e à consideração moral se rompeu exatamente com sua obtenção de um poder quase monopolístico sobre o resto da vida. Como poder planetário de primeira ordem, ele já não pode pensar apenas em si mesmo. Sem dúvida, o mandamento de não deixar aos nossos descendentes uma herança desolada expressa esta ampliação do campo de uma visão ética ainda no sentido de um dever humano perante os *homens*, como um aumento da solidariedade inter-humana na sobrevivência e no benefício, na

¹⁴⁴ Cf. PR, p.97.

¹⁴⁵ Sobre os fundamentos da ética, falaremos mais detalhadamente no terceiro capítulo do nosso estudo, mas tendo em vista que toda à empresa ética jonasiana se apoia na metafísica; toda escalada ao edifício ético de Jonas está condicionada a no mínimo uma menção à metafísica. Ignorá-la ou olhar apenas de soslaio não será suficiente para a compreensão da empresa ética de nosso autor. Embora nossa tarefa nesta primeira parte do nosso estudo seja a de mostrar o pressuposto da ética da responsabilidade e sua definição, já mencionamos seguidas vezes o aspecto metafísico da ética. E a razão disso, no entanto, se apoia no fato de o fundamento metafísico, tal como pretende Jonas, ser a condição de possibilidade de pensar uma ética para a civilização tecnológica.

¹⁴⁶ Embora façamos alguma referência ao tema no decurso deste trabalho, apenas no segundo capítulo nos debruçaremos mais detidamente sobre as limitações dos modelos éticos da tradição.

¹⁴⁷ Cf. PR, p.94.

curiosidade e no divertimento e no assombro. Pois vida extra-humana, natureza empobrecida, significa também uma vida humana empobrecida¹⁴⁸.

Eis o primeiro ponto que Jonas explicita. Já que a natureza se vê ameaçada em sua integridade, e uma vez que isso acarreta problemas para a própria sobrevivência da humanidade, impõe-se à ética a pergunta concernente ao valor da própria natureza como tal. É em razão disso que uma primeira dentre outras perspectivas paradigmáticas da nova ética que seja capaz de afrontar o novo poder do agir tecnológico humano consiste na responsabilidade para com a natureza. E isto implica, segundo as palavras de Jonas, “procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento de ‘fins em si’ para além da esfera do humano e incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano”¹⁴⁹. E deste modo, ouvir essa interpelação muda pela preservação da integridade ameaçada do mundo vital implica concomitantemente reconhecer e assumir a responsabilidade que esta exigência nos impõe, cuja possibilidade de efetivação só se dá na medida em que se “avançar além da doutrina do agir, ou seja, da ética, até a doutrina do existir, ou seja, da metafísica, na qual afinal toda ética deve estar fundada”¹⁵⁰.

Posteriormente apontaremos outras razões pelas quais a teoria ética da responsabilidade precisa de uma fundamentação metafísica, onde explicitaremos sobre as bases ontológicas da ética. Entretanto, como demonstramos, esta seria a primeira razão, necessária para demonstrar o valor último da preservação do mundo natural, a existência de um mundo vital, que como tal salta ao que estava na base da desconsideração dos bens das coisas extra-humanas: o antropocentrismo¹⁵¹. De onde se segue a conclusão de Jonas:

A iniciante ética ambiental, que se agita entre nós de maneira verdadeiramente sem precedentes, é a expressão ainda titubeante dessa expansão sem precedentes de nossa responsabilidade, que responde, por sua vez, à expansão sem precedentes do alcance de nossos feitos. Foi preciso que se tornasse visível a ameaça do todo, os reais princípios de sua destruição, para nos fazer descobrir (ou redescobrir) nossa solidariedade com ele¹⁵².

¹⁴⁸ TME, p.55-56.

¹⁴⁹ PR, p.41.

¹⁵⁰ Ibid., p.42.

¹⁵¹ Cf. FMR, p.23.

¹⁵² TME, p.56-57.

Não obstante, há ainda assim uma questão crucial a qual justifica a necessidade da metafísica como fundamento da reflexão ética. Porém, finalmente, aqui precisamos sublinhar o seguinte aspecto: o potencial ‘apocalíptico’ da técnica moderna não ameaça apenas a existência humana, mas igualmente a essência humana. É o que constata Heidegger em sua conferência sobre *A questão da técnica* (1953), onde o antigo mestre de Jonas afirma: “a ameaça, que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem.”¹⁵³ E tal constatação se tornou recorrente no pensamento de Heidegger, haja vista sua nova ocorrência em seu ensaio que leva o título de *Serenidade* (1955), no qual exprime que “o enraizamento do homem atual está ameaçado na sua mais íntima essência.”¹⁵⁴ Essas afirmações corroboram a empresa jonasiana sob diversos aspectos.

Com efeito, se Jonas adere indubitavelmente a uma diretriz análoga à de seu antigo mestre, o que nosso autor entende por deformação da essência humana é algo que não aponta para a mesma direção do que pensa Heidegger. A título de distinção, Jonas sublinha três especificidades da aplicação tecnológica que acima indicávamos em que o projeto outrora definido pela ética tradicional de uma constituição definitiva da natureza humana se vê endereçado. Qual seja: o prolongamento da vida, o controle de comportamento e a manipulação (engenharia) genética.¹⁵⁵ Tais temas ocupam importante lugar no pensamento de Jonas.

Entretanto, não os tomaremos aqui como objeto de nossa exposição. Sendo assim, não precisamos nos delongar sobre a especificidade de cada um deles e o sentido em que essas particularidades ferem a constituição humana. Mas, indubitavelmente, na sua filosofia da tecnologia, Jonas assegura que a própria essência da humanidade pode encontrar-se em agruras pelo advento dessas modernas tecnologias. De um lado elas trazem inegáveis ‘benefícios’, mas, de outro, o seu lado obscuro é indissociável do seu lado luminoso. Numa palavra, como dizíamos na primeira seção deste capítulo, a técnica moderna é ambivalente.

Jonas teve o mérito de ter sido um dos primeiros a tangenciar uma reflexão ética no âmbito da tecnologia moderna. Se se considera que a ordem de grandeza somada à ambivalência

¹⁵³ HEIDEGGER, 2002, p.30.

¹⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade; Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. p.17.

¹⁵⁵ Jonas toma estes aspectos como objeto de sua reflexão ética, e na sua perspectiva é preciso considerar a possibilidade de os mesmos afetarem a essência humana. Tais aspectos aparecem suficientemente desenvolvidos tanto em *O princípio responsabilidade* como em *Técnica, medicina e ética*.

da técnica resulta em uma potência ameaçadora da vida, então a reflexão ética emerge e recebe na civilização tecnológica um caráter de urgência necessária.

A abordagem filosófica de Jonas emerge na contemporaneidade como um referencial no âmbito das éticas aplicadas, mormente nos tempos hodiernos em que a questão ambiental e o impacto das biotecnologias vêm animando o debate ético, em função do domínio técnico da natureza oriundo da racionalidade moderna. Essa racionalidade se impõe como promessa de liberdade. Entretanto, a realização do ideal baconiano transforma a “profecia de esperança” da racionalidade tecno-científica em temor, em razão do eminent risco “apocalíptico”.

Esta é a razão pela qual Jonas vê a urgência da formulação de um imperativo ético, não para impedir o progresso, mas para orientar o agir humano em face do risco de catástrofe ‘contrabandeado’ pela ação desmedida da técnica, a qual torna-se ameaça ao ser – isto é, à vida de modo geral.

Por isso, a possibilidade do “caos iminente”¹⁵⁶, que dá ensejo aos rumores na sociedade contemporânea, nos leva compreender que o advento da técnica moderna emerge como um desafio à metafísica. E por isso mesmo, urge a necessidade de afirmação de um imperativo ético, cuja possibilidade de resposta ao problema colocado pela técnica só se viabilizará mediante o fincar dos passos no terreno da própria metafísica.

O pensamento jonasiano levanta uma crítica contundente aos problemas biotecnológicos e ambientais que ora enfrentamos; amplia o debate e abre caminhos para possíveis soluções. O filósofo propõe a responsabilidade como princípio ético norteador do agir humano diante dos problemas erigidos pela tecnologia, mostrando como a teoria da responsabilidade pode se consubstanciar numa ordem ética por excelência. A filosofia de Jonas não revelou apenas os efeitos da técnica do seu tempo, como também prefigurou o cenário que hoje faz ecoar e que ora assistimos e, concomitantemente, apontou o prognóstico do que estará sujeito à vida humana e à biosfera no futuro, caso não assumamos no presente a responsabilidade como tarefa urgente.

Jonas revela, em seu quadro filosófico, uma preocupação com a continuidade da vida numa Terra arrasada pelo advento da tecnologia. Desse modo, “sob o signo da tecnologia, no entanto, a ética tem a ver com ações (não mais de sujeitos isolados) que têm uma projeção

¹⁵⁶ Segundo Hans Jonas, a possibilidade do “caos iminente” está atrelada a essa angustiosa homenagem ao opressivo poder humano, que narra a sua irrupção violenta e violentadora na ordem cósmica, a invasão atrevida dos diferentes domínios da natureza por meio de sua incansável esperteza. Cf. PR, p.31.

causal sem precedentes”¹⁵⁷. A constatação do autor mostra que cabe à geração atual a obrigação moral de velar pela possibilidade e continuidade da vida. Por um lado, o dever aumenta na proporção do conhecimento que temos de como é fácil destruir a vida. Por outro, o aumento do dever não se dá só em função do conhecimento, mas também de nosso poder-fazer.

Ao propor um ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, Jonas direciona o seu olhar para o futuro, em que mais radicalmente paira a dúvida sobre a continuidade da existência da humanidade. Isto deve-se ao modo de agir da civilização moderna somada à obscuridade dos critérios estabelecidos pela tecnologia¹⁵⁸. Em face deste cenário, Jonas empreende e fundamenta ontologicamente a categoria de responsabilidade como um novo imperativo ético, para destiná-lo à “idade da técnica”, como princípio basilar capaz salvaguardar a humanidade futura e a biosfera das ações desmesuradas que resultaram do afã prometeico.

O cenário no qual se inscreve a abordagem filosófica de Jonas mostra que nenhuma ética, até então, havia levado em consideração a possibilidade de as ações humanas extinguirem do planeta a própria espécie. Tal situação, contudo, passou a exigir uma ética que permita, no presente, preservar a humanidade do futuro. Embora a teoria da responsabilidade como princípio ético na perspectiva jonasiana tenha como ponto nerval a continuidade da vida humana, tal teoria visa também a toda a biosfera e suas condições de vida¹⁵⁹.

Segundo Jonas, pensar o aporte metafísico da teoria da responsabilidade implica entendê-la como um dever incutido no ser – capaz de superar os dualismos: homem-natureza, ser-dever – e concomitantemente responder a uma das importantes questões de nosso tempo: a crise ambiental global e os efeitos de uma técnica posta em prática sem antes avaliar as consequências que poderão advir de tal prática. Assim, para todos os que se empenham em salvar a vida na Terra, a teoria ética de Jonas poderá oferecer caminhos possíveis, num cenário

¹⁵⁷ Ibid., p.22.

¹⁵⁸ A empresa jonasiana, ao pensar uma ética para a civilização tecnológica, se afirma pelo fato de a técnica, com sua inata tendência à desmesura, tornar-se a ameaça viva. E está claro que a humanidade se tornou muito numerosa – graças às mesmas bênçãos da técnica – para ainda ser livre para voltar a um estágio anterior. Ela só pode seguir adiante e tem de extraír da própria técnica, com sua dose de moral temperante, o remédio para sua enfermidade. Este é o ponto crucial de uma ética da técnica, a qual consiste no preservar no presente a imagem do homem no futuro. De onde se segue a necessidade de uma ética metafisicamente fundamentada, que tem como objeto as gerações vindouras. Cf. TME, p.59).

¹⁵⁹ Embora o acento da reflexão de, Jonas recaia sobre o ser humano, ela contempla também as condições de vida da natureza, a qual ele designa de extra-humana, isto é, “a biosfera no todo e em suas partes, hoje subjugadas ao nosso poder, exatamente por isso não se tornaram um bem a nós confiados, capaz de nos impor algo como uma exigência moral”. PR, p.41.

onde o risco à “precariedade do ser”¹⁶⁰ é eminent. Isto, por sua vez, impõe ao homem o dever de guiar a sua ação por princípios éticos baseados na responsabilidade para com toda a biosfera e também para com as gerações vindouras. Por isso, precisamos buscar à luz da teoria da responsabilidade, tal como pretende Jonas, repensar o paradoxo *esperança - medo* erigido com o desenvolvimento da técnica moderna, cujo “braço enormemente prolongado de que hoje dispomos”¹⁶¹ e do qual emana o nosso poder de interferir no mundo consequentemente representa ameaça às futuras gerações.

Segue-se a urgente necessidade de se pensar em um imperativo ético capaz de responder ao apelo mudo da natureza, mormente da humanidade. Se, de um lado, a técnica moderna com seu potencial apocalíptico ameaça a continuidade da existência humana, com a inversão da esperança em medo, de outro, a teoria da responsabilidade emerge como princípio orientador do agir humano na contemporaneidade.

Neste caso, a ameaça apocalíptica da técnica que hodiernamente atemoriza o homem contemporâneo, uma vez guiado pela ética da responsabilidade, novamente cede lugar ao horizonte da esperança, que não mais se apoia no caráter paradoxal da tecnologia, mas na responsabilidade como dever incutido no ser cuja ação orientada pela vontade revela, portanto, o princípio da ética. Não obstante, tal princípio, para se consubstanciar numa nova ordem ética, precisa se reverberar para além do dever-ser, que por sua vez implica em um dever-fazer. Daí resulta, portanto, um poder capaz de afrontar o poder apocalíptico da técnica moderna o qual atemoriza o homem na contemporaneidade. A despeito disso, Olivier Depré nos adverte de que na empresa ética de Jonas:

Somente há responsabilidade porque há potência: “a responsabilidade é o aspecto complementar da potência”. Desde Bacon, o homem tornou-se todo poderoso face à natureza, mas também face ao homem. Tanto assim que no período pré-moderno, uma responsabilidade em relação ao que deve ser simplesmente não seria pensável. Na base da filosofia de Jonas e de seu princípio responsabilidade como princípio, há, portanto, paradoxalmente, um fato contingente resultando em condições históricas: o poder tecnológico do homem. O dever-ser implica hoje um dever-fazer da parte do homem porque esse está em condições de impedir a realização do dever-ser¹⁶².

¹⁶⁰ Jonas apresenta a precariedade do ser como centro da sua crítica ao advento da tecnologia; com efeito, é de fato a precariedade do ser que anima a formulação da teoria da responsabilidade.

¹⁶¹ TME, p.292.

¹⁶² HJ, p.22, apud FONSECA, L. S. G. A responsabilidade jonasiana: mais que princípio, uma virtude? *Pensando*, v.2, n.3, 2011. p.50.

Como se vê, a teoria da responsabilidade de Jonas emana do dever-ser que implica no poder humano que se efetiva no dever-fazer. Este é o poder capaz de superar o paradoxo esperança - medo erigido pelo poder tecnológico cuja promessa de realização reverteu-se em seu contrário, no medo que ameaça à vida. Eis aí a razão pela qual a técnica moderna torna-se “um caso novo e especial para considerações éticas, e até mesmo para uma descida até os fundamentos da ética”¹⁶³ – a metafísica. Se a técnica com sua “inata tendência à desmesura torna-se ameaça viva”¹⁶⁴, impõe-se a necessidade de um “novo poder”, isto é, o da responsabilidade capaz de afrontar aquele que resulta da técnica. Isto posto, na civilização tecnológica, nas palavras de Jonas

os sinais advertem que nos encontramos na zona de perigo. Uma vez que se tenha alcançando a “medida crítica” em uma ou outra direção, a coisa toda poderá então nos escapar das mãos: uma retroalimentação positiva poderia se estabelecer e desencadear um processo exponencial no qual os custos devorariam os benefícios em um crescendo sempre maior e talvez irreversível. É precisamente isto que a responsabilidade precisa buscar evitar a longo prazo¹⁶⁵.

Isto confirma, portanto, que a empresa ética da responsabilidade – a de preservar a existência da humanidade futura – está condicionada a um dever-ser, que, por sua vez, implica um dever-fazer. Eis aí a novidade da ética da responsabilidade, em relação às éticas anteriores da proposta por Jonas, que chamaremos aqui da “ética tradicional”.¹⁶⁶ Enquanto as éticas da tradição pensavam a orientação do agir para o aqui e agora, limitando-se ao caráter imediato da ação, a ética pensada por Jonas, nas palavras de Illana Giner Comín:

introduz a dimensão da responsabilidade para com o futuro, já a tradicional, está pensada e é válida para regular as relações entre seres humanos contemporâneos, e nem sequer busque a possibilidade – porque foi concebida em um tempo em que tal eventualidade era irrealizável, ao menos pela ação do homem – de que em um futuro poderia haver seres humanos, ou que estes se veriam forçados a viver em baixas condições que podemos considerar indignas do gênero humano tal como hoje o concebemos.¹⁶⁷

¹⁶³ TME, p.57.

¹⁶⁴ Ibid., p.59.

¹⁶⁵ Ibid., p.59-60.

¹⁶⁶ Embora seja propriamente objeto de análise do segundo capítulo, vamos antecipar aqui alguns aspectos os quais caracterizam a ética tradicional. Com isso, tendemos a repetir alguns elementos no capítulo subsequente. Entretanto, aqui julgamos ser necessário inserir os aspectos da ética da tradição, para mostrar em que medida o *locus do imperativo* ético de Jonas se contrapõe àquele da tradição. Ademais, todo este primeiro capítulo se apresenta aqui de certo modo como propedêutico aos que virão em sequência.

¹⁶⁷ PIS, p.24, tradução nossa.

Para Jonas, a ética da responsabilidade rompe definitivamente com a ética da tradição, e não quer isso dizer que aquela era desprezível de relevância significativa. Não obstante, a teleologia de tais éticas não incluía na ação o futuro da humanidade, uma vez que o alcance efetivo da ação era considerado pequeno. E como Jonas postula, “a significação ética dizia respeito ao relacionamento direto do homem com o homem, inclusive o de cada homem consigo mesmo; toda ética tradicional é antropocêntrica.”¹⁶⁸ Em resumo, como já dissemos, era uma ética do braço curto que se ocupava somente com o aqui e agora, como as ocasiões se apresentavam aos homens. Em outras palavras, as éticas que aqui chamamos de tradicionais se ocupavam “com as situações recorrentes e típicas da vida privada e pública.”¹⁶⁹

Destarte, se a limitação do braço curto não possibilita alcançar e responder pela demanda futura da humanidade, então segue-se daí que “todos os mandamentos e máximas da ética tradicional [aponta], para o caráter imediato da ação.”¹⁷⁰ As prescrições da antiga ética definiam que o

conhecimento próprio da virtude (o de saber onde, quando, a quem e como se deve fazer o quê) prende-se às circunstâncias imediatas, em cujo contexto definido da ação segue o seu curso como ação do ator individual, nele encontrando igualmente o seu fim. Se a ação é “boa” ou “má”, tal é inteiramente decidido no interior desse contexto de curto prazo¹⁷¹.

Como aqui se evidencia, a antiga ética não se atentava em incluir o futuro no plano da ação do presente. Isto deve-se à ação da antiga *techné*, cuja característica se define por atividade determinada pela necessidade.

Deste modo, se por um lado a ética tradicional não teria necessidade de tomar a *techné* como objeto de sua reflexão, por outro lado a técnica moderna com sua ordem de grandeza – e progresso somado à sua ambivalência, como antes indicávamos – coloca um problema para a ética, devido ao seu potencial apocalíptico e ameaçador para a natureza e o homem. E é este pressuposto que servirá de mote para a formulação da teoria ética de Jonas a qual “impõe ao homem do presente velar aqui e agora pela vida e a dignidade do homem futuro,

¹⁶⁸ Ibid., p.35.

¹⁶⁹ Ibid., p.35-36.

¹⁷⁰ Ibid., p.36.

¹⁷¹ Ibid., p.37.

o que passa também pelo respeito à natureza. Portanto, outra diferença essencial no que diz respeito à ética tradicional.”¹⁷² É aí que reside a novidade da ética de Jonas, que busca incluir no hoje a futura humanidade de amanhã. Entretanto, a urgência da realização de tal empresa implica os seguintes movimentos: da ética à ação – e da ação à existência. Tais movimentos, por sua vez, afirmam a ética jonasiana como um imperativo da existência, cuja fundamentação só é possível metafisicamente. A gênese da ética nova se dá então a partir da reconfiguração da ação. Com isso, queremos aqui dizer que o estabelecimento do novo empreendimento ético postulado por Jonas está condicionado a uma transformação do agir. É o que nos diz Lourenço Zancanaro, ao constatar que

Se ocorreram mudanças no espaço de ação e se os impactos provocados pelas consequências das novas tecnologias modificaram o agir, tornam-se necessárias mudanças nos princípios da ética para que possam estar adequados à nova realidade. A ética está na esfera do nosso poder cuja exigência está no ser. Nossa poder querer revestido de moralidade necessita estar atento às conquistas tecnológicas para que não sejam utilizadas contra o fim último da natureza ou do bem substancial que é a vida. O sentimento ético tem sua efetividade como limitador do poder da tecnologia à medida que o próprio homem tornou-se seu objeto.¹⁷³

A responsabilidade como o centro da teoria ética de Jonas resulta, portanto, de um tríplice movimento: ser, dever-ser e poder-fazer. E uma vez revestidas de moralidade, tais ações fazem emergir o sentimento de responsabilidade, cuja realização se revela não apenas na afronta ao poder tecnológico, mas, igualmente, na prospectiva futura para que continue existindo inexoravelmente a possibilidade de vida. O futuro pelo qual somos responsáveis é verdadeiramente o *telos* de nossa ação assumida e realizada mediante a ação ética – a responsabilidade. Somos responsáveis por tudo e por todos e não somente pela ação passada, como tenciona a perspectiva que emana do âmbito jurídico. Faz-se mister considerar que em nossa vida como sujeitos agentes e, portanto, capazes de assumir responsabilidade, o conhecimento – a educação¹⁷⁴, tal como entende Lourenço Zancanaro, “nos abre a possibilidade de superarmos a condição de objetos de responsabilidade para sujeitos dela. Por isso a ética de

¹⁷² PIS, p.24.

¹⁷³ CR, p.9.

¹⁷⁴ Não tomaremos aqui o tema da educação em sentido amplo e nem por nosso objeto, mas somente sublinhar o importante lugar que ela ocupa na teoria da responsabilidade postulada por Jonas. Este viés educativo da responsabilidade se revela, por exemplo, nos dois arquétipos que para nosso autor melhor traduzem a essência da responsabilidade: a responsabilidade dos pais para com os filhos e a responsabilidade do homem público. Em ambas, os respectivos atores devem assumir a responsabilidade de educar para a responsabilidade. De onde se segue que teoria ética de Jonas tem também um viés pedagógico.

responsabilidade tem uma dimensão pedagógica¹⁷⁵ que se desloca em todas as direções do nosso agir”¹⁷⁶.

A técnica moderna causou inumeráveis transformações e por meio dela o homem passou a ter poderes ilimitados, desmedidos e onipotentes. Para Jonas, eles devem ser afrontados por meio de novos imperativos éticos, já que “a natureza da ação humana foi modificada de facto, e que um objeto de ordem inteiramente nova, nada menos do que a biosfera inteira do planeta, acresceu-se àquilo pelo qual temos de ser responsáveis, pois sobre ela temos poder.”¹⁷⁷ E prossegue Jonas, afirmando que, se “um objeto de uma magnitude tão impressionante, diante da qual todos os antigos objetos da ação humana parecem minúsculos! A natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada”¹⁷⁸. Daí se comprehende que a fragilidade do mundo e dos indivíduos nos apela a nos tornar mais responsáveis do que nunca por um futuro possível para as gerações futuras. Destarte, o novo imperativo da ética jonasiana nos assegura que os excessos tecnológicos podem causar efeitos catastróficos, e por isso urge a necessidade de limitar o poder com princípios capazes de ‘conter’ as promessas “utópicas” da técnica, do afã prometeico e baconiano, que de algum modo levaram ao soerguimento do niilismo ético¹⁷⁹ e do relativismo de valores na civilização contemporânea.

Se, de um lado, o niilismo e o relativismo ético que de alguma maneira resulta das promessas da técnica decretam o fim das grandes narrativas, entre elas o “sepultamento da religião ou da morte de Deus”, como queria Nietzsche, de outro, Jonas nos mostra que ainda que se considere que uma religião “inexistente não pode desobrigar a ética de sua tarefa; da religião pode se dizer que ela existe ou não existe como fato que influencia a ação humana, mas no caso da ética é preciso dizer que ela tem de existir. Ela tem de existir porque os homens

¹⁷⁵ Esta dimensão pedagógica pode ser percebida, mormente, na heurística do temor a partir da qual emerge o sentimento de responsabilidade ao perceber o prognóstico de risco pelo potencial apocalíptico da técnica moderna.

¹⁷⁶ CR, p.10.

¹⁷⁷ PR, p.39.

¹⁷⁸ Ibid., p.39.

¹⁷⁹ No que concerne ao niilismo ético, Jonas sublinha que “agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade. Trata-se de saber se, sem restabelecer a categoria do sagrado, de cabo a rabo pelo *Aufklärung* (Iluminismo) científico, é possível ter uma ética que possa controlar os poderes extremos que hoje possuímos e que nos vemos obrigados a seguir conquistando e exercendo” (PR, p.65). Ainda sobre o problema do niilismo, Lourenço Zancanaro diz que “a análise do niilismo moderno, ou seja, do modo de existir do homem moderno, mostra características próprias em termos de alienação do homem nas promessas baconianas e prometeicas da utopia tecnológica. O modo de ser do homem moderno pode ser analisado em termos de possibilidades ou consequências que podem fugir do controle.” (Cf. CR, p.31).

agem, e a ética existe para ordenar suas ações e regular seu poder de agir”¹⁸⁰, de modo a recolocar a vida no seu lugar de honra¹⁸¹.

Entretanto, a tarefa de recolocar a vida no seu lugar paradoxalmente é assumida a partir da advertência dos prognósticos de riscos por meio dos ecos e sinais do ‘temor heurístico’, o qual será o pressuposto para o homem contemporâneo repensar a ação, justamente por considerar a possibilidade da “desfiguração do homem”. Tal advertência, por sua vez, é também condição de possibilidade de alcançar a imagem do homem a ser preservado diante de tais perigos iminentes de catástrofe. Como já demonstramos, a teoria da responsabilidade como imperativo ético, segundo Jonas, se apoia na doutrina do ser ou, em outras palavras, na metafísica que é onde a ética, para Jonas, deve ter seu fundamento último¹⁸². E a ideia nucleadora do fundamento da ética consiste no dever para com o ser. E para o nosso autor, se outrora

a presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível de onde partia toda ideia de dever referente à conduta humana: agora, ela própria tornou-se um objeto de dever – isto é, o dever de proteger a premissa básica de todo o dever, ou seja, a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro; isso significa, entre outras coisas, conservar este mundo físico de modo que as condições para uma tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger a sua vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições¹⁸³.

Eis aí a razão pela qual Jonas exprime a urgência de uma ética de responsabilidade capaz de responder ao apelo mudo da natureza na sua condição de vulnerabilidade. Frente a essa vulnerabilidade, a tese jonasiana “é de que os novos tipos e limites do agir exigem uma ética de previsão e responsabilidade compatível com esses limites, que seja tão nova quanto as situações com as quais ela tem de lidar. Vimos que essas são as situações que emergem das obras do *homo faber* na era técnica”¹⁸⁴. Com o advento da civilização tecnológica, o “próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica. O *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo resto.”¹⁸⁵

¹⁸⁰ PR, p.65.

¹⁸¹ Cf. CR, p.10.

¹⁸² Ibid., p.16.

¹⁸³ PR, p.44.

¹⁸⁴ Ibid., p.57.

¹⁸⁵ Ibid., p.57.

Ora, já que o triunfo do *homo faber* sobre o *homo Sapiens* alcançou tamanha magnitude, com Jonas podemos então assegurar que “o emprego da sua arte sobre a natureza desafia o último esforço do pensamento ético, que antes nunca precisou visualizar alternativas de escolha para o que se considerava serem as características definitivas da constituição humana”¹⁸⁶. O poder tecnológico nos apela a um olhar totalmente novo, capaz de perceber a ambivalência dos seus efeitos. Mas este novo olhar deve se desdobrar em um novo tipo de agir, que por sua vez implica um dever-ser, isto é, o imperativo da existência.

A exigência necessária de uma ética nova passa, enfim, pela afirmação do ser de modo a dizer um não enfático ao não ser do potencial tecnológico moderno, cuja promessa de liberdade reverte-se no seu contrário – ameaça à continuidade da existência de uma humanidade no futuro, em suma o potencial apocalíptico da tecnologia moderna, de certo modo se soma ao niilismo e ao relativismo como realidades pós-metafísicas que se inscrevem no decurso da contemporaneidade como ameaças ao ser. Portanto, nas palavras de Jonas, onde a vida se vê ameaçada, impõe-se a

capacidade de ação de um novo tipo [que] exigem novas regras da ética, e talvez mesmo uma ética de novo tipo. Foi dito “não mataras” porque o homem tem o poder de matar, e frequentemente a ocasião e a inclinação para isso – em suma, porque de fato se mata. É somente sob a pressão de hábitos concretos, e de maneira geral do fato de que os homens agem sem que para tal precisem ser mandados, que a ética entra em cena como regulação desse agir, indicando-nos como uma estrela-guia aquilo que é o bem ou o permitido.¹⁸⁷

De fato, a urgência necessária do irromper da ética emerge como um interdito contra a inclinação e a possibilidade que a ação humana tem de poder exterminar a vida. Mas, considerando que a questão fundamental da ética consiste na reflexão sobre o modo como os homens devem viver, então, podemos assegurar que, de fato, a ética como “ciência da prática” exerce uma tarefa orientadora no que diz respeito ao agir humano.

A ética, por um lado, pode ser considerado um mandamento imperativo, por outro a novidade e a especificidade da teoria ética de Jonas não se apoiam propriamente no mandato imperativo extrínseco ao ser, mas na consciência e na vontade deliberada como mola propulsora capaz de transformar o bem e o valor do ser em um dever ser para com o outro. Sendo a ética o interdito que nos proíbe de matar, então é por meio dela que o homem contemporâneo se deixa

¹⁸⁶ Ibid., p.57.

¹⁸⁷ Ibid., p.66.

orientar de modo a responder ao apelo mudo da natureza ameaçada pelos impactos e consequências da tecnologia moderna.

Em resumo, “em termos práticos, a nova ética deve achar a sua teoria, na qual se fundamentem deveres e proibições, em suma, um sistema do ‘tu deves’ e ‘tu não deves’”¹⁸⁸, contudo o dever e o não dever não pode ser apoiado em princípios coercitivos ou prescritivos, mas no mandamento da vontade. E essa vontade, por sua vez, torna-se a natureza nova do agir do nosso agir, o qual

exige uma nova ética de responsabilidade de longo alcance, proporcional à amplitude do nosso agir, ela então exige em nome daquela responsabilidade, uma nova espécie de humildade – uma humildade não como a do passado, em decorrência da excessiva grandeza do nosso poder, pois há um excesso do nosso poder de conceder valor e julgar.¹⁸⁹

Para Jonas, a responsabilidade deve desdobrar-se na prática como um exercício de humildade para reconhecer que a grandeza do nosso poder coloca em risco a possibilidade da continuidade da vida na Terra. Sendo assim, a ética da responsabilidade se dá “em vista do potencial quase escatológico dos nossos processos técnicos, [cujo] próprio desconhecimento das consequências últimas é motivo para uma contenção responsável.”¹⁹⁰ E tal responsabilidade, como resposta aos nossos processos técnicos, aponta para o futuro como o horizonte de sentido a partir do qual se exige a preservação de uma vida radicalmente humana na Terra.

Como se vê, no percurso deste capítulo explicitamos três questões-chave no pensamento de Jonas. Na primeira seção, destacamos o *quid* tecnológico, visando responder à pergunta o que é a tecnologia, mostrando que o advento das modernas tecnologias, com sua grandeza ambivalente e sua ação desmedida, representa um risco à continuidade da vida humana e extra-humana no futuro. Portanto, a técnica se torna um problema ético. Na segunda seção, procuramos mostrar que a grandeza ambivalente da técnica, com seu progresso desmedido, nos leva à constatação de um prognóstico de risco. Por isso, é necessária uma heurística do temor, cujo objetivo é prioridade do pior prognóstico, com vistas a nos fazer despertar para o sentimento ético.

¹⁸⁸ Ibid., p.64.

¹⁸⁹ Ibid., p.63.

¹⁹⁰ Ibid., p.63.

Finalmente, na terceira seção, tratamos do *locus* do imperativo ético jonasiano para a civilização tecnológica. Todavia, nossa exposição nesta última seção de certo modo é preâmbulo para os próximos capítulos, sobretudo os capítulos 2 e 3. O imperativo ético de Jonas que acima apresentamos se impõe como forma de orientação do agir humano na civilização tecnológica e através dele por freios voluntários ao afã científico-tecnológico que hodiernamente nos traz incertezas quanto à continuidade da vida humana no futuro longínquo. No entanto, sobre os fundamentos dessa nova ética pouco falamos. Sendo assim, a tarefa que irá nos ocupar nos próximos capítulos, em sua maior parte, será justamente a de explicitar as bases nas quais a teoria ética de Jonas estaria fundamentada. Para Jonas, um empreendimento ético capaz de assegurar a essência da existência humana no futuro só será possível metafisicamente fundamentado. Esse problema nos levará ao próximo capítulo.

Para tanto, se o problema da técnica e seu poder exponencial é um dos pressupostos do imperativo ético de nosso filósofo, no capítulo precedente, precisamos num primeiro momento destacar outro pressuposto: as limitações da ética tradicional. Em outras palavras, mostraremos a crítica de Jonas aos modelos éticos da tradição apontando as razões pelas quais eles se mostram limitados para responder às exigências dos novos tempos tecnológicos. Portanto, agora é hora de tratarmos dessas questões e é o que faremos a partir de agora.

PARTE II – A TEORIA DA RESPONSABILIDADE: UMA NOVA ÉTICA NAS FRONTEIRAS DA METAFÍSICA

CAPÍTULO 2: DA ÉTICA DA TRADIÇÃO À ÉTICA JONASIANA

2.1 Dos pressupostos do problema

Vê-se que, no primeiro capítulo, concentrarmos a atenção em mostrar como o poder progressivo da técnica moderna converteu-se em ameaça para o próprio homem. Daí a necessidade de uma prudência responsável em relação ao poder da ação tecnológica. Disso resulta o que Jonas batiza de ética da responsabilidade. Neste segundo capítulo do nosso estudo, a tarefa com a qual nos ocuparemos é a de mostrar as limitações e o caráter antropocêntrico da ética tradicional, cuja dinâmica do agir se reduzia ao ato imediato e ao âmbito interno do sujeito, sem considerar as questões externas ou a natureza “extra-humana” e o formalismo do imperativo categórico kantiano, cuja orientação da ação consiste no mero dever, ou dever pelo dever. Sobre isso falaremos na primeira seção. Na segunda seção, explicitaremos porque as limitações da ética da tradição a tornam incapaz de responder às novas demandas dos tempos tecnológicos. Com isso, Jonas vê a necessidade de formulação de uma nova ética, sendo que a possibilidade para isso estaria apoiada na esteira da metafísica. Em outras palavras, uma nova ética só será possível nas fronteiras da metafísica. Só a partir daí torna-se viável um novo imperativo metafísico-ético ou um imperativo da existência, capaz de configurar a ação à compatibilidade de uma vida radicalmente humana na Terra, sendo que esta estaria condicionada às condições de vida também da natureza. Disso resulta, portanto, um paradigma onto-biocêntrico, como contraponto ao paradigma antropocêntrico. Eis a nossa tarefa na terceira seção

2.2 As limitações da ética tradicional

Nesta segunda parte do nosso estudo, apresentaremos a fundamentação metafísica de *O princípio responsabilidade*. Dividiremos este segundo capítulo em três seções. Na

primeira, mostraremos em linhas gerais os principais pontos da crítica de Jonas às éticas tradicionais, sobretudo às modernas, e sua insuficiência para responder aos desafios postos pela civilização tecnológica. Para Jonas, a técnica moderna traz à lume uma nova realidade para o âmbito do agir humano, de modo que as éticas tradicionais não conseguem mais dar conta. Agora, o longo braço da técnica exige também um alargamento do braço ético.

Para tanto, precisamos destacar as principais críticas de Jonas aos modelos éticos da tradição, que aqui classificamos resumidamente em seis marcantes teses: [1] a visão limitada do homem como sujeito-racional; [2] a crença na neutralidade da técnica; [3] o caráter antropocêntrico; [4] a essência como imodificável; [5] o alcance imediato da ação; [6] a contemporaneidade é o limite da ação moral¹. Essas são, portanto, as principais questões que conduzirão nossa exposição nesta primeira seção. Mas, antes de prosseguirmos com o que propomos, precisamos ressaltar que, de todos os modelos éticos criticados por Jonas, o modelo kantiano é um dos principais alvos, razão pela qual daremos a este último um enfoque maior.

No que concerne a [1] visão limitada do homem como sujeito-racional, é mister considerar que para Jonas as éticas modernas estiveram enraizadas numa visão limitada do homem como sujeito racional. Por isso, agora elas se mostram insuficientes ante à nova problemática antropológica a qual reconhece o homem não somente do ponto de vista de sua capacidade racional (o que, como ocorreu na modernidade, teve como resultado o seu distanciamento da natureza, tida, aliás, como algo a ser dominado ou mesmo extirpado de si mesmo), mas agora devolvido à sua condição de parte-membro do conjunto de seres orgânicos e inorgânicos, com os quais alimenta uma relação de dependência e precariedade². Ao enfatizar a expansão da subjetividade fundada na racionalidade, o pensamento moderno promoveu a dimensão antropocêntrica-subjetivamente, situada no sujeito cognoscente. Com isso, a razão tornou-se a fonte das ideias formadoras de mundo, de homem e da história como meio através da qual o espírito realiza sua síntese.

Com isso, o postulado ontológico da metafísica clássica e medieval do ser enquanto ser vai cedendo lugar a duas novas perspectivas de compreensão da realidade. E isso nos leva a uma questão: quais são as raízes dessa nova forma de compreensão? Não é preciso nos estender na resposta à esta questão. Basta entender que as raízes dessa nova percepção

¹ Essa classificação pontual das principais críticas de Jonas às éticas tradicionais foi realizada por SGANZERLA, Anor. *Natureza e responsabilidade: Hans Jonas e a biologização do ser moral*. São Carlos: UFSCar, 2012. p.108 (daqui para frente NR).

² Esta análise proposta já foi feita por Anor Sganzerla em sua tese NR, na qual nos apoiamos aqui. Cf. NR, p.108.

encontram-se no racionalismo cartesiano e no empirismo baconiano. Disso podemos concluir que o homem, enquanto sujeito capaz de dominar a si mesmo, ao mundo e de superar as forças mágicas, passa também a se estabelecer como verdades que se pretendem universais. Sendo assim, o sujeito autoconsciente passa a ser o autor capaz de criar as representações dos objetos, com vistas à objetivação da natureza em seu exterior e interior e da sua própria ética. Essa visão ínfima do homem legou às éticas modernas e de toda a tradição um caráter antropocêntrico, como confirma o próprio Jonas ao declarar que “todas as éticas até hoje”³ legitimam o processo de exploração e destruição do ambiente e das demais formas de vida.

Com o apogeu da racionalidade moderna, chega-se a esta compressão limitada do homem resultando no caráter antropocêntrico [2] das éticas tradicionais, as quais tornam-se objeto da crítica de Jonas. Esse antropocentrismo consiste no ponto de confluência e interesse fundamental de todos os modelos éticos até o século XX, cuja preocupação se limitava a regular as ações na esfera humana, tanto do homem em sua relação com seu semelhante, quanto no seu agir individualmente. Com efeito, a limitação da ética ao âmbito humano leva ao soerguimento de uma questão: por que a natureza passava incólume aos modelos éticos da tradição? O motivo é bem simples. A ideia de fragilidade só caberia ao homem e quando muito à humanidade, mas não à natureza, uma vez que esta, devido à sua grandeza, era capaz de cuidar de si mesma, dispensando, portanto, qualquer que seja o cuidado por parte dos humanos. Desse modo, os objetivos das ações éticas limitavam-se aos desejos de poder, de ambição e dominação entre os homens, com vista à promoção de uma vida humana melhor.

Outro aspecto que também torna-se objeto da crítica de Jonas refere-se à condição humana conferida pela natureza ao homem e à própria natureza das coisas. Esta sempre foi considerada imodificável, fixa e inviolável pelo conhecimento e pelo trabalho humano [3]. Em outros termos, o homem, amparado pelo poder técnico pré-moderno, era incapaz de promover uma mudança na essência das coisas e muito menos na sua própria essência, posto que a técnica era compreendida apenas como auxílio às necessidades humanas, razão pela qual seu poder era limitado. Ainda que a intervenção humana fosse maior, com o curso natural do tempo seu reestabelecimento se dava e voltava à forma original. Seguem-se daí os motivos pelos quais as éticas da tradição buscavam apenas regular as ações humanas sem, no entanto, se preocupar com a continuidade da natureza e da vida humana e extra-humana no futuro longínquo. Por isso, Jonas assegura que o pressuposto da continuidade da natureza e da vida autenticamente

³ PR, p.29.

humana era dado como certo, o que permitia ao homem agir orientado pelas necessidades impostas pelo meio. Assim sendo, “a presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível”⁴. Portanto, suas preocupações limitavam-se à inteligência e à capacidade “inventiva”, mas não à ética.

A crença na neutralidade da *techné* [4] é o outro elemento que se torna objeto da crítica de Jonas às éticas tradicionais. Para Jonas, a *techné*, enquanto habilidade técnica, sempre foi utilizada pelo homem, que a considerava neutra, com exceção da medicina, tanto em relação ao objeto quanto ao sujeito da ação. A arte, entretanto, somente afetaria a natureza das coisas de modo superficial, e esta – a natureza, com o decorrer do tempo regressaria ao seu passado natural. No que se refere ao sujeito, este recorreria à *techné* como necessidade e o próprio homem não se constituía como objeto da técnica. Neste caso, como Jonas confirma, sua “atuação sobre os objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo”⁵, uma vez que o grau do poder humano com o uso da técnica era considerado pequeno.

O bem e o mal no contexto das éticas tradicionais eram considerados em curto prazo [5] de tempo, razão pela qual a ação era avaliada do ponto de vista de seu alcance imediato, isto é, ela era definida de forma evidente, num espaço limitado e próximo dos atos realizados. Como o próprio Jonas confirma, “o alcance efetivo da ação era pequeno, o intervalo de tempo para a previsão, definição de objetivo e imputabilidade era curto, e limitado controle sobre as circunstâncias.”⁶ De onde se conclui que o bom comportamento seria garantia de resultados em curto prazo, e possíveis consequências inesperadas e indesejáveis de um ato que, em primeira instância, se apresentava de caráter positivo não poderiam ser classificadas moralmente, mas sim como fruto do acaso ou do destino. Portanto, a ética, limitava-se às ações humanas, tanto privadas, como públicas, mas sempre num curto espaço de tempo. Os princípios se apoiam na realidade conhecida, a partir de direitos e deveres previamente estabelecidos. A orientação humana para a justiça, a caridade, a honestidade, enfim, para as relações humanas numa realidade objetiva era garantida por seus diferentes pressupostos.

Finalmente, Jonas aponta a contemporaneidade [6] como o limite do universo moral. Por isso, nosso autor assegura que os mandamentos “ama o teu próximo como a ti mesmo”; “fazes aos outros o que gostarias que fizessem a ti”; “instrui seu filho no caminho da verdade”; “almeja a excelência por meio do desenvolvimento e da realização das melhores

⁴ PR, p.45.

⁵ Ibid., p.35.

⁶ Ibid., p.35.

possibilidades da tua existência como homem”⁷ fazem com que tanto aquele que age como o outro que recebe a ação sejam partícipes do tempo imediato. Daí se conclui que uma ação pode ser classificada como boa ou má no curto prazo, visto que a valorização moral é inerente a ela. Nas éticas tradicionais, conclui Jonas, “ninguém é julgado responsável pelos efeitos involuntários posteriores de um ato bem intencionado, bem refletido e bem executado”⁸, porque entendia-se que o bem humano é o mesmo para todos os tempos e o seu lugar é o presente.

A crítica de Jonas às limitações das éticas da tradição tem um aspecto generalizante, o que de algum modo dificulta a exata compreensão sobre a qual, dentre as éticas da tradição, é endereçada de modo particular tal caracterização. Isto é, se esta se refere à ética da *Antiguidade, Medieval ou Moderna*⁹. Disso podemos inferir que a assertiva “Toda ética até hoje” parece de fato não isentar da crítica, nenhuma das éticas da tradição. Portanto, paradoxalmente, o aspecto generalizante da assertiva “Toda ética até hoje” nos leva a compreender que a tese de Jonas engloba, de fato, todas as éticas, a saber: aristotélica, kantiana e utilitarista, apenas para citar alguns exemplos, em torno daqueles três pressupostos, *Antigo, Medieval e Moderno*, que acima indicamos.

No entanto, ainda assim, a tese jonasiana permanece, por um lado, suscetível a críticas que demandam esclarecimento mais detalhado, e, por outro lado, podemos compreender que o âmbito global da crítica de Jonas aos modelos éticos anteriores visa revelar o caráter *antropocêntrico* que marca as éticas tradicionais, pois toda ética até agora pensava apenas a relação do ser humano com outro ser humano. Disso podemos inferir que, no transcurso da história humana, a ética prevaleceu centrada no homem e, em primeira instância, limitada ao horizonte da *polis*, o que indica que a crítica de Jonas seja, embora implicitamente, endereçada também à ética aristotélica¹⁰. E por isso mesmo, Jonas ressalta que ‘todo’ esforço concentrado na esfera da filosofia moral amiúde negligenciou o problema da relação homem-natureza¹¹, pois “a significação ética dizia respeito ao relacionamento direto do homem com o homem, inclusive

⁷ Como se vê, todas essas máximas não tinham como objeto o futuro em longo prazo; pelo contrário, nas palavras do próprio Jonas, “Todos os mandamentos e máximas da ética tradicional [apontam] para o caráter imediato da ação”. Cf. PR, p.36.

⁸ Ibid., p.37.

⁹ Ibid., p.37.

¹⁰ Ibid., p.37.

¹¹ Este “esquecimento” do qual “padece” a ética tradicional será sempre recorrente em suas entrevistas como, por exemplo, em JONAS, H. *Dem bösen Ende näher: Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*. Hrsg. von Wolfgang Schneider. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p.13 apud SANTOS, Robinson dos. O problema da técnica e a crítica à tradição na ética de Hans Jonas. *Dissertatio*, Pelotas, n.30, 2009, p.275. Em sequência citaremos com iniciais TCT.

o do homem consigo mesmo; toda ética tradicional é antropocêntrica, fossem quais fossem suas diferenças de conteúdo, demonstram esse confinamento ao círculo imediato da ação.”¹²

À marca antropocêntrica com a qual se inscreveu a ética tradicional soma-se outra característica assinalada por Jonas, cujo acento recai sobre o alcance de sua ação no tempo e no espaço. Da ação depreendemos que decorre o bem ou o mal, os quais permaneciam circunscritos a um limite calculável e de curto prazo. Neste caso, “aspectos como a condição global da vida humana, a vida das gerações futuras e das demais espécies do planeta, bem como o futuro longínquo não constituíram historicamente o pano de fundo das reflexões e proposições éticas.”¹³

Tudo se limitava ao âmbito da cidade. E como Jonas nos diz, “o longo trajeto das consequências ficava ao critério do acaso, do destino ou da providência. Por conseguinte, a ética tinha a ver com o aqui e agora, como as ocasiões se apresentavam aos homens, com as situações recorrentes e típicas da vida privada e pública”¹⁴. O futuro não era objeto da reflexão ética, porque os efeitos da ação não extrapolavam as fronteiras da vida privada. Era uma ética que se limitava a um único espaço temporal – o momento presente da vida na pólis. Nela, a ação e a consequente imediatez de seu círculo consiste no ponto de confluência para o qual convergem, em última instância, todas as preocupações contidas nas normas morais postas pela tradição. São os que coexistem “no mesmo espaço e tempo ou aqueles que são afetados pela ação do sujeito agente (fazendo algo ou deixando de fazê-lo) que constituem o universo moral no qual ele se movimenta. São aqueles, naquele momento, que impõem ao agente uma exigência de *responsabilidade*.”¹⁵

Como dizíamos, essa exigência de responsabilidade ante a imediaticidade da ação é constatada por Jonas na empresa ética que se revela em última instância nos axiomas incorporados à tradição de fundo religioso ou não. Posto que todos os axiomas da ética da tradição apontam para a imediatez, tal ética leva a marca da simultaneidade, isto é, seu *locus* específico estava intimamente ligado à cidade, cuja forma de pensar e agir já era pré-definida. Todavia, em relação ao mundo extra-humano e às gerações vindouras, tais aspectos mostram por assim dizer suas “*anomalias*”¹⁶, uma vez que, através deste caráter vinculado ao presente e

¹² PR, p.35.

¹³ TCT, p.275.

¹⁴ PR, p.35-36.

¹⁵ TCT, p.275, grifo nosso.

¹⁶ O emprego do termo é de nossa responsabilidade, o que por sua vez isenta Jonas da responsabilidade de empregar termos que tornam obscura a compreensão da sua abordagem filosófica. O termo aqui é usado para dar ênfase

marcadamente centrado no homem, tanto o futuro distante e desconhecido quanto todo o mundo extra-humano¹⁷ – a biosfera – são condição de possibilidade para todas as considerações em torno dos princípios da moral. Nesse caso,

Se uma ação é “boa” ou “má”, tal é inteiramente decidido no interior desse contexto de curto prazo. Sua autoria nunca é posta em questão, e sua qualidade moral é imediatamente inerente a ela. Ninguém é julgado responsável pelos efeitos involuntários posteriores de um ato bem-intencionado, bem-refletido e bem-executado. O braço curto do poder humano não exigiu qualquer braço comprido do saber, passível predição; a pequenez de um é tão pouco culpada quanto a do outro. Precisamente porque o bem humano, concebido em sua generalidade, é o mesmo para todas as épocas, sua realização ou violação ocorre a qualquer momento, e seu lugar completo é sempre o presente¹⁸.

E a razão para essa evidente limitação se apoia no caráter antropocêntrico daqueles modelos éticos da tradição, cujas implicações do agir se limitavam apenas ao âmbito intra-humano. Sendo assim, o reino extra-humano permanecia como um problema menor, já que a ética estava reduzida apenas ao horizonte da pólis, para a qual toda exigência do agir deveria convergir. Por isso, o esforço argumentativo de Jonas consiste em mostrar a mudança expressiva promovida pela técnica moderna sobre a natureza e o próprio homem de modo a comprometer tanto a realização do indivíduo, como da comunidade, visto que seu poder é capaz de alterar o *eidos* de tudo que existe. Jonas mostra as limitações e os aspectos controversos que corroboram a concepção de ação presentes na ética tradicional. Posição esta cuja reafirmação se manifesta tão logo nosso filósofo destaca em que aspecto ela se distancia da tradição. Por isso mesmo, a tese de partida do primeiro capítulo do PR é assim postulada:

Toda ética até hoje – seja como injunção direta para fazer ou não fazer certas coisas ou como determinação dos princípios de tais injunções, ou ainda como demonstração de uma razão de se dever obedecer a tais princípios – compartilhou tacitamente os seguintes pressupostos inter-relacionados: (1) a condição humana, conferida pela natureza do homem e pela natureza das coisas encontra-se fixada de uma vez por todas em seus traços fundamentais; (2) com base nesses fundamentos, pode-se determinar sem dificuldade e de forma clara aquilo que é bom para o homem; (3) o alcance da ação humana e, portanto, da responsabilidade humana é definido de forma rigorosa. A argumentação que se segue pretende demonstrar que esses pressupostos perderam a validade e [por isso, precisamos] refletir sobre o que isso significa para a nossa situação moral¹⁹.

ao abismo intransponível que separa a ética da tradição e a nova problemática antropológica que emerge com o advento da civilização tecnológica moderna.

¹⁷ Cf. TCT, p.276.

¹⁸ PR, p.37.

¹⁹ Ibid., p.29.

Como se vê, Jonas enumera os motivos pelos quais as éticas tradicionais não são mais suficientes para dar conta da “natureza modificada do agir humano.”²⁰ A primeira constatação do filósofo da responsabilidade refere-se, ainda que tacitamente, a uma imagem humana determinada de maneira precisa. Imagem esta que está subjacente nas formulações acima indicadas, a respeito do que é bom ou justo para o homem. Nesse caso, tal pressuposição poderia, de certo modo, ser compreendida como a identificação do *eidos* – essência. A constatação de sua existência abre a possibilidade de depreender, justamente por meio dela, “o conceito do que é bom e estabelecer de modo inconfundível o que seria responsabilidade para o homem”²¹.

O que acima expusemos constitui os principais pontos da crítica de Jonas à ética tradicional. Como indicávamos, tais pontos mostram porque tal ética se torna limitada para responder à nova realidade antropológica dos tempos tecnológicos. Como vimos, a crítica de Jonas se estende a todos os modelos éticos da tradição. No entanto, o imperativo ético kantiano, marcado pelo caráter formalista, é um dos principais alvos da crítica do filósofo da responsabilidade. Sobre isso nada dissemos no exposto acima. Por isso mesmo, precisamos dizer mais algumas linhas a respeito desse modelo ético. Por que o imperativo kantiano é definido como formalista? Para pensar tal questão, será necessária uma breve seção e é o que precisamos fazer em sequência.

2.2.1 O formalismo da ética kantiana: o principal alvo da crítica de Jonas

Iniciamos a primeira seção deste capítulo destacando as características das éticas da tradição e suas evidentes limitações. Essas características que mostramos constam na leitura que Jonas faz do empreendimento ético kantiano, a qual indica que nesse estariam condensadas as características principais de todas as éticas anteriores. Não por acaso, Kant torna-se um dos principais alvos da crítica de Jonas, como se pode constatar em várias passagens do célebre PR.²² É por isso que agora precisamos tratar de modo específico, porém em linhas gerais, do empreendimento ético kantiano e as observações críticas que Jonas propõe a este.

²⁰ Ibid., p.21.

²¹ TCT, p.274-275.

²² Cf. PR, p.36; p.47; p.151-164.

Todavia, precisamos primeiramente, levantar duas questões: por que a ética kantiana é um dos principais alvos da crítica de Jonas? Qual é a novidade da empresa ética kantiana em relação aos outros modelos éticos? Enquanto no imaginário do mundo grego a ética fundamentava-se na dimensão humana, no ordenamento natural do cosmo, no mundo medieval, com o apogeu cristão, o fundamento da ética estava em Deus como horizonte de sentido para o ser humano. No mundo moderno, a ruptura sugerida por Kant consiste na autonomia da livre vontade como fundamento da moralidade. Com isso, a ética é libertada e não está mais condicionada aos postulados morais das leis naturais e biológicas e da natureza metafísica do homem que regulavam a sua sensibilidade e o seu instinto.

A novidade do empreendimento kantiano se mostra ao propor à esfera moral e ao horizonte do conhecimento e da existência uma representação estritamente humana, que independe da ordem cósmica ou divina, uma vez que, em Kant, o homem como possuidor da razão que orienta a vontade é capaz de legitimar todas as dimensões da vida. Em razão disso, pode-se dizer que o sistema ético postulado por Kant se apoia exclusivamente na razão, e dessa maneira rompe-se com o ideal de um comportamento virtuoso, tanto em relação à natureza, quanto a Deus, de modo a tornar-se um mero cumprimento da lei moral. Daí resulta o que Jonas denomina de “formalismo”, sendo esta a principal crítica direcionada à ética kantiana, cuja ideia do dever para consigo mesmo e para com outros constitui o fundamento primordial.

No que se refere ao formalismo com o qual se mostra o empreendimento ético kantiano, Jonas assegura que

Não é a forma, mas o conteúdo da ação o que é mais importante. Não é o próprio dever que é o objeto; não é a lei moral que motiva a ação moral, mas o apelo do bem em si no mundo, que confronta minha vontade e exige obediência – de acordo com a lei moral. Ouvir aquele apelo é exatamente o que a lei moral ordena: isso é tão-somente a obediência genérica ao apelo de todos os bens dependentes da ação e o direito respectivo à minha ação. Ele torna meu dever aquilo que a intelecção me mostrou que é digno de extrair por si mesmo e necessita da minha intervenção. Para que algo me atinja e me afete de maneira a influenciar a minha vontade é preciso que seja capaz de ser influenciado por esse algo. Nossa lado emocional tem de entrar em jogo²³.

A coerência formal não é a preocupação de Jonas, mas o conteúdo material de sua determinação, que requer a sua realização de forma incondicional e absoluta. Para isso, nosso filósofo se apoia numa dimensão objetiva, fundada na razão, de modo a avaliar as ações morais

²³ Ibid., p.156-157.

e uma dimensão subjetiva, cuja intenção é se deixar afetar por um sentimento de responsabilidade²⁴. Este seria a mola propulsora do agir com vistas à responsabilidade.

Conforme o que foi estabelecido por Kant em seu empreendimento ético, o imperativo categórico jonasiano nem poderia classificar-se como um imperativo, levando a marca de categórico, já que em Kant o imperativo da ação coincide com o próprio dever, ou seja, “aja de tal modo que”. No entanto, o *telos* e o objetivo da ação não estão relacionados à própria adequação desse dever com a lei universal, mas com algo externo a ela²⁵. A possibilidade da existência de uma vida humana digna desse nome no futuro longínquo seria possível apenas hipoteticamente, visto que a mera possibilidade não mais se traduz no conteúdo expresso e é nisso que se mostra a permanência da não evidência do princípio. É preciso recordar, no entanto, que para Kant todos os princípios práticos que supõem um objeto material da faculdade de desejar como fundamento da vontade, são todos eles empíricos e, portanto, não podem proporcionar ou estabelecer nenhuma lei prática. Nesse caso, a crítica de Jonas a Kant se apoia no seguinte ponto: para o filósofo de Königsberg, o que poderia determinar suficientemente a vontade seria somente uma lei meramente formal, posto que ela procede da razão. Sendo assim, não querer acatá-la acarreta numa contradição, tanto em relação à moral, como também no que tange à lógica racional. Desse modo, Comín conclui ressaltando que, para a ética kantiana, quem quer algo imoral, deseja algo irracional.²⁶

De onde se segue que a motivação denota uma diferença entre a deontologia - ética do dever à maneira kantiana e a axiologia - a metafísica, como matriz na qual é fundada a ética da responsabilidade postulada por Jonas. Tal diferença perfaz na medida em que para o nosso filósofo, a ética possui além de uma vertente objetiva, responsável por formar o elemento racional, também uma base subjetiva, a qual busca o sentimento que motiva a atuar de acordo com o imperativo fundamentalmente racional²⁷. A possibilidade de efetivação do imperativo em Kant está também condicionada ao sentimento moral como princípio fundamental. Sendo assim, qual a distinção entre essas duas formas de aplicação do sentimento? A diferença para Kant deve-se ao fato de que o sentimento não precisa de nada externo ao próprio dever, mas somente à sua articulação como sentimento a respeito de sua lei moral. Não obstante, para Jonas

²⁴ A responsabilidade enquanto sentimento, em Jonas, é apenas citada aqui, mas voltaremos a este tema oportunamente.

²⁵ Aqui nos apoiamos na brilhante investigação de SGANZERLA, Anor. NR, p.112.

²⁶ Cf. PIS, p.36.

²⁷ Cf. NR, p.113.

a lei não pode ser nem causa nem objeto do respeito, mas somente a chamada do possível bem em si mesmo no mundo, que se coloca à frente da minha vontade e exige ser ouvido (de acordo com a moral) e pode incitar o sujeito a comportar-se moralmente. O que é exigido não é um sentimento de dever para com algo ou alguém, como se fosse uma relação de direitos e deveres, mas o sentimento de responsabilidade de reconhecer o ser em sua plenitude²⁸.

Ora, como dizíamos, dentre todas as éticas da tradição, a ética kantiana é um dos principais alvos da crítica de Jonas. Por isso, precisamos dizer mais algumas linhas sobre o *imperativo categórico kantiano*, o qual propõe: “age como se a tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de lei universal (de todos os seres racionais)”²⁹. Para Kant, ter consciência do dever – imperativo categórico e abrir exceções, se deixando orientar pela inclinação, resulta numa transgressão do dever. Nesse caso, tal imperativo é necessário para todo ser racional e é nesse pressuposto que se apoia a sua pretensão de universalidade, cuja centralidade é o homem como legislador universal da vontade. Portanto, o ponto de partida kantiano é uma vontade legisladora, pois o que está na base desse imperativo é o homem como fim em si mesmo. Não podemos usar o outro como meio, mas sempre como fim. Como o próprio Kant exprime, “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio”³⁰.

O imperativo categórico “declara a ação como objetivamente necessária por si, independente de qualquer intenção”³¹. Ele, diz Kant, “traz consigo o conceito de uma necessidade incondicionada, objetiva e consequentemente de validade geral”³². No entanto, a questão fundamental para o filósofo de Königsberg é a de investigar as reais possibilidades de os imperativos, a saber, o hipotético, destreza e prudência, mostrarem como “pode ser pensada a obrigação da vontade que [cada] imperativo exprime.”³³ Mas nossa análise refere-se apenas ao categórico, cuja “possibilidade deve ser buscada totalmente *a priori*.”³⁴

²⁸ Ibid., p.113.

²⁹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Barcarolla, 2009. p.279. (Daqui para frente FMC).

³⁰ FMC, p.245.

³¹ Ibid., p.219.

³² Ibid., p.219.

³³ Ibid., p.221.

³⁴ Ibid., p.222.

Na perspectiva kantiana, “só o imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática.”³⁵ Além de ter implicitamente a lei, ele contempla igualmente a necessidade da máxima que ordena e orienta a conformação com a lei. Disso resulta a supracitada fórmula, contestada por Jonas: “age apenas segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”³⁶. Em tal formulação estão presentes três ações, ou seja, a atitude de autolegislador, o exame das máximas concorrentes para saber qual pode ser universal e a exigência da ação. Essas três ações corroboram os processos de aprendizagem, os quais exigem ao homem elevar como autor a universalidade da razão, de modo a avaliar suas máximas e agir apenas após o exame racional das máximas e a confirmação de que elas podem ser aceitas como universais.

Em resumo, apresentamos acima as limitações das éticas da tradição as quais Jonas critica, tendo a ética kantiana como principal alvo. Isso ocorre devido ao aspecto lógico e ao formalismo, evidenciado no imperativo categórico de Kant, o qual resulta para Jonas em “limitações” frente à demanda ética dos novos tempos tecnológicos.

Se por um lado nossa exposição foi apenas sumária, para o que exige o tema que propomos para essa seção, por outro lado, para o caminho que estamos propondo para o nosso estudo, essa breve exposição já basta. Agora, porém, precisamos explicitar sobre o novo imperativo metafísico-ético jonasiano como resposta às limitações das éticas tradicionais as quais Jonas critica, e isso nos leva a outra seção, que é o problema com o qual nos ocuparemos a partir de agora.

2.2.2 O imperativo metafísico-ético jonasiano: uma resposta às limitações das éticas tradicionais

Na primeira seção deste capítulo, apresentamos os principais pontos da crítica de Jonas às éticas tradicionais, mostrando porque elas se tornaram limitadas para enfrentar os problemas levantados com os avanços da técnica moderna. Nessa terceira seção, apresentaremos o imperativo metafísico-ético jonasiano como resposta às limitações das éticas tradicionais. Primeiro, mostraremos o pressuposto do imperativo ético de Jonas e o seu porquê. Para tanto, precisamos mostrar que a ameaça tenebrosa da técnica moderna que produz riscos

³⁵ Ibid., p.223.

³⁶ Ibid., p.223.

extremos exige também uma reflexão extrema – a ética. Assim sendo, explicitaremos essa nova abordagem ética postulada por Jonas como alternativa às exigências impostas pelos tempos tecnológicos, pois, as éticas tradicionais limitavam-se ao espaço temporal ou ao ambiente da polis, que se reduz ao modo de como se deve agir aqui e agora.

Ao constatar os limites dos modelos éticos da tradição, tais como a heleno-judaico-cristã e, sobretudo, a kantiana, marcada pelo formalismo, o imperativo metafísico-ético jonasiano que explicitaremos na presente seção tem como mote a ideia de responsabilidade como princípio ontológico. Esse empreendimento de Jonas que leva a marca de uma ética da responsabilidade sobre a qual falaremos agora se estende também ao âmbito extra-humano, o que possibilita, portanto, a superação do imediatismo e do antropocentrismo que marcam os modelos éticos da tradição. Se na segunda seção destacamos ainda que resumidamente o formalismo da ética kantiana, nesta apresentaremos a releitura que Jonas faz do imperativo categórico kantiano, bem como alguns intérpretes que assumem posições convergentes e divergentes a essa reformulação que Jonas propõe ao princípio kantiano, readequando-o ao novo modo de agir do homem frente às exigências impostas pela civilização tecnológica moderna. São essas as questões que conduzirão nossa abordagem nesta seção. Isso posto, podemos iniciar a exposição do que propomos e é o que precisamos fazer em sequência.

Se, para Jonas, pensar uma ética para o futuro capaz de responder à exigência da nova realidade imposta pelos novos tempos tecnológicos só pode ser ontologicamente fundamentada, logo, a necessidade de uma metafísica para a ética é, tal como entende Jonas, o pressuposto do qual partimos nesta terceira seção. Entretanto, como dizíamos na primeira parte do nosso estudo, a técnica moderna e sua grandeza ambivalente reverteram-se em risco à integridade da essência humana. Daí emerge a exigência de uma ética cuja ideia mestra é a responsabilidade que seja concomitantemente capaz de atentar para a previsível desfiguração do homem, de modo a nos ajudar a engendar a ideia de homem que deve ser preservada de tal desfiguração. Essa ameaça de algum modo tem uma função orientadora, pois, paradoxalmente, é o espanto que tal eventualidade produz que nos mobiliza para assegurar uma *imagem verdadeira do homem*. Por isso, o imperativo metafísico-ético jonasiano quer se inscrever na civilização tecnológica contemporânea para assumir uma exigente tarefa, qual seja, a de pensar

o fenômeno da técnica, cujo poder desmesurado e seu ineditismo³⁷ impõem ao homem a exigência de uma ética capaz de orientá-lo frente à ameaça que ora impera.

O novo imperativo postulado por Jonas, entretanto, inclui no centro de sua teoria ética, a responsabilidade para com natureza. Com isso, ao contrário do imediatismo que marca a ética tradicional, o imperativo jonasiano acena para o futuro ao reclamar a continuidade de uma vida radicalmente humana na terra. Como se vê, as limitações das éticas da tradição frente ao poder da técnica moderna, a qual se converteu em ameaça à continuidade da vida, dá ensejo à formulação deste novo imperativo metafísico-ético. É este, portanto, o problema com o qual nos ocuparemos nesta seção.

A natureza modificada do agir humano resulta do evento irreversível da técnica, cuja ordem de grandeza a torna constitutiva na relação do ser humano com o mundo. E sendo isso verdade, então o que se pode concluir é que “vivemos a técnica irremediavelmente, sem possibilidade de escolha”³⁸. Disso, porém, é possível depreender por que a constatação da “natureza modificada do agir humano”³⁹ consiste no ponto de partida de Jonas no PR, expressão a qual resulta no título de seu primeiro capítulo. Ali a empresa de nosso autor é nos mostrar que, em razão das modernas tecnologias, “os efeitos da ação humana foram ampliados espaço-temporalmente de tal forma que se torna urgente a elaboração de uma nova ética capaz de lidar com os novos problemas daí decorrentes”⁴⁰.

Se, por um lado, a ação humana se inscreve como um conceito elementar na ética, pois sua característica e seu conteúdo foram transformados, por outro, é igualmente necessário transformar a ética. O lugar da transformação do agir humano de que fala Jonas é compreendido como uma ação tanto qualitativa, quanto quantitativa que a técnica coadunou na ação, a qual

³⁷ O ineditismo ocorre em um termo adotado por Jonas para se referir ao lugar que a técnica moderna ocupa na contemporaneidade, a qual, como o próprio Jonas nos diz, “introduziu ações de uma tal ordem inédita de grandeza” (PR, p.39) que a ética tradicional com a limitação que se evidencia no caráter imediatista de sua ação não é capaz de oferecer uma resposta na mesma proporção que dela é exigida. Disso se entendem as razões pelas quais Jonas constata a necessidade da formulação de um novo imperativo ético para a civilização tecnológica.

³⁸ Aqui merece um acento o amplo estudo concernente ao problema da técnica proposto por GALIMBERTI, U. *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006. p.8.

³⁹ A expressão nos remete ao conceito de ação (e, com ele relacionado, ao conceito de liberdade – este, como se sabe, elementar no âmbito da moral). Só podemos falar de *ação* na medida em que atribuímos a este conceito uma definição que o distingue de *acontecimentos* ou *fenômenos* que estão submetidos à causalidade natural. Neste sentido, o conceito de ação implica a pressuposição de um sujeito agente ou atuante, na medida em que este procura realizar algo através da ação. Entre outras características, encontramos na ação humana traços mais ou menos evidentes de *intencionalidade*, *espontaneidade* e *liberdade da vontade*. Cf. HESSE, Heidrum. *Handlung*. In: DÜWELL, M.; HÜBENTHAL, C.; WERNER, M. H. (Hrsg.). *Handbuch Ethik*. 2. Aufl. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2006 apud SANTOS, Robinson dos. TCT, p.273.

⁴⁰ FONSECA, 2011, p.46.

teve sua esfera de alcance progressivamente ampliada devido à contínua evolução dos ‘meios’. E dentre esses, portanto, podemos assegurar que a técnica foi historicamente o principal a apresentar os sinais visíveis de sua melhoria contínua. Mas, como dizíamos, a técnica da qual Jonas nos fala não consiste na antiga *techné*, mas na *técnica moderna*⁴¹. Esta, diz o filósofo, “introduziu ações de uma tal ordem inédita de grandeza, com tais novos objetos e consequências que a moldura da ética antiga não consegue mais enquadrá-las”⁴², devido ao seu caráter antropocêntrico.

Este é, conforme o nosso autor, um dos grandes limites da ética da tradição que herdamos. Sendo devedora desse limite, a ética que aqui chamamos de tradicional não dá mais conta da exigência dos novos tempos tecnológicos. Por isso, Jonas considera urgente a formulação de um novo imperativo ético para o futuro capaz de responder à nova realidade que se instaura com o advento da civilização tecnológica moderna. O futuro é, concomitantemente, condição para a continuidade da humanidade e igualmente o espaço dos efeitos factíveis e longínquos da ação humana. Com efeito, é precisamente à luz destas limitações que Jonas identifica a urgência da necessidade de uma nova ética para os novos tempos⁴³. Esta tem como horizonte de possibilidade de sua projeção, o futuro desconhecido, de modo que nele seja incluído o direito dos que ainda não existem e, por isso mesmo, a ideia nucleadora capaz de orientar tal ética não é mais apenas o homem, mas a vida do cosmos, isto é, a totalidade daquilo que vive⁴⁴. Em detrimento disso, Jonas constata a inevitabilidade de uma virada hermenêutica no âmbito da ética, de modo que em lugar do paradigma ético *antropocêntrico* é reclamado o paradigma de uma ética *bio* – ou *cosmocêntrica* – cuja exigência implicaria

procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento de ‘fins-em-si-mesmos’ para além da esfera do humano e

⁴¹ Embora seja uma questão já posta na primeira parte do nosso estudo, aqui é mister sublinharmos novamente o problema da técnica, posto que ele emerge concomitantemente no pensamento filosófico de Jonas. Ademais, recorrer a tal problema nesta seção é necessário para mostrarmos, tal como entende Jonas, a razão pela qual as éticas da tradição mostram-se limitadas em relação à ordem de grandeza com a qual se apresenta a técnica moderna. Na primeira parte de TME, Jonas faz uma distinção significativa entre a técnica pré-moderna e a técnica moderna. A primeira tem para Jonas um conjunto de atributos que a diferencia da técnica moderna. Aquela pode ser vista como uma *posse* e *estado*, isto é, no conjunto de ferramentas e procedimentos disponíveis haveria uma certa constância e uma tendência ao equilíbrio entre fins e meios. Nesta, as revoluções que se sucederam devem-se, conforme o filósofo, mais a casualidades que a intenções. A técnica moderna indica, ao contrário, uma empresa e um processo, isto é, “cada novo passo em qualquer direção [...] não conduz a um ponto de equilíbrio ou ‘saturação’ na adequação dos meios aos objetivos pré fixados mas, ao contrário, no caso de êxito constitui o motivo para dar outros passos em todas as direções possíveis” (Cf. a supracitada passagem de TME, p.29-30).

⁴² PR, p.39.

⁴³ Cf. TCT, p.273.

⁴⁴ Ibid., p.273.

incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano. Nenhuma ética anterior (além da religião) nos preparou para um tal papel de fiel depositário – e a visão científica da natureza, menos ainda. Esta última recusa-nos até mesmo, peremptoriamente, qualquer direito teórico de pensar a natureza como algo que devemos respeitar – uma vez que ela a reduziu à diferença da necessidade e do acaso, despindo-a de toda dignidade de fins⁴⁵.

Na passagem acima, Jonas constata que o caráter antropocêntrico da ética da tradição se ocupa exclusivamente do bem humano. A dignidade ou a finalidade própria da natureza passava “incólume”, pois o pensar e o agir humano não atentavam para essa realidade – tampouco para a sua preservação. Assim sendo, urge a necessidade de uma mudança paradigmática na esfera da ética, o que, necessariamente, passa por sua “re-fundamentação”. Para tal empreendimento, Jonas realiza um percurso implicitamente kantiano⁴⁶, de modo a avaliar novamente a possibilidade de estabelecer um princípio supremo – *um novo imperativo* – para a ética⁴⁷. Este visa, portanto, responder à demanda de uma dupla superação, qual seja, do antropocentrismo e do caráter de simultaneidade que acima indicávamos. Com isso, em sua abordagem crítica a partir da qual postula uma reformulação do imperativo categórico kantiano, Jonas assim assinala:

O imperativo categórico de Kant dizia: ‘Aja de modo que tu possas querer que tua máxima se torne lei universal.’ Aqui, o ‘que tu possas’ invocado é aquele da razão e de sua concordância consigo mesma: a partir da suposição da existência de uma sociedade de atores humanos (seres racionais em ação), a ação deve existir de modo que possa ser concebida sem contradição, como exercício geral da comunidade. Chame-se atenção aqui para o fato de que a reflexão básica da moral não é propriamente moral, mas lógica: o ‘poder’ ou ‘não poder’ querer expressa autocompatibilidade ou incompatibilidade, e não aprovação moral ou desaprovação⁴⁸.

Jonas pretende reexaminar a formulação kantiana, porque, segundo ele, a primazia de tal consideração que se pretende moral não é propriamente moral, mas lógica. Na compreensão de Jonas, a coerência da “vontade” consigo mesma consiste no critério kantiano para examinar – determinar – se uma ação é ou não moral ou, dito de outro modo, se o indivíduo age orientado pela sua própria vontade. Não obstante, como se observa, a coerência resulta num critério lógico e não propriamente moral. O que determina o “poder querer” ou a vontade é a

⁴⁵ PR, p.41.

⁴⁶ Cf. BÖHLER, D.; BRUNE, J. *Orientierung und Verantwortung: Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004 apud SANTOS, Robinson dos. TCT, p.277.

⁴⁷ Cf. TCT, p.277.

⁴⁸ PR, p.47.

mera formalidade da razão. Portanto, à maneira kantiana, a invocação do que “possas querer” se apoia unicamente no critério lógico. Por isso, Jonas postula o estabelecimento de outro princípio, isto é, o *princípio responsabilidade* (PR), como fundamento do que atualmente se pode considerar como uma *nova ordem ética* que ele pretende inaugurar como alternativa frente aos desafios dos novos tempos tecnológicos. Assim, diz o filósofo:

Um imperativo, adaptado ao novo tipo do agir humano e que se endereça ao novo tipo de sujeitos do agir, se enunciaria mais ou menos assim: [1] Age de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana na Terra. [Essa formulação propicia outras três variações distintas] - [2] Age de tal modo que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida. [3] Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra. [4] Inclui na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos secundários de teu querer⁴⁹.

Para Jonas, tais imperativos estariam adaptados aos novos tempos tecnológicos. Ademais, a efetivação da teoria da responsabilidade como princípio ético para a civilização moderna está condicionada a esses imperativos. Não obstante, esse empreendimento se depara com reações favoráveis e contrárias. Dentre as contrárias, destaca-se a posição crítica de Bernard Sèvre⁵⁰ e entre as favoráveis lembramos aqui apenas dois intérpretes: a análise de Olivier Depré⁵¹ em nota e a de Lilian Godoy, a qual nos assegura que é possível ressaltar as

⁴⁹ PR, p.47-48.

⁵⁰ Em seu notável artigo ER, Sèvre questiona a leitura de Jonas sobre o imperativo kantiano. Sèvre se refere à exposição do conceito de responsabilidade como um “conceito forte, original e indispensável e não se opõe à sua novidade nem sua força” Cf. SÈVE, Bernard. La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion. In: HOTTOIS, Gilbert. *Aux fondements d'une éthique contemporaine*: Hans Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1993. p.109. Segundo o nosso crítico, a controvérsia a qual Jonas levanta de alguma maneira resulta no *obscurecimento das coisas*. Pois, se Jonas sustenta que seus imperativos não têm autocontradição, esse raciocínio antikantiano não pode ser admitido. Segundo Sèvre, “Jonas finge cometer o erro segundo o qual a imoralidade para Kant se refere à contradição lógica; se fosse assim, a vontade não poderia ser sempre imoral. Em termos kantianos: a ideia de que um dia a humanidade possa deixar de existir não contém nenhuma contradição lógica; mas a vontade plena e inteira que se produzisse (ou que se deixasse de produzir) uma situação tal que a humanidade não possa existir é impossível, não podemos querer isso. Esta rejeição ao kantismo é indispensável ao projeto de Jonas, que quer estabelecer a necessidade de um fundamento ontológico da ética (do qual o kantismo exclui a possibilidade)” (ER, p.82-83, tradução nossa).

⁵¹ Nas palavras de Depré, “Jonas mostra que o homem, hoje, é dotado de responsabilidade porque ele tem um poder ou uma potência de aniquilação. A liberdade como poder do ser [...] é o dever que tem o homem de hoje de fazer de modo que a humanidade subsista. Não que a existência do homem se imponha como um valor em si, mas em nome da ideia ontológica da humanidade. O imperativo categórico da ética jonasiana, com efeito, ordena agir de tal modo que as consequências de minha ação sejam compatíveis com uma vida autenticamente humana sobre a terra. O argumento filosófico é em definitivo o de que: o homem deve ser porque seu dever-ser é inscrito em seu ser, assim como em todo ser vivo, mas em um grau que transcende todo ser vivo porque ele é um ser ético. Ora, o homem tem hoje a possibilidade de impedir a realização desse dever. A ele cabe então a responsabilidade de fazer de modo que a humanidade subsista”. Cf. HJ, p.22, tradução nossa. Como se pode ver, na compreensão de Depré, a contribuição que se pode extrair da ética de Jonas é a obrigação de assegurar, acima

palavras centrais as quais dão sentido a cada uma das formulações do imperativo jonasiano que acima indicamos, a saber: “a 1^a *autenticidade*, a 2^a *possibilidade*, a 3^a *continuidade* e a 4^a *integridade*. Sendo que a 1^a e a 4^a referem-se ao próprio homem e a 2^a e a 3^a à vida humana ou à sua efetiva realização na Terra.”⁵²

Com essas diferentes formulações, Jonas busca no PR pôr em relevo que

o novo imperativo diz *precisamente* que nós temos o *direito* de arriscar nossa própria vida, mas não a vida da humanidade [...], que nós não temos o direito de escolher a não-existência das gerações futuras em função da existência da geração atual e que nós não temos [nem] mesmo o direito de o arriscar⁵³.

Disso se pode concluir que o novo imperativo nos impõe não só a responsabilidade com o homem de nosso tempo, mas igualmente com a *possibilidade* futura de uma vida radicalmente humana em nosso planeta. Por isso, numa analogia com o imperativo kantiano, entendemos que esse último se define pela marca instantânea. Embora afirme a sua pretensão de universalidade, o imperativo de Kant visa apenas o presente como horizonte de ação. Em contrapartida, o princípio jonasiano leva a marca de imperativo da existência, uma vez que ele prima pela sobrevivência da atividade humana não apenas no presente como espaço temporal exclusivo para o agir, mas sobretudo no futuro, no qual deve ser preservado o direito humano de existir e estar no mundo.

Isso mostra que, diferentemente da formulação kantiana, a concepção ética inaugurada por Jonas, não leva em conta apenas os princípios, mas também as *consequências* das ações realizadas⁵⁴. Eis aí a preocupação de Jonas, isto é, elaborar uma ética capaz de conter ações da técnica, cujo afã do progresso utópico põe em risco a continuidade da vida no mundo. Já que a técnica moderna leva ao soerguimento de um problema ético, é necessário então que a ética do futuro se ocupe de fato das consequências das ações e não só dos princípios. Essa constatação confirma o que declara Nathalie Frogneux quanto ao fato de a ética jonasiana realizar a síntese entre os tipos de moral deontológica e consequencialista. Sobre isso, a autora nos diz:

de todos os riscos colocados pelo uso indiscriminado das modernas tecnologias e biotecnologias, a existência futura da humanidade.

⁵² Cf. FONSECA, Lilian Simone Godoy. *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*. Belo Horizonte: UFMG, 2009, p.218. (Daqui para frente RFB).

⁵³ PR, p.48, grifo nosso.

⁵⁴ RFB, p.219.

A ontologia de mensurações comum entre o homem e o mundo permite escapar da [clivagem] moderna da moral deontológica e consequencialista, tendo em vista a (re)descoberta de uma *ética de co-presença* do homem e do mundo. Ao fazê-lo, Jonas restaura um necessário quadro antropológico para pensar uma ação coletiva virtuosa (embora ele não reivindique este termo para sua própria filosofia), isto é, um ato pelo qual o homem, no exercício das suas faculdades naturais no mundo, pode tender a ambas consequências que são boas para a sua própria excelência.⁵⁵

Entre os dualismos os quais Jonas pretende afrontar, a conciliação homem-mundo emerge como um dos alvos que a sua ‘empresa ética’ visa superar. A possibilidade de superação desse dualismo está condicionada, como acima destacamos na observação de N. Frogneux, ao estabelecimento de uma ética de “co-presença do homem e do mundo”. Isto é, o homem e o mundo coexistem sendo o mundo – a natureza, a condição para a sobrevivência do homem, o que demanda uma ética capaz de despertá-lo quanto à urgência de reconfiguração do agir, com vistas à preservação da natureza realizando com isso, a conciliação homem-mundo.

Tal pretensão contrapõe frontalmente o princípio kantiano, pois, segundo Jonas, o que deve ser avaliado, em substituição àquele da concordância consigo mesmo, é a ideia de que a vida humana e todas as outras formas de vida amiúde se revelem e permaneçam continuamente como possibilidade sobre o planeta. Isso posto, como já vínhamos mostrando, Jonas inaugura sua própria versão do que ele batiza de novo imperativo, como se pode ver na demonstração a qual segue. Ademais, neste ínterim, mais do que as fórmulas possíveis, é necessário enfatizar o caráter o qual tece a estrutura do novo imperativo:

clama por outra coerência: não a do ato consigo mesmo, mas a dos seus efeitos finais para a continuidade da atividade humana no futuro. E a “universalização” que ele visualiza não é hipotética, isto é, a transferência meramente lógica do “eu” individual para um “todos” imaginário, sem conexão causal com ele (“se cada um fizesse assim”); ao contrário, as ações subordinadas ao novo imperativo, ou seja, as ações do todo coletivo, assumem a característica da universalidade na medida real de sua eficácia. Elas “totalizam” a si próprias na progressão de seu impulso, desembocando forçosamente na configuração universal do estado de coisas. Isso acresce ao cálculo moral o horizonte temporal que falta na operação lógica e instantânea do imperativo kantiano: se este último se estende sobre uma ordem sempre atual de compatibilidade abstrata, nosso imperativo se estende em direção a um previsível futuro concreto, que constitui a dimensão inacabada de nossa responsabilidade⁵⁶.

⁵⁵ FROGNEUX, Nathalie. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Préface de Jean Greisch. Bruxelas: De Boeck Université, 2001. p.5. (Tradução nossa). (Citaremos daqui para frente com as iniciais VM).

⁵⁶ PR, p.49.

Jonas esclarece, porém, que, enquanto estivermos tratando exclusivamente do homem, o imperativo de que deva existir uma humanidade terá sempre a primazia. O que não indica exclusão da natureza das preocupações filosóficas de Jonas; ao contrário, na ideia de homem que deve ser preservada no futuro, já está implícita também a natureza. Mas, como ressalta o filósofo, nossa responsabilidade não deve ser assumida apenas em relação aos homens futuros, “mas sim pela *ideia* do homem, cujo modo de ser exige a presença da sua corporificação no mundo”⁵⁷

Se, por um lado, a ética jonasiana é, de alguma maneira, herdeira da ética kantiana, uma vez que uma ideia de dever é o fundamento querido por Jonas, por outro, o lugar deste dever está intimamente relacionado às gerações vindouras e é para elas que se volta o dever em forma de responsabilidade. A distinção fundamental, no entanto, consiste no fato de que para Jonas a responsabilidade se apoiaria numa relação *assimétrica* e *não recíproca* de cuidado. Dito de outro modo, o caráter assimétrico da ética da responsabilidade jonasiana se revela numa espécie de relação de mão-única. E, portanto, o bem que empreendemos não reclama qualquer retribuição.

Em resumo, de acordo com Kant, “não se trata de semelhante relação e sim de uma relação de iguais e, portanto, de justiça (âmbito da legalidade) e responsabilidade (âmbito da moralidade) recíprocas entre os sujeitos”⁵⁸. Tal relação torna-se explícita, no âmbito da moral, na noção de um *reino dos fins*, como confirma a argumentação kantiana na *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁵⁹.

O futuro concreto imprevisível, ou seja, a certeza de que haverá um, está para o imperativo como o efeito desconhecido está para a ação. Ambos são, respectivamente, *destinos*. É justamente pelo fato de desconhecermos a totalidade dos efeitos das ações no futuro longínquo que até mesmo as ações bem intencionadas do presente não passarão incólumes a uma redobrada precaução, cuja necessidade se impõe em razão das forças outrora inimagináveis

⁵⁷ PR, p.49, grifo nosso.

⁵⁸ TCT, p.278.

⁵⁹ A formulação deste conceito é caracterizada por Kant na segunda seção em BA 74 da obra FMC: “O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, desse ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações, leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de um Reino dos Fins. [...] Por esta palavra reino entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns.” A citação de Kant aqui é baseada na edição KANT, I. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. Apud SANTOS, Robinson dos. TCT, p.278.

conferidas à ciência pelo “*Prometeu definitivamente desacorrentado*”⁶⁰. Este é o mote da abordagem ética de Jonas. Ele constata que o grau elevado atingido pela ciência humana legou ao homem um poder tal cuja perspectiva, se orientada por essa tendência ao mal, pode “significar uma ameaça a todas as espécies vivas, inclusive, à própria espécie humana, razão pela qual uma nova reflexão ética se faz tão premente”⁶¹. E essa reflexão ética deve ser proporcional à grandeza incalculável da técnica moderna, desafio para o qual a ética tradicional não está preparada.

Dessa nova reflexão ética podemos compreender que o *Anthropos* emerge como objeto da abordagem de Jonas, mas não podemos depreender daí que a humanidade constitui o ponto exclusivo de seu projeto filosófico. Ao contrário, ele pretende inaugurar um novo ‘paradigma’, cuja perspectiva consiste, como dizíamos, na superação da limitação das éticas da tradição as quais revelam características – marcadamente antropocêntricas⁶² – assentindo, portanto, que a ética ora exigida e que imperava,

não deveria estacionar no brutal antropocentrismo que caracteriza a ética tradicional e, particularmente, a ética heleno-judaico-cristã do ocidente. As possibilidades apocalípticas contidas na tecnologia moderna têm nos ensinado que o exclusivismo antropocêntrico poderia ser um preconceito e que, em todo caso, precisaria ser reexaminado⁶³.

A necessidade de reexaminar o exclusivismo antropocêntrico se impõe pela ameaça apocalíptica da técnica moderna. O poder e a consequente ameaça apocalíptica que ele preconiza se mostram insuperáveis pela ética antiga. O motivo, porém, é simples: os modelos éticos da tradição são constitutivos do exclusivismo antropocêntrico que marcam a antiga ética. Portanto, ao mostrar-se limitada para superar a ameaça apocalíptica que se avizinha, Jonas propõe uma virada hermenêutica e paradigmática na própria ética.

⁶⁰ PR, p.21.

⁶¹ RFB, p.209.

⁶² “Ainda assim, há quem possa considerar a ética jonasiana antropocêntrica por postular, como seu princípio fundamental, a responsabilidade, do que só o homem é capaz. Pode-se conceder, portanto, que a perspectiva é antropocêntrica, quando se trata de estabelecer o *sujeito* ético, mas *não* no momento de determinar o seu *objeto*, que é toda a biosfera. Sob esse aspecto, sua ética poderia ser identificada pela expressão *antropo-cósmica*, para designar que se trata de uma responsabilidade do homem para consigo e para com o mundo externo. Expressão empregada por Lourenço Zancanaro, no seu texto: A teoria da responsabilidade de Hans Jonas, in: *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p.187-220, (p. 208)”. Inserimos aqui a mesma nota explicativa empregada na tese doutoral de FONSECA, L. S. G. RFB, p.210, na qual a autora explicita a constatação do caráter antropocêntrico da ética da tradição, identificado por Jonas.

⁶³ PR, p.97.

Paradoxalmente, é de certo modo o advento científico-tecnológico, cujo modo de agir determina o modo de ser do homem que se ocupa apenas do presente, que exige um novo princípio ético para a civilização moderna. Se tanto os modelos éticos antigos quanto a civilização tecnológica moderna são de caráter imediatista, daí se entende porque a nova ética pretendida por Jonas é uma ética para o presente, mas com a tarefa de orientar o homem a preservar a integridade de sua essência no futuro. Se já na antiga Grécia o imaginário de homem que imperava era a de um ser racional – *homo sapiens*, portanto capaz de se orientar pela ideia de bem –, agora, com o advento da técnica, podemos perguntar: o imediatismo antropocêntrico da ética da tradição e da tecnologia moderna pode ser responsabilizado pelo possível *hiato* na ideia de bem, ou em última instância, na imagem de homem autêntica no futuro? A razão pela qual tal questão é levantada se apoia na seguinte constatação: hodiernamente, o traço que mais identifica o ser humano é sua incontida capacidade de “fabricar objetos”⁶⁴. Não que no passado também não o fosse. Entretanto, os artefatos hoje fabricados graças à evolução da técnica estão além do que a capacidade da ética clássica pode alcançar. Daí a razão pela qual um novo imperativo ético se faz tão premente. Sobretudo na contemporaneidade, em que a ideia que melhor exprime o homem é *homo faber*, tal como Jonas⁶⁵ confirma. O ponto mais nevrálgico é

⁶⁴ Cf. RFB, p.210.

⁶⁵ No que concerne a tal problemática, é necessário explicitarmos aqui a distinção jonasiana. Entretanto, entendemos que é importante apresentar, em nota e ainda que resumidamente, também a posição de outros autores. E entre os que se ocuparam com essa questão, destacamos Henri Bergson, o qual insiste na prevalência do *homo faber* sobre o *homo sapiens*. No que tange à posição bergsoniana, nos baseamos aqui no valioso estudo de Habitzreuter sobre o problema da intuição. Para demonstrar o triunfo do *homo faber* sobre o *homo sapiens*, Bergson se apoia no conceito de “inteligência que originariamente, se presta como faculdade de fabricar objetos artificiais que, por sua vez, são utensílios na fabricação de outros utensílios, variando indefinidamente a fabricação; e se presta para se distinguir do instinto animal, garantindo a seu modo sua subsistência; é ela apenas o aperfeiçoamento do instinto animal e não pode arrogar-se com isso um *homo sapiens*, pois ficou estacionada no automatismo de uma espécie – a humana –, ao impedir o avanço do movimento do impulso vital que quer mais. Nesse sentido Bergson afirma: “Se [...] nos ativéssemos estritamente ao que a história e a pré-história nos apresentam como característica permanente do homem e da inteligência, talvez não disséssemos *Homo sapiens*, mas *Homo faber*”. Cf. BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião* (doravante MR), 1978. p.115. Portanto, o *Homo sapiens* ainda está longe de ser realizado se o ser humano não ultrapassar o estado estacionário da inteligência. Urge estabelecer um contato mais estreito com o instinto no que ele tem de mais profundo”. Cf. HABITZREUTER, Valdemar. *Intuição bergsoniana*: vivência da duração e abertura para a mística. Florianópolis: UFSC, 2011. p.34. Além de Bergson, quem também se ocupa com o problema do *homo faber* é Hannah Arendt, cuja perspectiva se apoia igualmente na sua capacidade de fabricar utensílios. No entanto, para apresentarmos resumidamente aqui a posição arendtiana, citamos o importante artigo de N. A. von Zuben. O “*Homo faber*” e a mundanidade no pensamento político de Hannah Arendt”, no qual o autor explicita: “Ao fabricar objetos de uso dotados de certa durabilidade, construindo um mundo humano, o homem inaugura sua identidade humana. As coisas do mundo, em forma de mundo, estabilizam a vida humana e constituem de certo modo sua identidade no intercâmbio com estas coisas. A durabilidade das coisas do mundo define a objetividade dos objetos. Em outros termos, o homem assume sua identidade como homem ao fabricar objetos de uso ao mesmo tempo em que instaura nesta reificação a alteridade, reconhecendo um outro que si mesmo. “A fabricação, obra do *homo faber*, consiste em reificação” (ARENNDT, Hanna. *A condição humana*. 8.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p.152. Doravante CH). Esta reificação é a violência refletida ao fabricar formas que imprimem na matéria da natureza o relevo artificial da cultura. Pela violência, através do domínio sobre a

que, na civilização tecnológica contemporânea, as obras do *homo faber* e seu consequente poder de modificar a natureza de que ora dispõe resultam na sobreposição ao *homo sapiens*⁶⁶. Isso posto, ao corroborar o triunfo do *homo faber*⁶⁷ sobre o *homo sapiens*, Jonas nos diz:

natureza, o homem descobre a sensação de força, distinta da sensação de pena dolorosa, de esforço penoso sofrido no trabalho. Externando esse vigor acrescido pela ajuda dos instrumentos por ele fabricados, o homem parece sentir-se em segurança no seu mundo. Pela obra o homem assegura para si sua presença no mundo. A obra introduz permanência e estabilidade no mundo. Pela obra, em suma, o homem adquire sua identidade como criador de civilização. “Os utensílios e instrumentos do *homo faber*, dos quais advém a experiência fundamental da noção de instrumentalidade, determinam toda obra e toda fabricação” (CH, p.166). Os utensílios são fabricados e projetados em vista do produto final. Aqui o fim justifica os meios, ou a fabricação de mesa, como objeto de uso, justifica a violência contra a árvore. O produto final da atividade de fabricação não é um fim em si mesmo; torna-se, enquanto objeto de uso, um meio para outro fim. Por exemplo: a cadeira é o fim da atividade do carpinteiro e torna-se um meio para propiciar ao homem uma vida mais agradável com momentos de repouso. “O critério de utilidade, diz Hannah Arendt – inerente à própria atividade de fabricação, é que a relação entre meios e fins na qual se fundamenta lembra muito uma cadeia na qual todo fim pode novamente servir como meio em outro contexto. Em outras palavras: num mundo estritamente utilitário, todos os fins tendem a ser de curta duração e a transformar-se em meios para outros fins” (CH, p.167). “Enquanto *homo faber*, o homem instrumentaliza, vale dizer, constrói um mundo de coisas-utensílios, ele emprega todas as coisas como instrumentos; isso acarreta um rebaixamento das coisas à categoria de meios e perdem seu valor em si (seu significado); ou então, seu significado é definido pela serventia. Em última análise, pode acontecer que não só os instrumentos mas todas as coisas e forças da natureza tornem-se um meio para se obter um fim. Trata-se da generalização da experiência de fabricação na qual a utilidade e a serventia são critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens. É pela atividade da obra ou da fabricação que o homem tece o mundo humano dando formas às coisas, e quando feitas ou prontas essas coisas fabricadas tornam-se novos condicionantes para o homem. Na fabricação, atividade que já caracteriza o homem como homem, intervém o projeto onde se revelam as articulações dos meios para os fins almejados” (VON ZUBEN, Newton Aquiles. O “*Homo faber*” e a mundanidade no pensamento político de Hannah Arendt. In: MORAIS, João Francisco Regis de (org.). *Filosofia, educação e sociedade*. Campinas, SP: Papirus. Disponível em: <<http://www.fe.unicamp.br/vonzuben/homofab.html>>. Acesso em: 21 dez. 2014).

⁶⁶ Essa expressão é utilizada por Jonas num sentido análogo ao de *homo tecnicus*, tal como adotada por outros autores, dentre eles André Comte-Sponville, entre outros.

⁶⁷ Embora essa seja uma questão já abordada, como se pode observar na exposição acima, é mister dizer que, em linhas gerais as duas concepções de *homo faber* – Henri Bergson e Hannah Arendt, as quais explicitamos, não excluem a posição de Jonas. Ao contrário, tais concepções foram aqui destacadas em função da posição jonasiana, sobre a qual ainda precisamos dizer mais algumas linhas. Em razão disso nos apoiamos na importante nota explicativa empregada por Lilian Godoy no seu amplo estudo de tese doutoral. Para explicitar a posição jonasiana, a autora toma como ponto de partida o notável artigo de Paul Ricoeur que leva o título de *Ética e filosofia da biologia em Hans Jonas*, onde ele afirma que: “quanto ao nível propriamente humano, Jonas prefere caracterizá-lo pela confecção de imagens; *Homo pictor* engloba *Homo faber* e *Homo sapiens*; a função simbólica encarrega-se agora da representação do mundo [...]. O homem dá nomes às coisas, relaciona seres, abre o campo do possível: assim, a liberdade se destaca por distanciar-se da causalidade”. (Leituras 2. p.233) Tal afirmação, certamente, decorre da visão apresentada no artigo “*Homo pictor and the differentia of man*” escrito por Jonas no fim da década de 50, em homenagem aos 60 anos de seu amigo Leo Strauss, publicado primeiramente em alemão no *Zeitschrift für philosophie Forschung*, em 1961 e na versão francesa com o título “*Outil, image et tombeau ...*”, em *Évolution et liberté*. Paris: Payot & Rivages, 2005, p.59-82. Entretanto, no PR, Jonas não faz menção ao *Homo pictor*, apenas à primazia do *Homo faber* sobre o *Homo sapiens*. Talvez, o *Homo pictor* esteja implícito na concepção do homem como *imago Dei*, que Jonas menciona sem explicitar, no sentido de que Deus criou *ex nihilo*, via linguagem, e o homem, também via linguagem, ao nomear as coisas, “recriou” simbolicamente a criação, aproximando-se, assim, do próprio Criador. No entanto, para tal empreendimento seria necessário, demonstrar qual é, afinal, a concepção de homem presente no texto jonasiano, para definir quais seriam seus diferentes atributos e, a partir dessa noção, o que constituiria a sua “integridade”, cuja conservação e equilíbrio estariam ameaçados pela manipulação genética que se anuncia. Mas por hora basta, uma vez que não é nosso objeto a análise detalhada desta problemática. (PR, 2006, Ibid., p.54)”. (Como já indicamos, adotamos aqui integralmente a nota explicativa empregada por Fonseca em RFB, p.210-211).

O homem atual é cada vez mais o produtor daquilo que ele produziu e o ‘fazedor’ daquilo que ele pode fazer; ainda mais, é o preparador daquilo que ele, em seguida, estará em condições de fazer. Mas quem é “ele”? Nem vocês nem eu: importam aqui o ator coletivo e o ato coletivo, não o ator individual e o ato individual; e o horizonte relevante da responsabilidade é fornecido muito mais pelo futuro indeterminado do que pelo espaço contemporâneo da ação. Isso exige imperativos de outro tipo⁶⁸.

Essa passagem explicita aspectos significativos que se inscrevem no quadro filosófico jonasiano realçando, portanto, o traço “fazedor” do homem, em razão de sua produção na contemporaneidade não mais se estabelecer com o caráter predominantemente individual. Ao contrário, impera um modo de agir de natureza coletiva e, mormente, o fato de que suas ações adquiriram, hodiernamente, uma dimensão temporal como outrora nunca visto. Isto efetivamente abriu, inevitável e indefinidamente, o horizonte da responsabilidade em direção ao futuro. O poder humano alcançou um estágio tão elevado que não só possibilitou a sujeição da natureza, mas igualmente a conversão do próprio homem em objeto da técnica. Segue daí que a gravidade da situação que ora impera impõe, como vimos, a exigência de um imperativo tal que a moldura da ética tradicional de caráter imediatista não é capaz de responder. É por isso que o imperativo ético jonasiano se faz necessário. E ele se inscreve na civilização tecnológica como condição de possibilidade de orientar o agir humano neste cenário onde a vida se vê ameaçada e justamente, porque a ética do *braço curto* – da tradição – é superada pelo longo braço da técnica moderna. Logo, se paradoxalmente a profecia de esperança e liberdade se reverteu em medo, urge a necessidade da prevalência de uma nova ética capaz de evitar que o feitiço continue progressivamente a virar-se contra o feiticeiro.

Para Jonas, a constatação da iminência de tal possibilidade expõe um desafio nunca antes imaginado, o qual exige um esforço exponencial da reflexão ética com o propósito de nos alertar contra os possíveis danos causados por tais ações, cujos efeitos irreversíveis tenderão a se manifestar, não apenas no curto e médio, mas até, e sobretudo, no longo prazo. No que concerne a esse ponto, Jonas ainda salienta que toda a ação do homem sobre “os habitantes da terra, do mar e do ar deixam, entretanto, inalterada a natureza abrangente desses domínios e não prejudicam suas forças geradoras. Elas não sofrem dando real quando, das suas grandes extensões, ele recorta o seu pequeno reino”⁶⁹ Dito de outro modo, até o século XX, podemos dizer que, independentemente de qual fosse a extensão das ingerências humanas no planeta, as

⁶⁸ PR, 2006, p.44, grifo nosso.

⁶⁹ PR, p.32.

ações não tinham o poder de alterar a “natureza” global dos reinos terrestre, marinho ou aéreo, nem a de seus habitantes. Não a ponto de trazer riscos à continuidade da vida.

Nesse caso, podemos dizer que essa maneira de agir corresponde, de algum modo, à ética da tradição, cuja ação se limitava ao âmbito das relações humanas. Isso porque “antes de nossos tempos as interferências do homem na natureza, tal como ele próprio as via, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado”⁷⁰. Contudo, na contemporaneidade, não somente essa conjuntura tende progressivamente a se transformar, como também a releitura que se faz do passado, pois, como Jonas nos diz: “*O olhar retrospectivo, porém*, descobre que a verdade nem sempre foi tão inofensiva.”⁷¹ Sendo assim, ainda que as interferências atuais do homem na natureza sejam mais ‘evasivas’ se comparadas às anteriores, essas não podem, ser consideradas totalmente inócuas⁷². Por isso, Jonas observa a expressiva diferença entre as ações hodiernas e as antigas, as quais se mostram nos diferentes modelos éticos formulados no passado e o tipo de reflexão ética exigida no contexto atual. Certamente, tais diferenças animam a análise jonasiana dos traços distintivos da ética até o presente.

Como contraponto ao antropocentrismo que impera na ética tradicional, dada a emergência a que assistimos hodiernamente, urge, portanto, a necessidade de pensar uma ética para o futuro. Por isso mesmo, Jonas assegura que “A natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada. Que tipo de deveres ela exigirá? Haverá algo mais do que o interesse utilitário?”⁷³. Portanto, como dizíamos, se na concepção clássica a ética se ocupava apenas com as questões humanas, a partir de agora a ética passa a ter de se ocupar também com as questões que dizem respeito a toda a biosfera. Contudo, sobre esse aspecto, Jonas observa que

Enquanto for o destino do homem, dependente da situação da natureza, a principal razão que torna o interesse na manutenção da natureza um interesse moral, ainda se mantém a orientação antropocêntrica de toda ética clássica. Mesmo assim, a diferença é grande. Desaparecem as delimitações de proximidade e simultaneidade, rompidas pelo crescimento espacial e o prolongamento temporal das sequências de causa e efeito, postas em movimento pela práxis técnica mesmo quando empreendidas para

⁷⁰ Ibid., p.32.

⁷¹ Ibid.,p.32, grifos nossos.

⁷² Isso se torna evidente na quase total destruição da vegetação original do “velho continente”. Tal realidade a qual constatamos é um lamentável exemplo dessa ação anterior do homem sobre a natureza.

⁷³ PR, p.39.

fins próximos. Sua irreversibilidade, em conjunção com sua magnitude condensada, introduz outro fator, de novo tipo, na equação moral⁷⁴.

Desse modo, a preservação das condições da sobrevivência humana é, *em última instância*, o que está em questão nessa inquietação ética com a biosfera. Embora nesse aspecto a concepção antropocêntrica prevaleça, igualmente ocorre uma mudança inegável, se considerarmos que a preocupação com relação aos efeitos das ações não pode mais ter como destino somente aqueles mais próximos e imediatos. Ademais, outra mudança significativa refere-se ao fato de que

Toda a ética tradicional contava somente com um comportamento não cumulativo. [...] Mas a autopropagação cumulativa da mudança tecnológica do mundo ultrapassa incessantemente as condições de cada um de seus atos contribuintes. Tudo isso deveria estar compreendido na vontade do ato singular, caso este deva ser moralmente responsável⁷⁵.

Efetivamente, não apenas a empresa ética viu ampliada espacial e temporalmente o seu temor com os efeitos das ações. No entanto, a própria perspectiva da ação, antes pontual, no cenário atual foi estendida, razão pela qual agora passa também a ser cumulativa. Ou seja, os efeitos de uma ação realizada ontem se somam aos efeitos da que é realizada hoje, que por sua vez se somarão aos efeitos das ações que se realizarão no porvir e assim sucessivamente, gerando resultados criticamente acumulados e não só pontuais, como era no passado. De acordo com Jonas,

Nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie. O fato de que hoje esses estejam em jogo exige, numa palavra, uma nova concepção de direitos e deveres, para a qual nenhuma ética e metafísica antiga pode sequer oferecer os princípios quanto mais uma doutrina acabada⁷⁶.

Frente a tal situação, Jonas examina sua própria elaboração e questiona: “se o novo modo do agir humano significasse que devêssemos levar em consideração mais do que somente o interesse ‘do homem’, pois nossa obrigação se estenderia para mais além, e que a limitação

⁷⁴ PR, p.40.

⁷⁵ Ibid., p.40.

⁷⁶ Ibid., p.41.

antropocêntrica de toda ética antiga não seria mais válida”⁷⁷. Isso demandaria, como acima indicávamos a procura não apenas do bem humano, mas igualmente do bem das coisas extra-humanas, isto é, a ampliação do reconhecimento de ‘fins em si’ para além do âmbito humano incluindo assim o cuidado com estes no conceito de bem humano.

Como o próprio Jonas nos diz, se “outrora se podia dizer: *fiat iustitia, pereat mundus*, “que se faça a justiça, mesmo que o mundo pereça” [...], na contemporaneidade, essa frase não pode mais ser empregada sequer retoricamente, posto que o perecer da totalidade se tornou uma possibilidade real”⁷⁸. Se anteriormente o uso de tal expressão era considerado legítimo para afirmar a prevalência do “*dever* sobre o *ser* ou como mera alegoria da indiferença do homem quanto às consequências de suas ações além da esfera humana, agora ela precisa ser totalmente abolida, visto que a possibilidade de destruição deixou de ser metafórica e tornou-se real”⁷⁹. Por isso, Jonas alerta que é necessário pensar em um mundo que esteja adequado à ideia de homem. Este mundo deve continuar a existir no futuro. Mas sua existência futura está condicionada a uma reorientação do agir no presente, de modo a continuar habitado por uma humanidade digna desse nome. Esse argumento emerge no quadro filosófico de Jonas como condição de possibilidade mediante a qual ele extrai as principais atribuições de sua elaboração, assegurando que, se antes

A presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível de onde partia toda ideia de dever referente à conduta humana, agora ela própria tornou-se um objeto de dever – isto é, o dever de proteger a premissa básica de todo o dever, ou seja, a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro; isso significa, entre outras coisas, conservar este mundo físico de modo que as condições para uma tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger a sua vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições⁸⁰.

Se, por um lado, antes, era possível considerar o ‘homem’ – e sua condição fundamental – como algo constante em sua essência e, inclusive, que ela própria não fosse um objeto da *techné* transformadora, por outro, hodiernamente, tal possibilidade não é mais considerada. As modernas tecnologias podem significar tanto uma ameaça à preservação do mundo natural, quanto à permanência do homem, enquanto homem, no planeta. Em razão disso, “Jonas postula que, além da existência do mundo, também a própria *presença do homem* nele

⁷⁷ Ibid., p.41.

⁷⁸ Ibid., p.41.

⁷⁹ RFB, p.216.

⁸⁰ PR, p.41.

converteu-se em meta da *obrigação*⁸¹. Disso podemos inferir que a presença do homem no mundo, convertida em objeto de nossa obrigação, numa palavra, reivindica o direito natural de que uma vida *autenticamente*⁸² humana deve ainda continuar a existir depois de nós. Num primeiro momento, tal empreendimento pode parecer um ponto pacífico. Todavia, uma análise mais detalhada do imperativo jonasiano leva ao soerguimento da seguinte questão: como podemos ser responsáveis por aquilo que ainda não existe efetivamente? Tal questão impõe a Jonas a necessidade de explicitar um ponto primordial de sua elaboração⁸³, segundo o qual “o primeiro princípio de uma ‘ética para o futuro’ não se encontra nela própria, como doutrina do fazer (à qual pertencem aliás todos os deveres para com as gerações futuras), mas na *metafísica*⁸⁴ como doutrina do ser, da qual faz parte a ideia de homem”⁸⁵. Nesse caso, a tarefa que agora se incumbe sob nossa responsabilidade consiste em assegurar as condições para que essa *ideia* possa continuar a se corporificar indefinidamente. Em razão disso, Jonas declara incisivamente:

A existência do homem é uma prioridade, pouco importando que ele a mereça em virtude do seu passado ou da sua provável continuidade. A possibilidade sempre transcendente, obrigatória por si mesma, precisa ser mantida graças à continuação da existência. Preservar essa possibilidade como responsabilidade cósmica significa precisamente o dever de existir. Exprimindo-nos de forma extremada, poderíamos dizer que “a primeira de todas as responsabilidades é garantir a possibilidade de que haja responsabilidade”⁸⁶.

⁸¹ RFB, p.217. Conforme sinalizamos acima, o tema da *obrigação* abre caminho para aquele que consideramos o cerne da concepção ética jonasiana. É em vista disso que Jonas propõe como vimos uma comparação entre o que denomina: “*Antigos e novos imperativos*” (PR, p.47). Tal denominação, assim batizada por Jonas no PR, é como vínhamos dizendo, o que anima a análise comparativa entre o formalismo e o caráter instantâneo do Imperativo Categórico kantiano e o novo imperativo da existência o qual Jonas postula.

⁸² Essa palavra é empregada por Jonas não só para afirmar o direito de existir das gerações vindouras, mas que seu direito de existência assegurado no futuro seja de fato digno de uma vida essencialmente humana. Sobre essa questão não dedicaremos uma seção exclusiva, mas a “vida humana autêntica” é recorrente na elaboração filosófica de Jonas, e em função da proposta do nosso estudo, este trata-se de um tema que amiúde irá emergir (sobretudo nessa segunda parte, cuja intenção é a que segue, isto é, abordar em linhas gerais a teoria da responsabilidade e a necessidade de sua fundamentação metafísica). É, portanto, no que já vimos e no percurso que seguiremos fazendo que tal conceito tornar-se-á esclarecido.

⁸³ Aqui nos apoiamos na importante análise já realizada por RFB, p.219.

⁸⁴ Esse aspecto está, de fato, entranhado em todo o percurso filosófico de Jonas e, igualmente, de alguma maneira é um tema que perpassa todo o caminho do nosso estudo; entretanto, é na sequência desta segunda parte que examinaremos mais detidamente o aspecto metafísico da teoria da responsabilidade.

⁸⁵ PR, p.95.

⁸⁶ Ibid., p.176-177.

Como se vê, tal formulação revela a originária e íntima relação que se estabelece entre *vida* e *responsabilidade*⁸⁷, sendo esta a responsável pela manutenção e pela continuidade da vida no mundo. Se de um lado urge assegurar a *existência humana*⁸⁸ como possibilidade de se afirmar a responsabilidade, de outro lado, para garantir a preservação da vida humana, o exercício da responsabilidade emerge como condição *sine qua non* para a efetivação desse empreendimento. Contudo, essa operação demanda frequência e implica, portanto, sua *continuidade*⁸⁹, que, por seu turno, é um conceito relevante, empregado na penúltima fórmula do PR, o qual Jonas esclarece declarando que a “continuidade resulta da natureza total responsabilidade, primeiro em um sentido quase tautológico, uma vez que seu *exercício* não pode ser interrompido”⁹⁰.

Ora, até aqui explicitamos o caráter antropocêntrico da ética tradicional. Vê-se, pois, que a dinâmica do agir de tal ética se reduzia ao ato imediato e ao âmbito interno do sujeito, sem considerar as questões externas, isto é, a natureza “extra-humana”. Ademais, destacamos o aspecto formalista do imperativo categórico kantiano, segundo o qual a orientação da ação consiste no mero dever, ou no dever pelo dever. A partir disso, Jonas propõe um novo imperativo metafísico-ético ou, em outros termos, um imperativo da existência, capaz de (re)configurar o agir à compatibilidade de uma vida *autenticamente* humana no Planeta, sendo que esta estaria condicionada às condições de vida também da natureza.

Embora nossas considerações no tocante à proposta desta seção tenham sido apenas sumárias, por hora basta o que dissemos. Agora, na sequência do nosso estudo, explicitaremos mais detidamente as bases metafísicas as quais fundamentam *O Princípio Responsabilidade*, uma vez que, para Jonas, não é possível postular nenhuma ética que não esteja fundada em uma metafísica. E aqui emprestamos a clássica expressão de Robert Spaemann: “não existe ética sem metafísica.”⁹¹

Se a metafísica se vê desafiada pelo afã que determina a ordem de grandeza da técnica moderna, “os sinais [da técnica] nos advertem que nos encontramos na zona de

⁸⁷ Ibid., p.176-177.

⁸⁸ Como destacado nas formulações afirmativas de PR (1 e 4). A existência humana da qual Jonas nos fala reclama pela sua *autenticidade* e *integridade*.

⁸⁹ A continuidade é um conceito emblemático na elaboração filosófica de Jonas e, oportunamente, mais precisamente no quarto capítulo do nosso estudo, será analisado mais detidamente, onde abordaremos a responsabilidade no âmbito parental e estatal como possibilidade de assegurar a continuidade da vida no mundo.

⁹⁰ PR, p.185.

⁹¹ SPAEMANN, Robert. *Felicidade e benevolência*: ensaio sobre ética. São Paulo: Loyola, 1996.

perigo”⁹², motivo pelo qual a “emergência da questão metafísica”⁹³ se impõe. Visto que, hodiernamente, *nos encontramos na zona do perigo*, é mister estabelecer uma ética metafisicamente fundamentada, que em última instância seja capaz de assegurar a *imagem do homem* no futuro. Entretanto, tal empreendimento ‘impõe’ a responsabilidade como novo dever do homem, assumida como ‘tarefa de cuidado’ do *Ser*, sendo este o fim e o próprio valor em si.

Todavia, dado o caráter antropocêntrico que marca a ética clássica, podemos dizer que o fim e o valor foram temas esquecidos nos modelos éticos da tradição. Já que a ação se limitava ao aqui e agora do homem consigo mesmo e com o outro – mundo intra-humano –, o mundo extra-humano passava incólume ao debate ético.

Se o homem é um fim em si mesmo como queria Kant, não podemos afirmar que essa prerrogativa pertence apenas ao reino humano. Mas por que não? Porque a natureza extra-humana também é detentora de fins e valor em si. E sendo isso verdade, ela é também necessariamente objeto da reflexão ética. Pensar e preservar a continuidade de uma humanidade digna desse nome no futuro implica primeiro pensar em suas condições de sobrevivência. E a natureza como fim, bem e valor em si mesma é essa condição. Sendo assim, a conclusão à qual chegamos no decurso deste capítulo é justamente a de compreender que a antiga ética, ao se limitar ao agir imediato do homem consigo mesmo e com o outro, negligenciou as questões relativas à natureza. Daí a urgência constatada por Jonas, de formulação de um imperativo metafísico-ético que pense não só a realidade intra-humana, mas também as suas condições globais de existência no futuro.

Para tanto, será necessário darmos mais um passo no qual analisaremos a relação entre ser, fins e valores. Tais categorias constituem a primeira etapa da fundamentação metafísica do princípio responsabilidade. Ademais destacaremos também como se dá a articulação entre o bem, o dever e o ser à teoria da responsabilidade como um segundo passo da fundamentação metafísica da ética jonasiana. Portanto, esses são os problemas que nos levam ao terceiro capítulo. É o que precisamos fazer a partir de agora, isto é, mostrar que o *Ser* é um valor em si e, sendo assim, ele é capaz de cultivar finalidade; nesse caso, ele constitui um dever. Passaremos então ao capítulo subsequente, no qual tomaremos tais elementos como objeto de análise.

⁹² TME, p.59.

⁹³ Ibid., p.57.

CAPÍTULO 3: OS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DA TEORIA DA RESPONSABILIDADE

3.1 Dos pressupostos do problema

O que pretendemos fazer neste capítulo é destacar as bases metafísicas nas quais se apoia a teoria da responsabilidade que estamos analisando. Esta é a essência do trabalho e o que torna possível a teoria ética de Jonas. Dividiremos a fundamentação metafísica da ética jonasiana em dois passos. Primeiro, mostraremos a relação entre ser, fins e valores como primeira etapa da fundamentação metafísica da teoria da responsabilidade. Nossa intenção, neste primeiro momento, é explicitar como a articulação dessas três categorias nos permite pensar uma ética da responsabilidade. Sendo assim, destacaremos o ser como um bem e valor em si, e sendo o ser aquilo que tem valor em si mesmo, ele exige um dever ser, portanto, um cuidado, isto é, uma responsabilidade. No que diz respeito aos fins, buscaremos constatar se existe finalidade no mundo objetivo físico ou se a finalidade limita-se ao mundo subjetivo psíquico. Por isso recorremos às analogias martelo e corte de justiça, empregadas por Jonas para mostrar que no ser e na natureza há uma teleologia e, sendo assim, há um valor que reivindica o sentimento ético do ser humano. Ademais, apresentaremos a articulação entre o bem, o dever e o ser como a segunda etapa da fundamentação metafísica da ética de Jonas. Nossa proposta com essa etapa é mostrar de que modo a relação desses três aspectos metafísicos pode gerar a teoria da responsabilidade.

3.2 Primeiros fundamentos: da relação entre ser, fins e valores

Nesta primeira seção deste capítulo, nosso propósito é mostrar, a partir do capítulo III do PR, a relação entre ser, fins e valores. Apresentaremos essa tríplice relação como a primeira etapa da fundamentação metafísica da teoria da responsabilidade. Para tanto, precisamos analisar cada uma dessas categorias para compreender como a partir delas podemos pensar uma ética da responsabilidade. Tal como entende Jonas, explicitaremos, na presente seção, o ser como um bem e valor em si e, sendo o ser aquilo que tem valor em si mesmo, ele demandaria um dever ser, portanto, um cuidado, isto é, uma responsabilidade. Nesse caso, o ser

é preferível ao não ser. Isso podemos entender como resposta à questão de Leibniz: por que existe algo ao invés de nada? Voltaremos a essa questão na sequência desta seção. No que concerne aos fins, buscamos com a nossa pesquisa constatar se existe finalidade no mundo objetivo físico ou se a finalidade limita-se ao mundo subjetivo psíquico. Por isso utilizaremos aqui as analogias martelo e corte de justiça, empregadas por Jonas. Mas que relevância teriam essas analogias no contexto da obra de Jonas? Nossa intenção é, a partir delas, mostrar que no ser e na natureza há uma teleologia e, sendo assim, há um valor que reivindica o sentimento ético do ser humano.

Destarte, explicitaremos que o sentimento ético despertado pela constatação do imbricamento teleológico na natureza impõe a nós a tarefa da responsabilidade, isto é, preservar as condições globais de existência – a natureza. Portanto, se já dissemos do que vamos tratar, agora precisamos começar a fazer o que acima prometemos. É o que se verifica na sequência.

A fundamentação *metafísico-ontológica*¹ é o que se pode chamar de núcleo duro ou a ideia mestra do célebre *O princípio responsabilidade* (PR)², no qual Jonas explicita extensamente a sua formulação ética³. Isso se confirma com o fato de três dos seis capítulos totais (II, III e IV) serem destinados a preparar e desenvolver a questão e o texto Sobre o fundamento ontológico de uma ética do futuro⁴, que complementa e explicita a de PR ser inteiramente a ela dedicado⁵. Todavia, antes de explicitarmos o que aqui propomos, é necessário mencionar o oportuno esclarecimento de N. Frogneux, segundo o qual a “fundação ontológica do dever humano passa, de fato, por duas etapas essenciais, uma teoria do fim no ser e uma

¹ Segundo Frogneux, “Em relação à questão da formulação de uma nova ética e a favor de suas análises precedentes, Jonas opera de fato uma interpretação fenomenológica do mundo de uma fundação ontológica da ética da responsabilidade. Assim, ele utiliza-se como sinônimos os termos ‘ontologia’ e ‘metafísica’” (Cf. VM, p.304).

² Embora o PR seja a obra de Jonas de maior reconhecimento, e o principal operador de leitura para o nosso estudo, ainda assim, não disporemos aqui do espaço de que precisaríamos para analisar com toda a profundidade que exige a questão metafísica que o fundamenta.

³ Isso confirma o que nos diz Lilian Godoy, ao indicar “os quatro níveis do PR explicitados por Dominique Janicaud e mencionados por Nathalie Frogneux, a saber: ‘o diagnóstico de uma ameaça tecnológica iminente, a tomada de consciência crítica, a formulação da nova ética e o problema da passagem à política’” (VM, p.298). Segundo essa divisão, a formulação e a fundamentação do PR constituiriam, assim, o terceiro nível. Seguindo essa classificação, o primeiro e o segundo, sobretudo o primeiro, já abordamos na primeira parte do presente estudo. O terceiro em parte será abordado nesta segunda parte, sendo que o problema da passagem à política será mencionado na terceira parte. Já a fundamentação do PR, como indicávamos, é o tema com o qual nos ocuparemos neste capítulo, mas de certo modo se estende também ao nosso último capítulo. Essa nota em parte pode ser lida na tese doutoral de Fonseca (RFB, p.230).

⁴ EF, p.69-116.

⁵ Cf. RFB, p.230.

teoria da responsabilidade”⁶. A primeira consiste no tema com o qual nos ocuparemos nesta seção. A segunda etapa resulta da articulação entre o bem, o dever e o ser à teoria da responsabilidade, analisada por Jonas no Capítulo IV do PR, e será tema da nossa segunda seção. Prosseguiremos agora com a primeira etapa.

3.3 A teoria dos fins no ser

O problema o qual explicitaremos agora trata da relação entre ser e fins ou a teoria dos fins no ser. Jonas exprime essa problemática no capítulo III do PR, cujo título “Os fins e sua posição no Ser” inicia com a constatação da urgência de se esclarecer a relação entre valores e fins – ou objetivos – que, embora sejam coisas distintas, segundo o autor, são confundidas constantemente. Assim, com vistas a uma distinção, Jonas inicialmente se ocupa do fim, definindo-o como “aquilo graças ao qual uma coisa existe e cuja produção ou conservação⁷ exigiu que algum processo ocorresse ou que alguma ação fosse empreendida”⁸.

Disso se pode concluir que o fim visa responder à pergunta “para quê?”⁹ Ou, em outros termos, “em vista de quê?” Para explicitar a noção de fim, Jonas utiliza algumas analogias, a saber: martelo, corte de justiça, marcha e órgão digestivo, com vistas a exemplificar e confirmar se os fins são objetivos e ou subjetivos. Por isso, dessas analogias propostas pelo autor, nos apoiaremos aqui de modo mais enfático no martelo e na corte de justiça para explicar os fins e sua posição no ser.

Essas analogias serão necessárias no contexto do nosso estudo, pois é justamente a partir delas que pensaremos as seguintes questões: o que é um fim? Que posição ele ocupa no ser? Se considerarmos o fim no próprio ser, seria ele o bem e o valor em si mesmo? A partir desses pressupostos, podemos compreender o esforço argumentativo de Jonas, cuja pretensão é mostrar se os fins no ser dependem ou independem da vontade humana. Para tanto, nosso filósofo propõe as seguintes analogias: “um martelo existe para martelar, um tubo digestivo existe para digerir e com isso manter um organismo vivo e em boa constituição; anda-se para

⁶ VM, p.305.

⁷ Como se observa, a noção de conservação já é introduzida por Jonas na esteira da definição de fim.

⁸ PR, p.107.

⁹ Cf. Ibid., p.107.

se chegar a algum lugar; um tribunal se instala para lavrar sentenças.”¹⁰ A despeito disso, Frogneux declara que os

Quatro exemplos são usados para identificar uma tipologia dos objetivos: martelo, corte de justiça, marcha e o órgão digestivo, que podem ser classificados em dois subgrupos: os fins naturais (a marcha e o órgão digestivo) e os fins artificiais (o martelo e a corte de justiça). Estes são os fins humanos relacionados aos objetivos conscientes e escolhidos. Finalidade natural pode ser tanto a que se destina e, portanto, mental e consciente (a marcha), ou não mental, isto é, não voluntariamente controlada (a digestão). Enquanto os fins conscientes e voluntários são subjetivos e até mesmo humanos, os fins em si são objetivos. Por último, este não se trata de um juízo de valor sobre o que parece, ao nível de uma mera descrição fenomenológica do ser vivo, como um objetivo¹¹.

Jonas destaca:

Os fins ou objetivos, dos quais dizemos, nesses casos, definem as respectivas coisas ou ações, fazem-no independentemente de seu status como valor. Reconhecê-los como tal não significa aprová-los. A constatação de que isso é a finalidade de x não envolve nenhum julgamento de valor¹².

Logo, segue-se daí que os fins podem ser destituídos de valor? De um lado podemos dizer que sim, se considerarmos o *meio* ou, em outras palavras, o pior instrumento para realizar um determinado *fim*. É o caso, por exemplo, de um mau martelo. De outro lado, podemos dizer que não, e nesse caso o fim seria o bem e o valor em si mesmo. É o que o se pode exemplificar no caso de um bom martelo. Em última instância, de um mau martelo resultam fins destituídos de valores, enquanto que de um bom martelo resultam fins como bem e valor em si mesmo.

É nesse ínterim que se introduzem os juízos de valor, que para Jonas não resultam de uma avaliação subjetiva, mas do exame do desempenho concernente ao fim imanente à própria coisa. Isso mostra que “podemos perceber ‘fins’ nas próprias coisas como algo que faz parte de sua natureza. É o ‘bem’ conforme a medida da utilidade para um fim (cujo próprio ato de ser não está em julgamento) – portanto, um valor relativo em vista de algo.”¹³ O *valor* é,

¹⁰ PR (segundo a análise de Lilian Godoy, “a escolha desses quatro exemplos não é aleatória. Jonas elege, por assim dizer, um ‘protótipo’ para cada um dos tipos de relação meio-fim que pretende discutir”. Cf. RFB, p.253).

¹¹ VM, p.306, tradução nossa.

¹² PR, p.107. Como se pode perceber, como Jonas assim entende numa primeira aproximação com o conceito de fim, meramente *constatativo*, pode tão somente resultar, por um lado, num juízo de fato, como por exemplo: “‘A’ é fim de X”. Por outro lado, esse momento não exprime a totalidade do ou sobre o fim. Cf. RFB, p.253.

¹³ PR, p.108.

portanto, atribuído em função do fim. Contudo, se em razão do *fim* se define o *valor*, podemos então perguntar: “Quem são os fins que percebemos nas coisas? E qual é o valor desses fins, tomados em si mesmos, em relação aos quais as respectivas coisas podem ter valor, ou seja, podem ser melhores ou piores na condição de meios? Elas também podem, por seu turno, ser melhores ou piores?”¹⁴ A primeira questão remete-se aos fins, cuja exigência de reflexão compor-se-á o tecido desta presente seção. Os fins são imanentes às próprias coisas, e podem resultar no bem, se orientados para tal. Os meios determinam o que queremos. Já a segunda questão refere-se aos valores, sendo que o centro de sua elucidação se subdivide nesta e nas seções subsequentes. O valor é o próprio ser, cuja ação o atualiza como um bem ou no seu contrário, dependendo da maneira pela qual a ação é orientada.

Jonas constata um duplo sentido na expressão “*ter um fim*”. Destarte, “o martelo tem o fim do poder-se-martelar-com-ele: foi criado com esse fim e para ele; esse fim faz parte do seu Ser, produzido para tal”¹⁵. Inicialmente, *o fim é consubstanciado ao conceito da coisa mesma – martelo*, cujo conceito que precede sua existência é, por sua vez, a *causa*¹⁶ de seu devir¹⁷. Disso se pode inferir que o conceito é subjacente¹⁸ ao objeto e não o objeto ao conceito. É o que nos relata Lilian Godoy:

O conceito é a razão de ser de todas as coisas que têm o fim como sua real determinação e sua essência que é, ao mesmo tempo, idêntica ao seu fim e sem o qual

¹⁴ Ibid., p.108.

¹⁵ Ibid., p.109.

¹⁶ É importante observar que esse primeiro sentido de algum modo se aproxima da *causa final à maneira aristotélica*, que, originalmente, significa *Ursache*: causa e razão.

¹⁷ Cf. PR, p.109.

¹⁸ Inserimos aqui uma nota explicativa de Lilian Godoy em sua tese doutoral. “Embora tal conceito originalmente seja *zugrunde*, para explicitá-lo aqui é inevitável não fazer uma menção a Aristóteles, quando tal vocábulo sugere uma proximidade com a importante noção de *substância*, mas, não no sentido original expresso pelo termo *ousía*, que significa primeiramente ‘os bens, a fortuna de alguém ou as propriedades de algo’ e sim em sua versão latina, *sub-stantia*, que chegou até nós significando ‘o que está debaixo, o que está de pé, debaixo, aquilo que subjaz.’ Para esse segundo sentido existem duas palavras gregas, *hypostasis* e *hipokeimenon*. Na verdade, a palavra *substância* é a tradução latina de *hypostasis*, ‘o que está de pé, embaixo’. E Aristóteles utiliza a palavra *hipokeimenon*, para se referir ao que sub-jaz. Portanto, há a *substância* e o que é *subjacente*. Pode-se, então, perguntar: ‘Subjacente a quê? Ao que ocorre, ao que acontece, ao que sobrevém, ao que Aristóteles designa *simbebekos*, do verbo *symbainein*, isto é, os acidentes’. Assim, segundo Aristóteles, a *substância* ou *hipokeimenon* subjaz a seus acidentes. É necessário acrescentar, no entanto, que a tradução latina predominante, provavelmente, se deve a Cícero e naturalmente foi transmitida às línguas modernas, enfraquecendo, assim, o sentido original do termo *ousía*. Isso é relevante para uma reabilitação fundamental na história da filosofia, já que prevaleceu a tendência a considerar ‘a substância como o ‘substrato’, o que está debaixo de, o que é suporte de acidentes ou propriedades’, eliminando, assim o seu sentido primordial e mais radical. Mas, voltando ao termo empregado por Jonas, pode-se pensar que, nesse caso, o conceito subjaz àquilo que ‘sobrevém’, ao ‘acidente’, que é o objeto propriamente dito.” Disponível em: <<http://www.hottopos.com/harvard3/jmarist.htm>>. Acesso em: 04 jan. 2015. Cf. também: RFB, p.254.

não teriam existência. Há, porém, outro tipo de relação, na qual ‘o fim não reside na coisa¹⁹’. Caso em que o fim não se origina dos próprios objetos, nem *exclusivamente* de seus conceitos, mas é determinado por quem os produz e em função do que ele os produz²⁰.

Como se vê, nesse segundo sentido, o fim dos artefatos não é imanente neles mesmos; ao contrário, provém de seu mentor ou usuário que os detém²¹. Não há nenhum objeto que esteja isento dessa regra, pois isso engloba a totalidade dos objetos inanimados, enquanto artefatos criados pela ação do homem têm como objetivo desempenhar um determinado fim. É o que Jonas confirma com o exemplo do martelo e do relógio.

Entretanto, diferentemente dos exemplos que vimos, há um tipo de ‘artefato’ humano que tem o ‘fim como sua dimensão imanente’ – as instituições. Para examiná-las, Jonas se apoia na analogia da corte de justiça, assegurando que nela não somente a ideia de justiça revela sua anterioridade, mas que ela deve nela se impor, para que possa causar aquilo que ela significa ou realizar a finalidade que dela se espera, isto é, fazer justiça.

Isso posto, podemos compreender que o tribunal emerge como um protótipo máximo da fabricação de artefatos em relação ao martelo. Ele também é definido como um artefato, mas não no sentido material do martelo. Com artefatos como o martelo, o tribunal compartilha a ideia de que o conceito ou a finalidade é anterior à existência da coisa. Contudo, num outro nível, a realização do fim implica fundamentalmente a presença do seu criador para poder efetivar-se. Criador e finalidade se entrelaçam num só ato. Em relação à existência do tribunal, Jonas nos diz que:

A existência dessa entidade baseia-se nos conceitos de direito e de jurisdição. Aqui, porém, o conceito não precedeu originariamente a coisa: teve, também, de penetrá-la a fim de que ela pudesse ser aquilo para que foi criada. Trazido à existência por uma causalidade fim, também a manutenção do tribunal depende da presença dessa causalidade fim, com força atuante²²

¹⁹ Essa questão é elucidada por Jonas no segundo item do tópico 1, do capítulo III do PR, p.109: “O lugar do fim não está na coisa”. Ali Jonas mostra que “o fim, essencial aos mesmos na condição de artefatos, não é deles; apesar de voltados a um fim – são totalmente destituídos de um fim próprio”. Ibid., p.109.

²⁰ RFB, p.254. Portanto, os fins possuem lugar no criador de artefatos. Embora sejam realizados nos objetos, eles são inerentes ao criador, que por sua vez, constitui sua razão de ser *raison d'être*.

²¹ Cf. PR, p.109.

²² Ibid., p.111.

Quanto ao tribunal, sua razão de ser acompanha o seu funcionamento. Disso Jonas infere que, diferentemente do martelo, em que a causa permanece separada da finalidade, no caso do tribunal a causa permanece intimamente relacionada ao acontecimento, isto é, à realização dos fins propostos. Se a finalidade do martelo exige uma causa, uma ação capaz de realizar o que ele significa, isto é, martelar, logo sua finalidade, embora esteja separada, está condicionada à sua causa. Se a finalidade e a causa são separadas no caso do martelo, na analogia do tribunal, sua razão de ser – finalidade, se manifesta justamente no seu ato de ser, no seu funcionamento ou acontecimento, de modo a realizar o fim que dele se espera – lavrar sentenças. A isso, como dizíamos acima, Jonas designa “imanência do fim”. Imanência do fim consiste numa complementariedade estabelecida entre o ser (produtor) e o fim (produto)²³. Portanto, segundo Jonas,

[...] Aqui não tem lugar a diferença de Ser entre produtor e produto: aquele (por exemplo, o legislador) e este (a instituição social) são ontologicamente o mesmo sujeito, ainda que não as mesmas pessoas. Para ambos, o fim tem o mesmo sentido originário. Isto, pelo menos é o que se espera. Se outros fins se intrometem na execução da função, isto também só é possível porque não se trata simplesmente de um aparato com finalidade, como é o caso dos utensílios, mas de um aparato que, ele próprio, sustenta fins²⁴.

Mesmo supondo que causas incomuns entrassem em cena e provocassem situações adversas ao fim proposto (promover justiça), isso apenas provaria ainda mais a ligação entre produtor e produto. Desse modo, a imanência do fim nos aponta, agora, para a necessidade de pensar a dimensão da *subjetividade*²⁵. E isso nos leva a seguinte questão: seriam então os fins resultados de uma escolha subjetiva? Se considerarmos os artefatos humanos: martelo e tribunal, que são criados a partir e com vistas aos seus fins, e dispomos a partir deles, logo a utilidade dos mesmos não é causal? Não, pelo simples fato de serem todos artefatos humanos. Daí decorre que se todos os fins a eles confiados são humanos, portanto são ‘subjetivos’.

Contudo, ao contrário do martelo, a condição subjetiva está mais evidente no exemplo do tribunal, pois, em relação ao martelo, “a sua razão de ser, isto é, sua finalidade, é objetiva e permanece externa à realização do fim que ele executa para constituir-se

²³ Ibid., p.111.

²⁴ Ibid., p.111.

²⁵ SILVA, B. L. da. Sobre os fins e sua posição no ser: apontamentos sobre “O princípio responsabilidade”, de Hans Jonas. *Problemata - Revista Internacional de Filosofia*, João Pessoa, v.02, 2011, p.102. (Em sequência citaremos como FPS).

ontologicamente como martelo”²⁶. Quanto ao tribunal, diferentemente do martelo, “a finalidade não é apenas objetivamente a sua *raison d'être*, mas também subjetivamente a condição permanente de seu funcionamento, na medida em que os membros do tribunal “*corte de justiça*” devem ter se apropriado dessa finalidade para que ele possa funcionar como tal”²⁷.

Disso podemos inferir que a heterogeneidade da descrição entre objetos físicos e não físicos nos permite assegurar que o fim não é invisível no aparelho físico. Em outros termos, se por um lado podemos perfeitamente descrever um martelo, assumindo-o como exemplo, por outro lado, em nenhum momento da descrição se percebe a possibilidade de o fim tornar-se explícito na descrição. A descrição revelará sua forma física, sua cor e sua realidade. Contudo, sua finalidade permanecerá incerta, uma vez que em nenhum momento da descrição considera-se a possibilidade de ela ser compreendida.

Em razão disso, Jonas alega que o fim se situa mais ao lado subjetivo do que ao lado objetivo, físico, do objeto²⁸. Entretanto, se tomarmos o tribunal como exemplo, a mesma situação não ocorre. “A descrição do seu estado de coisas é praticamente impossível sem a descrição do fim que ela realiza (a instituição).”²⁹ De onde se segue que, se a mera descrição da instituição – o tribunal – não é possível de ser realizada sem a descrição do fim que lhe é inerente, podemos então concluir que, uma vez eliminado o fim, elimina-se também a instituição. Como Jonas afirma,

No caso das instituições humanas, podemos constatar o quanto a “ferramenta” não só se define inteiramente pelo seu “para quê”, mas subsiste graças a ele. Pois, uma vez que exista, ela não é, tal como a ferramenta material, um objeto que existe por si mesmo, independentemente do seu uso e do entendimento do fim: o martelo não utilizado poderá ser encontrado mil anos depois e talvez reconhecido como tal, como objeto físico; o parlamento abolido desapareceu no tempo e deixou atrás de si somente uma ideia, sem nenhum objeto em repouso que pudesse ser reposto em algum tempo oportuno a serviço do fim³⁰.

Este método analítico-descritivo empregado por Jonas visa mostrar, mediante tal investigação, a posição que o fim ocupa no ser (objetos – coisas). Em contrapartida, nosso autor considera necessário que

²⁶ Ibid., p.102.

²⁷ PR, p.112, grifo nosso.

²⁸ Cf. FPS, p.103.

²⁹ FPS, p.103.

³⁰ PR, p.113.

Interrompamos a reflexão bastante elementar sobre ambos os casos e façamos um resumo do que aprendemos com eles. Nós selecionamos os termos extremos da série “martelo, [...] tribunal de justiça” e os compararmos tanto em função de sua diferença cardeal como também em função de sua semelhança cardeal. A semelhança consiste no fato de que em um e em outro não há dúvida de que foram criados em função do seu fim e dispostos em função deste; portanto, sua utilidade não é casual. [...] Mas daí decorre que os próprios fins confiados a eles são humanos, nomeadamente de seus fabricantes e usuários³¹.

Vê-se que essas analogias empregadas por Jonas se mostram bastante elementares, mas, ao percebermos o sentido que elas operam dentro do quadro filosófico de nosso autor, podemos defini-las como um método eficaz para o projeto que o filósofo se propõe realizar. Assim sendo, podemos então perguntar: de que modo este método que aqui chamamos de “analítico-descritivo” pode se mostrar eficaz para o que pretendemos realizar no decurso deste capítulo? Não precisamos nos estender na resposta a essa questão. Basta dizer que tais analogias enquanto método são relevantes porque é a partir delas que podemos concluir que os fins assentam-se na esfera humana subjetiva e tal constatação é de importância crucial para a elaboração da ética da responsabilidade. De acordo com o pensamento de Jonas, sendo os fins determinados pela esfera humana subjetiva e não pelo aspecto objetivo físico, o ser humano tem a prerrogativa da escolha, e é esta que dá ensejo à responsabilidade que em Jonas assume o caráter de princípio ético por excelência.

Se por um lado tais fins acenam para o ponto de convergência do objeto (artefatos materiais), por outro eles se confundem com o objeto (artefatos sociais – humanos). Isso nos remete à tese jonasiana de que a natureza, acessível a nós, ou que incorporamos, herda o fato de que desde sua gênese nós detemos o poder sobre os fins que nela se passam. Por isso as analogias (martelo-justiça; marcha e órgão digestivo) utilizadas por Jonas se fazem necessárias. Nós as empregamos aqui para mostrar que existe uma teleologia no ser – natureza a qual torna-se objeto da vontade humana – responsabilidade.

Com isso, podemos afirmar que o método analítico-descritivo empregado por Jonas, o qual explicitamos acima, revela como a questão dos fins e sua posição no ser ocupa um importante lugar no pensamento filosófico de nosso autor. Portanto, tal empresa é imprescindível, e se afirma como condição de estabelecimento das bases ontológicas

³¹ Ibid., p.114.

fundamentais, nas quais se apoia a teoria da responsabilidade postulada por Jonas, como a nova ética para o futuro.

A questão levantada por Jonas em sua análise descritiva sobre a finalidade é a seguinte: a finalidade ocupa uma posição no ser em sentido forte ou ela apenas segue peremptoriamente a mesma confluência da subjetividade no seu transcurso existencial? Essa é uma questão fundamental com a qual Jonas se ocupa no Capítulo III do PR, que leva o título “Sobre os fins e sua posição no ser.”

Jonas examina os vínculos entre necessidade e contingencialidade na execução de tarefas para mostrar a aparente inevitabilidade do fim. Entretanto, o filósofo constata que o fim é orientado por leis causais. Nesse caso, embora tais leis sejam aparentemente independentes da ação subjetiva, elas são intimamente ligadas ao fim. Como se vê, Jonas analisa o estatuto ontológico dos fins com objetivo de mostrar o que pode auxiliar a elucidação do problema que se inscreve com o advento da modernidade e com ela as novas tecnologias. Isto é, o modo mediante o qual agimos no mundo para, com isso, nos autoimputarmos o princípio responsabilidade como a nova ética capaz de orientar o agir humano na civilização tecnológica.

O empreendimento de Jonas pretende mostrar que nossa posição ontológica se mostrará secundária. Isto confirmaria se conseguirmos demonstrar que os fins ocupam uma posição ontologicamente primitiva – primordial³² – e, mormente, se a ocorrência deles resultar de mecanismos externos ao desejo e à ação subjetiva (voluntária), uma vez que os desejos em si já demonstram uma finalidade.

Na elaboração filosófica de Jonas, o problema ontológico emerge como uma questão fundante e original. Não obstante, a pergunta ontológica pelo ser não pode, sob qualquer hipótese, sobrepujar a pergunta pelos fins. É com ela que Jonas se ocupa, com vista à compreensão mais acertada do reino a que pertencem os fins e qual é a posição dos fins no ser. Tal empreendimento, no entanto, traz à lume uma questão crucial, qual seja – questiona o filósofo:

Existe finalidade no mundo objetivo, físico, ou somente no mundo subjetivo, psíquico? Reservamos essa questão ontológica capital para o *último grupo de exemplos*³³. Seja qual for sua resposta, aqui já se coloca a pergunta sobre o status da

³² Referimo-nos aqui à “possibilidade” de existência, independência ou autonomia dos fins no mundo físico em relação à vontade humana subjetiva.

³³ Este último grupo de exemplos aos quais Jonas se refere consiste na *marcha* e no *órgão digestivo* explicitados no *supracitado* Capítulo III do PR, p.117-129. Mas, no presente estudo, não o analisamos detalhadamente, apenas

subjetividade, e, de forma mais precisa, para as ações individuais que nós, à sua maneira, havíamos julgado como “clarividentes”, ao passo que o sentimento que presidiria a sequência completa de ações seria cego – tanto em vista do seu fim último, quanto em relação aos elos intermediários. A mencionada divisão da longa série de fins em fins individuais menores e encerrados em si mesmos, cada um deles tendo o seu objeto direto presente na percepção e no querer, nos recomenda questionar os elos individuais, ou seja, as unidades de comportamentos nitidamente intencionais.³⁴

Segue-se daí que a questão *ontológica fundamental* colocada por Jonas aponta para a vital distinção dos dois reinos aos quais pode pertencer a finalidade. Nesse caso, seria um reino que se inscreve no nível subjetivo ou o reino que se situa num nível objetivo. Isso levanta um ponto: fundamentalmente, que relação pode ser estabelecida entre eles? Essa é a questão que se respondida, também será respondida a pergunta pelos fins e sua posição no ser³⁵. Desse modo, a partir da análise descritiva dos exemplos demonstrados, Jonas põe em relevo o estatuto ontológico dos fins. Daí podemos inferir que o objetivo primordial é saber se existem dois reinos de fins, e a partir disso relacioná-los ao ser, no que concerne ao estabelecimento de sua posição ontológica fundamental.

Isso posto, podemos afirmar que o que acima explicitamos e o que irá prosseguir, se ainda que resumidamente for suficiente para reconstruir os passos de Jonas, terá cumprido a nossa tarefa quanto à investigação sobre os fins e a posição que ele ocupa no ser. Sendo assim, urge a necessidade de exprimir mais algumas linhas sobre a questão que segue: *o que é um fim?* A exigência de elucidação de tal questão implica, no entanto, a necessidade de enfrentarmos a *questão do ser* e, nesse ínterim, elucidar a sua condição primeira, isto é, *ser e dever*. Se, de um lado, a necessidade de pensar a questão *o que é um fim* nos impõe o problema do ser, de outro, essa última questão nos conduz ao princípio ontológico leibiniziano: por que existe algo ao invés de nada? Essa questão nos exige outro passo. Resumidamente, é o que faremos a partir deste momento.

mencionamos como se pode verificar no exposto acima. Nossa análise se concentrou nos exemplos do martelo e do tribunal.

³⁴ PR, p.123, grifo nosso.

³⁵ Cf. FPS, p.92.

3.3.1 As considerações de Jonas sobre o princípio ontológico de Leibniz

O que precisamos fazer nessa seção é mostrar em linhas gerais porque o princípio ontológico leibiniziano é relevante para pensar o problema do ser em Jonas. Ora, podemos assegurar que a possibilidade de compreensão do problema do ser em Jonas está condicionada à reflexão sobre a seguinte proposição: o homem deve Ser? Mas, para pensá-la, precisamos primeiro responder à seguinte pergunta: o que significa efetivamente dizer que algo deve Ser? Isso evidentemente nos conduz a outra questão, ou seja, a de “saber se, de forma geral, algo em vez de nada deve Ser.”³⁶ Seguramente, tais questões têm sua sede na ameaça apocalíptica que resulta da técnica moderna, cujo crescimento desmesurado impõe, nas palavras de Jonas, “a possibilidade de escolher o desaparecimento da humanidade. [Isso] implica a questão do dever-ser ‘do homem’, e esta, necessariamente, nos conduz de volta à questão sobre se algo efetivamente deve existir em vez de nada.”³⁷ Isso nos leva ao encontro do princípio de Leibniz, que herda da tradição filosófica moderna o reconhecimento pela formulação da premissa metafísica, a qual Jonas retoma para a elaboração das bases metafísicas do seu *Princípio Responsabilidade*, cujo empreendimento o leva a pensar o sentido da pergunta de Leibniz – *por que existe algo em vez de nada?*

Para compreendermos o ser de algo ou mesmo sua prevalência em relação ao nada, como queria Leibniz, um método que se mostra bastante eficaz é a simples comparação entre as seguintes alternativas, a saber: “como algo tem de Ser, então é melhor isto do que aquilo, portanto, ele deve Ser.”³⁸ Disso decorre que a resposta axiomática que resulta do ser de algo com outro ser, torna obscura a questão seguinte: de relacionar o ser ao não ser, cuja exigência aponta a necessidade de uma elucidação a partir da constituição do próprio ser³⁹. Por conseguinte, a compreensão do princípio ontológico do por que *algo deve ser em vez de não ser* está condicionada à comparação do ser de algo com o ser de outro. De onde se segue que, de fato, algo deve Ser. Todavia, nas palavras de Jonas, se elevarmos a comparação para

A segunda alternativa, na qual a alternativa não é um outro Ser, mas pura e simplesmente um não ser, só pode ser respondida em termos absolutos, por exemplo, que o Ser é “*bom*” em si, pois o nada não permite graus de comparação: portanto, a

³⁶ PR, p.99.

³⁷ Ibid.,p.100.

³⁸ Ibid., p.99.

³⁹ Cf. FPS, p.93.

existência como tal “deveria” ser preferida em relação ao seu oposto contraditório (e não o “contrário”).⁴⁰

Jonas retoma o problema anterior que o levou a essas comparações. O homem deve Ser? E quando o homem entra em cena, também entra cena outro ator – a ética –, a qual, por sua vez, implica, como nos diz o filósofo,

A diferença entre a resposta a uma ou outra questão [que] pode ser facilmente demonstrada com exemplo da questão inicial a respeito do homem. Uma característica do homem pode ser considerada melhor do que outra, e com isso se constituir em uma obrigação a escolher; mas, diante de ambas as possibilidades, poderia ser escolhido o não-ser do homem, que se encontra livre de todas as objeções às quais ambas as alternativas da escolha anterior se encontravam sujeitas (isto é, sendo intrinsecamente perfeito, o não-ser encontra-se livre de todas as imperfeições presentes em toda elegibilidade positiva). Assim, como afirmei antes, o não-ser pode ser encolhido, em vez de qualquer alternativa do Ser, quando não reconhece uma primazia absoluta do Ser diante do nada. Portanto, é de significativa importância para a ética responder a essa questão mais geral.⁴¹

A partir desse pressuposto, podemos afirmar que preferivelmente, ao invés de nada, algo de fato deve Ser. E se algo deve Ser, portanto, segue-se que precisamos buscar entender em que medida se dá a relação de preferência deste Ser diante do nada. Ou mais afirmativamente, que algo deve Ser na realidade. O aspecto positivo desta questão é de importância crucial para Jonas, considerando que o homem tende sempre a escolher o Ser ao invés de nada, tendo consciência da sua efetivação. O poder do homem de escolher o Ser ao invés de nada nos impõe, segundo Jonas, a necessidade de pensar “a preferência do ser diante do nada e do indivíduo.”⁴² Daí emerge em primeira instância a questão ética fundamental da aniquilação do indivíduo perante a humanidade – os outros – ou, em última instância, até mesmo o suicídio como forma desesperada e radical de

preservação da dignidade da vida, que, para Jonas, ainda que seja eticamente contestável, ainda assim concede-se primazia do ser diante do nada. No caso de alguém que se sacrifica pelos outros, mesmo nesse caso não se coloca em dúvida a questão da primazia do ser em vez do nada.⁴³

⁴⁰ PR, p.99, grifo nosso.

⁴¹ Ibid., p.99.

⁴² Ibid., p.99.

⁴³ FPS, p.94.

Quanto à sentença ontológica de matriz leibiniziana, se, por um lado, Apel⁴⁴ defende a possibilidade de dois sentidos lógicos – negativo e positivo – para o problema, por outro lado, Jonas se apoia apenas no sentido positivo afirmativo como o único possível e o que efetivamente importa. No projeto filosófico jonasiano, portanto, o *por que existe algo em vez de nada?* É o único sentido admitido na questão colocada, posto que ela nos conduz ao problema ontológico que assegura a possibilidade efetiva de tal questão. O argumento fundamental de Jonas é que a pergunta assim elaborada já converge para o plano de algo já existente. Assim, uma formulação lógica de caráter negativo não poderia sob nenhuma hipótese se sobrepor à questão imanente – ontologicamente fundamental. Sendo assim, a sentença ontológica *por que existe algo em vez do nada?* é, segundo Jonas,

o único sentido aceitável para a questão fundamental da metafísica leibiniziana, que de outro modo pareceria ociosa: por que existe “algo e não o nada?” Pois o porquê aqui questionado não pode visar à causa precedente, já que ela própria pertence ao que já existe; esse questionamento não pode ser feito, sem cair em contradição, em relação à totalidade do já existente ou ao fato do existir como tal.⁴⁵

O existente ou, em outros termos, aquilo que existe, é, em Jonas, a possibilidade de responder a qualquer questão ancorada na *sombra* da necessidade e da causalidade. O caráter ético desta *ontologia fundamental* à maneira heideggeriana pode ser alusivo a todos os âmbitos, até mesmo àquele que aparentemente entre todos se mostra como o mais radical, a religião. Mas em que medida o âmbito religioso se mostra radical? E como a religião pensa o problema do ser? Tais questões nos exigem uma breve consideração. É o que se pode verificar na sequência.

3.3.2 O problema do ser no âmbito da religião

A sentença ontológica *por que existe algo e não o nada* é respondida pela teologia racional com a evidência da própria existência de Deus na condição de *causa sui*, autocausação⁴⁶. Mas o conceito é questionável em termos lógicos, para dizer o mínimo. Ou seja, o fato de a religião colocar a bondade da criação do mundo num Deus bondoso por

⁴⁴ APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia*: Tomo I: filosofia analítica, semiótica e hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2000.

⁴⁵ PR, p.100.

⁴⁶ Ibid., p.100.

excelência apenas reforça a ideia da contingência de um “*factum brutum*” que reclama sua perpétua reafirmação de uma necessidade do pensamento.⁴⁷

Se em primeira instância considerarmos a tese de que o dever-ser de algo sempre implicará a afirmação do próprio Ser de si, em última instância a religião iria concluir então que Deus é causa da criação. Teríamos que depreender necessariamente que ele, em sendo a causa, reservaria o ato em si mesmo, o que por sua vez implicaria o poder-fazer, o poder-ser e consequentemente, toda a sequência estaria por isso mesmo determinada. Daí podemos assegurar que “a resposta religiosa não é a resposta causal de que a potência do poder-fazer trazia consigo automaticamente o ato (o que condenaria a sequência inteira à crua facticidade), mas sim de que ele quis criar o mundo como algo “bom”. Veja, por exemplo, o *Gênesis* e o *Timeu* de Platão.”⁴⁸ Desse modo, a criação do mundo como *algo bom* poder-se-ia, antes justificar a razão pela qual Deus quis criar o mundo e não o contrário, que Deus quis criá-lo por sua bondade infinita. Embora não seja nosso objetivo estender essa questão, ela nos exige ainda algumas linhas, isto é, sobre a *posição religiosa e metafísica*.

Se considerarmos que a religião não pode supor algo bom e criá-lo, posto que isto seria presumir antes o nada a algo existente, cabe à metafísica reformular e recolocar a questão nos termos que a radicalidade da pergunta que coube a Leibniz formular, no sentido de algo – o dever-ser, revela sua anterioridade em relação a qualquer existência. Mas, segundo Jonas, “temos de dizer que o fato de julgá-lo Bom era coisa do julgamento divino, e não era um querer cego, ou seja, devemos dizer que Ele quis o mundo porque sua existência é boa, e não que este é bom porque Ele assim o quis (embora esta última tenha sido a perturbadora opinião de Duns Scotus).”⁴⁹

No âmbito da religião, a questão do dever-ser tende a ser associada a um princípio criador – Deus. Sendo assim, o argumento da religião se apoia na fé. Contudo, o empreendimento da fé não é bem sucedido e apenas corrobora a tese de que há uma independência entre o dever-ser do mundo e sua autoria. Isto é, no que concerne à religião, Jonas destaca que a questão do dever-ser do mundo se torna controverso, por estar intimamente “ligado à pessoa de um criador”. Em razão disso, caberia apenas à metafísica a tarefa de elucidar as relações de princípio e concordância recíproca em relação ao dever-ser. Com isso, se a resposta à questão do dever ser independe da religião, agora tal como entende Jonas, temos que

⁴⁷ Cf. Ibid., p.100.

⁴⁸ PR, p.101.

⁴⁹ Ibid., p.101.

levantar a questão sobre o valor do existir, ou em última instância, perguntar se de fato vale a pena existir. Isso remete à supracitada sentença ontológica de Leibniz sobre a preferência do ser em relação ao nada, sobre a qual não precisamos mais nos estender. Já que o dever ser independe da religião, cabendo apenas à metafísica a tarefa de pensá-lo, é necessário sublinhar que no âmbito metafísico a discussão sobre o dever ser coloca a questão do valor do existir. Sendo assim, precisamos na sequência mostrar a relação entre fins e valores para compreender a razão pela qual o ser está condicionado ao valor.

3.3.3 O entrelaçamento entre valores e fins

Nesta seção, precisamos mostrar como se dá o entrelaçamento entre valores e fins. Isso posto, devemos salientar que o valor ou o “bem” sobre o qual nos referimos aqui em nosso estudo é para Jonas, o que imediatamente reivindica sua existência, isto é, o que vale como *bem* é o que se torna digno de existir, seja no que concerne à reivindicação pelo Ser pela via de um dever-ser que se transforma num certo agir, seja no caso em que o Ser resulta da livre escolha desse agir. De um lado, podemos assegurar que ao nada não pode doar nenhum valor. Nesse caso, a primazia do Ser sobre o nada parece evidente; de outro, a prevalência do Ser estabelecida sobre seu valor independe da preeminência do mal ou bem quanto à forma dessa existência⁵⁰. Em outras palavras, existir é e sempre será melhor do que o não existir; o *como* desse existir não é considerada uma questão decisiva. Assim sendo, o existir (o Ser) está condicionado ao valor, já que *a faculdade para o valor é ela mesma um valor, o valor de todos os valores*.

Lembramos que esse valor do qual falamos é a vida, que é analisada por Jonas como aquilo que deve “ocupar o centro da ontologia (e em certa medida também a teoria do conhecimento). Vida quer dizer vida material; portanto, corpo vivo; em suma, ser orgânico. No corpo está amarrado o nó do ser, que o dualismo rompe, mas não desata.”⁵¹ A vida se sobrepõe a todos os valores, ou seja, ela é o valor dos valores dado que nela ocorrem todas as conjecturas éticas e porque ela significa a possibilidade do valor, tornando-se ela mesma um valor que reclama a existência como possibilidade de que haja o valor.⁵² E a tarefa de buscar o valor ou o bem cabe à metafísica. Por isso, nosso argumento, diz Jonas,

⁵⁰ Cf. OLIVEIRA, Jelson. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis: Vozes, 2014. p.153.

⁵¹ PV, p.34.

⁵² Cf. PR, p.102.

não é, portanto, o de que foi somente com o desaparecimento da fé que a metafísica teve de assumir a tarefa que antes a teologia vinha desempenhando a sua maneira, mas sim, que essa tarefa sempre foi sua, somente sua, tanto sob as condições da fé quanto da incredulidade, pois a presença da fé em nada afeta a natureza da tarefa.⁵³

Ora, como dizíamos, já que o problema do *dever-ser* é tarefa destinada à metafísica, precisamos agora explicitar em linhas gerais o *Ser*, *dever-ser e valor* e a posição do valor próprio do Ser. Jonas se ocupa de uma questão para ele fundamental, qual seja, mostrar a necessidade de se estabelecer delimitações para o valor, tanto para o que existe, quanto para o que potencialmente venha a existir. Daí resulta que em vista dessa condição significativa para a sequência do nosso estudo sobre *a teoria da responsabilidade*, podemos investigar a respeito de sua posição no núcleo do próprio ser, tomado como valor supremo. Nesse sentido, a sentença ontológica: “Por que há o ser e não o nada?” inclui a condição de possibilidade de resposta à pergunta, visto que já se revela como eleição de valor.

Isso nos conduz a um nível de independência ontológica da questão, já que sua necessidade é anterior à sua possibilidade. Sendo assim, “a faculdade para o valor é ela mesma um valor, o valor de todos os valores, inclusive a faculdade para o não valor, na medida em que a mera abertura para a distinção entre valor e não valor já asseguraria sozinha a prioridade absoluta de escolha do “Ser” em comparação com o nada.”⁵⁴ Sendo a vida o valor dos valores, a qual reclama a possibilidade de que haja valores, é o valor que precisa ser questionado do ponto de vista ontológico e epistemológico, cuja finalidade consiste em identificar a sua importância objetiva na problemática explicitada por Jonas. A teleologia é extensamente exprimida por ele como autoafirmação do Ser, isto é, como resultado de sua afirmação.

O neofinalismo revela a razão de ser do próprio Ser como tal. Isso leva a uma negação do não ser, de modo que o Ser consiste num interesse positivo, resultando, portanto, numa escolha permanente de si mesmo. Sendo a vida uma contraposição constante ao não Ser, que é a sua ameaça, sua sempre presente antítese, Jonas “nos alerta que ela, a vida orgânica, representa o fim e o interesse supremo da natureza, realizado na variedade de suas formas, haja vista o fato de que os seres vivos se transformarem, eles mesmos, em executores de seus próprios interesses e finalidades.”⁵⁵

⁵³ Ibid., p.101.

⁵⁴ Ibid., p.102.

⁵⁵ OLIVEIRA, 2014, p.154.

A possibilidade do valor não assegura ontologicamente a existência de um valor em si. A pergunta pela possibilidade já aponta para a necessidade de assegurar o valor, embora ainda não seja possível defini-lo propriamente como um valor. Porém, o que “o questionamento mostra é que a questão do ‘ser’ está justificada, com isso, a ocupar uma posição que a metafísica deve previamente, aqui, como candidata à condição de valor, condição necessária e primeira para se perguntar pelo resto das coisas.”⁵⁶ Jonas comprehende, no entanto, que este problema deve ser independente não somente da religião, “mas de toda forma que a posição metafísica, que tende a analisar o ser antes como um valor em si do que como fundante e provocador de uma situação que se perpetua para qualquer classe de valor, se demonstrada sua possibilidade.”⁵⁷

Se retomarmos o princípio metafísico leibiniziano e aplicá-lo à questão do valor, com intuito de verificar se há um “valor em si”, devemos considerá-lo como algo possível e necessário, se não concretamente, ao menos conceitualmente. Assim, nas palavras de Jonas,

Toda essa questão converge para a pergunta se há mesmo algo como “o valor” como tal, não como algo real aqui e agora, mas como algo *conceptualmente* possível. Por isto é inquestionável a necessidade de se estabelecer o status ontológico e epistemológico do valor de um modo geral e explorar a questão da sua *objetividade*. Pois, com o mero e indiscutível fato de que existem valorações subjetivas atuando pelo mundo – que haja avidez e medo, ambição e resistência, esperança e temor, prazer e sofrimento, coisas desejadas e coisas indesejadas, coisas apreciadas e coisas depreciadas, ou seja, que em toda parte haja querer e em todas as escolhas se expresse a vontade do próprio Ser, indicando sua presença no mundo em virtude dessas valorações subjetivas.⁵⁸

Como se vê, o problema do status ontológico e epistemológico do valor resume a confluência de relações entre os fins e sua posição no ser, de modo que o valor já se inscreve como uma possibilidade conceitual. Assim sendo, uma demarcação mínima do campo epistemológico foi inicialmente a mola propulsora para a pesquisa e também foi elementar em todo o processo.

Portanto, a questão que pretendemos explicitar em nosso estudo é a de que os fins objetivos – realizados por diferentes tipos de órgão – já se encaminham para a realização de um valor. Uma evidência disso são os membros do corpo que se movem, executam fins, para a realização de um fim maior, ou seja, a locomoção e vida do corpo. Isto é, o fim em si do

⁵⁶ FPS, p.97.

⁵⁷ Ibid., p.97.

⁵⁸ PR, p.102.

movimento do membro só se justifica em torno da vida do corpo⁵⁹. Assim, nossa exposição nesta seção buscou averiguar alguns arquétipos – ‘fins’ – e suas interconexões com a estrutura maior, ou, em outras palavras, a hierarquização de fins, ou de que modo eles se relacionam uns com os outros e com o fim maior, além de investigar se esses fins são voluntários ou involuntários e em que medida eles participam da subjetividade, dada esta como valor possível. Buscamos elucidar essas questões tal como à luz de comparações de exemplos e cumprimento de funções de órgãos de naturezas distintas, como são os casos do martelo, do tribunal, da marcha e do órgão digestivo, embora os dois últimos tenham sido apenas mencionados no nosso estudo.

Como exprimimos, no contexto da filosofia de Jonas, essas analogias por nós utilizadas levanta uma questão crucial, a saber: “existe finalidade no mundo objetivo, físico, ou somente no mundo subjetivo, psíquico?” No que se refere a esta questão, Jonas declara que “a eficiência dos fins não está vinculada a racionalidade, reflexão e livre escolha – portanto, ao homem.”⁶⁰ A teleologia na natureza é a única base na qual a nova ética de Jonas pode fundar-se. É nisso que este percurso se justifica. Se há fins na natureza, também há bem e valores que apelam pela nossa responsabilidade. Portanto, a empresa de Jonas visa assegurar que a teleologia na natureza não está subordinada à vontade humana. Além disso, ela se estabelece como valor, razão pela qual reivindica a nossa responsabilidade.

Portanto, como Jonas nos diz, o fim “tem o seu domicílio na natureza. E podemos dizer algo mais quanto ao conteúdo: ao gerar a vida, a natureza manifesta pelo menos um determinado fim, exatamente a própria vida – o que talvez nada mais signifique do que a autonomização do ‘fim’ como tal em fins definidos, perseguidos e fruídos igualmente de modo subjetivo.”⁶¹ Decorre daí que o empreendimento jonasiano, ao inaugurar a ética da responsabilidade, se ocupa com a ardente tarefa de superar o ponto de vista segundo o qual o espírito é impotente em relação à matéria, ou seja, a impossibilidade da interação psicofísica. E se não existe interação entre o físico e o psíquico, nas palavras de Giner Comín,

Nega-se um lugar à subjetividade, desfigura a ontologia e se *caricaturiza* em si mesmo a imagem do homem, aquele pelo qual o imperativo da responsabilidade nos obriga a velar e cujas condições de possibilidades a atuação presente do homem deve preservar para o futuro. Superar o dualismo é um imperativo moral porque só uma filosofia capaz de afirmar que *no ser, na natureza há valores reconhecíveis* e que apelam ao

⁵⁹ FPS, p.98.

⁶⁰ PR, p.128.

⁶¹ Ibid., p.139.

sentimento moral dos homens, e por sua vez a liberdade do homem, que é condição necessária para acolher esse imperativo, se faz viável uma ética da responsabilidade para com as gerações futuras, para com a dignidade da vida humana no futuro, e frente ao ser.⁶²

Segundo a constatação de Nathalie Frogneux, o termo *valor* figura no quadro filosófico de Jonas, por um lado, “para designar os fins na natureza, uma vez que ela é subjetividade (primeiramente sem sujeito) e valores aderidos por ele mesmo um fim no ser. Mas desta característica reflexiva da vida cuja existência é seu próprio fim, um fim em si, torna *ele mesmo um valor*”⁶³. Por outro lado, já que a teleologia tem sua sede na natureza, emerge daí uma questão primordial, isto é, a potência e a impotência da subjetividade como tal. Mas que relação existiria entre essa questão, considerada fundamental, e a concepção propriamente ética? E por que ela é reputada como tão significativa? De acordo com Frogneux⁶⁴, as respostas podem referir-se ao fato de Jonas perceber que:

Se a subjetividade é impotente no mundo, o questionamento ético de nossos atos é vão; se, ao contrário, o sujeito pode agir livremente, ele será responsável por seus atos. Tal é a apostila do texto de Hans Jonas [...] *Potência ou impotência da subjetividade?* [Pois, ele se dá conta de que] Para estabelecer uma fundação da ética, não basta, de fato, constatar que as tecnociências ampliam o agir humano e comprometem a responsabilidade coletiva de seus atores; ainda é preciso se opor às vozes daqueles que pretendem que esta liberdade responsável seja uma pura automistificação da subjetividade. Portanto, os problemas éticos específicos à civilização tecnológica contemporânea não podem ser estudados independentemente da condição cosmológica da liberdade. Se a ética compromete doravante e de modo inédito o controle (responsável) do controle (tecnológico que se autonomiza), é porque a liberdade de ação não é uma pura ilusão.⁶⁵

Este é um comentário fundamental para o que aqui pretendemos demonstrar. Nele, a autora reconhece que pensar numa ética para a civilização tecnológica é, amiúde, compreender a anterioridade da liberdade em relação à ética. Em outros termos, a liberdade, tema imprescindível às formulações ético-metafísica de Jonas, é de certo modo condição para que a ética se efetive. Já que a ética postulada por Jonas está em função da preservação e continuidade da vida no mundo, podemos assegurar que “o conceito de liberdade pode servir

⁶² PIS, p.65, tradução e grifos nossos.

⁶³ VM, p.308, tradução nossa.

⁶⁴ FROGNEUX, Nathalie. *La puissance de la subjectivité comme dignité de l'homme*. In: JONAS, Hans. *Puissance ou impuissance de la subjectivité*. Traduction de l'allemand par Christian Arnsperger, revue et présentée par Nathalie Frogneux. Paris: CERF, 2000. p.9-24.

⁶⁵ Ibid., p.9, tradução nossa.

como *fio de Ariadne*⁶⁶ para a interpretação daquilo que chamamos “vida”.”⁶⁷ Em outras palavras, vida é para Jonas a história da liberdade, é aquilo que reivindica a ética e a liberdade, o que torna possível a nova ética que Jonas pretende inaugurar. A manifestação dessa nova ética se mostra de forma mais cabal na tríade *bem, dever e o ser*, onde também se dá a sua fundamentação, como veremos na seção seguinte. É dessa tríade que resulta a *Teoria da Responsabilidade*, objeto central de nosso estudo.

No comentário de Frogneux que acima destacamos, a autora esclarece os motivos mediante os quais, na perspectiva de Jonas, “O *status* da subjetividade nesse domínio toca também ao *status* dos fins humanos, e, com isso, a ética.”⁶⁸ Todavia, como vínhamos dizendo, no ser e na natureza há uma teleologia, a qual se revela como valor que reivindica o sentimento ético do ser humano. Isso implica, em última instância, que o imperativo da responsabilidade que só poderá ser assumido mediante a liberdade humana, que é anterior à responsabilidade, se ocupa tanto com a vida humana na sua integridade, como também com a natureza e, sobretudo, as gerações futuras. Desse modo, como o próprio Jonas declara,

o ato singular se faz responsável pelo ser de uma ou outra coisa; e o ser de todo em sua integridade é a instância ante a qual tem que responsabilizar-se. Mas, o ato mesmo pressupõe liberdade, de modo que a responsabilidade se encontra como mediação ética entre os dois polos ontológicos o da liberdade e do valor do ser.⁶⁹

A liberdade ou vontade, à qual já nos referimos, é responsável por “revelar” o valor do ser que é o bem em si mesmo. A liberdade entendida por Jonas “não depende de regras de uma causalidade quantificável, mas da significação mental [...], que está determinada pelo sentimento, a inclinação, o interesse e o valor, resumindo, segundo as leis da intencionalidade.”⁷⁰ Ela não se prende a determinismos, é “princípio contínuo – ou pelo menos

⁶⁶ A expressão *fio de Ariadne* é assim chamada devido à antiga lenda de Ariadne. Conta a tradição que Ariadne teria dado uma espada e um novelo de fio a Teseu para que ele pudesse encontrar o caminho de volta depois de uma longa viagem. Ou seja, durante o percurso de deslocamento, o mesmo deveria segurar o fio em uma das pontas, para que o regresso pudesse ser orientado pelo mesmo fio. Enquanto método, o *fio de Ariadne* permite seguir na busca da verdade pelos vestígios das pistas deixadas seja pela marcação física, seja por um registro mental ou mesmo um debate filosófico. Cf. NR, p.153.

⁶⁷ JONAS, Hans. *Évolution et liberté*. Trad. Sabine Cornille; Philippe Ivernel, do título original «Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen (1992)». Paris: Payot & Rivages, 2000. p.29, tradução e grifo nossos. A mesma citação pode ser encontrada também em PV, p.14.

⁶⁸ PR, p.126.

⁶⁹ JONAS, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Trad. José Mardomingo. Madrid: Trotta, 2000. p.140, tradução nossa. Caso haja outras ocorrências dessa obra em nosso estudo, a citaremos com sigla (PDS).

⁷⁰ PIS, p.125, tradução nossa.

o resultado constante – do seu avanço para graus mais elevados onde a cada passo, liberdade se constrói sobre liberdade, liberdade superior sobre liberdade inferior, liberdade mais rica sobre liberdade mais simples.”⁷¹ A liberdade, diz o autor, é um “traço ontológico fundamental da vida em si”⁷², no qual Jonas pretende fundar sua teoria que leva a marca de uma *ética da responsabilidade*.

Portanto, todo o esforço do empreendimento jonasiano se estabelece como uma urgência moral frente ao crescimento do poder tecnológico e a incapacidade por parte das éticas tradicionais de fazer frente a esse novo desafio da teoria moral, qual seja: elaborar uma ética para a civilização tecnológica. O perigo real de acabar com as condições de possibilidade de uma vida humana digna no futuro estimula Jonas em sua especulação metafísica e o conduz inevitavelmente ao âmbito da ética.⁷³

Contudo, como dizíamos, a ética postulada por Jonas está condicionada à reabilitação da ontologia e da teleologia, as quais constituem a primeira etapa de sua fundamentação. Não obstante, apenas essa primeira etapa não basta; será necessária uma segunda etapa no sentido de fundar o imperativo da responsabilidade como princípio ético. Tal imperativo provém da articulação entre o bem, o dever e o ser, que resulta na teoria da responsabilidade. E isso nos conduz a uma segunda seção.

3.4 Da articulação entre o bem, o dever e o ser à teoria da responsabilidade

Nosso objeto de estudo nesta seção é mostrar porque é necessária a articulação entre o bem, o dever e o ser para gerar uma teoria da responsabilidade. A questão crucial que explicitaremos aqui é a seguinte: como se dá a passagem do Ser ao dever ser? Para tanto, embora já tendo sido mencionado na última seção, reafirmaremos que o bem é pertencente à realidade do ser. Sendo o bem ou o ser o que possui valor, nele está contida a exigência do dever ser. Por isso, mostraremos que o dever-ser reivindica o dever em forma de responsabilidade, o que nos permitirá compreendê-la como um princípio ontológico. Mas, como a passagem do ser ao dever ser para alguns filósofos dentre eles David Hume e Moore incorreria na falácia naturalista,

⁷¹ PV, p.106.

⁷² Ibid., p.106.

⁷³ Cf. PIS, p.65.

buscaremos mostrar, então, que tal crítica não cabe ao projeto ético proposto por Jonas. Por isso, endossaremos aqui a posição de Ricoeur e a posição de Apel, já apresentadas por Lilian Godoy.

Nossa exposição irá se apoiar no capítulo IV do PR, cujo título, *O bem, o dever e o ser*: teoria da responsabilidade, tem em vista corroborar a relação entre o Ser e o Bem para ascender ao Dever e exprimir a teoria da responsabilidade, estabelecendo, portanto, a etapa conclusiva da fundamentação metafísica da nova ética que Jonas pretende inaugurar. O capítulo IV do PR, agora objeto de nossa análise, é bastante emblemático no projeto filosófico de nosso autor. Nele, um argumento importante é a relação entre “Ser e Dever”⁷⁴ e Jonas divide este ponto em sete argumentos.⁷⁵ Como o primeiro diz respeito ao fundamento que estamos examinando, será agora o momento de tratar dele. Posteriormente, discutiremos os outros. Isso posto, retomamos o nosso ponto; mas para prosseguir, precisamos agora propor a seguinte questão: como podemos pensar a passagem do ser para o dever em Hans Jonas? É essa a questão que nos conduz ao próximo passo.

3.4.1 Ser e dever

A passagem do ser ao dever implica, primeiro, buscar um fundamento para a responsabilidade ou, em outras palavras, para o dever, isto é, em algo pelo qual ele tenha “justificação própria e independente”⁷⁶, cuja possibilidade estaria condicionada à dimensão ontológica. Em Jonas, o ser humano, como portador de racionalidade ou espírito que confere poderes ameaçadores, tem responsabilidade não apenas sobre os demais seres, mas também sobre a própria ideia ou “imagem” de homem. Por isso, como imperativo ontológico, a ideia de

⁷⁴ A despeito disso, nos apoiamos aqui em uma nota bastante esclarecedora de Lilian Godoy, importante pesquisadora e divulgadora da obra de Jonas no Brasil. Diz a autora: “Esse primeiro tópico tem o mesmo título do último tópico do capítulo II, “Ser e Dever”, tema que evidentemente será, então, abordado noutra perspectiva. Pois, se ali a abordagem era essencialmente ontológica e a ênfase, portanto, recaía sobre o conceito de Ser, aqui, como veremos, a discussão teleológica preparou o caminho para a abordagem axiológica, para se chegar, enfim, à deontologia, a ênfase, recaindo, portanto, sobre o conceito de Dever. De qualquer modo, é bastante significativo que o tema *ser e dever* apareça mais de uma vez no PR, evidenciando a necessidade vital de sua articulação para a superação do dualismo ético relacionado à ‘lei de Hume’ e para a sustentação da ética jonasiana.” (RFB, p.272).

⁷⁵ Dos quais apenas o primeiro será abordado mais detidamente nesta seção, por ser precisamente onde se localiza a articulação entre o bem, o dever e o ser. Os demais serão sublinhados apenas marginalmente aqui, uma vez que eles são propriamente objeto de análise na terceira seção e no quarto capítulo de nosso trabalho, onde elucidaremos os arquétipos da responsabilidade com o objetivo de mostrar a aplicação prática da teoria da responsabilidade.

⁷⁶ PDS, p.136.

homem nos conduz à exigência de responsabilidade sobre a sua existência não apenas enquanto essência, mas igualmente enquanto presença e “corporificação no mundo.”⁷⁷ De onde se segue que a responsabilidade precisa ocorrer também no âmbito do *dever ser*, pois, para Jonas, a afirmação de que *devem existir homens* já pressupõe, na mesma medida, que esses homens *devem ser de tal forma*.⁷⁸ Tais afirmativas possibilitam a superação do “dogma metafísico”⁷⁹, já que o bem sempre reclama existência, e essa é a razão pela qual o “valor ou o ‘bem’ [...] justifica sua reivindicação pelo Ser”⁸⁰ na teoria ética da responsabilidade, tornando-se, portanto, um de seus fundamentos.

Se considerarmos que o Ser é o que tem valor ou o *bem* em si mesmo, logo o Ser demanda um *dever-ser* do “objeto”, que exige também um dever-fazer por parte do agente. E esse dever assume sentido ontológico, porque está contido no ser do agente que o mostra em forma de responsabilidade como resposta à reivindicação da existência do Ser como valor. De certo modo, podemos compreender aqui a necessária existência de uma alteridade não propriamente à maneira levinasiana. Em Levinas, a responsabilidade é reivindicada a partir da alteridade, isto é, da relação com o rosto do outro, cujo apelo mudo interpela pela responsabilidade do agente. A construção da subjetividade está condicionada à responsabilidade como resposta ao apelo do Ser (o outro que interpela) pelo direito de existência. A responsabilidade torna-se então o fundamento da subjetividade, mas, assim como em Jonas, ela não prescinde da reciprocidade, como posteriormente veremos no quarto capítulo.

Se há uma alteridade como requerimento ético no empreendimento filosófico jonasiano, ela tem de ser pensada a partir do fenômeno da vida como um todo e não só a partir da relação homem-outro que marca os modelos éticos da tradição. A ética da responsabilidade em Jonas que resulta de uma relação de alteridade se inscreve como resposta não apenas à reivindicação do *dever-ser* do homem, mas também ao *dever-ser* da natureza. Portanto, é uma ética que se ocupa igualmente com o imperativo “bio ou cosmocêntrico”, isto é, com a totalidade do *cosmo*. Ela não é restrita à relação homem-outro, mas também às condições de sobrevivência do homem no futuro – a *biosfera*.

Com isso, a responsabilidade assume um significado ontológico, porque ela consiste em um dever por, como condição de possibilidade para o Ser e o dever ser do outro,

⁷⁷ PR, p.94.

⁷⁸ Cf. Ibid., p.94.

⁷⁹ Ibid., p.95.

⁸⁰ PR, p.95.

tanto no que diz respeito ao homem, como também à natureza. Se em Levinas a construção do sujeito se dá a partir do outro ao assumir a responsabilidade por ele, em Jonas podemos dizer que o projeto ético por ele proposto, consiste numa afirmação do Ser ante ao risco do não-ser que emerge com o advento da técnica moderna, cuja grandeza ambivalente põem em risco o Ser do homem. Porém, o projeto ético do autor, além de buscar a afirmação do Ser mediante o dever – responsabilidade pretende afirmar na mesma medida às condições de existência do Ser do homem, isto é, a responsabilidade está para além da esfera *intra-humana*. Nisso, se mostra a distinção entre a ideia de alteridade em Jonas e Levinas.

No quadro filosófico de Jonas, a discussão em torno à questão do “ser e dever” tem como ponto de partida a afirmação de que “fundamentar no Ser o “bem” ou o “valor” significa franquear a pretensa distância que existe entre o Ser e o dever.”⁸¹ Posto que *os fins-bem ou o que tem valor* sempre existe por si e não advindo de um desejo, necessidade ou escolha, é, por seu próprio conceito, “precisamente aquilo cuja mera possibilidade já implica a exigência de sua realidade, tornando-se assim um dever, desde que em presença de uma vontade que seja capaz de perceber tal exigência e de convertê-la em agir. Prenuncia-se, assim, a articulação entre as dimensões: axiológica, ontológica e deontológica.”⁸² Jonas ressalta ainda que exprimir sobre “o “ser em si” do “bem” ou “valor” significa pertencer ao reino do Ser (não necessariamente, contudo, pertencer à atualidade particular do existente), o que faz com que a axiologia se torne uma parte da ontologia.”⁸³ Isso implica uma questão, a saber: se há alguma correlação entre essa proximidade no âmbito do valor e o ser e a *essência da natureza*? Tal questão exige uma elucidação e é o que pretendemos demostrar na sequência dessa seção.

Segundo Jonas, o dever é sempre um princípio ontológico necessário, porque o Ser como bem e valor demanda um *dever-ser*, que por sua vez reivindica o dever do agente. Esse dever se efetiva na responsabilidade, como um dever contido no Ser do agente, que orientada pela vontade, o transforma em ação, em forma de responsabilidade. Todavia, a responsabilidade como o novo dever do homem não se limita mais à esfera humana, ele deve também ser extensivo à natureza: além da capacidade de “cultivar finalidade ou objetivos, como agora supomos, ela também atribui valores.”⁸⁴ Segue daí que a natureza extra-humana também

⁸¹ Ibid., p.149.

⁸² RFB, p.272.

⁸³ PR, p.149.

⁸⁴ Ibid., p.149.

reivindica o ser - a existência, ou seja, o dever-ser da natureza reclama a responsabilidade como o dever-fazer do homem.

A resposta a esta exigência torna-se necessária, porque o ser da natureza é condição para a continuidade do Ser do homem. Ante essa exigência emerge a teoria da responsabilidade inaugurada por Jonas, que leva a marca de uma ética do futuro. A tarefa a ela imposta é justamente responder ao apelo mudo da natureza, como condição de possibilidade de assegurar o ser do homem. Todavia, essa nova ética demanda também um fundamento novo que só pode ser ontológico, isto é, no Ser e no *dever-ser* que exige um *dever fazer*. É nessa tríade que a responsabilidade toma sentido enquanto princípio capaz de estabelecer-se como “ordem” orientadora para a civilização tecnológica moderna.

Já que podemos assegurar uma teleologia imanente na natureza, incluindo também a nossa, Jonas declara que, em princípio, sua dignidade consiste no fato de estes fins na natureza serem realizados, de modo que, segundo sua força motivante, eles poderiam ser avaliados ou conforme ao prazer provocado por sua obtenção ou à dor decorrente de sua obstrução.⁸⁵ É contra essa obstrução dos fins (Ser ou Bem) que a responsabilidade enquanto dever toma sentido como princípio de modo a assegurar a existência do ser como um bem. Por um lado, um bem em si não é uma realidade que “exija o nosso assentimento”⁸⁶ para constituir-se como bem, pois, enquanto imanente na natureza, o bem ou valor independe da vontade humana. Por outro lado, se considerarmos que a imagem do homem no futuro encontra-se ameaçada pelo poder tecnológico da civilização moderna, nosso assentimento deve necessariamente entrar em cena como dever, ou seja, a responsabilidade de preservar o fim natural (bem) para que nela possa também ser assegurado o outro Bem – a existência do homem. Portanto, a responsabilidade enquanto princípio ético proposta por Hans Jonas representa uma das reflexões morais indispensáveis à civilização tecnológica, cuja ação põe em risco a continuidade do Ser (Bem – vida). Ao ampliar o universo moral também para a natureza extra-humana, e sua opção em recorrer à natureza – à biologia, como mola propulsora para a teoria da responsabilidade –, facilitou a associação de Jonas com a moral naturalista. E concernente a esta problemática, embora de forma resumida, precisamos exprimir algumas linhas sobre o estado da questão, mostrando como Jonas a supera.

⁸⁵ Cf. RFB, p.273.

⁸⁶ PR, p.49.

3.4.2 A passagem do ser ao dever-ser e a falácia naturalista

Antes de destacar em linhas gerais o estado da questão, é necessário dizer que o problema da passagem do ser ao dever-ser com o qual o nosso filósofo se ocupa nos convida a colocar uma questão, qual seja: na elaboração filosófica de Jonas, o movimento de passagem do ser ao dever-ser de algum modo incorre na falácia naturalista? A novidade do projeto filosófico de Jonas é que o dever fundamenta-se de modo ontológico, por isso a responsabilidade torna-se um dever ontológico e não moral: o homem tem que ser responsável porque ele é responsável ontologicamente. Não se trata de extrair uma ética da ontologia, pois a ética está contida no fato primordial da vida, visto que o dever-ser está inserido no próprio Ser, o que faz Jonas usar da ontologia presente na natureza como fundamento da ética. Por ser ontológica e não racional, a liberdade não é um privilégio humano. Reinsertado na natureza, o homem reafirma-se numa espécie de *ontobiologia* e sua proposta classifica-se como uma biologização do ser moral. Não obstante, podemos assegurar que o autor, embora recorra à biologia, não é um defensor de uma moral naturalista, afastando-se assim daquela ideia que alguns filósofos batizaram como *falácia naturalista*, que resulta da possibilidade de a natureza servir de parâmetro ao pensamento ético que induziu George Moore a levantar a questão. Antes de Moore, David Hume coloca o problema da seguinte maneira:

[...] em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como é e não é, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um deve ou não deve. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse deve ou não deve expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes.⁸⁷

Nessa passagem, a crítica de Hume refere-se ao modo pelo qual o que pertence ao domínio do *dever ser* é derivado do que pertence ao domínio do *ser*, deixando em aberto a questão sobre a própria possibilidade de uma derivação desse tipo. Essa argumentação que pretende passar de um *é* para um *dever ser*, buscando uma conclusão não presente nas próprias premissas, tornou-se insustentável no sentido lógico e a tradição filosófica a batizou como a

⁸⁷ HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2001. p.509.

guilhotina de Hume. De tal modo, considera-se não ser legítimo extrair de premissas factuais conclusões morais de caráter prescritivo, pois seus enunciados são de natureza distinta.⁸⁸

O projeto de Hume visava denunciar a inconsistente passagem do *ser* para o *dever ser*, que, segundo ele, se apoiava em valores da natureza para transferi-los e aplicá-los aos humanos, a isso Moore designou de falácia naturalista. Sendo assim, o que pertence ao domínio do *dever ser* não pode ser resultado do que pertence ao domínio do *ser*. Tal lei tem como correlato no plano lógico as formulações de Moore, que, analogamente a Hume, afirmou que:

[...] pode ser verdade que todas as coisas que são boas sejam também outra coisa, tanto quanto é verdade que todas as coisas que são amarelas produzem uma certa espécie de vibração na luz. E é um fato que a ética visa à descoberta de quais são aquelas outras propriedades pertencentes a todas as coisas que são boas. Mas demasiados filósofos pensaram que quando eles nomearam aquelas outras propriedades eles estavam a definir o bom; que aquelas outras propriedades, de fato, não eram simplesmente outro, mas absoluta e inteiramente o mesmo que bondade. Esta visão é proposta por mim, para chamar a “falácia naturalista”⁸⁹.

Segundo Moore, não é possível definir o bem em termos de propriedades naturais. Isso resultaria numa falácia, pois o bem não pode, sob qualquer hipótese, ser entendido como uma propriedade natural. A gênese da falácia naturalista está na bifurcação entre o *dever-ser* e o *ser*. Em outros termos, “pode-se dizer que de sentenças descriptivas não se pode deduzir sentenças prescritivas⁹⁰ e, assim, juízos de valor – de fato (o é) não se pode extrair normas (o deve ser) –, pois se trata de relações diferentes. Premissas éticas (*o dever-ser*) não podem ser logicamente deduzidas de premissas não éticas (*o ser*).”⁹¹ Como se vê, a falácia naturalista representa uma dificuldade para quem se propõe defender uma origem natural para a ética. No entanto, podemos assegurar que o projeto ético que Jonas postula não incide na falácia

⁸⁸ SGANZERLA, Anor. Biologização do ser moral em Hans Jonas. *Aurora*, Curitiba, v.25, n.36, jan./jun. 2013. p.157. (Em sequência BSM).

⁸⁹ MOORE, G. E. *Principia ethica*. São Paulo: Ícone, 1998. p.107-108.

⁹⁰ O pensamento da responsabilidade em Hans Jonas estaria submetido ao campo da chamada “Metaética”, ou seja, ao campo descriptivo do discurso ético; sendo assim, não passaria em boa medida de um “discurso sobre os discursos éticos”, uma vez que seu tema é um conceito (e um estudo sobre a atualidade desse conceito), qual seja o da responsabilidade. Além disso, a ética de Jonas se constitui a partir de uma análise dos discursos éticos tradicionais. Entretanto, essa afirmação não é suficiente para a caracterização da ética da responsabilidade (já que também mantém algumas características daquilo que se chama de “Ética substantiva”, uma vez que, da reflexão sobre os discursos éticos, retira prescrições na linha de imperativos e de problemas morais concretos de cunho prático (típicos das éticas normativas). A inclusão dos problemas metaéticos no seu pensamento faz com que a hipótese de uma falácia naturalista seja afastada. Esta questão já foi matizada por Anor Sganzerla no seu importante estudo sobre as raízes biológicas da ética de Jonas, no qual nos apoiamos aqui para dar sustentação à refutação do problema da falácia naturalista, em que Jonas é acusado de incorrer. Cf. BSM, p.158.

⁹¹ Ibid., p.158.

naturalista. Mas, sendo assim, que saída o autor propõe? A intenção de Jonas é fundamentar o dever, mas esse fundamento não se dá mais a partir de determinada ideia de natureza, da experiência, de Deus ou da razão, mas de modo ontológico. O dever proposto por Jonas, uma vez realizado, torna-se um sim ontológico à vida, isto é, ao ser frente ao não ser, que se dá de forma instintiva na natureza. Assim sendo, na natureza, conforme assegura Giner Comín,

ser e dever são idênticos porque o ser se perpetua quando cumpre com seu dever, o cuidado de seu próprio ser. No homem não existe esta identificação imediata, e o dever não é ontológico, por assim dizer, mas moral fruto de uma eleição livre. A natureza em sua afirmação instintiva do ser frente ao não ser, pode estimular nosso compromisso para com o ser, mas não pode forçar a livre vontade a converter essa afirmação em seu fim. O que é possível é forçá-la a reconhecer que esse seria seu dever. O homem se distingue de todas as demais criaturas antes de tudo porque é um ser moral, por isso nele ser e dever não coincidem. A intenção de Jonas é tentar fundamentar o dever ontologicamente. Sua interpretação evolucionista da natureza pode considerar-se até certo ponto antropomorfista, porque “lê” o fenômeno da vida desde categorias tradicionalmente humanas, estabelecendo um contínuo biológico que parte das manifestações mais simples e culmina no homem, a proposta ética poderia ser entendida como uma biologização do ser moral.⁹²

Essa, portanto seria uma saída oferecida por Jonas para não incorrer na falácia naturalista. O autor não defende uma *biologização da moral* ou, em outras palavras, uma ‘moralização da natureza’. Sendo assim, onde estaria localizada a diferença fundamental entre essas duas questões? A diferença estaria justamente no fato de que Jonas não retira simplesmente a moralidade da natureza, tampouco usa a natureza como critério regulador para a moralidade, mas assegura a pertença do homem enquanto ser moral no reino da natureza, no que se poderia chamar de *ontobiologia*. Em razão disso, tendo restituído o homem ao reino da vida em geral, Jonas investiga e daí extrai as formulações que fundamentam sua proposta de uma ética da responsabilidade. E a intenção de Jonas é, como dizíamos, fundamentar ontologicamente essa responsabilidade, que seria pensá-la como “tarefa” ou dever do homem para com o ser em geral, de modo particular a imagem do homem, cuja vida ou dignidade futura, em razão do exercício de seu poder tecnológico, pode estar sob ameaça. Mas neste cenário ameaçador, a distância “entre o ser e o dever ser do homem, enquanto tem poder para apostar o não por esse dever ser de seu ser, está agora ocupada pela responsabilidade.”⁹³ Sendo assim, a responsabilidade é a efetivação do dever ser do homem em função do ser em geral.

⁹² PSI, p.47-48, tradução nossa.

⁹³ Ibid., p.48.

Já que a responsabilidade se estende também às coisas extra-humanas – a natureza e a vida em geral –, daí então compreendemos porque Jonas busca uma filosofia na biologia, que, aliás, não se confunde com uma filosofia da vida. Nas palavras de Ricoeur, “é a biologia, a ciência biológica, que se oferece ao pensamento do filósofo; ela faz isso lhe apresentando o fenômeno maior de *organização* no qual o filósofo é chamado a discernir os começos de um desenvolvimento que encontra seu arremate na liberdade humana.”⁹⁴ É uma liberdade que se volta para o fenômeno da vida para nela buscar as bases da nova ética. Desse modo, para Ricoeur, Jonas não pretende tomar a natureza como medida para o comportamento humano porque isso implicaria em um erro. Portanto, em Jonas, efetivamente a

finalidade natural não pretende desempenhar o papel de modelo a ser imitado, como poderia ser o caso em uma interpretação, apesar disso discutível, da moral de Aristóteles. O princípio responsabilidade não diz: impõe à tua ação uma retenção, uma moderação, em resumo uma medida semelhante àquela com a qual a natureza dota espontaneamente a atividade dos viventes. Não é a título de uma imitação da natureza que a ontologia da vida se encontra incorporada não apenas em sua formulação, mas mais radicalmente à fundamentação do princípio responsabilidade. O princípio responsabilidade pede apenas que se preserve a condição de existência da humanidade ou, melhor ainda, a existência como condição de possibilidade da humanidade. Como dissemos anteriormente, é o homem enquanto vivente que é objeto de solicitude. Eis porque o princípio responsabilidade se encarrega da vulnerabilidade específica que o agir humano suscita a partir do momento em que ela se acrescenta à fragilidade natural da vida. Assim, o lugar da responsabilidade continua sendo a fragilidade da vida. Não se poderia, portanto, dizer que o princípio responsabilidade depende de uma moral naturalista. Ao contrário, é no nível do agir humano, e por meios técnicos aplicados de modo corretivo às técnicas, que a ética da responsabilidade delimita o seu campo de exercício. Além disso, são meios institucionais apropriados, os únicos capazes de se encarregar dos custos do progresso técnico. Dizer que o homem é responsável pela natureza não é, portanto, dizer que é preciso buscar na natureza o modelo de medida a ser imposto à deriva tecnicista⁹⁵.

Além de Ricoeur, também podemos ressaltar aqui a posição de Apel, o qual assegura que Jonas não trabalha com a tese da neutralidade axiológica da natureza. Por isso, a crítica da falácia naturalista não caberia a Jonas, devendo-se isentá-lo de tal crítica. Adotamos aqui, então, a posição já tomada por Lilian Godoy:

com relação à falácia naturalista, endossamos, aqui, a posição de Apel ao afirmar que ela não se aplica à ética jonasiana. Pois, Jonas não parte de objetos “naturais”, mas de uma perspectiva ontológica, para fundar sua ética. Ou melhor, embora ele tenha partido da natureza, não foi de sua observação empírica, mas de sua compreensão fenomenológica (O princípio vida) para, em seguida, (O princípio responsabilidade)

⁹⁴ EFB, p.232.

⁹⁵ EFB, p.241.

chegar a uma abordagem teleológica, axiológica e, finalmente, deontológica. Jonas não poderia, jamais, ser incluído entre os naturalistas, no sentido que Moore atribuiu ao termo⁹⁶.

Como dizíamos na seção anterior, no pensamento de Jonas o *ser em si do bem* ou do *valor* pertence à atualidade particular do existente, razão pela qual a axiologia torna-se uma parte da ontologia.⁹⁷ Assim sendo, a possibilidade de a abordagem de Jonas incorrer na falácia naturalista estaria definitivamente descartada, pois não há em seu empreendimento uma tentativa de extrair a ética da ontologia. A preocupação do autor mostra-se exatamente o contrário: “numa teoria que reconhece o âmbito espiritual (e a própria condição da liberdade) no ramo geral dos viventes, a ética já está *contida* no fato mais primordial da vida, o Ser.”⁹⁸ Eis aqui a posição de Díaz.

Se Jonas tivesse colocado o tema nos seguintes termos: o homem é responsável (juízo de fato) logo deve ser responsável (juízo de valor) então sim haveria incorrido numa falácia naturalista. No entanto, não é assim que se coloca a fundamentação em Jonas, pois ao reconhecer uma exigência ética contida no ser situa-se longe da órbita dentro do qual os pressupostos da falácia naturalista tem sentido. O dever ser responsável no homem, não provém de derivar do fato de que pode ser responsável então deve sê-lo. Ao homem a responsabilidade se impõe com uma radicalidade e força ontológica, como um imperativo ontológico, já que de sua observância, segundo Jonas, depende a sobrevivência real de seu ser, seu sentido e abertura para o futuro. Com isso, a responsabilidade se converteu ao homem em um imperativo para ser, para continuar sendo. Somente ele tem o poder de colocar em questão a marcha da vida, fazendo com que a sobrevivência tenha se convertido em uma crucial questão moral.⁹⁹

A fim de refutar definitivamente a falácia naturalista, Jonas se vale de dois elementos, quais sejam: o primeiro deles, como exprimíamos acima, trata-se de compreender que a responsabilidade é uma constatação ontológica; e, desse primeiro elemento deriva um segundo, o qual mostra que o homem *deve ser* responsável justamente porque é. Como se vê, a superação da falácia naturalista ocorre porque a natureza, no pensamento de Jonas, não se estabelece como fonte a partir da qual se pensa a moralidade. Em outros termos, a ética não é uma derivação direta da natureza. A tarefa à qual Jonas se propõe é a de pensar o *ser ético*. Para

⁹⁶ RFB, p.444.

⁹⁷ Na nossa exposição, na seção anterior, sobre a passagem do ser ao dever, inserimos integralmente esse ponto. O que nos faz reinseri-lo na presente seção é justamente mostrar que sendo o ser – bem ou valor pertencente ao existente, a axiologia torna-se parte da ontologia (cf. PR, p.149.). Daí se pode concluir então que a falácia naturalista está definitivamente descartada, pois não há em Jonas uma tentativa de *extrair* a ética da ontologia.

⁹⁸ Cf. BSM, p.162.

⁹⁹ DÍAZ, Pablo Arcas. *Hans Jonas y el principio de responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable*. Granada: Universidad de Granada, 2007. Tesis de doctorado. p.210.

tanto, é necessário recolocá-lo no âmbito da natureza para daí extrair as consequências ontológicas que fundam a sua ética.¹⁰⁰ Dito de outro modo, a natureza por si mesma não é ética, mas ela necessita de um ser que avalie a sua posição. “A posição de Jonas é mostrar que o que caracteriza ontologicamente o homem é a sua faculdade de se tornar responsável e essa responsabilidade é uma contrapartida da liberdade e não da necessidade.”¹⁰¹

Segundo Jonas, o homem não deve (e nem mesmo tem direito de) propor uma moral de matriz naturalista. Mas o que leva Jonas a rechaçar essa questão? Não precisamos nos estender nesse ponto. Basta considerar que, diante do longo trabalho da natureza, no qual inclui a nossa existência, e atrelado ao fato de sua continuidade estar condicionada às ações humanas, o homem precisa reconhecer que a natureza, *como um bem em si*, reclama por proteção e não para atender aos seus próprios ditames como se ele fosse o único sujeito digno de moral. A nova abordagem postulada por Jonas mostra que a natureza reivindica existência e de fato deve existir, não pelo motivo de que sem ela o homem não poderia garantir a vida humana autêntica, mas porque “a natureza em si tem um direito inalienável à vida e à sua conservação”¹⁰² e o homem é o ser capaz de responsabilizar-se pela continuidade desse direito. Por isso mesmo, Jonas caracteriza ontologicamente o ser humano como “o único ser por nós conhecido que pode assumir responsabilidade.”¹⁰³ A liberdade como vontade é o que autoriza a responsabilidade a atuar como dever no cuidado com o ser - bem e valor. E sendo o ser o próprio valor e bem em si mesmo, ele nos impõe um dever – a responsabilidade. Precisamos dizer mais algumas linhas sobre este problema e, para tanto, será necessária mais uma seção.

3.4.3 Do valor ao dever-ser: a teoria da responsabilidade

O que precisamos fazer nesta seção é objetivamente mostrar como se dá a passagem do valor ao dever-ser em Jonas. Isso nos leva a uma questão: como a teoria da responsabilidade pode resultar de tal movimento? Embora o bem e o valor já tenham sido matizados na primeira seção deste capítulo, como se pode observar, de certo modo eles reaparecem agora, porque, ao fundamentar ontologicamente a responsabilidade como um dever que nasce do ser, Jonas

¹⁰⁰ Cf. BSM, p.163.

¹⁰¹ Cf. PIS, p.48, apud BSM, p.163.

¹⁰² PIS, p.21.

¹⁰³ PSD, p.138, tradução nossa.

resgata a noção de valor sobre a qual se assenta o dever do ser. Essas categorias basilares no empreendimento de nosso filósofo são compreendidas no sentido do supracitado princípio metafísico leibiniziano, cujo ser é preferível ao nada. A preferência de algo sobre o nada se transforma no estatuto do valor; ou seja, qual o valor do ser? Por que ele é preferível ao não ser? A partir dessas questões, Jonas afirma a necessidade de se estabelecer o *status* ontológico do valor. Mas qual seria o ponto de partida para se estabelecer o valor? O ponto de partida é o valor do existente estabelecido a partir da teleologia do ser vivente. Daí podemos inferir que a vida é constituída de um bem, o qual constitui o ser.

Destarte, apenas o ser pode constituir-se como portador de predicados axiológicos, evidenciando, assim, a prevalência do ser sobre o não ser. Depreende-se disso, portanto, que no projeto filosófico de Jonas a presença da teleologia na natureza é compreendida como um valor e um bem em si, como a expressão da superioridade axiológica do ser sobre o não ser. Contudo, a existência desse ser, frágil e vulnerável, não está assegurada e requer a responsabilidade humana para a sua continuidade. Nesse caso, se o ser é um valor ou um bem, ele contém a exigência de um dever ser. E desse valor e bem em si emerge o dever, ou seja, a responsabilidade que se inscreve no contexto da elaboração filosófica de Jonas como mandamento moral, chamado a cuidar da frágil e perecível existência do ser.

Ao fundamentar a ética nos fins presentes no ser, dado que esses fins representam um valor, Jonas nos alerta de que em todo valor está implícita a exigência de um dever ser. Isso torna o ser um objeto de uma ação livremente escolhida, ainda que isso não resulte em um dever no sentido de uma obrigação.¹⁰⁴ A passagem operada por Jonas do *dever-ser* ideal ao *dever fazer* “querer que este seja dependente do poder, o que converte o homem em um administrador do dever dentro de um ser real. O poder, responsabilidade e liberdade que caracterizam o homem conferem a ele o papel de ‘gestor da natureza.’”¹⁰⁵

Em Jonas, o valor de um ser já é sua condição ontológica, porque ele direciona-se ao homem na forma de um dever. Isso posto, o valor passa agora ter uma prerrogativa sobre o ser humano: “com isto fica expresso que desde o ser das coisas mesmas [...] pode emanar um preceito que se refere a mim”¹⁰⁶. Em outros termos, sendo o ser dotado de um valor, esse valor lhe confere direito, o que, concomitantemente, exige do homem um dever para com esse valor, ou seja, a responsabilidade. O dever em forma de responsabilidade estabelece-se como um

¹⁰⁴ PR, p.220.

¹⁰⁵ BSM, p.173.

¹⁰⁶ PSD, p.139, tradução nossa.

imperativo da existência, pois ele dirige-se ao ser frágil e perecível com vista à sua preservação. Se, por um lado, o imperativo kantiano demanda também uma atuação do homem por dever, por outro, o imperativo jonasiano determina que o agir seja em conformidade com uma ideia ontológica de homem. De onde se segue que, se para Kant o dever é resultado da racionalidade humana, para Jonas, no entanto, o dever é congênito à ontologia humana do ser responsável “por”.

A categoria de responsabilidade resgatada por Jonas firma a seguinte máxima: que a “humanidade seja”. Assim sendo, “a existência da humanidade significa simplesmente que vivam os homens. Que vivam bem é o imperativo que se segue ao anterior. O fato ôntico bruto de que eles existam, mesmo sem terem sido consultados a esse respeito, se impõe a eles como um imperativo: eles devem continuar existindo como tal.”¹⁰⁷ Não obstante, a execução de tal imperativo está condicionada ao sentido metafísico do ser, isto é, da sua ontologia, posto que no homem a responsabilidade se impõe como um imperativo porque de seu cumprimento depende seu próprio ser e a preservação da essência do homem.

Como dizíamos, o conceito de responsabilidade implica o dever, primeiro o *dever-ser* de algo, depois o dever-fazer de alguém em resposta a esse *dever-ser*. Com isso, podemos assegurar que o direito intrínseco do objeto é prioritário. Isso posto, podemos também inferir que a fundamentação do dever está necessariamente condicionada a uma exigência imanente ao ser. É o que nos diz Giner Comín:

Essa “exigência imanente do ser” é o próprio ser, seu dever-ser, é assegurar o direito daquele que nasceu a continuar vivendo. Quando o ser não está o suficientemente capacitado para que a vida dependa exclusivamente dele, esse imperativo de seguir sendo se converte em um chamado à responsabilidade de quem tem o poder, a possibilidade, de velar por essa continuidade. O chamado à responsabilidade faria o dever-ser se converter em um dever, o dever de fazer o possível para que se cumpra o primeiro imperativo, o dever-ser.¹⁰⁸

A responsabilidade constitui um dever ontológico ou, dito de outra maneira, um dever para com o ser. Desse modo, o dever moral, expresso como um imperativo ontológico, se impõe como cuidado do ser, com vistas à sua continuidade já que, hodiernamente, ela se vê ameaçada em razão do efeito da ação humana que acaba colocando em risco o futuro do Ser. Por isso mesmo, o dever para com o ser é necessário, pois somente o ser, em sua extrema

¹⁰⁷ PR, p.177.

¹⁰⁸ PIS, p.39, tradução nossa.

fragilidade e apelo mudo, pode despertar nosso sentimento de responsabilidade para que o ser continue “sendo”. A exigência de continuidade do ser se mostra na teleologia imanente na própria natureza, em cujo testemunho emerge como postulado ontológico da autocriação e do ser, “de modo a submeter todo ser vivo a essa lei e a fazer dessa determinação ontológica um cuidado para com o próprio ser. Essa maneira de ser indica um dever de conservação, quer dizer, o cumprimento dessa finalidade ontológica fundamental se apresenta ao ser humano como um ser moral.”¹⁰⁹ Destarte, podemos inferir que, em Jonas, o dever ser visa garantir a ontologia, de modo a sempre manter viva a possibilidade de existência autêntica do vulnerável e do perecível – o ser.

Portanto, depreende-se daí que o ser, tanto na esfera humana, como na extra-humana, reivindica existência. Além de responder a tal reivindicação, o dever em forma de responsabilidade como princípio ético-ontológico se ocupa igualmente com a seguinte questão: como os homens devem viver? Esta, por sua vez, se dirige a outra questão: Como os homens devem ser? De acordo com Jonas, a ética emerge no seio do mundo real, como experiência do Ser que nele vive e convive, isto é, a ética abre a possibilidade a partir da qual tanto o mundo real como a humanidade possam afirmar a existência. Caso a responsabilidade como dever se ausentasse do mundo dos homens, ou ele cessaria sua existência, ou seria mais pobre se o dever ser ontológico não se manifestasse nele. Disso se conclui que o ser se efetiva mediante a realização da exigência do dever ser que nele contém.

Em seu célebre PR, Jonas assegura que o dever que dirige-se ao e para com o futuro é um dever que corresponde a um direito “existente”¹¹⁰, posto que os homens têm o direito à sua autenticidade e a uma realidade valiosa. Não obstante, nas palavras de Jonas “esse direito depende do dever [...] de se garantir a existência de futuros sujeitos de direitos.”¹¹¹ De um lado, pode-se afirmar que esse dever também não corresponde a nenhum direito, de outro, é justamente o dever que autoriza nosso direito de trazer ao mundo pessoas como nós, embora estes não nos tenham feito qualquer reivindicação. Em outros termos, a nossa responsabilidade enquanto dever ontológico é velar e garantir a existência de pessoas potencialmente capazes de assumir responsabilidade, pois, sendo esta um dever ontológico, ela deve ser assegurada às futuras gerações, de modo a garantir a continuidade da vida no futuro longínquo. O empreendimento jonasiano firma o viver como imperativo, e o viver opera o dever, de modo a

¹⁰⁹ BSM, p.174.

¹¹⁰ Cf. Ibid., p.174.

¹¹¹ PR, p.93.

fazê-lo viver, pois no viver está incutido um dever, isto é, que a vida continue. De onde se segue a exigência do *dever-ser* que demanda uma responsabilidade ontologicamente fundamentada.

Ora, como se vê, o que acima dissemos visa mostrar de que modo Jonas emprega as categorias: o *bem*, o *dever* e o *Ser* e como nessas categorias o autor funda uma teoria da responsabilidade que, mesmo sendo um princípio ontológico, exige, para sua efetivação, a liberdade e a vontade sobre as quais já falamos e também o aspecto emocional sobre o qual falaremos resumidamente agora.

A responsabilidade nos impõe como dever aquilo que o juízo nos mostra que, por si, é digno de existência e, por isso mesmo, é capaz de impor uma exigência ao nosso agir. Para que isso opere em nós de modo a mobilizar nossa vontade, é necessário nos deixar afetar e conduzir por tais exigências. E para tanto, diz o filósofo, “nossa lado emocional tem de entrar em jogo. E é da própria essência da nossa natureza moral que a nossa intelecção nos transmita um apelo que encontre uma resposta em nosso sentimento. É o sentimento de responsabilidade.”¹¹²

Embora necessário para a ação responsável, Jonas constata que não basta o mero respeito ao dever como condição para transformá-lo em ação, pois pode ocorrer que essa correspondência do sentimento frente à dignidade do objeto não produza efeitos e permaneça inoperante. Por isso, o autor assegura que “só o *sentimento de responsabilidade* que prende *este sujeito àquele objeto*, pode nos fazer agir em seu favor.”¹¹³ Em outras palavras, em Jonas o sentimento é capaz de despertar em nós uma disposição a agir, de modo a responder a reivindicação da existência do objeto – o vivente, para com isso garantir o seu dever ser.

A ameaça tenebrosa que insurge da técnica moderna é o pressuposto da teoria da responsabilidade de Jonas. A ética é ontologicamente fundamentada nas categorias de bem, dever e o ser. Precisamos reconhecer que a adequação entre o ser e o “dever ser” tem sido tarefa primordial na história da humanidade desde seus primórdios e (por isso mesmo) Jonas apresenta o entrelaçamento dessas três categorias como base de configuração da ética nova.¹¹⁴ Isso porque é na esteira dessas três categorias, o bem, o dever e o ser, que Jonas propõe a teoria da responsabilidade e, concomitantemente, é em torno desses elementos que o filósofo traz à lume

¹¹² Ibid., p.157.

¹¹³ Ibid., p.157.

¹¹⁴ Cf. Ibid., p.19.

as questões da ligação do *ser* ao *dever-ser*, da *causa* e da *finalidade* da natureza e do *valor* para fundar no *ser* o novo *dever* do homem – a *responsabilidade*.

Já que a teoria da responsabilidade tem sua sede em hipóteses ontológicas, isto é, o *bem*, o *dever* e o *ser*, Jonas nos mostra a partir disso que somente a compreensão científica dos fatos não pode ser a última palavra sobre todos os *organismos vivos*¹¹⁵, pois o *ser*, em todas as suas dimensões, resulta em um *dever*. O *dever* que resulta do *ser* não é compreendido por dedução lógica. Sendo assim, o *dever* deduzido do *ser* se dá na esfera existencial e não no sentido meramente racional. Há, portanto, uma vontade deliberada que legisla perante o *ser*, capaz de responder à exigência de um *dever*.

Assim, como vimos, é necessária a articulação das categorias *heurística do medo*¹¹⁶, *fim* e *valor*, *bem*, o *dever* e o *ser* e a relação entre a “*responsabilidade paterna, política e total*”¹¹⁷, para estabelecer a base de uma configuração ética que fundamente a teoria da responsabilidade. Segundo Jonas, a ética precisa ser fundamentada na totalidade do *ser*, mas também fundamentada na singularidade do homem, buscando sempre evitar qualquer forma de relativismo de valores. A teoria da responsabilidade como um imperativo da existência seria a primeira condição de uma ética responsável com e pelo mundo de amanhã. Por isso, a responsabilidade como *dever* é uma exigência que está implícita no *Ser* do homem, cujo *dever* com a existência futura depende exclusivamente de sua responsabilidade. Se somos responsáveis pelo *ser*, somos responsáveis pelo futuro que ainda não existe, mas que está projetado pela continuidade do direito de ser e estar no mundo. Da articulação entre *bem*, o *dever* e o *ser* emerge a teoria da responsabilidade, cuja compreensão resulta da pergunta pelo valor do *ser*. E nisso se mostra a exigência do *dever ser*, implicando, portanto, que o *ser* é dotado de valores entendidos como um *bem*. Com isso, o *ser* se converte em um imperativo que demanda um *dever fazer*.

Já que Jonas busca elementos ontológicos que fundamentam a ética da responsabilidade, tal como acima demostramos, podemos então concluir que essa teoria assenta-se na condição ontológica do *ser* que fundamenta um *dever-ser* em proveito da

¹¹⁵ Aqui é necessária uma aclaração, pois, ao se referir aos organismos vivos, Jonas, embora esteja englobando a vida em seu conjunto, acentua a primazia do ser humano em relação aos outros seres. Tal primazia, no entanto, se apoia no fato de o ser humano ser o porta-voz do *dever*, do qual resulta a possibilidade de responder à reivindicação do *dever ser* da natureza. E como mostramos acima, o *ser* da natureza precisa ser assegurado para que também possa ser assegurado o *ser* do homem.

¹¹⁶ Esta problemática foi analisada na primeira parte do nosso estudo.

¹¹⁷ Tais formas de responsabilidade são temas com os quais nos ocuparemos no quarto capítulo do nosso estudo.

responsabilidade à totalidade orgânica. Esse pressuposto confere uma teleologia à natureza e o respeito à vida como alvo de uma ética entendida como parte da vida. A totalidade enquanto objeto acarreta valor, resultando numa fundamentação que prioriza a ética e seu elemento primordial – a vida. A totalidade orgânica do ser nos apela à responsabilidade pelo futuro. O dever ser de algo implica fazer algo e, como vimos, é nessa esteira que a responsabilidade toma sentido enquanto princípio. Destarte, dado que com o homem o poder se emancipou de tudo mediante o saber, com isso ele torna-se fatal para a existência. Em razão disso, em nome do princípio responsabilidade, o homem é objeto primeiro do dever, deslocando a responsabilidade para o centro da ética¹¹⁸.

Tal exigência heuristicamente leva o homem a proteger a natureza frente às suas ações, proteger o homem de si mesmo e, assim, a própria natureza humana. Segundo Jonas, “a simples existência de um ser “ônico” contém intrinsecamente, e de forma evidente, um dever para outros”¹¹⁹. De onde se segue que buscar um princípio que fundamente o agir moral do homem contemporâneo é abrir um diálogo sobre a possibilidade da permanência de um mundo viável, no futuro.

Uma vez que a responsabilidade consiste num dever do ser, como condição de possibilidade da ‘reserva ética’ no futuro, então podemos assegurar que a ética do futuro consiste em um *não ser ainda* para o qual seria necessário falar de um direito a ser resguardado, não se conformando com a ausência de reivindicação por parte deste ser que ainda não é¹²⁰. Logo, a legitimidade de uma tal ética, que não mais se limita ao âmbito “imediatamente intersubjetivo da contemporaneidade, deve estender-se até a metafísica, pois só ela permite que se pergunte por que, afinal, os homens devem estar no mundo: portanto, por que o imperativo incondicional destina-se a assegurar-lhes a existência no futuro.”¹²¹

Desse modo, Jonas parte do princípio de que deve haver homens no futuro, e, em razão desse princípio, ele nos alerta de que não podemos deixar de nos aventurar numa ontologia cujo terreno firme no qual pisamos é o fundamento e a gênese da ética do futuro. Assim, se a aventura tecnológica com o seu progresso utópico impõe riscos extremos, ela

¹¹⁸ O homem como objeto do dever inclui a responsabilidade no centro da ética, assegurando uma autenticidade humana, garantindo ao homem sua capacidade de escolha: “precisamente a preservação dessa possibilidade, como responsabilidade ‘cósmica’, é o que significa dever de existência. Exagerando, caberia dizer que a possibilidade de que haja responsabilidade é a responsabilidade que precede a tudo” (PR, p.174).

¹¹⁹ Ibid., p.220.

¹²⁰ Ibid., p.398.

¹²¹ Ibid., p.22.

também demanda a entrada em cena de outro ator, a ética, pois só ela é capaz de conter os avanços desmesurados da técnica. E para efetivar a reflexão ética, buscamos retomar “do ponto de vista ontológico, as antigas questões sobre a relação entre ser e dever causa e finalidade, natureza e valor, de modo a fundamentar no ser, para além do subjetivismo de valores, esse novo dever do homem, que acaba de surgir”¹²² – a responsabilidade. Todavia, para explicar a responsabilidade como o novo princípio ético para a civilização tecnológica, Jonas propõe a distinção do empreendimento que ele pretende inaugurar, de outras formas de responsabilidades. É a partir dessas distinções que a teoria da responsabilidade torna-se clara. E é justamente essa busca de explicação objetivando uma melhor clareza do que efetivamente seja a teoria da responsabilidade que nos conduz à próxima seção. Sobre isso falaremos no próximo passo.

3.4.4 A teoria da responsabilidade: distinções e explicações

Nesta seção, buscarmos explicar a teoria da responsabilidade; para tanto, será necessário distingui-la de outras formas de responsabilidade. Nosso percurso até aqui nos permite agora definir a teoria da responsabilidade como o imperativo da existência. Com base no que expusemos acima, a existência da humanidade é o primeiro imperativo. Mostramos que, uma vez assegurada a existência da humanidade, é igualmente necessário que sejam asseguradas as condições de sua existência – a natureza. Entretanto, para asseverarmos tais afirmações, nossa exposição buscou responder aos seguintes pressupostos, não necessariamente nessa ordem: o problema da técnica e a emergência de uma ética, as bases metafísicas as quais fundamentam a teoria da responsabilidade, o para quê e o porquê de uma teoria da responsabilidade se fazer tão premente nos novos tempos tecnológicos.

Ora, se mostramos os pressupostos da teoria ética de Jonas, precisamos agora explicitar a teoria da responsabilidade e suas distinções. Mas o que caracteriza a teoria da responsabilidade propriamente dita? Em que sentido ela se distingue de outras formas de responsabilidades? Estes são os pressupostos dos quais partiremos, sendo eles também os elementos norteadores da nossa exposição na sequência desta seção. Isso posto, agora é hora de analisá-los, com vistas à compreensão da teoria da responsabilidade.

¹²² Ibid., p.22.

A teoria da responsabilidade exige distinções em torno do conceito jurídico, político e paterno. E é também em torno de tais conceitos que a responsabilidade pode ser explicada, pois cada um deles exige o poder fazer. Sendo assim, o poder é o correlato da responsabilidade, o qual é intrínseco a cada um destes conceitos mediante os quais podemos distinguir e explicar aquela que é o objeto desta seção – *a teoria da responsabilidade*. Contudo, os modelos *parental e políticos*¹²³ serão apenas citados nesta seção, já que na última parte do nosso estudo os tomaremos propriamente como o nosso objeto de análise.

Isso posto, agora é hora de tratarmos da responsabilidade no âmbito jurídico que se revela como imputação causal dos atos realizados. O conceito de responsabilidade tem seu uso fixado no âmbito jurídico clássico. No direito civil, a responsabilidade define-se pela “obrigação de reparar o dano que se causou por sua falta e, em certos casos, determinados pela lei; em direito penal, pela obrigação de suportar o castigo. Podemos observar o lugar conferido à ideia de obrigação: obrigação de reparar ou sofrer a pena. É responsável aquele que é submetido a estas obrigações”¹²⁴, embora na esfera moral, a responsabilidade querida por Jonas, a obrigação não seja a ideia mestra. Mas disso falaremos em outro momento nesta seção.

A condição da responsabilidade está centrada no poder causal, que, por sua vez, impõe a necessidade de responder pelo ato, pelo dano e suas consequências. Por isso mesmo, à medida que alguém é ou foi causa, e a atribuição seja inequívoca, pode ser-lhe imputada a responsabilidade. Na esfera jurídica, o ator da ação deve responder pelo ato, mesmo que o delito não tenha sido previsto ou querido intencionalmente, o dano deve ser reparado. Neste caso, estamos diante de um sentido legal e não propriamente de uma significação moral. Isto, porém, impõe uma questão: em que momento o poder causal é condição da responsabilidade? Nas palavras de Jonas, “basta que eu tenha sido a causa ativa. Se houver um nexo causal com a ação, de maneira que a imputação seja evidente e suas consequências não se percam no imprevisível.”¹²⁵ Eis aí portanto, o poder causal como condição da responsabilidade.

Para Jonas, a responsabilidade no âmbito do direito, a ação não pode sucumbir-se na incerteza e imprevisibilidade no que diz respeito à atribuição da culpa. Numa outra situação, o autor questiona: a quem deve ser atribuída a responsabilidade pelo prego que faltava à

¹²³ A responsabilidade dos pais em relação aos filhos será analisada na última parte do nosso estudo, onde buscaremos apresentar a teoria da responsabilidade aplicada ao âmbito parental e político.

¹²⁴ RICOEUR, Paul. O conceito de responsabilidade: ensaio de análise semântica. In: RICOEUR, Paul. *O justo ou a essência da justiça*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995. p.35.

¹²⁵ PR, 165.

ferradura do cavalo que fez o príncipe perder a batalha e o reino? Nesse caso, quem pode ser responsabilizado pela negligência? O empregado ou o patrão? De certa maneira, mesmo em grau mínimo, é o empregado quem pode ser considerado moralmente culpado pela negligência.¹²⁶ A mesma situação se mostra em relação aos pais como representantes legais de seus filhos, revelando-se que a responsabilidade obrigada a pagar danos pode estar livre de toda a culpa¹²⁷. Tais exemplos mostram que no âmbito jurídico, a responsabilidade como *imputação causal* está centrada no pressuposto da relação hierárquica que se estabelece entre superior e súdito, na qual o superior, de modo geral, assume para si a responsabilidade dos subordinados.

A teoria da responsabilidade que Jonas elucida está intimamente relacionada ao *poder causal*, o que o leva a enfrentar o problema ético sob nova perspectiva, deixando em segundo plano os casuís mos próprios de uma abordagem conceitual tão emblemática, quando abordada fora do plano filosófico e da exigência ontológica. Levando em consideração o adágio *se posso, então devo*, a ação se apoia na esfera do meu poder como previsão da possibilidade. Desse modo, sou responsável porque posso antecipar possíveis efeitos da minha ação. Não sou responsável pelo que fiz como exige o direito, mas pelo poder causal entre ato e efeito, que podem acarretar prejuízos irreparáveis a tudo e a todos. Se, por um lado, no âmbito do direito é a qualidade do ato que mede ou determina a sanção e a responsabilidade é julgada a partir da norma, por outro lado, Jonas a remete à esfera do poder, pois o agente é “responsável até mesmo por seus atos os mais irresponsáveis.”¹²⁸

Há uma distinção entre responsabilidade legal e moral, em razão dos diretos: civil e penal. Nesse caso, embora seja passível de interpretação, o acento ainda recai sobre o ‘ato’. Com isso, podemos inferir que o arrependimento não é levado em consideração, pois, do ponto de vista jurídico, o sujeito agente deve responder pelo ato. Essa forma de responsabilidade assim constituída não fixa fins, uma vez que a interpretação da ação é meramente formal: o autor responderá por seus atos e efeitos. Tal situação mostra que, quanto mais agimos, mais somos responsáveis pelo que fazemos.

As ações são examinadas a partir do princípio normativo previamente estabelecido, por meio de um princípio jurídico. Assim sendo, este, indubitavelmente, não pode constituir-se um princípio efetivo para a nova ética que Jonas pretende inaugurar¹²⁹. A teoria da

¹²⁶ Ibid., p.165.

¹²⁷ Ibid., p.165.

¹²⁸ Ibid., p.168.

¹²⁹ Cf. CR, p.126.

responsabilidade a qual Jonas postula visa à superação desse estado de coisas. Entretanto, é necessário que haja um “*bem*” que obrigue e, nesse caso, como dizíamos na primeira parte do nosso estudo, a prudência e o medo podem ser tanto um ponto de partida, quanto o limite para a ação. A renúncia e a preservação devem existir em função do “*bem*” e como exigência deste, e não da lei. Ao contrário dessa perspectiva jurídica que imputa responsabilidade sobre o que tem sido feito e segundo a qual o agente responde pelos seus atos, Jonas insiste na responsabilidade pelo que se vai fazer cujo suporte emerge da obrigação do poder.

A ideia de responsabilidade como imputação causal de atos realizados, a qual destacamos, é explicitada por Jonas no capítulo IV do PR. Evidentemente, essa não é a empresa ética que ele pretende inaugurar. Entretanto, nosso filósofo aborda tal forma de responsabilidade para, em sequência, contrapor a esta a noção de *responsabilidade* que ele de fato postula. Existe a responsabilidade *ex post facto*, ou seja, é justamente aquela que resulta dos efeitos da ação realizada, muito recorrente na esfera jurídica e igualmente no âmbito da moral, como acima indicamos.

Não obstante, Jonas nos alerta para o fato de que essa ideia não necessariamente gera no agente uma razão para agir, pois é apenas retroativa. Por isso, assegura o autor: “quanto menos se age menor é a nossa responsabilidade, e, na ausência de um dever positivo, evitar pode constituir uma recomendação de prudência.”¹³⁰ E o filósofo continua:

Em suma, 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 pré-condição da moral, mas não é a própria moral. O sentimento que caracteriza a responsabilidade – não importa se pressentimento ou reação posterior – é de fato moral (disposição de assumir seus atos), mas em sua formalidade pura não é capaz de fornecer o princípio efetivo para a teoria ética, que em primeira e última instância tem a ver com a apresentação, reconhecimento e motivação de finalidades positivas para o *bonum humanu*.¹³¹

Como se vê, é outra ideia de responsabilidade (e não aquela usual) que Jonas quer destacar, qual seja a responsabilidade *do que se tem de fazer*, ou do que *deve* ser feito. Contudo, aqui, o dever não emerge do necessário ‘eu quero’ inteligível do homem, como queria Kant,

¹³⁰ PR, p.166.

¹³¹ Ibid., p.166, grifos do autor.

mas é decorrente do direito intrínseco do objeto que se contrapõe ao meu poder.¹³² Como Jonas nos diz, o *motivo* da responsabilidade

encontra-se fora de mim, mas na esfera de influência do meu poder, ou dele necessitando ou por ele ameaçado. Ao meu poder ele contrapõe o seu direito de existir como é ou como poderia ser, e com a vontade moral ele submete ao meu poder. O objeto se torna meu, pois é meu e têm um nexo causal com esse objeto.¹³³

Assim sendo, há uma inversão do nexo causal da responsabilidade e, com isso, “aquele que é dependente dá ordens e o poderoso se torna sujeito à obrigação, dado o seu poder causal. Em suma, em primeiro lugar está o dever ser do objeto; em segundo lugar, o dever de agir do sujeito chamado a cuidar do objeto.”¹³⁴ Desse modo, na empresa ética de Jonas, a responsabilidade não se limita mais a uma relação de reciprocidade. Com isso, podemos inferir que a verticalidade é certamente o que melhor caracteriza a nova ética pensada para a civilização tecnológica.

Na relação de reciprocidade, Jonas adverte que não está perfeitamente claro que exista responsabilidade entre pessoas completamente iguais. Tal observação, porém, coloca uma questão, qual seja: se não é clara a existência da responsabilidade entre pessoas iguais, qual é o princípio fundamental que move ou orienta essa relação? Segundo Jonas, existe a solidariedade como princípio orientador nos empreendimentos comuns, como: em esportes coletivos, nas guerras e mesmo entre irmãos; entretanto, o sentimento que media estes empreendimentos não leva a marca de uma ética da responsabilidade.

Embora a solidariedade seja um capítulo da ética do sentimento, o verdadeiro objeto da responsabilidade, nesse caso, “é o êxito do empreendimento coletivo, e o bem ou mal-estar dos camaradas, pois nada há que me confira uma responsabilidade singular em relação a eles.”¹³⁵ Daí emergem obrigações recíprocas, mormente nas situações de risco partilhado, e a responsabilidade se revela apenas quando alguém necessita de auxílio. Por isso mesmo, Jonas aponta a responsabilidade *unilateral* e a *vertical*. A primeira refere-se à solidariedade, enquanto que a segunda diz respeito a tudo o que demande cuidado.

¹³² Cf. SANTOS, R. dos. Responsabilidade e consequencialismo na ética de Hans Jonas. *Aurora*, Curitiba, v.24, n.35, p.417-433, jul./dez. 2012. p.427. (Daqui para frente RC).

¹³³ PR, p.167.

¹³⁴ Ibid., p.167.

¹³⁵ Ibid, p.169.

Portanto, o empreendimento ético de nosso autor não é pensado na perspectiva da relação “sujeito-sujeito”. Uma vez ampliada para a esfera da *não reciprocidade*, a ética do futuro se apoia num exemplo cabal do qual Jonas se vale – isto é, o modelo parental, que seria a responsabilidade dos pais em relação aos filhos, e da *assimetria*. Nesse sentido, a responsabilidade se estabelece como via de mão única em direção ao objeto que apela e reivindica existência.

Além disso, Jonas observa que, ao proceder dessa forma, a responsabilidade não é limitada no objeto direto (ao meu alcance), estendendo-se, portanto, para o objeto além do meu alcance.¹³⁶ A responsabilidade querida por Jonas teme pela sorte daquele que é digno de existir. Por isso, diz o filósofo, “é a esse tipo de responsabilidade e de sentimento de responsabilidade – e não àquela “responsabilidade” vazia de cada ator por seu ato – que temos em vista quando falamos na necessidade de ter hoje uma ética da responsabilidade futura.”¹³⁷ Disso podemos inferir que, em Jonas, a condição de possibilidade da responsabilidade enquanto tal não está centrada no sujeito, mas no objeto, que por sua vez constitui o nexo causal da responsabilidade, embora seja o homem o único ser capaz de responsabilidade. Todavia, tal constatação leva ao soerguimento de uma questão, a saber: em que sentido Jonas define aqui a ideia de objeto? Seguramente não é o mesmo sentido usual que se atribui ao objeto material.

O objeto da responsabilidade é “tudo o que está relacionado com a ação do sujeito ou, no sentido jonasiano, tudo aquilo que reivindica do sujeito (por conta do poder deste último) uma postura e subordina sua ação. De modo abreviado, objeto de minha responsabilidade são os outros e a natureza em geral.”¹³⁸ Segue-se daí que o primeiro imperativo é aquele que preza pela consequência de que a vida, “sobretudo a vida humana”, continue existindo. “Somente o Ser vivo, em sua natureza carente e sujeita a riscos – e, por isso, em princípio, todos os seres vivos –, pode ser objeto da responsabilidade. Mas esta é apenas a condição necessária, não a condição suficiente para tal.”¹³⁹ Se a responsabilidade resulta da relação sujeito e objeto, como a primeira de todas as responsabilidades, logo, o primeiro de todos os deveres é assegurar a *possibilidade de que haja responsabilidade* ou, como dizíamos, garantir que tanto a vida humana quanto a extra-humana continuem existindo. É nesse sentido que Jonas entende que o

¹³⁶ Cf. RC, p.427.

¹³⁷ PR, p.168.

¹³⁸ RC, p.428.

¹³⁹ PR, p.175.

Ser é fundamento do dever, o que na perspectiva kantiana seria inaceitável, pois *ser* e *dever-ser*, *natureza* e *liberdade* são âmbitos que não se confundem.¹⁴⁰

Ora, se mostramos a relação sujeito e objeto como gênese da responsabilidade postulada por Jonas, agora precisamos destacar, em resumo, exemplos que inviabilizam a efetivação da teoria da responsabilidade. Nesse sentido, a melhor forma de explicitá-la seria mostrando o seu contrário, isto é, o agir irresponsável. Mas o que significa “agir de forma irresponsável”? A esta questão Jonas responde com os seguintes exemplos:

O jogador que arrisca no cassino todo o seu patrimônio age de forma imprudente; quando se trata não do seu patrimônio, mas do de outro, age de forma criminosa; quando é pai de família, sua ação é irresponsável, mesmo que se trate de bens próprios e independentemente do fato de ganhar ou perder. [...] O capitão, senhor do navio e dos seus passageiros, assume responsabilidade por eles. O milionário entre os passageiros, que por acaso é o acionista principal da companhia marítima e que pode contratar ou demitir o capitão, concentra em si mais poder, mas não naquela situação. O capitão se comportaria de forma irresponsável caso, obedecendo ao seu superior, agisse de forma contrária ao seu entendimento, por exemplo, buscando bater um recorde de velocidade, embora em outra relação (aquele de empregado) ele tenha de “responder” por seus atos, podendo ser recompensado por sua irresponsabilidade obediente ou punido por sua responsabilidade desobediente. Naquelas circunstâncias, ele é o superior e, por isso, deve assumir responsabilidade.¹⁴¹

Além desses, outro exemplo que igualmente pode evidenciar um agir irresponsável se refere ao motorista que, ao conduzir seu automóvel de forma imprudente, coloca em perigo a si e aos outros. O ato imprudente o qual coloca em risco a vida dos passageiros pode ser definido como irresponsável, pois, no momento em que os passageiros trafegam no automóvel, o seu condutor torna-se necessariamente responsável por eles. Se por um ato de “leviandade” o condutor colocar em perigo todo o empreendimento, seguramente estará agindo irresponsavelmente, porque seu poder não está em conformidade com os fins visados. Seu agir está fora do conceito substancial. O fim do automóvel é que ele seja conduzido responsávelmente, corroborando a realização do fim que dele se espera: transportar os passageiros para os seus destinos, assegurando com isso a continuidade da vida.

Tais situações nos mostram que paradoxalmente o agir de forma irresponsável só é possível para quem assume responsabilidade. Para Jonas, o agir irresponsável é resultado de um comportamento irrefletido seja inocente ou desejável, pois, ainda que tudo corra bem, o

¹⁴⁰ RC, p.428.

¹⁴¹ PR, p.168-169.

agente é considerado culpado¹⁴². Isso se deve ao poder, cujo exercício “sem a observação do dever é, então, “irresponsável”, ou seja, representa uma quebra da relação de confiança presente na responsabilidade.”¹⁴³

Sempre que colocamos em perigo todo o empreendimento por um ato de leviandade ou imprudência estamos, portanto, agindo irresponsavelmente – ou seja, sem nos orientar pelo princípio ético *habitual*. Se somos responsáveis pela preservação da vida, pelo bem que nela existe e com o próprio fim em si, logo não devemos alimentar uma relação ideológica de interesse ou de contrato, porque em Jonas só a vida na sua espontânea liberdade é capaz de dizer sim à vida e só ela pode conhecê-la. Daí advém a necessidade natural de preservação da vida, cujo valor intrínseco já se impõe como súplica. A isto Jonas denomina de responsabilidade natural, que “não depende de aprovação prévia, sendo irrevogável e não-rescindível, além de englobar a totalidade do objeto.”¹⁴⁴

A responsabilidade contratual por sua vez, tem sua “validade circunscrita à situação para a qual foi criada, proveniente de acordos com duração predeterminada.”¹⁴⁵ Nesse sentido, a escolha pode simplesmente ser renunciada, porque o dever é oriundo da força obrigatória do acordo, enquanto o princípio ontológico se autoafirma. Nas palavras de Jonas, é possível defender:

A tese geral de que o dever ser do objeto vem em primeiro lugar na responsabilidade, na medida em que o objeto final da responsabilidade, mais além do objeto direto, ou seja, a verdadeira “causa”, é a garantia das relações de lealdade sobre as quais se fundam a sociedade e a vida coletiva: e este é um bem substantivo que tem a faculdade de impor-se como obrigação (o imperativo categórico formal chega ao mesmo resultado, a partir de outra fundamentação, deixando de lado a última face, em particular). Mas, para esse bem de existência sempre tão incerta, que dependa de nós integralmente, a responsabilidade é tão incondicional e irreversível quanto o é a responsabilidade instituída pela natureza, caso não a consideremos, ela própria, uma responsabilidade natural.¹⁴⁶

Segue-se daí que, colocar em risco um bem verdadeiro, o dever ser do objeto, um bem substantivo, detentor de seu próprio mandamento de obrigatoriedade distingue-se do contrato centrado na reciprocidade, a qual tem prazo determinado. Como dizíamos o imperativo

¹⁴² Cf. Ibid., p.168.

¹⁴³ Ibid., p.168.

¹⁴⁴ Ibid., p.170.

¹⁴⁵ CR, p.130.

¹⁴⁶ PR, p.171.

categórico não tem por base o acordo com a lei, como se fôssemos obrigados por ela, mas é o bem substancial que obriga por si, pois ele impõe a nós um dever incondicional, isto é, a responsabilidade¹⁴⁷.

Se por um lado, a responsabilidade contratual é condicional e temporalmente limitada, por outro lado, a responsabilidade vertical e a livremente escolhida do homem político, emergem no quadro filosófico de Jonas, como antítese àquele modelo contratual. A responsabilidade política está ancorada na ideia de responsabilidade *global*, à medida que se estende a tudo que impõe a exigência de cuidado. Portanto, a possibilidade de compreensão da responsabilidade política, como também a parental estão condicionadas ao âmbito do cuidado. A responsabilidade contratual “é coelegida; não tem como objeto um bem imperativo, podendo ser rescindida a qualquer momento; enquanto que a política é autoelegida e está arraigada no conceito de responsabilidade livremente escolhida.”¹⁴⁸ Daí podemos compreender em que sentido justifica-se a obrigatoriedade do dever. Já que o bem substancial constitui o fundamento da responsabilidade, o nosso poder deve então ser revestido de responsabilidade cuja exigência está no bem substancial para o qual somos chamados a preservar e cuidar.

Ao chegarmos ao final deste terceiro capítulo, podemos considerar comprida a tarefa à qual nos propomos. Vê-se que no capítulo três analisamos a tríade: ser, fins e valores, para mostrar que tais categorias constituem a primeira etapa da fundamentação metafísica do princípio responsabilidade. No mesmo capítulo explicitamos que a partir da articulação entre bem, o dever e o ser resulta a teoria da responsabilidade, sendo esta o segundo passo da fundamentação metafísica da ética jonasiana. Como se vê estes são os pressupostos metafísicos da ética de Jonas, com os quais nos ocupamos no neste terceiro capítulo. Nele, asseguramos que o Ser é um valor em si o que o torna capaz de cultivar finalidade e nesse caso ele constitui um dever. Eis as questões sobre as quais tratamos no terceiro capítulo desta pesquisa, com vistas a apresentar as bases metafísicas nas quais se apoia a ética da responsabilidade.

Ora, se mostramos os fundamentos metafísicos da teoria da responsabilidade, no capítulo subsequente, mostraremos que este empreendimento ético encontra na relação pais-filhos e no âmbito político seus arquétipos primordiais. Essas duas formas de responsabilidades seriam para Jonas a aplicação do dever ético, o que abre a possibilidade de continuidade de uma tal humanidade no futuro. Para tanto, as responsabilidades parental e política devem assumir a

¹⁴⁷ Cf. CR, p.131.

¹⁴⁸ Ibid., p.131.

exigente tarefa de cuidar do ser – a vida, de modo que no futuro seja assegurada a existência de homens como potenciais sujeitos de responsabilidade. Isso nos conduz ao quarto capítulo, no qual explicitaremos essas duas formas de responsabilidades como explicação e também como aplicação da empresa ética de Jonas.

PARTE III – A APLICAÇÃO DA TEORIA DA RESPONSABILIDADE E O HORIZONTE DO FUTURO

CAPÍTULO 4: A RESPONSABILIDADE POLÍTICA E A RESPONSABILIDADE PARENTAL: DOIS MODELOS

4.1 Dos pressupostos do problema

Nesse último capítulo do nosso estudo, analisaremos a responsabilidade concentrando a atenção, sobretudo, naqueles que constitui os seus dois polos fundamentais, qual sejam: a responsabilidade, política e a parental como os dois modelos a partir dos quais a teoria ética de Jonas mostra efetivamente sua visibilidade e aplicação. Levando em consideração o sentido da responsabilidade como um dever ontológico, podemos assegurar então que tais modelos são os que melhor exemplificam o projeto ético de Jonas, pois sendo a responsabilidade um dever ontológico contido no ser, ele é reivindicado tanto no dever ser do homem de Estado, quanto no dever ser dos pais, cuja responsabilidade reverbera como um dever em relação ao recém-nascido. Em ambos os casos o ser – vida, reivindica existência, porém a resposta que emana dessas duas formas de ‘poder’, não resulta da mera reciprocidade, mas da responsabilidade assimétrica.

Para explicitar as ideias nucleares deste capítulo disporemos aqui de quatro seções. Um dos aspectos, cuja necessidade de matização resultará na linhagem que constituirá o tecido da primeira seção, tratar-se-á de descortinar o modo mediante o qual Jonas pensa o problema da responsabilidade aplicada ao âmbito parental, isto é, a responsabilidade dos pais para com os filhos. A construção e continuidade do futuro humano: a responsabilidade do homem político é o tema que nos leva à segunda seção na qual traremos a lume a responsabilidade como tarefa do homem político. A responsabilidade política – coletiva frente ao poder da ação da técnica é o problema que irá nos conduzir à terceira seção. Nela, mostraremos como o poder da ação humana pela técnica cujos efeitos colocam em risco a continuidade da vida humana e extra-humana, demanda uma responsabilidade política – coletiva capaz de repensar a ação da técnica na contemporaneidade.

Finalmente, na quarta seção analisaremos os aspectos convergentes e divergentes das responsabilidades: parental e política. Portanto, se no exposto acima nos ocupamos com a tarefa de descontar o estado da questão, qual seja, a responsabilidade, nessa última, mostraremos os pontos análogos e antagônicos a essas duas formas de responsabilidade. Ora, se já anunciamos o caminho que iremos percorrer, agora é o momento de iniciar a caminhada, ou seja, cumprir o que prometemos. E para tanto, precisamos destacar os principais argumentos capazes de responder aos pressupostos que acima apontamos. Isso posto, passaremos então à nossa primeira seção.

4.2 A responsabilidade e sua aplicação ao âmbito parental

Analisaremos nessa primeira seção, a *responsabilidade parental*, cuja finalidade consiste em educar para tornar o filho adulto e responsável, mostrando qual é essencialmente a tarefa desta responsabilidade, qual seja a de cuidar da vida. Nenhuma criança pede para nascer em qualquer que seja as situações, seja privilegiadas ou não. Porém, Jonas considera que o nascimento de uma criança representa concomitantemente o recomeço da humanidade, o que por sua vez, abre caminhos para possibilidade de continuidade da existência de vidas no mundo de amanhã. É este o “resultado” que se espera da responsabilidade enquanto dever fazer aplicada ao âmbito parental - a continuidade da existência humana no mundo. E é esta a questão que precisamos desenvolver nessa seção.

O conceito de responsabilidade é genericamente pensado na tradição filosófica a partir da ideia mestra de que “o meu dever é a imagem refletida do dever alheio, que por seu turno é visto como imagem e semelhança do meu próprio dever.”¹ Segue daí que uma vez definidos certos direitos do outro, igualmente ficam estabelecido o meu dever de observá-los e de promovê-los. Como se pode observar, há um distanciamento da ideia jonasiana desse modelo arcaico de compreensão do termo responsabilidade.

Mas o que leva a esse distanciamento? Ele ocorre porque a teoria ética de Jonas está centrada na ideia da não reciprocidade, simetria e igualdade, entre os atores envolvidos, ao passo que para o tradicional conceito de responsabilidade, a reivindicação não é um direito a ser requisitado por quem ainda não existe. Nas palavras do filósofo, “toda vida reivindica vida

¹ PR, p.89.

e isso talvez seja um direito a ser respeitado”², ainda que o não existente não possa fazer reivindicações, “nem por isso pode ter seus direitos lesados.”³

Sendo assim, do empreendimento que leva a marca de uma “ética do futuro” podemos afirmar que essa é a consequência mais significativa. Embora seja explícita a diferença, na própria moral clássica de Jonas encontra um exemplo de responsabilidade não recíproca, o qual transforma em arquétipo para o modelo ético que ele se propõe inaugurar. Trata-se da responsabilidade aplicada ao âmbito parental, isto é, dos pais para com os filhos. Mas, que novidade esta ação específica apresenta em relação a outras formas de agir? Aqui, devemos assegurar que o dado singular inerente a ela é que tal relação transcende a qualquer direito ou dever, pois sua efetivação se dá de forma incondicional, diante da fragilidade do recém-nascido que apela o cuidado para continuar a existir.

Tal exemplo, segundo Jonas, mostra a não necessidade de formulação ou de supremacia a partir de um princípio, pois já está implicado em nossa própria natureza⁴. Isto evidencia uma equivalência não contratual na relação de direitos e deveres, visto que “a responsabilidade do dever está em relação ao ainda não existente e sua existência depende da precaução e da assistência, embora seja possível esperar uma recompensa pelo amor e esforço dispensados, esta não constitui uma precondição para tal, pois é incondicional.”⁵ A isto podemos denominar de “altruísmo que em Jonas é concedido pela própria solidariedade da natureza, enquanto a ideia de responsabilidade, esta emana do fato biológico da procriação”⁶.

A responsabilidade dos pais em relação aos filhos mostram dois atributos complementares, quais sejam: o seu o caráter “não recíproco” e um modo de ser totalmente desinteressado, o que nos leva a concluir que na ordem natural essa forma de responsabilidade se estabelece no quadro filosófico de Jonas como a única que herda tal prerrogativa. Entretanto, precisamos aqui levantar a seguinte questão: seria isso suficiente para se concluir que os deveres dos pais para com os filhos são idênticos àqueles em relação às gerações vindouras? De um lado, a princípio parece-nos “não ser possível fazer essa aproximação de modo tão direta, pois a responsabilidade com os filhos está fundada no fato de sermos nós os autores de sua

² Ibid., p.89.

³ Ibid., p.89.

⁴ Cf. Ibid., p.89.

⁵ NR, p.211.

⁶ NR, p.211.

existência.”⁷ De outro, embora não seja possível determinar um direito de nascer daqueles que ainda não nasceram, isso não é suficiente para reduzir o grau de certeza que outros seres humanos virão depois de nós sem tê-lo reivindicado. A responsabilidade parental a qual Jonas usa como arquétipo na elaboração de sua empresa ética, “reencontra sua eficácia na medida em que sua existência lhes dá o direito de nos acusar, como seus predecessores, de sermos responsáveis de certas desventuras humanas e que poderíamos tê-las evitado, caso tivéssemos agido com prudência e não com a ideia de utopia progressista.”⁸

Diante dessa constatação precisamos colocar uma questão: qual é a razão dessa dissimetria ou a que ela se deve? Ela é devedora, sobretudo da ambivalência que recai sobre as consequências, cujo longo alcance da ação soma-se à ausência de representação daquele aquém irá se beneficiar do dever e, consequentemente, à impossibilidade de fazer valer direitos por antecipação. Busca-se, por conseguinte, obter um genuíno saber dos princípios, ou seja, assegurar a autenticidade de um futuro possível.

Para tanto, é a partir da analogia estabelecida com o recém-nascido que Jonas postula a teoria da responsabilidade. Mas o que pretende o nosso filósofo com tal analogia? A pretensão do autor trata-se de pensar um modo efetivo de assegurar a continuidade da existência de uma humanidade futura. Porém, isso implica um dever, cujo modo de expressá-lo se dá em duas formas: em primeiro plano, para com a existência de uma humanidade futura, independentemente se os nossos descendentes diretos façam parte, e igualmente um dever em relação ao seu modo de ser, isto é, preservar a sua condição.⁹

Em Jonas o cuidado com o recém-nascido figura como um exemplo que corresponde tanto ao dever objetivo, quanto ao querer subjetivo, em outros termos, a responsabilidade objetiva e seu sentimento subjetivo.¹⁰ Desse modo, estaria superada a suposta distância entre ser e dever, porque na constituição do próprio ser, está presente um dever elementar que é concedido pela própria natureza. Com isso, é em relação ao recém-nascido “que o sentimento de responsabilidade apresenta sua força, e convida a responsabilizar-se, constituindo assim a coincidência entre o aspecto subjetivo e objetivo da responsabilidade ética.”¹¹ De acordo com Jonas, responsabilizar-se pelo recém-nascido é também comprometer-

⁷ PR, p.89.

⁸ Ibid., p.89.

⁹ Cf. Ibid., p.90.

¹⁰ Cf. NR, p.212.

¹¹ Ibid., p.212.

se com o todo da humanidade, pois a “esperançosa ideia” de um constante recomeço da humanidade¹², está atrelado a criança recém-nascida.

A responsabilidade pensada além da ação já realizada, a exemplo do direito civil e penal, representa em Jonas, a busca por um sentido que possa garantir o direito à existência, de modo autêntico, daqueles que ainda não existem. O futuro da teoria da responsabilidade proposta por Jonas é nas palavras de Ricoeur, totalmente antagônico, pois é ainda o futuro dos homens “[...] que agem e que sofrem, mas sob a condição da sobrevivência da humanidade; o novo princípio, portanto, visa apenas ao agir da humanidade futura através de seu viver e de sua sobrevivência.”¹³ Com efeito, a sobrevivência da humanidade futura, tal como entende Jonas, está condicionada ao novo imperativo ético, cuja orientação consiste em repensar o poder da ação humana no presente, de modo a assegurar o direito de ser no futuro daqueles que não existem.

Os argumentos da ética tradicional de que o direito a reivindicação pertence apenas aquele que existe, tornaram-se insuficientes para a ética do futuro postulada por Jonas. “A tese de que toda vida por si mesma reivindica continuar a viver não pode ser ignorada pela ética, pois mesmo que o ainda não vivente não faça reivindicações, nem por isso pode ter seus direitos negados.”¹⁴ Ao lidar com o não existente, a teoria da responsabilidade “tem de ser independente tanto da ideia de um direito quanto da ideia de uma reciprocidade, de tal modo que não caiba fazer-se a pergunta brincalhona, inventada em virtude daquela ética: ‘o que o futuro já fez por mim? Será que ele respeita os meus direitos.’”¹⁵

O recém-nascido o qual Jonas usa como arquétipo, coloca em evidência a seguinte situação: mesmo na ausência de reciprocidade, ou na disparidade entre os envolvidos, a criança se torna um sujeito de direitos, embora não possa exercê-los sem a assistência de seus progenitores, e se os seus direitos são exercidos pelos pais, de igual modo são também seus deveres, pois o recém-nascido com sua fragilidade natural não podem cumpri-los.¹⁶ De onde se

¹² “Ao olhar o exemplo do recém-nascido, Sève aponta que este não pode ser usado como arquétipo porque ele representa o presente, o que faz com que ele se impunha como uma prescrição afirmativa, isto é, como alguém que precisa ser nutrido, cuidado” (1990, p.86). A esse respeito a posição de Spaemann é ainda mais radical, pois afirma que a responsabilidade paterna ‘não se fundamenta nem sobre um princípio, nem sobre uma máxima, mas sim sobre uma percepção’ (1996, p.283). Ou seja, existe uma exigência à autoconservação, na medida em que o corpo do ser humano necessita dos outros para a sua sobrevivência”. Inserimos aqui a análise já antecipada por SGANZERLA, NR, p.212.

¹³ EFB, p.229.

¹⁴ NR, p.212.

¹⁵ PR, p.89.

¹⁶ Cf. PIS, p.25.

segue que na elaboração filosófica jonasiana, urge desconstruir o princípio “dogmático” criado pela tradição, de que apenas aquele que existe pode reivindicar direitos. Se o discurso filosófico da tradição construiu o dogma do “não direito dos não nascidos”. O princípio responsabilidade de Jonas contrapõe àquele da tradição ao nos apresentar um modelo ético, cuja prática assegura o direito à vida daqueles que ainda não nasceram. A responsabilidade dos pais em relação aos filhos corrobora esse direito no futuro. E a necessária desconstrução do antigo princípio da tradição se impõe, sobretudo em razão da técnica moderna, cujo uso desmedido ameaça à continuidade da vida autêntica no futuro. Com isso, o direito de existir deve ser assegurado. Neste caso, a garantia de que no mundo de amanhã existam homens de direito, capazes de decidir, deve ser assegurada por nós no hoje da história, e a teoria da responsabilidade postulada por Jonas a isso se propõe.

Por um lado, pode ser comprensível o fato de que muitos, sobretudo por razões de saúde, demandem que o progresso técnico-científico seja cada vez mais destemido e rápido, por outro lado, nós enquanto “guardiões” do futuro, não podemos negligenciar as ameaças contidas nesse afã do progresso que aposta no “tudo ou nada” pensando unicamente na sua superação.¹⁷ Por isso mesmo, Jonas adverte que o progresso deve ser considerado um objetivo opcional e não um compromisso imposto ou incondicional da humanidade. Todavia, para que tal segurança possa de fato ser exequível, primeiramente, para que seja possível a continuidade da vida humana no mundo de amanhã, é necessário reconhecer e preservar no hoje, o futuro e consequentemente, o direito à existência genuína daqueles que não existem ainda. A possibilidade de abrir mão de apostas incertas propagadas pela utopia do progresso está, portanto, condicionada a esse necessário reconhecimento.

A teoria da responsabilidade aplicada à relação parental (pais-filhos) se define por um dever fazer de alguém frente ao dever ser de outro. Neste caso, observa-se num primeiro momento que a questão reside no âmbito moral (dever fazer), mas sua efetivação demanda uma questão metafísica (dever ser).¹⁸ Isto é, “a questão não se coloca no sentido de uma alternativa entre dever ser de um modo ou de outro, mas que aja uma imposição do dever fazer de modo absoluto sobre o não-ser, representando um pressuposto prévio da condição de possibilidade de todos os demais.”¹⁹ Segue daí que o ser o qual se concebe como um valor e um bem, apela por uma resposta: o nosso dever fazer. Nas palavras de Jonas:

¹⁷ Cf. NR, p.213.

¹⁸ Cf. Ibid., p.213.

¹⁹ Ibid., p.213.

Em primeiro lugar está o dever ser do objeto; em segundo, o dever agir do sujeito chamado a cuidar do objeto. A reivindicação do objeto, de um lado, na insegurança da existência, e a consciência do poder, de outro, culpada da sua capacidade, unem-se no sentimento de responsabilidade afirmativa do eu ativo, que se encontra sempre intervindo no Ser das coisas.²⁰

Isso posto, podemos então concluir dessa passagem que a resposta responsável do sujeito é despertada pela dignidade e o valor do objeto. Isso mostra que a predileção do dever ser do objeto, como um valor e um bem em si, incumbe à heteronomia um papel crucial na empresa ética de Jonas. Mas a que se deve tal tarefa? A compreensão dessa questão está intimamente relacionada ao recém-nascido, pois aquele que nasceu tem o direito de continuar a existir, impondo, portanto uma exigência a seus pais, isto é, um dever que se converte em responsabilidade. Tamanha é a pujança dessa responsabilidade que mesmo sem o consentimento dos pais, ela se antecipa e se impõe, de modo a ser a causa da existência de um filho na obrigação moral de cuidar dele²¹. Como Jonas nos diz, o “bem ou valor, quando existe por si mesmo e não graças a desejo, necessidade ou escolha, é algo cuja possibilidade contém a exigência de sua realização [...] como um dever [...].”²² A responsabilidade pela vida é algo intrínseco ao próprio homem.

A dignidade e ao mesmo tempo a vulnerabilidade do recém-nascido exige a passagem da responsabilidade meramente formal para a responsabilidade de caráter *ôntrico* - substancial, de modo a contribuir para a humanização da nossa própria humanidade, cuja necessidade é a de viver de modo livre e responsável, pois o exercício da responsabilidade abre caminho a possibilidade de reafirmar e reconduzir o homem na sua condição de liberdade. Dessa maneira, “a simetria no exercício da responsabilidade torna-se secundária, pois o significativo é a responsabilidade, já que não se trata de uma relação no sentido da legalidade, mas sim biológica.”²³

A responsabilidade aplicada à relação dos pais para com os filhos é usada por Jonas na elaboração de sua teoria ética como arquétipo da responsabilidade. Desse modo, ela é ao mesmo tempo condição de possibilidade “da articulação entre ser e dever ser e entre ontologia

²⁰ PR, p.167. Como se vê, essa é uma passagem supracitada. No entanto, a reinsermos aqui não para repetir a mesma ideia, mas para complementar e mostrar que de fato o Ser enquanto valor e bem e consequentemente o seu dever ser nos impõe um dever fazer.

²¹ Cf. NR, p.214.

²² PR, p.149.

²³ NR, p.214.

e ética.”²⁴ Para Jonas, o arquétipo dos pais em relação aos filhos ocorre não somente no sentido genético e tipológico, mas também epistemológico, devido a sua evidência imediata.²⁵

O recém-nascido em seu simples ato de respirar dirige aos seus responsáveis um dever irrefutável, pois “na insuficiência radical do recém-nascido está previsto ontologicamente que seus pais o protejam contra sua queda no nada e que se encarreguem de seu devir futuro.”²⁶ Tal exigência implica cuidar da sua existência, independente da compaixão, da misericórdia ou de qualquer outro sentimento. Para Jonas “a simples existência de um ser ôntico contém intrinsecamente, e de forma evidente, um dever para outros, assim o fazendo mesmo que a natureza não venha em socorro desse dever por meio dos seus instintos poderosos, coisa da qual, na maioria das vezes, ela se encarrega sozinha.”²⁷ Ora, a partir disso podemos colocar aqui duas questões: a primeira, consiste em compreender onde de fato se localiza a evidência a que Jonas se refere, na passagem acima, pois o que se verifica no recém-nascido é apenas um conglomerado de células e que são igualmente aglomerados de moléculas com suas transações físico-químicas?²⁸ Numa segunda questão poder-se-ia perguntar, quais são os traços que faz com que a evidência aqui proposta represente o primeiro, o mais intuitivo e também o mais completo dos paradigmas quanto ao conteúdo de modo a tornar-se o protótipo da responsabilidade?²⁹ Nas palavras do próprio Jonas, a distinção está na “relação singular entre posse e não-posse da existência, distinção própria somente da nova vida que se inicia, que exige que sua causa continue com aquilo que ela começou, constituindo-se exatamente, o conteúdo da responsabilidade”³⁰

Em Jonas o recém-nascido reúne em torno de si a evidência do ser “já existente”, que nele se auto reconhece, e igualmente mostra-se a própria impotência do “não-ser ainda”. Nele se revela o já e o ainda não. O incondicional fim em si de todos os seres vivos e o “ainda ter de se tornar” das suas próprias capacidades para adquirir aquele fim.³¹ Não obstante, o ainda não que conduz a um “ter de se tornar” exige uma causalidade externa para a sua efetivação, e a aceitação dessa condição estaria imbricada no próprio ato da criação. Sua observância diz

²⁴ JONAS, Hans. *Memorias*. Traducción de Illana Giner Comín. Madri: Losada, 2005. p.350. (MM).

²⁵ Cf. PR, p.219.

²⁶ Ibid., p.224.

²⁷ Ibid., p.220.

²⁸ Cf. PR, p.221 apud SGANZERLA, NR, p.214.

²⁹ PR, p.221.

³⁰ Ibid., p.219.

³¹ Ibid., p.223.

Jonas: “torna-se um dever irrecusável diante de um Ser cuja existência autônoma dela depende inteiramente.”³² Isso se dá porque o imanente dever ser do bebê - continua o filósofo: “proclamado a todo momento por sua respiração, torna-se o dever fazer positivo de outros, graças aos quais a reivindicação assim proclamada é permanentemente reconhecida, permitindo a progressiva realização da promessa teleológica que se fez a ele.”³³

Se a realização da promessa teleológica ao recém-nascido está condicionada ao nosso dever fazer para com ele, esse dever precisa ser um movimento contínuo, para que não cesse a respiração e nem se interrompa a vida, possibilitando com isso a constante renovação da reivindicação. Isso permite que se realize a imanente promessa teleológica própria de sua autossuficiência. Em razão disso, o “*locus* da responsabilidade é o Ser mergulhado no devir, abandonado à transitoriedade e ameaçado de destruição.”³⁴ Com isso, o recém-nascido com sua “frágil nudez” reivindica a responsabilidade dos seus progenitores para que sua sobrevivência não seja ameaçada. Aqui, indubitavelmente observamos um objeto de responsabilidade e de dever, qual seja o de cuidar dessa vida e velar pela sua continuidade. Se de um lado, o filho evidencia sua total dependência em relação aos pais, de outro, são justamente os pais a causa dessa dependência. E aqui podemos acrescentar o elemento da culpabilidade³⁵ o qual é inerente à causa da dependência, o que mostra ainda mais a radicalidade da causa que permeia a totalidade da responsabilidade particular em face do seu objeto – a criança; mesmo não tendo sua opinião consultada. Isso porque no pensamento jonasiano evidentemente,

A criança não pode perguntar aos pais, com ares de reprovação: “Por que vocês me colocaram no mundo?” Pois eles não podem ter tido nenhuma influência sobre o ser que é esse “eu”. Mas ela poderia perguntar: “por que vocês colocaram no mundo uma criança?” A resposta seria, então, a de contrair essa dívida era uma obrigação, não em relação à criança que ainda não existia, mas em relação à causa da humanidade, que comporta obrigações.³⁶

³² Ibid., p.224.

³³ Ibid., p.224.

³⁴ PR, p.225.

³⁵ O termo culpabilidade que aqui empregamos está no sentido de causa, isto é, os pais diante da total dependência dos filhos devem assumir toda responsabilidade por eles. Os pais são a causa do nascimento dos filhos, por isso mesmo, sendo os progenitores os responsáveis pelo vir a ser dos recém-nascidos, também devem ser eles a responder a reivindicação da total dependência dos filhos. Embora a culpabilidade seja inerente a essa dependência, a criança não pode ter responsabilidade por ela, mas aqueles que são a causa dela – os pais.

³⁶ PR, p.225.

Essa passagem que aqui inserimos encontra-se numa nota de roda pé do PR, na qual Jonas explicita que o dever enquanto obrigação, não se dá em relação à criança que ainda não existe, mas em relação à humanidade, cuja causa exige obrigação. Não obstante, tal obrigação não é análoga a um contrato em que a responsabilidade ali exigida, restringe-se as condições e ao tempo estabelecido. Ao contrário, a relação entre pais e filhos usada por Jonas como arquétipo da teoria da responsabilidade que ele postula,

Implica um “dever” – em primeiro lugar, um “dever ser” de algo [alguém – a criança], e, em seguida, um “dever fazer” de alguém como resposta àquele dever ser. Ou seja, em primeiro lugar, encontra-se o direito intrínseco do objeto. Somente uma reivindicação imanente ao Ser pode fundamentar objetivamente o dever de uma causalidade do Ser transitivo. A objetividade precisa realmente vir do objeto.³⁷

Como se vê, essa exigência imanente do ser é o próprio ser, ser dever, ou seja, o direito natural de continuar existindo. Quando a vida do ser, isto é, o recém-nascido exige ser protegida em razão de sua evidente fragilidade, “o imperativo de seguir existindo converte-se em um apelo à responsabilidade de quem tem o poder. Ou seja, a chamada à responsabilidade para o dever ser converte-se em dever, o dever de fazer o todo possível para que se cumpra o imperativo.”³⁸ Aí se realiza a teoria da responsabilidade postulada por Jonas.

Com característica essencialmente natural que independe do limite contratual, a responsabilidade jonasiana é um dever ontológico - um dever para com o ser, pois, somente o dever moral manifestado pelo imperativo ontológico, se impõe com o cuidado ao ser da criança, de modo a assegurar a premissa fundamental, qual seja: a humanidade continuará habitando dignamente o mundo. Por isso, nas palavras de Jonas a ação apenas em conformidade com “a lei, como tal, não pode ser nem causa nem objeto do respeito, mas sim o Ser”³⁹, neste caso, o recém-nascido. Com isso, torna-se evidente aqui a distinção entre o dever contratual e o dever ontológico. Este último foi matizado no terceiro capítulo do nosso estudo, no qual abordamos a fundamentação metafísica da teoria ética de Jonas. Todavia, nessa primeira seção do presente capítulo, o dever ontológico emerge e se manifesta em forma de responsabilidade para com a fragilidade do Ser da criança.

³⁷ Ibid., p.219.

³⁸ NR, p.215.

³⁹ PR, p.163.

A teoria da responsabilidade fundamentada na relação parental (pais-filhos), não representa exclusivamente os próprios filhos em particular, mas é também um dever que necessariamente precisa ser assumido para com a humanidade inteira, pois no projeto da natureza está contida a ideia de uma humanidade, cuja continuidade da existência está condicionada a continuidade da natureza. Com isso, podemos aqui assegurar que a ideia de um bem em si é a natureza vivente, na qual está incluída a humanidade como sendo a mais cabal manifestação dos seus propósitos.⁴⁰

Como dizíamos acima, a autenticidade da vida humana está condicionada à manutenção da natureza no futuro. Porém isso significa manter em aberto o horizonte da possibilidade, que no seu caso, foi dado junto com a existência da espécie. Não obstante, é necessário que seja assegurada a “existência da humanidade em um ambiente satisfatório”⁴¹, ou seja, “o futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como condição *sine qua non*.⁴² É aí que compreendemos o esforço argumentativo de Jonas na elaboração de sua empresa ética, cujo objetivo visa fazer a passagem do altruísmo expresso na relação pais e filhos para a continuidade de toda a humanidade e para a natureza extra-humana no futuro.

No quadro filosófico de Jonas entre as diversas formas de responsabilidade ali analisadas, a responsabilidade parental e a responsabilidade política constituem bons exemplos para se analisar a teoria da responsabilidade enquanto princípio ético, o qual propõe o nosso filósofo. Mas porque Jonas opta por esses dois exemplos? O que eles têm em comum? De acordo com Ricoeur os dois modelos revelam ter em comum dois traços. Primeiro “um encargo confiado cuja exigência gera uma obrigação, e também uma entidade perecível que exige, para sua sobrevivência e crescimento, os cuidados de alguém tornado responsável por esta própria exigência.”⁴³

No que concerne à responsabilidade dos pais, esta “não depende de aprovação prévia, sendo irrevogável e não-rescindível, além de englobar a totalidade do objeto.”⁴⁴ Ela não é um empreendimento, cujo fundamento se dá numa situação de risco ou de excepcionalidade, mas exige uma condição – a permanência, e, assim o é, para que se garanta a continuidade da vida. Desse modo, como acima destacamos, nossa responsabilidade é pela vida, pelo bem

⁴⁰ Cf. NR, p.216.

⁴¹ PR, p.232.

⁴² Ibid., p.229.

⁴³ EFB, p.229.

⁴⁴ PR, p.170. Essa é uma passagem supracitada a qual decidimos reinserir aqui para ratificar a análise que estamos propondo sobre a responsabilidade aplicada à esfera parental.

que nela existe e pelo seu próprio *fim em si* e, portanto, não uma relação que se limita ao modo contratual. No próprio objeto já está presente a sua validade que tem como gênese a própria suplica da coisa.⁴⁵

De onde se segue que esse tipo de responsabilidade só pode ser natural, irrevogável, irrevogável e universal. Desse modo “a relação com o recém-nascido torna-se pragmática em duplo sentido. Primeiro porque mesmo que o desejo e a própria escolha tenham seu lugar na procriação, o nascimento gera um fato totalmente novo, isto é, trata-se de um vínculo sem contrato e consenso prévios.”⁴⁶ A não dependência de contrato ou consenso se deve à criança, cujo nascimento de imediato impõe impreterivelmente o cuidado, o que por sua vez torna-se inviável aquilo que constitui o dever ontológico - a responsabilidade.

Segundo, porque o nascimento gera “uma responsabilidade unilateral, em que o *é* e o *dever ser* coincidem, de modo que o primeiro dever ser procede da “coisa”, da “causa” a nós confiada.”⁴⁷ Esta consiste, portanto, numa relação de confiança a qual constitui um bem, isto é, a responsabilidade para com o recém-nascido nas palavras de Ricoeur “torna-se o complemento moral da constituição ontológica do nosso ser temporal [...]. A fragilidade, a vulnerabilidade desse ser em crescimento sublinha ainda mais fortemente a força da obrigação ligada à simples existência, exigindo preservação e perpetuação.”⁴⁸ E se a responsabilidade parental indica a perpetuação da humanidade no futuro, ela assegura também, a perpetuação da responsabilidade.

Ora, essa responsabilidade vertical de que fala Jonas, não é ocasional, mas permanente. Neste sentido, os filhos enquanto forem crianças e dependentes e cuja ausência de responsabilidade seja constatada, implicaria uma forma eticamente condenável de irresponsabilidade. E se a irresponsabilidade entra em cena, então, a responsabilidade enquanto dever sairia de cena. Entretanto, se em nenhuma situação a responsabilidade ética pode se ausentar, menos ainda na dependência total do recém-nascido em relação aos pais, pois aí está em jogo o frágil e o perecível, portanto, o dever não pode “tirar férias”. Mas aqui não se trata daquela compreensão formal do dever, isto é, o dever pelo dever. Por isso, tal como entende Jonas, precisamos fazer uma inversão do enunciado kantiano.

⁴⁵ Cf. NR, p.216.

⁴⁶ Ibid., p.216.

⁴⁷ EFB, p.238.

⁴⁸ Ibid., p.238.

“Kant dizia: você pode porque você deve. Hoje deveríamos dizer: você deveria, porque você age, e você age porque você pode, ou seja, seu poder exorbitante já está em ação.”⁴⁹ Dito de outro modo, na contemporaneidade o dever provém do fazer, cuja origem está no poder. E tendo em vista que o poder ampliou o fazer, por extensão, é necessário também que seja proporcionalmente ampliado o nosso dever.⁵⁰ Essa tríplice relação: *poder, fazer e dever*, não tem em vista a mera obrigação formal. Ao contrário, tal relação se realiza justamente no exercício da responsabilidade dos pais para com os filhos. Ela é constitutiva do ser humano, por isso mesmo, trata-se de um dever ontológico do qual não podemos escapar.

Desse modo, uma vez executada a relação: poder, fazer e dever em relação à criança, a permanência da humanidade no mundo de amanhã estaria assegurada. Pois, como o próprio Jonas nos diz, “com cada criança que nasce recomeça a humanidade em face da mortalidade, e nesse sentido também está em jogo a sobrevivência da humanidade.”⁵¹ E aqui é preciso entrar em cena o dever, cuja raiz reside no poder. De onde se conclui que é do imbricamento dessas duas categorias que resulta a teoria da responsabilidade que torna-se efetiva no cuidado dos pais em relação aos filhos.

Sendo assim, este itinerário que até aqui percorremos sobre a teoria da responsabilidade nos permite agora colocar uma questão que segundo o próprio Jonas constitui o ponto crítico da teoria moral, isto é, como se dá a passagem do querer ao dever? Embora tal questão já tenha sido matizada nos capítulos anteriores, o problema que agora nos ocupa nessa seção permite o retorno a ela, visto que a relação pais e filhos demanda um dever, este, no entanto, reside no poder, cuja efetivação exige a vontade ou o querer. Em sua elaboração ética, Jonas acredita ter encontrado a resposta para essa pergunta, pois diz o filósofo “do querer, que ao perseguir um objetivo qualquer concretiza o objetivo da natureza de ter objetivos em geral, ou seja, é um ‘bem’ em si, para o dever, que lhe impõe ou proíbe determinado fim.”⁵² A resposta de Jonas indica que essa

passagem é mediada pelo fenômeno do *poder*, no seu significado humano singular, no qual se une o poder causal ao saber e à liberdade. O “poder” como força final e causal, se distribui por todo o reino vivo. [...] Mas ele é cego e não livre, [...] Só com o homem o poder se emancipou da totalidade por meio do saber e do arbítrio, podendo se tornar fatal para ela e para si mesmo. O poder é o seu destino e torna-se cada vez

⁴⁹ PR, p.215.

⁵⁰ Cf. RFB, p.301.

⁵¹ PR, p.224.

⁵² Ibid., p.216.

mais o destino geral. [...] No caso do homem, o dever surge da vontade como autocontrole do seu poder. Em primeiro lugar em relação ao seu próprio ser. [...] Em nome desse princípio o homem se torna primeiro objeto de seu dever.⁵³

Ademais, em função de tal poder Jonas afirma que o homem “se torna o fiel depositário de todos os outros fins em si mesmos, que se encontram sob a lei do seu poder.”⁵⁴ Por isso, a tarefa que se impõe ao homem é exatamente o dever de preservar tais fins, e esta, paradoxalmente se realizará mediante o exercício responsável daquilo que é inerente ao *sujeito agente* – o poder. Em vista disso, Jonas declara que “aquilo que liga a vontade ao dever, o poder, é justamente o que desloca a responsabilidade para o centro da moral.”⁵⁵ E, nesse caso, o recém-nascido está no centro da teoria ética de Jonas, porque a criança torna-se objeto do nosso poder, do qual decorre o nosso dever fazer. E como explicitamos acima, a criança é o “objeto originário da responsabilidade”, e também o que melhor exemplifica a nova abordagem ética que o autor propõe.

Da evidência arquetípica da criança, Jonas analisa a partir daí “o “deve-se” elementar no “é” daquele recém-nascido”⁵⁶. Isto resulta numa questão de importância significativa no projeto ético de nosso filósofo. Ela emerge justamente no contexto da relação pais e filhos a qual, como dizíamos acima, possibilita a conexão entre ser e dever. Em outros termos, é no ser do recém-nascido que se impõe o dever, resultando, portanto, no imbricamento das duas categorias. Ademais, na elaboração ética jonasiana, o recém-nascido é o arquétipo original e intemporal da responsabilidade, “não apenas do ponto de vista genérico e tipológico, mas em determinada medida, também do ponto de vista “epistemológico”, por sua evidência imediata.”⁵⁷ No entanto, Jonas contrapõe essa evidência ao problema desafiador que marca a teoria moral nos tempos hodiernos, isto é, aquilo que constitui o ponto mais nevrálgico da teoria moral, ou seja,

A suposta lacuna entre o ser e o dever. [...] O que se contesta é que seja possível que algo que exista em si mesmo, quer se trate de seu ser já dado como tal, ou venha a ser, seja capaz de emanar um “deve-se”. [...] Aqui se supõe como premissa o conceito de uma existência nua, presente, passada e futura. É necessário, portanto, um paradigma ôntico, no qual a existência simples e factual coincida de forma clara com um “deve-se” – que, portanto, não admite o conceito de “mera existência”. O teórico rigoroso

⁵³ Ibid., p.216-217.

⁵⁴ Ibid., p.216-217.

⁵⁵ Ibid., p.216-217.

⁵⁶ Ibid., p.219.

⁵⁷ Ibid., p.219.

perguntará se há um paradigma desse tipo, como se ele não soubesse a resposta. E a resposta será positiva: o começo de todos nós, quando ainda podíamos sabê-lo, mas que se oferece sempre ao olhar, a partir do momento em que podemos ver e saber. Pois ao desafio – “Mostre-nos pelo menos um exemplo – um único será suficiente para romper o dogma ontológico no qual ocorra a coincidência entre ‘existe’ e o ‘deve-se’” – podemos apontar para a mais familiar das visões: o recém-nascido, cujo simples respirar dirige um “dever” irrefutável ao entorno, o de dele cuidar.⁵⁸

Posto que o cuidado se impõe como dever irrefutável dos pais, estes tornam-se totalmente responsáveis pela preservação e formação de seus filhos, uma vez que “a responsabilidade, no sentido mais original e forte da palavra, decorre do fato de serem os autores do ser; além dos genitores, participam dessa autoria todos aqueles que consentem na lógica procriadora.”⁵⁹ Entretanto, ela implica também, “para além dos genitores atuais, todos aqueles que consentem à obrigação da procriação [...] Ou seja que se permitem a viver – em suma, a família humana de cada momento.”⁶⁰ É justamente, por isso, que no pensamento jonasiano o “Estado é responsável pelas crianças dentro de sua jurisdição, de um modo inteiramente distinto daquele em que é responsável pelo bem-estar de seus cidadãos em geral.”⁶¹ Por isso mesmo, a criança torna-se o protótipo privilegiado da responsabilidade, embora ela seja um princípio e um dever ontológico, é a fragilidade e a impotência da criança que desperta nos pais o mais genuíno sentimento de responsabilidade. E como vimos tal sentimento é irrevogável, pois ele nos leva a uma premissa básica, qual seja: assegurar o dever-ser da criança mediante a responsabilidade é também assegurar a continuidade da espécie humana, já que a humanidade e o mundo extra-humano recomeçam com cada criança que nasce. Sendo assim, nas palavras de Jonas,

o “dever” que se manifesta no bebê possui evidência incontestável, concretude e urgência. Coincidem aqui a facticidade máxima do Ser como tal, o direito máximo à existência e a fragilidade máxima do Ser. Aí se mostra de forma exemplar que o *locus* da responsabilidade é o Ser mergulhado no devir, abandonado à transitoriedade e ameaçado de destruição. As coisas precisam ser encaradas não como *sub specie aeternitatis*, mas como *sub specie temporis*, pois podem perder sua totalidade em um só instante. No caso de uma responsabilidade constante e crítica, como esse do qual estamos tratando, a responsabilidade se transforma em um *continuum* de tais instantes.⁶²

⁵⁸ Ibid., p.219-221.

⁵⁹ Ibid., p.224.

⁶⁰ Ibid., p.224.

⁶¹ Ibid., p.224.

⁶² Ibid., p.225.

Como se vê em Jonas a criança é estabelecida como o objeto paradigmático da teoria da responsabilidade que estamos expondo, pois como nos mostra a passagem acima, no recém-nascido coincidem a facticidade com o seu direito de ser e o devir lançado ao risco de destruição, caso se ausente a responsabilidade. Portanto, para que o devir da criança se estabeleça enquanto facticidade é necessário que a responsabilidade entre em cena, de modo a transformar o devir inconstante em facticidade concreta. Isso não significa, porém, que o paradigma do recém-nascido precisa se impor de modo arbitrário, no empreendimento ético do autor, e as razões a priori são simples, pois a criança reúne todos os principais aspectos que fundamentam sua teoria ética: “a prioridade da responsabilidade do homem pelo homem, a sua precariedade e fragilidade e a sua abertura ao futuro. Ou seja, a criança representa o ser humano em sua condição mais precária e mais frágil, de cujo futuro depende o contínuo e responsável cuidado presente.”⁶³ Com isso, se o futuro provém do cuidado responsável com o presente, logo, a partir da teoria ética jonasiana, “o sujeito moral deve considerar objeto de sua responsabilidade [os] seres humanos”⁶⁴, cuja tarefa a eles destinada – a de cuidar dos recém-nascidos do presente, determinará o futuro contínuo da humanidade.

Isso explica a razão pela qual no já mencionado texto “*Sur le fondament ontologique d'une éthique du futur*”⁶⁵ logo no início, Jonas esclarece que ele não busca uma “ética *no futuro*”, isto é, uma “ética concebida hoje para nossos descendentes futuros”⁶⁶ mas uma “ética *do futuro*”. Sugerindo então, que a ética deve hodiernamente tomar o futuro como seu objeto, de modo a assumir a tarefa de “proteger nossos descendentes das consequências de nossa ação presente.”⁶⁷

Como se vê, essa preocupação com o futuro difere dos modelos éticos da tradição. Tal como explicitamos no segundo capítulo de nosso estudo, o raio de ação das éticas tradicionais limitavam-se ao presente imediato, ao aqui e agora e no agir do homem com o outro, ou seja, era antropocêntrica. O que a ética de Jonas difere desses modelos é justamente a superação do exclusivismo antropocêntrico, de modo a deslocar também para do centro da ética, tanto o futuro humano, como também o extra-humano. Tarefa esta que inicia-se com a avaliação do nosso agir presente para prevenir os impactos que ele pode acarretar às gerações vindouras.

⁶³ RFB, p.305-306.

⁶⁴ PIS, p.25.

⁶⁵ EF, p.69-116. Texto originalmente apresentado numa sessão da *Fundação Friedrich Ebert* sobre “a sociedade industrial e a ética do futuro”, em outubro de 1985.

⁶⁶ EF, p.69, tradução nossa.

⁶⁷ Ibid., p.69.

A isto Jonas mostrou ser necessário⁶⁸, ao apontar que os efeitos das ações humanas, comandadas pela “globalização da técnica”, e até podemos dizer da sua *ditadura*⁶⁹, “foram ampliados tão ameaçadoramente em direção ao futuro, ao ponto de a responsabilidade exigir que em nossas decisões cotidianas levemos em conta o bem das gerações futuras que, irremediavelmente, serão afetadas por elas sem ter sido consultadas”⁷⁰.

Eis aí a razão de se pensar uma teoria da responsabilidade capaz de orientar nossas ações no presente. Se o uso responsável da técnica é nosso dever, ele se dá, sobretudo, em função daquilo que é o nosso dever supremo – a responsabilidade para com os filhos, pois neles e a partir deles estará assegurada a presença contínua da humanidade no futuro.

Como já explicitamos, o modelo de responsabilidade parental utilizado por Jonas mostra, que a responsabilidade do pai pela prole assegura a precaução e a assistência sem que essas sejam reivindicadas pelos filhos e sem esperar recompensas como precondição para os seus *esforços*⁷¹, portanto, não demanda reciprocidade como já ficou exposto acima, revelando assim a responsabilidade de caráter inteiramente incondicional. Pois, a responsabilidade parental é inteiramente natural, não dependendo de precondição ou de aprovação prévia. Portanto, como já explicitamos, ela “contrasta com aquele tipo artificial, que depende de uma aceitação, acordo ou competência.”⁷²

A responsabilidade vista à luz do modelo parental, cuja gênese reside na ação diretamente imbricada à existência humana, já é incluída na condição de existência do próprio homem⁷³, que enquanto ser carente e frágil como é o caso da criança, pode ser cuidado para que posteriormente possa também exercitar aquilo que constitui a condição do seu viver – a

⁶⁸ Em PR, Cap.I, tópico I: “A transformação do agir humano”.

⁶⁹ Essa não é uma terminologia tipicamente jonasiana. O seu emprego aqui é responsabilidade inteiramente nossa.

⁷⁰ Cf. EF, p.69-70. E também RFB, p.306.

⁷¹ Comín afirma que “a grande diferença entre o dever, para com algo ou alguém, e a responsabilidade, para com algo ou alguém, é que o primeiro requer igualdade entre o sujeito e o objeto, enquanto a segunda se sustenta na desigualdade, na força do sujeito sobre a debilidade do objeto, que requer ‘proteção’” (PIS, p.26). Na responsabilidade, portanto, haveria uma demanda por proteção por parte de algo ou alguém que se sente ameaçado. No caso dos filhos, eles já adquiriram direitos, mas não podem exercê-los e não estão cientes deles a não ser com a ajuda dos progenitores. Ou seja, na maior parte dos casos, o pai não cuida do filho porque esse reivindique algum direito, mas porque se sente responsável frente à fragilidade da prole. No caso da vida em geral, seria a sua fragilidade e precariedade ontológica que fundaria a responsabilidade – contraposta à magnitude do poder tecnológico. “A vulnerabilidade da Natureza se translada também ao ser humano, cuja sobrevivência pode estar ameaçada, mas cuja *imagem*, em todo caso, está em perigo e deve ser preservada” (PIS, p.26). A íntegra dessa citação encontra-se também em OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação metafísica. Aurora, Curitiba, v.24, n.35, jul./dez. 2012. p.398.

⁷² Ibid., p.399.

⁷³ Ibid., p.399.

responsabilidade. Dito de outro modo, a responsabilidade está contida no homem como sua condição ontológica. Isso confirma a posição de Jonas segundo a qual

Ser responsável efetivamente por alguém ou por qualquer coisa em certas circunstâncias (mesmo que não assuma nem reconheça tal responsabilidade) é tão inseparável da existência do homem quanto o fato de que ele seja genericamente capaz de responsabilidade – da mesma maneira que lhe é inalienável a sua natureza falante, característica fundamental para a sua definição, caso alguém deseje empreender essa duvidosa tarefa.⁷⁴

Em outras palavras “há um dever contido no ser” do homem. E se sua capacidade de causalidade lhe impõe a obrigação objetiva em forma de responsabilidade externa, isso ainda não define o homem como um ser moral, mas um “ser capaz de ser moral ou imoral.”⁷⁵ Com efeito, tal capacidade moral é despertada e concomitantemente efetivada no cuidado para com o recém-nascido, que exige a responsabilidade de seus pais, como resposta ao apelo de sua condição frágil e perecível. Disso se conclui que, é a partir do poder da ação e de sua exteriorização no cuidado com a criança, que a responsabilidade toma sentido enquanto princípio.

Ora, como se pode observar, o que acima explicitamos constitui o modelo de responsabilidade parental, sendo o recém-nascido utilizado por Jonas como arquétipo para a elaboração de sua teoria ética. Como destacamos, trata-se de uma ética do futuro, razão pela qual Jonas considera necessário utilizar a criança como exemplo. A responsabilidade dos pais em relação aos filhos é o arquétipo elementar da responsabilidade, porque é a partir deles que estará garantida a continuidade da humanidade no futuro. Por isso, é necessário o cuidado com o que resulta das nossas ações cotidianas, tendo em vista as gerações vindouras.

Em tais ações está incluída também a responsabilidade dos pais para com os filhos, não somente devido à fragilidade e a impotência destes que impõe o dever a seus responsáveis, mas porque é justamente na responsabilidade para com a criança que está assegurada a possibilidade de que no futuro haverá seres humanos capazes de responsabilidade. A preocupação de Jonas com a continuidade da humanidade e da responsabilidade se estende também à esfera política, por isso mesmo, ele propõe um segundo modelo paradigmático para pensar a ética. Trata-se da responsabilidade política-coletiva ou a responsabilidade livremente

⁷⁴ PR, p.176.

⁷⁵ Ibid., p.176.

escolhida do homem público. Isso nos leva à segunda seção deste capítulo. E é o que faremos a partir de agora.

4.2.1 A responsabilidade política – coletiva frente ao poder da ação da técnica

O problema que agora nos ocupa trata-se de investigar como o poder da ação da técnica moderna implica a necessária passagem da responsabilidade do âmbito individual para a esfera política – coletiva. Nossa exposição nessa seção buscar-se-á, mostrar que as ameaças da técnica exigem uma responsabilidade fundada na esfera política-coletiva capaz de mirar a continuidade da existência humana no futuro. Por isso, precisamos explicitar que a Jonas importa o ato coletivo em detrimento do ato individual, pois, o que está em questão aqui é a sobrevivência da humanidade no futuro, que para Jonas constitui o tempo ético por excelência. E tal empreendimento demanda uma mobilização política-coletiva, com vistas à efetivação da teoria ética jonasiana a qual leva a marca de uma ética do futuro. Não obstante, precisamos mostrar que a realização dessa empresa ética postulada por Jonas, é tarefa que exige as responsabilidades: dos pais em relação aos filhos, política-coletiva, e da responsabilidade livremente escolhida do homem público – o político. Isso posto, agora é o momento de tratarmos daquele que constitui o problema sobre o qual investigaremos na sequência do nosso estudo.

A ampliação ininterrupta da ação humana torna-se cada vez mais evidente em nossa época, e atrelado a isso, urge a necessidade de uma transformação do conceito de responsabilidade que a tradição nos legou, com vistas a também ampliar o seu campo de atuação. A ampliação desse campo de ação forjou-se nos âmbitos de fragilidade e de responsabilidade, possibilitando com isso, uma mudança qualitativa da atuação humana em razão do alargamento da extensão de sua ação. Como Jonas nos diz.

Embora não haja atualmente, como tampouco houve no passado, uma receita para a arte de governar, o marco temporal da responsabilidade, bem como o do planejamento informado, ampliou-se de maneira considerável. [...] A questão crucial em tudo isso é o fato de que a natureza do agir humano transformou-se de tal maneira que surgiu uma responsabilidade cujo significado é inaplicável até hoje. Ela comporta um conteúdo inteiramente novo e um alcance nunca visto sobre o futuro, na esfera do fazer político e, consequentemente, da moral política.⁷⁶

⁷⁶ Ibid., p.206-207.

Indubitavelmente o poder da ação humana ampliou-se de modo considerável no âmbito individual. E não custa recordar que individualmente o mesmo em suas microações, em sua fragilidade e vulnerabilidade, participa e altera o mundo. Entretanto, embora essa responsabilidade individual também seja por um lado uma necessidade, por outro lado, a responsabilidade político-coletiva⁷⁷ é o que de fato interessa a Jonas. Por isso mesmo, foi menos a importância por ele concedida à autonomia individual. Mas o que leva o autor a considerar mais o âmbito coletivo em detrimento do individual? O filósofo parte do princípio de que a finalidade da responsabilidade importa para o “ator coletivo e o ato coletivo, não o ator individual e o ato individual.”⁷⁸ Desse modo, podemos aqui observar o modo mediante o qual Jonas se opõe ao imperativo kantiano. Este como dizíamos acima, buscava no indivíduo a coerência lógica de suas ações como lei moral. Enquanto que o imperativo de Jonas “volta-se muito mais à política pública do que à conduta privada [...]”⁷⁹ e o nosso autor conclui declarando

[...] que em nosso lugar do universo a imagem de Deus corre perigo como jamais correu antes, e isto no mais claro dos sentidos. Este perigo não pode ser enfrentado por nenhuma moralidade oculta da existência privada, só por um agir coletivo público de ação atual, e não é possível prever-se que alianças com o mal terão que ser feitas pelo bem para evitar o ainda pior, ou mesmo para impedir o inadmissível.⁸⁰

A possibilidade de as consequências de suas ações serem nocivas provoca a aflição do investigador concreto, pois este constata que são essas consequências que fazem ampliar sua responsabilidade. No entanto, de acordo com o nosso filósofo, “a ameaça não vem do investigar individual, em seu laboratório, isto é, das indústrias e dos interesses do poder público, que para atingir seus interesses utópicos ameaçam a autenticidade da vida, a exemplo da moderna indústria farmacêutica, química, agrícola, genética, entre outros.”⁸¹

⁷⁷ Sève critica a articulação da responsabilidade jonasiana com a política, na medida em que o autor passa a classificar como “inimigo” o coletivo, visto que o coletivo é *tudo e todos*. Embora reconheça que Jonas está correto ao afirmar que os governos, mais cedo ou tarde, terão que tomar medidas a respeito da poluição, das formas limpas de energia, ainda que isso acarrete renúncias para as quais o capitalismo não está preparado. O interprete afirma aquilo que o próprio Jonas reconheceu: a política, tanto no sentido teórico como prático, constitui a parte mais frágil de seu projeto ético. Para Sève, muitas decisões são realmente da autoridade política, outras, no entanto, são dos indivíduos, dos comitês de ética (ER, p.88).

⁷⁸ PR, p.44.

⁷⁹ Ibid., p.48.

⁸⁰ PV, p.269.

⁸¹ NR, p.220.

Diante dessa constatação podemos então perguntar: que espécie de obrigação a teoria da responsabilidade nos convida a descobrir? Não precisamos nos estender nessa questão. Objetivamente, o tipo de obrigação que o princípio responsabilidade estimula-nos a descobrir e entendermos trata-se da responsabilidade “das instâncias de atuação que não são mais as pessoas concretas, mas do nosso edifício político-social.”⁸² Se por um lado, parte desses problemas tratam de questões relacionadas à sobrevivência da humanidade, por outro lado, há outros que são mais sutis e, portanto, exigem ainda mais a nossa obrigação, por exemplo, quando se faz experimentos genéticos com pessoas, visando o melhoramento da espécie.⁸³ Neste caso, o tipo de obrigação que o princípio responsabilidade impõe ao âmbito político-coletivo, é justamente a de prevenir os possíveis riscos contidos em tais experimentos, em razão da ambivalência de seus efeitos.

Quiçá possamos de fato confiar ao poder político-coletivo “a capacidade de falar sobre as bênçãos e maldições, das sequelas de determinados projetos de investigação, e depois tomarmos as decisões sobre sua aceitação ou proibição.”⁸⁴ Em contrapartida, uma vez que as consequências disso estão no domínio extracientífico e pertencem igualmente ao restante da sociedade, e até mesmo incluindo a humanidade em sua totalidade, seu valor no entanto, ultrapassa a capacidade própria do científico.

Em outras palavras, se as evidências apontam que a capacidade da técnica ultrapassa o científico, “precisaríamos então de um “conselho de sábios” a exemplo de Platão para orientar a técnica? Ora, dada a iminência dos riscos contidos na ação da técnica, não podemos pensar numa resposta utópica, a exemplo da platônica.”⁸⁵ Mas porque este não pode lançar luzes sobre o cenário sombrio que a técnica nos apresenta? A inviabilidade do exemplo de Platão se dá porque o perigo de fato é real e ameaçador. E nas palavras de Jonas já que “as coisas estão nos queimando os dedos”⁸⁶, precisamos portanto, de um exemplo real e não de um exemplo utópico.

A responsabilidade coletiva não é o alvo exclusivo do empreendimento de Jonas, pois, sua teoria ética está também associada à identidade individual, a qual exige a compreensão de que a consciência do ator da ação requer a capacidade de abertura à alteridade - aos outros,

⁸² Ibid., p.221.

⁸³ Cf. Ibid., p.221.

⁸⁴ Cf. Ibid., p.221.

⁸⁵ Cf. Ibid., p.221.

⁸⁶ TME, p.56.

e mesmo que em Jonas esses outros ainda nem existam, eles precisam ter o direito à existência assegurada⁸⁷. Aqui se revela mais uma novidade da elaboração ética proposta por Jonas, que não se limita mais a responder aos ditames da consciência individual, mas às futuras gerações, do legado cultural, político e natural que herdamos. Isto posto, podemos afirmar que agora a responsabilidade “deixa de ser compreendida no sentido de quem é o sujeito da ação, e volta-se sobre a influência de nossas ações sobre os que virão no futuro.”⁸⁸ Pois, a teoria da responsabilidade postulada por Jonas se inscreve na civilização tecnológica contemporânea como tarefa de cuidar da vida em geral, isto é, a vida extra-humana – a natureza, a qual é condição de sobrevivência do gênero humano, por isso mesmo nosso filósofo estabelece como o

arquétipo de toda responsabilidade [...] aquela do homem pelo homem. [...] e nesse paradigma evidencia-se de forma cristalina a ligação da responsabilidade com o ser vivo. Somente o ser vivo, em sua natureza e sujeita a riscos, e por isso, em princípio, todos os seres vivos pode ser objeto da responsabilidade.⁸⁹

Não obstante, como já destacamos o alargamento do braço da técnica moderna cujo poder resulta na ampliação de sua capacidade de ação, exigiu consequentemente uma ampliação do alcance da atuação ética. Com isso, é necessário levar em consideração os efeitos da ação técnica e os riscos efetivos que tanto o homem, quanto a natureza estarão sujeitos no futuro. Este cenário nos impõe uma pergunta ética de outra ordem. Se antes o empreendimento ético kantiano se limitava ao “que devo fazer”, agora precisamos colocar as seguintes perguntas: que vamos fazer do homem? Que tipo de homem vamos construir? Ou, como o próprio Jonas pergunta: que tipo de humanidade é digna desse nome a ser preservada como tal? Esses questionamentos tornam-se urgentes e práticos diante do potencial ameaçador com o qual se apresenta a ciência e a técnica na civilização tecnológica moderna.⁹⁰

Ora, como se vê, nossa exposição nessa seção buscou resumidamente, mostrar que as ameaças da técnica exigem uma responsabilidade fundada na esfera política-coletiva capaz de assegurar a continuidade da existência humana no futuro. Se de um lado, o lado luminoso da técnica nos traz a esperança de libertação, de outro, o lado obscuro nela contido nos assombra

⁸⁷ NR, p.221.

⁸⁸ NR, p.221.

⁸⁹ PR, p.175.

⁹⁰ Cf. NR, p.221.

com o risco de um apocalipse instantâneo. Jonas entende que tal risco corrobora o despertar para a responsabilidade, cujo marco temporal é agora ampliado, pois quando maior é a ação, maior deve ser também a nossa responsabilidade.

Com efeito, a ação desmesurada da técnica mostra que a responsabilidade capaz de responder aos problemas levantados pelo afã do progresso técnico-científico, não pode se limitar unicamente ao âmbito individual. É preciso, pois que ela seja estendida até a esfera coletiva e isto constitui o mote fundamental o qual vem conduzindo a nossa exposição na presente seção. Jonas entende que não é suficiente a confiança de que ““a técnica” será capaz de dominar os problemas que ela criou e que busca aperfeiçoá-la para descobrir o remédio contra os males que ela provoca. “Somente a espada que causou a ferida pode curá-la.”⁹¹ Se a fé de que o progresso técnico-científico já não é mais capaz de resolver os problemas que ela própria criou, e já que tais problemas representam riscos à continuidade da vida humana e extra-humana, é necessário então, uma ação responsável. Entretanto, o que Jonas pretende nos alertar é justamente para o fato de que tal responsabilidade não pode se limitar ao âmbito individual. Ela precisa necessariamente ser estendida até a esfera coletiva, pois só esta seria capaz de pôr freios voluntários à expectativa desmedida do progresso técnico-científico. Daí podemos concluir que a Jonas interessa o ato coletivo em detrimento do ato individual. Aqui está em questão a sobrevivência da humanidade no futuro, que para o filósofo constitui o tempo ético por excelência. Disso é possível depreender porque a teoria ética jonasiana leva a marca de uma ética do futuro, e, a construção efetiva desse futuro é tarefa que exige as responsabilidades: dos pais em relação aos filhos, política-coletiva, e da responsabilidade livremente escolhida do homem público – o político.

Essa última é assim batizada para mostrar que o bem, cuja grandeza de primeira ordem e dignidade incondicional, “não se encontra como tal na esfera atual do nosso poder, [pois] torna-se objeto de responsabilidade livremente escolhida. [Neste exemplo], o caso paradigmático é o do político que ambiciona o poder supremo para exercer a responsabilidade suprema.”⁹² O exercício dessa responsabilidade de maneira suprema visa, assim como a responsabilidade parental, a continuidade da existência humana no futuro. Por isso, o poder do

⁹¹ Trata-se de nota explicativa (24) do próprio Jonas, que se encontra no rodapé da p.206 do PR. Nela, o autor mostra a sua preocupação com a expectativa gerada pelo advento do progresso técnico-científico, razão pela qual ele julga necessária uma responsabilidade coletiva.

⁹² PR, p.171.

homem político é nesse caso o correlato dessa responsabilidade, pois o político o ambiciona com vistas à preservação da espécie humana.

Como explicitamos acima, se o poder da ação da técnica exige uma mobilização político-coletiva no que diz respeito à responsabilidade frente ao afã prometeico, o imperativo da responsabilidade postulado por Jonas, se inscreve no hoje da história, mas com vistas sobretudo à construção e continuidade do futuro humano. Essa tarefa é destinada, como já sinalizamos no exposto acima, à esfera coletiva e não só ao ato individual. E sendo esta responsabilidade de ordem coletiva, é possível afirmar, portanto, que ela é também de natureza política, cuja prática é dever do homem que se faz representar por outro que responde por ele, ou mesmo o próprio indivíduo pode transformar em ato seu poder político juntamente com os seus concidadãos, de modo a construir e assegurar a continuidade futura para os seres humanos e não humanos. Este problema nos conduz ao próximo passo e é sobre ele que precisamos tratar a partir de agora.

4.2.2 Construção e continuidade do futuro humano: a responsabilidade do homem político

Em linhas gerais, buscaremos mostrar nesta seção como a tarefa de velar pela continuidade da existência humana no futuro implica concomitantemente a sua construção. Para tanto, precisamos explicitar também que, em Jonas, a construção desse futuro é um desafio que se impõe ao homem público, cuja responsabilidade é em primeira instância livremente escolhida, de modo a ambicionar o poder em larga escala com vistas ao exercício da responsabilidade em um nível mais amplo. Para tanto, precisamos então mostrar que a responsabilidade política consiste na ampliação do raio de atuação do agente – o homem político. Mas a que se deve a necessidade de tal ampliação? A responsabilidade política é devedora da ideia de que esta ampliação está intimamente ligada à dimensão histórica, isto é, a preocupação fundamental neste momento está voltada ao futuro, pois implica a continuidade de uma identidade a qual também integra a responsabilidade coletiva⁹³, sendo esta, resultada daquela responsabilidade suprema exercida pelo homem político.

⁹³ Sobre esta responsabilidade, já tratamos anteriormente. Agora é hora de explicitar exclusivamente a responsabilidade livremente escolhida do homem político.

Se a sobrevivência da humanidade no futuro está condicionada à responsabilidade livremente assumida do homem político, como é o caso da responsabilidade parental, precisamos também destacar que ambas são correlatos do poder. Mas nas palavras de Jonas “é, sobretudo, o verdadeiro *homo politicus* quem ambiciona a responsabilidade ligada ao poder e tornada possível graças a ele, e que por isso ambiciona ambos ao mesmo tempo.”⁹⁴ Segue-se daí que para o homem político, ambicionar o poder tem em vista assumir e realizar a responsabilidade em relação aos outros, sobretudo, para com aqueles que ainda não existem.

Assim sendo, o verdadeiro homem público nas palavras de Jonas é aquele que “estimará como sua glória (que pode lhe ser muito cara) precisamente que possa dizer dele que fez o melhor que pôde por aqueles *sobre* os quais detinha poder, ou seja, *para* aqueles em virtude de quem ele tinha poder. Que o “sobre” se torna “para” constitui a essência da responsabilidade.”⁹⁵ Portanto, em Jonas o poder emerge como fundamento da responsabilidade do homem público. No entanto, o sentido de tal poder não se revela como sobreposição, ao contrário, trata-se de um poder que se manifesta na responsabilidade do agente para com o outro.

Em outros termos, trata-se do poder para e não do poder sobre. Sendo assim, este último assume o sentido de responsabilidade, cujo objetivo “é a *res publica*, a coisa pública, que em uma república é potencialmente a coisa de todos, mas realmente só o é nos limites do cumprimento dos deveres gerais da cidadania.”⁹⁶ Isso aponta para a necessidade do exercício da cidadania como condição para a efetivação da responsabilidade coletiva, que como já dizíamos, integra também a responsabilidade política, cujo objetivo é justamente o de assegurar a sobrevivência de todos.

Daí se pode vislumbrar de fato a possibilidade de construção e efetivação do futuro como garantia de continuidade da espécie humana, tempo para o qual destina-se a elaboração ética de Jonas. E já que o futuro se estabelece como a ideia mestra que conduz o projeto ético jonasiano, logo, ele precisa ser preservado do perigo que hodiernamente representa o uso desmesurado que se faz da técnica moderna. Por isso mesmo, nas palavras de Jonas, “o perigo que ameaça a comunidade em paralelo à convicção de que ele sabe o caminho para a salvação (e pode conduzi-la) torna-se um forte incentivo para que o homem corajoso se candidate e

⁹⁴ PR, p.172.

⁹⁵ Ibid., p.172.

⁹⁶ Ibid., p.172.

assuma a responsabilidade.”⁹⁷ Como se vê, paradoxalmente, o perigo que a técnica representa torna-se a mola propulsora para a responsabilidade, pois como exprimimos na primeira parte do nosso estudo, a ameaça de catástrofe que resulta do afã do progresso utópico da técnica moderna nos conduz a uma *heurística do temor*⁹⁸, que por sua vez faz com que seja despertado em nós o dever de prudência. Ou seja, “a mais sublime liberdade do eu conduz ao mais exigente e inclemente dos deveres.”⁹⁹

A partir disso emerge a urgência de responsabilidade, que por sua vez apela ao homem político para que este entre em cena e realize o que dele se espera, isto é, assumir num sentido amplo a responsabilidade no presente, com vistas à construção do futuro mediante o qual seja possível a continuidade da existência humana no mundo de amanhã.

Embora os aspectos análogos e antagônicos que se mostram entre as responsabilidades parental e política sejam temas propriamente destinados à última seção deste capítulo, podemos aqui já sinalizar um ponto de confluência entre ambas, qual seja: nelas estão em jogo a totalidade do objeto, o que nos leva a concluir que a responsabilidade capaz de assegurar a continuidade da humanidade do objeto só pode ser total. É o que confirma Jonas,

A responsabilidade abarca o Ser total do objeto, todos os seus aspectos, desde a sua existência bruta até os seus interesses mais elevados. Para a responsabilidade parental, que do ponto de vista temporal e da sua essência constitui o arquétipo de qualquer responsabilidade (e além disso, na minha opinião, é geneticamente a origem de toda disposição para a responsabilidade, ou seja, a sua escola fundamental), a questão da totalidade é evidente. Seu objeto é a criança como um todo e todas as suas possibilidades, e não só as suas carências imediatas.¹⁰⁰

Portanto, aí se verifica que a responsabilidade para com a criança, cuja exigência é pela totalidade, supera com isso, as necessidades imediatas. Isso abre possibilidade da continuidade, porque em sendo limitada somente às necessidades imediatas, a responsabilidade assim entendida, não seria capaz de perguntar pelo que vem depois. Mas ao contrário desta, a responsabilidade postulada por Jonas, tanto na esfera política, quanto na parental, mira a totalidade do objeto. Em vista disso, “o cuidado parental visa à pura existência da criança e, em seguida, visa a fazer da criança o melhor dos seres.”¹⁰¹ De onde se conclui que além da pura

⁹⁷ Ibid., p.172.

⁹⁸ Tema já abordado por nós na segunda seção do primeiro capítulo do nosso estudo.

⁹⁹ PR, p.173.

¹⁰⁰ Ibid., p.180.

¹⁰¹ Ibid., p.180.

existência, a responsabilidade parental visa igualmente a inserção da criança no reino humano como um ser capaz de viver e conviver. Para tanto, a necessidade do autoquestionamento pelo que vem depois da existência urge. Análogo à essa exigência da responsabilidade parental é a responsabilidade do homem político, cuja ampla tarefa consiste em tornar possível a vida coletiva no estado. Numa referência à posição aristotélica, Jonas afirma que

o estado surge para tornar possível a vida humana e continua a existir para que a vida boa seja possível. Essas são também as preocupações do verdadeiro homem público. [...] O “homem público”, no pleno sentido da palavra, ao longo da duração de seu mandato ou poder, assume a responsabilidade pela totalidade da vida da comunidade, por aquilo que costumamos chamar de bem público.¹⁰²

Nessa passagem, observa-se que a responsabilidade pela totalidade da vida assumida pelo homem público advém do seu poder como o correlato do seu agir responsável. Em outros termos, a responsabilidade está condicionada ao poder. Para o homem político diz Jonas, a conquista do poder deve visar objetivamente a responsabilidade. E “a dimensão dessa responsabilidade se assemelha à da responsabilidade parental: ela se estende da existência física aos mais elevados interesses, da segurança à plenitude, da boa condução até a felicidade.”¹⁰³ De onde se conclui que nesses dois âmbitos, com acento para o modelo parental, a responsabilidade neles empregadas constituem os arquétipos primordiais de toda responsabilidade, justamente porque elas visam o sujeito, num movimento que se inicia desde o *Ser ao poder ser*¹⁰⁴ tanto no presente quanto, na continuidade do poder ser nos tempos vindouros.

Neste caso o ser e o poder ser do objeto, desperta o sentimento de responsabilidade dos pais em relação aos filhos, como também do homem público. Nas palavras de Jonas, “o homem público não é genitor da coletividade, cuja responsabilidade ele pretende assumir; ao contrário, é o fato de que ela já existe que lhe permite assumir tal responsabilidade e buscar o poder necessário para fazê-lo.”¹⁰⁵ O poder é a mola propulsora da responsabilidade do homem

¹⁰² Ibid., p.180.

¹⁰³ Ibid., p.180.

¹⁰⁴ Ou seja, tanto a responsabilidade estatal quanto a responsabilidade parental, além de visarem à existência da humanidade, asseguram as condições mediante as quais a humanidade continuará existindo. E isso não significa determinismo. Pois em Jonas esses arquétipos emergem como formas de assegurar o Ser, sendo que neste ser está contida a exigência de continuidade. Em outros termos, não basta somente assegurar o ser e permitir que, em termos futuros, ele seja apenas um ser em potencial. Como vimos, é necessário que seja garantida a vida do ser e concomitantemente o seu poder ser no futuro.

¹⁰⁵ PR, p.182.

público. Em outras palavras, a ação responsável do homem de estado está condicionada ao seu poder, ambicionado numa escala mais ampla, de modo a assumir a responsabilidade também em escala mais ampla. O poder ambicionado pelo homem político impõe a exigência do fazer, isto é, a responsabilidade em ato, para que por meio dela, seja potencializada a responsabilidade de outros.

Assim sendo, a finalidade do poder que resulta na responsabilidade do homem político trata-se de corroborar o poder ser dos já existentes e também construir o futuro, com vistas à continuidade do poder ser das futuras gerações. E estando assegurada a continuidade destas, Jonas entende que a responsabilidade estaria assegurada no futuro, uma vez que o objetivo do projeto ético jonasiano é justamente garantir a possibilidade de que haja responsabilidade.

Ora, tal empreendimento se impõe como tarefa ao homem público, cuja arte de governar é, nas palavras de Jonas, “responsável por toda arte de governar no futuro”¹⁰⁶, ou dito de outra forma, uma das responsabilidades assumida pelo homem público – continua o filósofo, “é garantir que a arte de governar continue possível no futuro. [...] Aqui, o princípio é o de que toda responsabilidade integral, com seu conjunto de tarefas particulares, é responsável não apenas por cumprir-se, mas por garantir a possibilidade do agir responsável no futuro.”¹⁰⁷ Portanto, como se pode observar, a continuidade da vida humana no futuro torna-se objeto da elaboração da empresa ética jonasiana. Por isso mesmo, o autor utiliza como arquétipos da responsabilidade que ele quer inaugurar, as responsabilidades: paterna e política. Elas abrirão o horizonte do futuro possibilitando então, a continuidade da espécie humana e com ela a continuidade da própria responsabilidade.

Como se vê, nesta seção procuramos mostrar em linhas gerais a tarefa da construção e continuidade do futuro humano. Para tanto, partimos do pressuposto de que tal tarefa é designada ao homem político, cuja “ambição” pelo ‘poder’ lhe confere a responsabilidade suprema de construir o futuro, assegurando com isso a continuidade da existência humana. Vimos que tanto a responsabilidade política, quanto a responsabilidade parental tem em comum a continuidade e a totalidade de seu objeto – a vida humana. Mas há ainda em relação a elas outros pontos análogos e antagônicos sobre os quais precisamos dizer mais algumas linhas. Isso nos conduz à nossa última seção.

¹⁰⁶ Ibid., p.201.

¹⁰⁷ Ibid., p.201.

4.2.3 As responsabilidades parental e política: aspectos convergentes e divergentes

No transcurso do nosso estudo, já sublinhamos alguns aspectos que são análogos às duas formas de responsabilidade, parental e política as quais Jonas tomam como arquétipos para a sua teoria da responsabilidade. Não obstante, elementos como: a totalidade, e a continuidade, embora já tenham sido matizados na seção anterior, eles reaparecem nessa seção, mas agora com o outro enfoque que pretendemos para essa última parte do nosso estudo. Ademais, ainda precisamos mostrar nessa seção outros pontos convergentes e divergentes entre os dois modelos de responsabilidades que analisaremos a partir de agora. Como já vimos, ambas tem o futuro como ideia mestra. Ele é o objeto primordial da busca de tais responsabilidades, razão pela qual a continuidade torna-se o ponto de convergência entre as duas. Por isso mesmo, esses dois modelos, veem a educação como possibilidade de assegurar a continuidade de seu objeto.

Ainda que de modo abstrato, o modelo parental de responsabilidade proposto por Jonas encontra analogia na vida política. Tal responsabilidade marcada pelo caráter “artificial” tem sua gênese na livre escolha, tendo a “*res publica* – a coisa pública” como objeto da responsabilidade, podendo até mesmo renunciá-la. Contudo, o exercício do poder acarreta inúmeros encargos solidários os quais provém das demandas que implicam a “administração” da coisa pública. Sendo assim, o peso dos encargos e dos desejos de toda coletividade deve ser carregado pelo homem de estado. Como se vê, a validade que aí se mostra está, portanto, circunscrita à situação para a qual foi criada. Ela não é natural, ao contrário, decorre de acordos com duração determinada. Desse modo, uma vez que o dever foi extraído do acordo, a escolha poderá ser recusada.

No entanto, Jonas utiliza esses dois modelos para mostrar como deve ser a responsabilidade que ele quer inaugurar. Não obstante, são visíveis as diferenças entre esses dois modelos de responsabilidade “pois, enquanto um deles é comum a todos, o outro é apenas a poucos; se o objeto de um deles são os poucos frutos da procriação, a outros são os numerosos indivíduos”¹⁰⁸ para os quais deve destinar a responsabilidade do homem político. A gênese e natureza do primeiro residem na causalidade direta, sendo esta desejada ou não. Já o outro modelo é marcado pelo caráter espontâneo e conduzido pelo interesse coletivo.

¹⁰⁸ NR, p.217.

Ademais, Jonas identifica outros pontos divergentes entre a responsabilidade parental e política. Se de um lado, o primeiro modelo revela a mais elementar das naturalidades, do outro a responsabilidade aplicada à esfera política, mostra a sua mais extrema artificialidade. Isto é, “se um exercício é no âmbito íntimo e imediato, o outro ocorre à distância; se em um deles o objeto se encontra carnalmente presente, no outro se trata de uma ideia”¹⁰⁹ cuja possibilidade de efetivação está condicionada ao exercício do poder-fazer do homem de estado, o qual tem como tarefa, a de assegurar a continuidade da vida humana e com ela também a continuidade da responsabilidade para com toda à biosfera.

Como se pode observar no exposto acima, embora sejam explícitas as diferenças entre a responsabilidade parental e a responsabilidade política, é possível, no entanto, identificar os pontos análogos entre elas, quais sejam: a *totalidade*, a *continuidade* e o *futuro*¹¹⁰. Vimos a ideia de totalidade, engloba o ser total do objeto em todos os seus aspectos e dimensões da existência. E a responsabilidade dos pais em relação aos filhos é a que melhor evidencia essa responsabilidade, pois frente à dependência plena da criança que apela por proteção, ela realiza o que dela se espera. Ainda que num primeiro momento apenas o aspecto físico desperte o cuidado, com o decorrer do tempo, segundo Jonas, somam-se a isto as questões ligadas à educação¹¹¹. Uma vez garantida a existência física e também se implicando com a educação, a responsabilidade teria então todo o seu empreendimento realizado, isto é, fazer da criança igualmente um ser responsável.

Se por um lado, no modelo parental a exigência de responsabilidade se dá pela totalidade da existência da criança, por outro lado, o homem de estado em seu exercício de poder, assume a responsabilidade pela totalidade da vida da comunidade, o que se pode denominar como bem público¹¹². Mesmo sendo tal responsabilidade um indicativo de poder, aqui precisamos sublinhar que a preocupação fundamental de Jonas não está em saber como o homem alcança o poder, mas em mostrar como deve ser sua responsabilidade exercendo esse poder¹¹³. Não vamos nos estender neste ponto, porque no exposto acima ele já figurou em outros

¹⁰⁹ Ibid., p.217.

¹¹⁰ Como já sublinhamos no início desta seção, esses três elementos já foram mencionados na seção anterior, mas eles reaparecem nesta seção, e não se pretende com isso ser repetitivo. Nossa objetivo é tornar o mais claro possível aquilo que agora constitui o nosso objeto de análise, isto é, os aspectos convergentes e divergentes entre a responsabilidade parental e a responsabilidade estatal.

¹¹¹ Voltaremos à questão da educação oportunamente.

¹¹² PR, p.217.

¹¹³ Inserimos aqui a abordagem já feita por Anor Sganzerla em seu valioso estudo sobre Hans Jonas. Tomando a questão do poder de modo específico, Jonas entende que o homem de estado, embora tenha “alcançado o poder por meio de um golpe de Estado, tal poder não está isento de responsabilidade pela totalidade da vida da

momentos como objeto de nossa abordagem. A novidade que aqui se apresenta em relação a outras ocorrências deste tema em nosso estudo reside no fato de que, agora mostramos que o que interessa a Jonas não é o modo de como se alcança, mas o que fazer com o poder, isto é, a ampliação da responsabilidade do homem de estado ao alcançar e exercer o poder. Isso posto, agora, brevemente precisamos olhar de perto outro aspecto comum aos dois modelos de responsabilidades que estamos analisando, o qual demanda igualmente a nossa atenção – a educação.

A convergência da responsabilidade parental com a responsabilidade estatal também torna-se patente quando a discussão é dirigida à questão da educação. Nesta, podemos constatar a interpenetração de ambas as responsabilidades naquilo que constitui o objeto do dever destes dois modelos de responsabilidade – a criança. Jonas entende que “a educação da criança inclui a introdução no mundo dos homens, começando com a linguagem e seguindo com a transmissão de todo o código de crenças e normas sociais, cuja apropriação permite que o indivíduo se torne membro da sociedade mais ampla.”¹¹⁴ Neste caso, o privado se abre para o público sendo então, incorporado por ele como parte primordial. Dito de outra maneira, a responsabilidade dos pais para com a educação do filho “não se dá somente porque o estado o obriga, e por outro lado a imposição do estado não beneficia somente a ele mesmo, mas a própria família e a sociedade como um todo.”¹¹⁵ Nesse ínterim, o estado se propõe participar diretamente do processo de educação dos indivíduos, entretanto, Jonas adverte que o objetivo do Estado não se limita somente em receber da família os cidadãos já formados, posto que a

Transmissão de conteúdos pedagógicos é inseparável de uma determinada massa de doutrinação ideológica como captação para a inserção social. [...] A esfera da educação mostra de maneira mais evidente como se interpenetram a responsabilidade parental e a estatal, a mais privada e a mais pública, a mais íntima e a mais universal, na totalidade dos seus respectivos objetivos.¹¹⁶

comunidade, inclusive em garantir que no futuro existam homens públicos com capacidade de escolha, mas que para tanto, esses homens deverão ter assegurada no futuro a sua autenticidade ontológica. [...] Ou seja, deve-se garantir a possibilidade do agir responsável no futuro. E com isso, assim como a responsabilidade parental, a responsabilidade estatal vai da preservação da existência física aos mais elevados interesses, como segurança, boa assistência à saúde, moradia, e outros” (PR, p.180). NR, p.218.

¹¹⁴ PR, p.181.

¹¹⁵ Ibid., p.181.

¹¹⁶ Ibid., p.181. Na atualidade a história política tem mostrado uma crescente transferência da responsabilidade parental para o estado, de modo a torná-lo cada vez mais paternalista.

Outro aspecto que também evidencia a convergência entre as duas responsabilidades trata-se da passagem da relação de objeto para a relação de sujeito. Tal como entende Jonas, podemos assegurar que na relação parental “todos os demais tipos de relações humanas não conseguem reproduzir as condições subjetivas dessa relação entre pais e filhos, o que a procriação goza de uma preferência sobre outras formas de relações humanas.”¹¹⁷ No entanto, no caso do homem de estado há outro aspecto que se impõe como ponto de partida, o qual nos conduz a uma pergunta, isto é, qual seria de fato a razão de tal diferença? Essa diferença justifica-se por dois motivos: primeiro, o homem de estado já encontra a humanidade “pronta”. Segundo, a relação de afeto que aí se manifesta decorre do fato do homem público constatar que “ele [próprio] surgiu dessa coletividade e se tornou o que é graças a ela, e por isso, ele não é seu pai, mas o filho de seu povo e de sua terra”¹¹⁸ razão pela qual, sente-se irmanado com eles. Além disso, o filósofo constata que do mesmo modo do âmbito familiar, há uma “identificação emocional com o coletivo, o sentimento de ‘solidariedade’ que é análogo ao amor pelos indivíduos.”¹¹⁹

No sentido abstrato, a dependência íntegra da criança igualmente encontra ponto de convergência com a esfera política. Para tanto, urge a necessidade da condução responsável de quem conduz e toma decisões que decidirá o destino de toda a comunidade, em outras palavras, “a *res pública* também tem uma existência precária”¹²⁰ de modo que sua vulnerabilidade, exige a mediação e assistência de administradores cuja capacidade assegura-lhe a sua subsistência política. Embora haja pontos de convergência entre as duas responsabilidades, não há entre elas, no entanto, uma equivalência no que diz respeito à ideia unilateral e soberana de ser progenitor, isto é, a de fazer vir ao mundo uma nova vida. E isso se dá porque “embora muitas vezes o homem público represente uma espécie de fundador da comunidade, ele mesmo nunca poderá ser classificado como criador, pois toda comunidade tem uma história ligada aos antepassados com seus sucessos e fracassos.”¹²¹

Tanto no caso da criança, quanto no do estado, quando se trata da comunidade da existência, ela só pode provir da responsabilidade, por isso Jonas nos alerta que

¹¹⁷ NR, p.218.

¹¹⁸ PR, p.183.

¹¹⁹ Ibid., p.183.

¹²⁰ Ibid., p.184.

¹²¹ NR, p.219.

as assistências paterna e governamental não podem tirar férias, pois a vida do seu objeto segue em frente, renovando as demandas ininterruptamente. Mais importante é a continuidade dessa existência assistida como uma preocupação, que ambas as responsabilidades aqui analisadas necessitam considerar em cada oportunidade de atuação. As responsabilidades particulares não se limitam apenas a um aspecto, mas também a um período determinado de uma existência¹²².

Jonas utiliza exemplos para demonstrar as responsabilidades e particularidades de cada situação vivida. Um deles mostra que o capitão de um barco não tem interesse em saber de onde vieram seus passageiros e muito menos para onde vão depois de chegar ao destino programado. A tarefa do capitão consiste unicamente em transportar os seus passageiros com vida, segurança e responsabilidade. Para Jonas, “nesse aspecto, a responsabilidade política tem uma dimensão muito mais vasta em relação ao futuro”¹²³, já que a intenção do autor é fundamentar um princípio ético que preserve o direito de ser do homem no futuro.

Outro exemplo menciona a forma com que o médico conduz o tratamento de um paciente. A responsabilidade de um médico com o seu paciente termina quando o paciente finaliza o seu tratamento e obtém a cura. Para o médico, “não lhe interessam os outros prazeres e sofrimentos que têm significado para aquela vida que ele salvou, sua responsabilidade termina com o fim do tratamento.”¹²⁴ Porém, a Jonas interessa o todo do sujeito, e sendo assim, a efetivação de uma responsabilidade total e não parcial das situações vividas, está condicionada as seguintes questões:

O que vem agora? Para onde vamos? E em seguida, o que houve antes? Como se liga o que está ocorrendo agora com o desenrolar da existência? Em uma palavra, a responsabilidade total tem de proceder de forma “histórica”, aprender seu objeto na sua historicidade. Esse é o sentido preciso do elemento que caracterizamos aqui como continuidade¹²⁵.

Ora, se a responsabilidade proposta por Jonas aponta para a continuidade de seu objeto, logo ela não pode ser limitada apenas à situação que se apresenta a nós momentaneamente. Em outras palavras, não basta responsabilizar-se apenas pela situação imediata, porque segundo o autor os atores que se encontram envolvidos na situação carrega uma história constitutiva a eles que precisa ser levada em consideração. Por isso mesmo,

¹²² PR, p.185.

¹²³ Ibid., p.185.

¹²⁴ Ibid., p.185.

¹²⁵ Ibid., p.185.

segundo o nosso filósofo a responsabilidade cuja teleologia visada trata-se da totalidade de seu objeto, só pode ser executada de forma ‘histórica’ e é, portanto, nessa lógica que o aspecto da continuidade deve ser compreendido. Uma vez assegurada a continuidade do Ser, com ela uma tarefa também se impõe, isto é, a necessidade de preservação da identidade do Ser, que por sua vez exige a responsabilidade em ato, tanto no âmbito paterno quanto no político-estatal.

A responsabilidade estatal tem seu horizonte de atuação ampliado justamente porque considera a dimensão histórica. Aqui a preocupação fundamental volta-se para o futuro, pois implica a continuidade e preservação da identidade do ser, que por sua vez envolve a responsabilidade política-coletiva. Entretanto, na responsabilidade parental existe uma preocupação voltada ao indivíduo, como é o caso da criança que adquire uma identidade histórica a partir de sua historicidade individual. Para Jonas, essa identidade histórica pode ser desenvolvida e garantida pela educação, pois ocorre uma passagem da responsabilidade parental para o mundo histórico.

A responsabilidade total via educação inicia na esfera individual, contudo o telos que ela vislumbra consuma-se no nível social, isto é, o todo sem correr o risco de perder a identidade histórica. Nas palavras de Jonas,

Todo educador sabe disso. Mas, além disso, e de forma inseparável encontra-se a comunicação da tradição coletiva, com o seu primeiro som articulado e a preparação para a vida em sociedade. Com isso, o horizonte da continuidade amplia-se no mundo histórico; uma se sobrepõe à outra, e assim é impossível à responsabilidade educativa deixar de ser “política”, mesmo no mais privado dos âmbitos¹²⁶.

A responsabilidade, seja ela pela via parental ou política, deve ocupar-se com a vida, com o hoje da história e com o mundo de amanhã. “Mas essa óbvia inclusão do amanhã no hoje, que tem a ver com a temporalidade como tal, adquire uma dimensão e uma qualidade nova no contexto da responsabilidade total”¹²⁷. A responsabilidade total inclui a existência da vida futura, ao contrário dos exemplos anteriores, em que o médico e o capitão do barco limitam-se apenas às suas responsabilidades momentâneas, exemplificando com isso uma responsabilidade meramente “parcial”. A responsabilidade parental tem como telos concreto a tarefa de educar para tornar o filho adulto e responsável, ou seja, no seu dever está incutida uma das tarefas essenciais da vida, que é cuidar da vida. E já que esse cuidado também encontra

¹²⁶ Ibid., p.186.

¹²⁷ Ibid., p.186.

analogia com a responsabilidade política, segue-se daí que ele amiúde abre caminhos para o constante recomeço, possibilitando assim, a continuidade da existência de vidas humanas no futuro longínquo. Assim sendo, o futuro de fato torna-se o objetivo para o qual deve ser conduzido a atuação dos dois modelos de responsabilidade que explicitamos nessa seção.

Esse futuro é um aspecto constitutivo da responsabilidade total. Desse modo, seja na esfera parental ou estatal ele exige consideração, isso porque a possibilidade dele ser assegurado se realiza somente na medida em que ambas as responsabilidades que acima explicitamos, respondam às necessidades mais urgentes. Isso posto, tal como entende Jonas podemos então assegurar que a responsabilidade consiste num “complemento moral para a constituição ontológica do nosso Ser temporal”¹²⁸ que se atualiza mediante o exercício desse dever ontológico que nos constitui – a responsabilidade. E a responsabilidade parental e política, ao responderem ao apelo do Ser pelo seu direito de ser, representam, portanto, a continuidade da responsabilidade como princípio e dever ontológico, pois só a partir dela estará garantido um mundo habitado por seres humanos e extra-humano no futuro.

Ora, como dizíamos acima, se em Jonas a responsabilidade é o complemento moral para a constituição ontológica do nosso ser temporal, logo, face ao perigo real que resulta da ação desmedida da técnica moderna, a tarefa que incumbe ao nosso Ser deve, portanto, descortinar-se no espaço-tempo como um contraponto ao perigo que ora nos assombra. Se, por um lado, a civilização tecnológica moderna celebra o triunfo da razão demonstrativa e operacional, por outro lado, esta mesma civilização, assiste ao abandono da metafísica e da ética, fatores estes que corroboram o niilismo e o relativismo de valores de nossa era.

É preciso, pois, que se busque uma alternativa para este cenário e a teoria da responsabilidade postulada por Jonas exemplificada nos dois arquétipos: parental e estatal a isto se propõe. Sendo a responsabilidade um dever ontológico, ela se manifesta naturalmente e livremente nestes dois modelos de responsabilidades, sobre os quais exprimimos neste último capítulo do nosso estudo. Tais modelos nos permite pensar a seguinte questão: por que ou para quê afinal estamos no mundo? Com Jonas aprendemos que a responsabilidade aplicada à esfera parental e estatal são formas de assegurar a continuidade do futuro humano e não-humano. E se entendemos que assegurar o futuro é igualmente assegurar a continuidade ilimitada da responsabilidade no mundo, podemos, portanto, concluir que a consciência do iminente risco do não-ser precisa urgentemente despertar o nosso dever ontológico - a responsabilidade.

¹²⁸ Ibid., p.187.

Ao finalizarmos o último capítulo do nosso estudo, vê-se, pois que o que nele propomos, foi mostrar os dois modelos que melhor exemplificam a ética de Jonas, isto é, a responsabilidade dos pais para com os filhos e a responsabilidade do homem público na esfera política. A estes, os consideramos como formas visíveis de aplicação da responsabilidade. Em suma, mostramos que seja no âmbito parental, seja no âmbito político, a urgência de cuidado se impõe, de modo a exigir uma ética da responsabilidade. Com isso, a teoria da responsabilidade que acima analisamos encontra na relação pais-filhos e no âmbito político seus arquétipos primordiais e a partir desses dois exemplos, concluímos que no pensamento de Jonas essas duas formas de responsabilidades representam a aplicação do dever ontológico contido no ser, o que abre indefinidamente a possibilidade de continuidade da humanidade no futuro a longo prazo.

5 CONCLUSÃO

Chegamos ao final de nosso trabalho. E o que segue a partir de agora são observações de caráter conclusivo. Contudo, antes de sublinhá-las, precisamos reiterar algumas questões as quais abordamos no percurso da nossa pesquisa: por que a tecnologia demanda uma ética? O protagonismo de Hans Jonas com sua *teoria da responsabilidade* seria efetivamente uma saída para as ameaças de dimensões catastróficas que podem resultar da grandeza ambivalente da técnica moderna? Se a esperança de realização e sucesso prometido pelo otimismo técnico-científico resultou em temor pelo potencial apocalíptico que representa a técnica moderna, seria a ética de Jonas capaz de incutir uma prudência responsável na ação técnica do homem moderno? Com o advento da racionalidade moderna, sobretudo com Descartes, o dualismo homem-natureza se instalou. O projeto ético de Jonas sobre o qual versou a nossa pesquisa é suficiente para afrontar esse dualismo e promover a reconciliação homem-natureza?

Uma vez reiteradas essas questões, o que precisamos fazer a partir de agora é retomar os pontos fundamentais da nossa exposição, destacando nosso ponto de vista em relação a eles. A nossa pesquisa buscou responder a seguinte pergunta: por que para Hans Jonas uma *teoria da responsabilidade* se faz tão premente nos tempos hodiernos? Este foi o problema com o qual nos ocupamos no transcurso de todo o nosso estudo. Contudo, ao assumirmos a tarefa de explicitar o porquê da teoria ética de Jonas, outras questões emergiram, das quais não podíamos nos isentar, a saber: os pressupostos da teoria da responsabilidade, sua necessidade e novidade em relação aos modelos éticos da tradição e os pressupostos metafísicos nos quais se apoia a nova ética que Jonas pretende inaugurar. Não obstante, antes de tratar da novidade e dos fundamentos de tal ética, destacamos o *quid tecnológico*, para a partir daí mostrar porque é necessária a formulação de uma nova ética. E entendemos que dentre as diversas correntes da ética contemporânea, caso, por exemplo: da ética do discurso protagonizada por Apel e Habermas, da alteridade com Levinas, o projeto de Jonas é o que melhor responde a necessidade de uma ética adequada à era tecnológica e aos riscos que dela derivam e aos quais estamos sujeitos.

Mostramos que a empresa ética de Jonas toma o futuro como seu objeto, pois é uma ética do futuro, por isso leva a marca de uma *ética da responsabilidade*. Sua destinação ao futuro se deve à ação da técnica moderna, cujo poder desmedido põe em risco tanto a

continuidade da existência humana como a da extra-humana. Vimos que essa incerteza em relação ao futuro nos leva a outras questões, como se pode verificar, no questionamento metafísico de Jonas: o homem deve ser? Esta questão pode também ser colocada em outros termos, isto é, se perguntamos pelo “deve”, igualmente precisamos perguntar pelo “pode”. Sendo assim, outra questão fundamental que levantamos e elucidamos no percurso da nossa pesquisa foi: a vida humana e não-humana poderá ser no futuro? Haverá condição de possibilidade para tais? Estes foram os pressupostos dos quais partimos no primeiro capítulo. Mas quais seriam os pressupostos dessas questões? Buscamos destacar que elas estão no centro da *teoria da responsabilidade* e sua origem reside na ação da técnica moderna, cujo afã prometeico pelo progresso técnico-científico as faz emergir como novos e desafiadores problemas com os quais a ética deve se ocupar.

Portanto, procuramos mostrar a ética da responsabilidade como resposta aos problemas levantados pelo advento da técnica moderna, pois, como dizíamos no percurso que fizemos, a enorme capacidade de ação decorrente do saber científico e tecnológico não cessa de aumentar, com sempre menos regras capazes de exercer um efetivo controle. Produziu-se, com o poder desmedido conferindo à civilização ocidental um profundo “vácuo ético”. E já que o poder desmedido da ação da técnica desafiou a metafísica e impôs o vácuo ético, a nova realidade antropológica em que vivemos nos exige uma nova ética capaz de nos orientar e se estabelecer como base para o ‘solo’ instável que pisamos. E a teoria da responsabilidade proposta por Jonas a isto se propõe.

Como se vê, nosso objetivo na investigação que realizamos tratou-se de explicitar em que medida a teoria da responsabilidade pode se estabelecer como um imperativo ético capaz promover a reconciliação entre homem e natureza. Ademais, buscamos repensar, à luz dessa teoria, o paradoxo *esperança - medo* que resulta do advento da técnica moderna, cujo “braço enormemente prolongado de que hoje dispomos” do qual emana o nosso poder de interferir no mundo representa, ao mesmo tempo, ameaça às futuras gerações. A partir dessa constatação, sublinhamos que em Jonas a técnica torna-se um problema filosófico, e igualmente um problema ético. Por isso mesmo, ressaltamos que, segundo o empreendimento jonasiano, é necessário que no agir humano esteja incluído um novo princípio ético que seja proporcional à ação da técnica. Trata-se de uma constatação cuja exigência de reflexão constitui o mote fundamental da virada hermenêutica no campo ético.

Se as ameaças impostas pela técnica nos trazem uma incerteza em relação à continuidade da existência humana e extra-humana, então a exigência de um novo paradigma

ético se impõe. O princípio responsabilidade elaborado por Jonas emerge como resposta a este novo paradigma ético exigido pela civilização tecnológica moderna. Eis aí mais uma tarefa que buscamos realizar no percurso da nossa exposição. Contudo, foi necessário destacar em que aspectos o projeto ético de Jonas se inscreve na civilização tecnológica como novidade em relação àqueles da tradição. Estes, sobretudo os modernos, de acordo com o nosso filósofo, são insuficientes para responder aos desafios éticos e aos enigmas que a deriva tecnicista nos dá para decifrar.

Mostramos que a técnica moderna traz à lume uma nova realidade para o âmbito do agir humano, de modo que as éticas tradicionais não conseguem mais dar conta. Agora, o longo braço da técnica exige também um alargamento do braço ético, exigência essa que as éticas tradicionais são incapazes de responder. Mas em que sentido no pensamento de Jonas os modelos éticos da tradição são considerados limitados, para responder à nova realidade antropológica que ora vivemos? Para pensar essa questão, no entanto, pontuamos as principais críticas de Jonas à ética tradicional, as quais classificamos em seis grandes questões, quais sejam: a visão limitada do homem como sujeito-racional; a crença na neutralidade da técnica; o caráter antropocêntrico; a essência como imodificável; o alcance imediato da ação; a contemporaneidade é o limite da ação.

A constatação dessas características da ética tradicional nos leva a compreender porque Jonas a considera insuficiente para responder aos problemas que nos lega a técnica moderna. Estes foram os pressupostos dos quais partimos no segundo capítulo. Nele, ressaltamos o aspecto generalizante da crítica de Jonas às limitações das éticas da tradição, as quais se confirmam com a assertiva jonasiana “Toda ética até hoje”, que parece não isentar da crítica nenhuma das éticas da tradição. Contudo, ressaltamos que, de todos os modelos éticos criticados por Jonas, o modelo kantiano é um dos principais alvos de sua crítica, razão pela qual damos a este último um enfoque ainda maior.

Não obstante, a crítica de Jonas às éticas tradicionais é de âmbito global, e ela visa revelar o caráter *antropocêntrico* que as define, pois toda ética até agora pensava somente a relação do ser humano com outro ser humano. Assim sendo, nosso estudo mostrou que, no transcurso da história humana, a ética prevaleceu centrada no homem e, em primeira instância, limitada ao horizonte da *polis*, o que indica que a crítica de Jonas é, embora implicitamente, endereçada também à ética aristotélica.

Por isso mesmo, ressaltamos que, conforme o pensamento de Jonas, “todo” esforço concentrado na esfera da filosofia moral frequentemente negligenciou o problema da relação

homem-natureza, pois “a significação ética dizia respeito ao relacionamento direto do homem com o homem, inclusive o do homem consigo mesmo; toda ética tradicional é antropocêntrica, [estava circunscrita] ao círculo imediato da ação”¹. À marca antropocêntrica com a qual se inscreveu a ética tradicional soma-se outra característica assinalada por Jonas, cujo acento recai sobre o alcance de sua ação no tempo e no espaço.

Da ação depreenderemos que decorre o bem ou o mal, os quais permaneciam circunscritos a um limite calculável e de curto prazo. Neste caso, aspectos como a condição global da vida humana, a vida das gerações futuras e das demais espécies do planeta – natureza extra-humana, bem como o futuro longínquo eram esquecidos e não constituíram historicamente o pano de fundo das reflexões e proposições morais. Nossa proposta foi destacar porque esses aspectos eram negligenciados pelos modelos éticos da tradição e porque toda a tradição ética leva a marca de antropocêntrica.

Ora, procuramos provar que a ética da tradição se mostra hodiernamente incapaz de pensar e repensar as ações da técnica moderna, cuja grandeza ambivalente nos impõe um problema proporcional ou até mesmo superior ao empreendimento daquela. Daí se pode concluir que a “moldura” da ética tradicional com sua evidente limitação não é mais capaz de responder. Por isso, se o braço curto daquela não é mais capaz de alcançar o braço comprido da técnica, Jonas entende que os problemas que esta nos traz exigem imperativos éticos de outra ordem. Foi o que destacamos no percurso do nosso estudo, isto é, o imperativo ético jonasiano e sua novidade em relação àqueles da tradição. Como já destacamos, o empreendimento filosófico de Jonas se impõe como uma nova ética para os novos tempos, e isso implica assumir a tarefa de repensar a ação técnica do homem no presente, com vistas a assegurar indeterminadamente as condições de possibilidade da vida no futuro.

Em razão disso, em nossa exposição ressaltamos que o que de fato interessa a Jonas não é a busca por uma “ética *no futuro*” ou, em outras palavras, uma ética concebida no hoje da história endereçada aos nossos descendentes futuros, mas uma “ética *do futuro*”. Portanto, a partir das formulações éticas de Jonas, apontamos, nos capítulos acima, que a ética deve hodiernamente tomar o futuro como seu objeto, o que implica a necessidade de assumir a tarefa de proteger nossos descendentes das consequências de nossa ação presente. Tal compreensão nos levou à conclusão de que o empreendimento de Jonas se estabelece de fato como a ética do

¹ PR, p.35.

futuro, pois o advento tecnológico e com ele os novos e desafiantes problemas exigem proporcionalmente novas ações éticas.

Constatamos que a preocupação com o futuro é a novidade que diferencia a teoria da responsabilidade da ética tradicional. Esta foi a tarefa com o qual nos ocupamos no segundo capítulo de nosso estudo. Nele, expusemos que os raios de ação das éticas tradicionais limitavam-se ao presente imediato, ao aqui e agora e no agir do homem com o outro, ou seja, eram modelos éticos marcadamente antropocêntricos. A diferença que se mostra entre a ética de Jonas e esses modelos tradicionais é justamente a superação do exclusivismo antropocêntrico, o qual propõe o nosso filósofo. Ao refutá-lo, Jonas entende que devemos deslocar para o centro da ética não apenas o futuro e o bem humanos, mas também os extra-humanos. Contudo, entendemos que seria necessário destacar em nosso estudo que a possibilidade de realização dessa tarefa inicia-se com a avaliação do nosso agir presente para prevenir os impactos que ele pode acarretar às gerações vindouras.

Jonas entende ser essa tarefa urgente, ao constatar que os efeitos das ações humanas, globalmente comandadas pela ação da técnica, foram perigosamente ampliados em direção ao futuro. De onde se segue que a formulação de uma ética da responsabilidade para orientar as ações humanas na era da técnica exige, por conseguinte, que em nossas decisões cotidianas levemos em conta o bem das gerações futuras que, irremediavelmente, serão afetadas por elas sem ao menos terem sido consultadas. Eis aí a razão pela qual buscamos mostrar que, no pensamento de Jonas, urge refletir sobre uma teoria da responsabilidade capaz de orientar nossas ações no presente. Em linhas gerais, isto foi o que realizamos no exposto acima, isto é, considerar que, se o uso responsável da técnica é nosso dever, ele se dá, sobretudo, em função daquilo que é o nosso dever supremo – a responsabilidade para com os filhos, pois neles e a partir deles estará assegurada a presença contínua da humanidade no futuro. Como se pode observar nos capítulos acima, a teoria da responsabilidade traz uma novidade em relação àquele exclusivismo antropocêntrico que caracteriza a ética da tradição. Não por acaso, Jonas assegura que “toda ética até hoje é antropocêntrica”. Não obstante, no pensamento de Jonas, a possibilidade de a responsabilidade se estabelecer efetivamente como um princípio ético capaz de responder às demandas colocadas pela técnica moderna está condicionada a uma fundamentação metafísica. Para Jonas, só uma ética metafisicamente fundamentada seria resposta à nova realidade antropológica que vivemos. Por isso, explicitamos que, segundo o nosso filósofo, a nova ética para os novos tempos é fundada no ser, de modo que a responsabilidade emerge como o novo dever do homem.

Vê-se, pois, que a teoria da responsabilidade foi o que podemos denominar de mola propulsora e fio condutor da nossa pesquisa. Entretanto, já que a metafísica é o que permite a responsabilidade se estabelecer como princípio ético, buscamos destacar a metafísica como a ideia mestra que fundamenta a teoria ética de nosso autor. Segundo a posição kantiana, o homem pertence ao reino dos fins. Mas, se por um lado, o homem é um fim em si mesmo, como queria o filósofo de *Königsberg*, por outro, em Jonas não se pode afirmar que essa prerrogativa pertence apenas ao reino humano. Sendo assim, o que distingue Jonas e Kant neste aspecto específico? Jonas entende que a natureza extra-humana também é detentora de fins e valor em si, por isso ela necessariamente se torna objeto da reflexão ética. Ao considerar o homem como um fim em si mesmo, a preocupação de Kant limita-se a revelar a coerência da vontade consigo mesma; isso, no entanto, implica o esquecimento da eticidade concreta, como intuiu Hegel. Nesse caso, o imperativo categórico de Kant é marcado por um formalismo vazio, e isso porque, segundo a posição de Hegel, não é possível separar o mundo do pensamento do mundo do conhecimento e, sendo assim, Hegel rechaça então a divisão do mundo do ser do mundo do dever-ser.²

Daí se pode concluir que, enquanto Kant se ocupou com os princípios do agir, Hegel por sua vez direcionou a sua preocupação para as suas consequências, suas circunstâncias e seus desdobramentos. Mas a que isto nos interessa? Nossa proposta foi, portanto, sublinhar que pensamento e mundo são realidades indissociáveis. De onde se conclui que o mundo e a natureza são objetos do pensamento e consequentemente do nosso cuidado. Elucidamos nos capítulos acima que a Jonas interessa não somente o bem humano, mas igualmente o extra-humano. Em outros termos, se de um lado urge pensar e preservar a continuidade de uma humanidade digna desse nome no futuro longínquo, de outro lado, é necessário primeiro pensar em suas condições de sobrevivência. E a natureza como fim, bem e valor em si mesma é essa condição. Neste caso, se a antiga ética negligenciou tais questões, o imperativo metafísico-ético de Jonas quer pensar o homem e suas condições globais de existência no futuro. Todavia, para realizar a nossa tarefa, vê-se que no capítulo três analisamos a tríade: ser, fins e valores, para mostrar que tais categorias constituem a primeira etapa da fundamentação metafísica do princípio responsabilidade.

² Cf. MACEDO, Amilcar Fagundes Freitas. Reflexões sobre a moralidade e a eticidade em Kant e Hegel. *Revista do Ministério Público do RS*, Porto Alegre, n.71, jan./abr. 2012. p.119.

No mesmo capítulo, explicitamos que, a partir da articulação entre bem, o dever e o ser resulta a teoria da responsabilidade, sendo esta o segundo passo da fundamentação metafísica da ética jonasiana. Foram esses os pressupostos metafísicos da ética de Jonas com os quais nos ocupamos no terceiro capítulo deste estudo. Nele, elucidamos que o Ser é um valor em si, o que o torna capaz de cultivar finalidade, e neste caso ele constitui um dever: destacar as bases metafísicas nas quais se apoia a teoria da responsabilidade. Além de objeto de nossa investigação, tal tarefa constitui aquilo que podemos chamar de chave mestra da nossa pesquisa.

Como dizíamos acima, apresentamos a tríplice relação entre ser, fins e valores como a primeira etapa da fundamentação metafísica da teoria da responsabilidade. Contudo, entendemos que, em primeira instância, seria necessário analisar cada uma dessas categorias para compreender como, a partir delas, podemos pensar uma ética da responsabilidade. Destarte, explicitamos o ser como um bem e valor em si e, sendo o ser aquilo que tem valor em si mesmo, concluímos que ele demanda um dever ser, portanto, um cuidado – uma responsabilidade. Nesse caso, o ser é preferível ao não ser, e o sentido dessa proposição, de certo modo, a entendemos como resposta ao princípio ontológico de Leibniz – por que existe algo ao invés de nada? Nesse princípio leibiniziano reside a questão fundamental da metafísica. Por isso mesmo, destacamos que a dignidade que tal questão faz transparecer dentro do quadro filosófico jonasiano confirma porque essa questão interessa a Jonas. A partir dela, o autor formula a sua pergunta metafísica: o homem deve ser? Ou, em outras palavras, por que o homem deve ser?

A teoria dos fins a qual exprimimos acima foi uma das ideias nucleadoras da nossa exposição no capítulo três. Nele, levantamos as seguintes questões: qual seria a razão de ser da teoria dos fins na formulação ética de Jonas? Qual é a dignidade dessa questão em sua filosofia? Por que ela merece destaque? No que tange aos fins, buscamos constatar se de fato existe uma teleologia no mundo objetivo físico ou se a teleologia limita-se ao mundo subjetivo psíquico. Por isso, recorremos às analogias martelo e corte de justiça, as quais Jonas emprega na exposição do capítulo três do PR. Mas que relevância teriam essas analogias para a formulação ética de Jonas? Nossa proposta foi, a partir delas, mostrar que no ser e na natureza reside uma teleologia e, sendo assim, há um valor que reivindica e desperta o sentimento ético do ser humano.

Por isso mesmo, sublinhamos em nosso estudo que o sentimento ético do ser humano é despertado mediante a constatação do imbricamento teleológico na natureza. Tal

constatação nos impõe a tarefa da responsabilidade, qual seja: preservar as condições globais de existência – a natureza. E como sinalizamos, a compreensão da responsabilidade como dever do homem implica a necessidade de investigar seus fundamentos, que em Jonas reside na *metafísica*, cujo lugar que ocupa no empreendimento filosófico de nosso autor nos “obriga” a destacá-la como a ideia mestra do célebre PR, no qual Jonas expõe amplamente seu projeto ético.

Como se pode verificar em nosso estudo, procuramos destacar a formulação ética de Jonas como uma advertência ao poder desmedido da ação da técnica. O filósofo nos mostra que do otimismo técnico-científico urge a necessidade de uma prudência responsável. Em outras palavras, a ação desmedida da técnica constitui um risco que nos impõe um dever. E já que a civilização tecnológica escolheu as máquinas, como bem advertiu Aldous Huxley no seu *Admirável mundo novo*, percebemos então a necessidade de colocar a seguinte questão: até onde nos levará a técnica moderna? Portanto, se essa questão nos leva a constatar uma incerteza quanto ao futuro, ela pode acarretar em nós um temor pelas consequências nefastas que podem resultar do poder da técnica. Nesse caso, o temor real pelas consequências de proporções apocalípticas que podem resultar do progresso desmedido da técnica deve também despertar em nós a prudência responsável. Esta emerge como *fio de Ariadne*, capaz de apontar os rumos que devemos seguir frende às incertezas da era moderna.

Frente a este cenário de incerteza, elucidamos que no pensamento de Jonas a responsabilidade é o que abrirá a possibilidade de assegurar a continuidade da existência de vidas no mundo de amanhã. Para tanto, destacamos a categoria de responsabilidade como o novo dever do homem. Para exemplificá-la, nos apoiamos em dois modelos elucidativos, a saber: a responsabilidade dos pais para com os filhos e a responsabilidade do homem público na esfera política. Mas já que o nosso estudo se ampara na obra de Jonas como orientação e fundamentação teórica, constatamos, então, a necessidade de levantar uma questão, qual seja: o que representam esses dois modelos de responsabilidade no projeto filosófico do autor? Ora, a estes, o filósofo considera como formas visíveis de aplicação da responsabilidade. Eis a razão de tais modelos terem nos ocupado no percurso que resultou no quarto capítulo deste estudo. Neste último passo mostramos que, seja no âmbito parental, seja no âmbito político, a urgência de cuidado se impõe, de modo a exigir uma ética da responsabilidade. Com isso, a teoria da responsabilidade que acima analisamos encontra na relação pais-filhos e no âmbito político seus arquétipos primordiais.

Destacamos que essas duas formas de responsabilidade representam no pensamento de Jonas a aplicação do dever ontológico contido no ser, o que abre a possibilidade de continuidade ilimitada da humanidade no futuro longínquo. Contudo, reiteramos que as responsabilidades parental e política precisam assumir a exigente tarefa de cuidar do ser – a vida. E por que tais responsabilidades são urgentes? Assumir tal tarefa consiste numa urgência, porque é mediante a sua realização que estaria assegurada, no futuro, a existência de homens como potenciais sujeitos de responsabilidade. Eis o problema com o qual nos ocupamos no quarto capítulo.

Mostramos que, em Jonas, a responsabilidade assume o sentido de um dever ontológico. Razão pela qual os modelos parental e político, sobre os quais falamos no último capítulo, são os que melhor exemplificam o projeto ético do autor, pois, sendo a responsabilidade um dever ontológico contido no ser, ele é reivindicado tanto no dever ser do homem de Estado, quanto no dever ser dos pais, cuja responsabilidade se revela como um dever em relação ao recém-nascido. Em ambos os casos, o ser – vida reivindica existência; ressaltamos, entretanto, que a resposta que emana dessas duas formas de “poder” não resulta da mera reciprocidade, mas da responsabilidade assimétrica.

De certo modo, vê-se que trata-se em primeira instância do diagnóstico a partir do qual Jonas constata a urgência de uma teoria da responsabilidade. Já que o diagnóstico da civilização tecnológica nos revela um prognóstico de risco, mostramos então que a preocupação de Jonas concentrou-se em formular uma teoria da responsabilidade como um princípio ético ontologicamente fundamentado. Só uma ética ontologicamente fundamentada é capaz de repensar o poder destrutivo da técnica no presente, de modo a assegurar a continuidade ilimitada de vidas no mundo de amanhã.

Ora, o que se vê acima foi o nosso propósito para este estudo. Para realizar a tarefa à qual nos propusemos, trilhamos resumidamente os seguintes passos: num primeiro momento analisamos o problema da técnica, mostrando como este exige uma resposta ética. Dessa análise resultou o primeiro capítulo. Em sequência, apresentamos a crítica de Jonas à ética da tradição, concentrando atenção em seus limites em relação ao poder da ação da técnica, focando também na novidade que representa a ética de Jonas em relação àquela da tradição. Disso resultou o nosso segundo capítulo. Num terceiro momento, explicitamos os fundamentos metafísicos nos quais se apoia a teoria da responsabilidade postulada por Jonas e isso deu origem ao nosso terceiro capítulo. Finalmente, apresentamos, no último passo, os dois arquétipos fundamentais que para Jonas melhor exemplificam sua teoria ética, isto é, a responsabilidade política e a

responsabilidade parental, revelando, portanto, a visibilidade e a aplicação do princípio responsabilidade.

A análise desses dois arquétipos deu origem ao capítulo derradeiro do nosso estudo. Não obstante, agora precisamos abrir os ouvidos da humildade para escutar e acolher as possíveis críticas que irão enriquecer as eventuais limitações conceituais ou argumentativas que o nosso trabalho pode deixar transparecer. Reiteramos. Elas são de nossa inteira responsabilidade.

Em suma, eis o que propusemos. Agora nos resta despertar e nos deixar conduzir pelo sentimento de responsabilidade, pois, se para Jonas a tarefa da filosofia é interrogar a técnica para chegar ao diagnóstico da realidade antropológica que ora vivemos, é também tarefa da filosofia e consequentemente da ética apontar os prognósticos para essa realidade. E já que esses prognósticos sinalizam a possibilidade de riscos nefastos à continuidade da vida no futuro, concluímos então que já é chegada a hora. E a hora de despertarmos para a prudência responsável é agora, pois o perigo bate à porta. Despertemo-nos!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia primária: obras do autor

- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da PUC Rio, 2006.
- _____. *Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Madrid: Catarata, 2001. (Clásicos del pensamiento)¹.
- _____. *Memorias*. Traducción Illana Giner Comín. Madrid: Losada, 2005.
- _____. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Traducción Illana Giner Comín. Barcelona: Paidós, 2005. (Pensamento contemporâneo).
- _____. *O princípio vida*: fundamentos para uma biologia filosófica. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Traducción José Mardomingo. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. Philosophical reflections on experimenting with human subjects. *Daedalus*, 98, n.2, p.219-247, 1968.
- _____. *Pour une éthique du futur*. Paris: Payot & Rivages, 2002.
- _____. *La filosofia alle soglie del duemila*. Torino: Il Melangolo, 1994.
- _____. Surcroît de responsabilité e perplexité: pour une nouvelle éthique. *Revue Esprit*, Paris, v.42, n.438, p.163-184, set. 1974.
- _____. *Técnica, medicina e ética*: sobre a prática do princípio responsabilidade. Trad. Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.
- _____. *The imperative of responsibility*: in search of an ethics for the technological age. Translated Hans Jonas with the collaboration of David Herr. Chicago: University of Chicago Press, 1884.
- _____. The scientific and technological revolutions. *Philosophy Today*, Charlottesville, Virginia, n.15, Summer 1971, p.76-101.

¹ Embora não tenha sido citada no corpo do texto, decidimos inserir essa obra no conjunto das referências primárias, devido a sua importância como fonte de consulta que de certo modo, também direcionou o nosso estudo.

Bibliografia secundária: sobre Hans Jonas

APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia*: Tomo I: filosofia analítica, semiótica e hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2000.

ARENKT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão técnica: Adriano Correia. 8.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BERGSON. Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

COMÍN, G. Introdução. In: JONAS, H. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Traducción Illana Giner Comín. Barcelona: Paidós, 2005. (Pensamiento contemporáneo).

DEPRÉ, Olivier. *Hans Jonas*. Paris: Ellipses, 2003.

DÍAZ, Pablo Arcas. *Hans Jonas y el principio de responsabilidad*: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable. Granada: Universidad de Granada, 2007. Tesis de doctorado.

DOMINGUES, Ivan. Técnica, ciência e ética. *Kriterion*, Belo Horizonte, n.109, p.159-174, jun. 2004.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. A responsabilidade jonasiana: mais que princípio, uma virtude? *Pensando*, Teresina, v.2, n.3, 2011.

_____. *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*. Belo Horizonte: UFMG, 2009. Tese de doutorado não publicada.

_____. Hans Jonas e Martin Heidegger em diálogo sobre a técnica. *Horizonte Teológico*, Belo Horizonte, v.11, n.22, p.27-42, jul./dez. 2012.

FROGNEUX, Nathalie. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Préface de Jean Greisch. Bruxelles: De Boeck Université, 2001.

GALIMBERTI, U. *Psiche e techne*: o homem na idade da técnica. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.

GREISCH, Jean. Entretien avec Hans Jonas: de la gnose au principe responsabilité. *Revue Esprit*, Paris, n.171, p.5-21, maio 1991.

_____. L'amour du monde et le principe responsabilité. *Autrement Morales*, Paris, n.14, p.72-93, 1994.

_____. L'“heuristique de la peur” ou qui a peur de Hans Jonas?: In: MÉDEVIELLE, G.; DORÉ, J. (eds.) *Une parole pour la vie*: hommage à Xavier Thévenot. Paris: Les éditions du Cerf, 1998.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p.11-38. (Pensamento humano).

_____. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade; Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. “Já só um deus pode ainda nos salvar”. 1966. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf>. Acesso em: 04 jun. 2014.

HESSE, Heidrum. Handlung. In: DÜWELL, M.; HÜBENTHAL, C.; WERNER, M. H. (Hrsg.). *Handbuch Ethik*. 2. Aufl. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2006.

HOTTOIS, Gilbert. *Aux fondements d'une éthique contemporaine*: Hans Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1993.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2001.

HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. Lisboa, Portugal: Antígona, 2013.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

LOPES, Wendell Evangelista Soares. *A fundamentação metafísica do princípio responsabilidade em Hans Jonas*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2008.

MACEDO, Amilcar Fagundes Freitas. Reflexões sobre a moralidade e a eticidade em Kant e Hegel. *Revista do Ministério Público do RS*, Porto Alegre, n.71, p.113-15, jan./abr. 2012.

MOORE, G. E. *Principia ethica*. São Paulo: Ícone, 1998.

MORATALLA, Tomás Domingo. El mundo en nuestras manos: la ética antropológica de Hans Jonas. *Diálogo Filosófico*, Salamanca, n.49, p.37-60, 2001.

NEDEL, José. Ética da responsabilidade segundo Hans Jonas. *Ética Aplicada*, São Leopoldo, p.143-168, 2006.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação metafísica. *Aurora*, Curitiba, v.24, n.35, p.387-416, jul./dez. 2012.

_____. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis: Vozes, 2014.

RICOEUR, Paul. Ética e filosofia da biologia em Hans Jonas. *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996. p.229-244.

_____. O conceito de responsabilidade: ensaio de análise semântica. In: RICOEUR, Paul. *O justo: ou a essência da justiça*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995. p.35-66.

SANTOS, Robinson dos. O problema da técnica e a crítica à tradição na ética de Hans Jonas. *Dissertatio*, Pelotas, n.30, p.269-291, 2009.

_____. Responsabilidade e consequencialismo na ética de Hans Jonas. *Aurora*, Curitiba, v.24, n.35, p.417-433, jul./dez. 2012.

SÈVE, Bernard. Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité. *Revue Esprit*, Paris, n.165, p.72-88, oct. 1990.

SGANZERLA, Anor. Biologização do ser moral em Hans Jonas. *Aurora*, Curitiba, v.25, n.36, p.155-178, jan./jun. 2013.

_____. *Natureza e responsabilidade*: Hans Jonas e a biologização do ser moral. São Carlos: UFSCar, 2012. Tese de doutorado não publicada.

SILVA, Bartolomeu Leite da. Sobre os fins e sua posição no ser: apontamentos sobre “O princípio responsabilidade”, de Hans Jonas. *Problemata - Revista Internacional de Filosofia*, João Pessoa, v.02, p.89-104, 2011.

SIQUEIRA, José Eduardo de. O imperativo tecnológico e as dimensões da responsabilidade. In: _____ (org.). *Ética, ciência e responsabilidade*. São Paulo: Loyola, 2005. p.123-139.

SOUZA, Araujo Kairon Pereira de. Adorno e Horkheimer: uma visão crítica sobre a indústria cultural. *Aproximação*, Rio de Janeiro, n.4. p.63-65, jan./jul. 2013.

SPAEMANN, Robert. *Felicidade e benevolência*: ensaio sobre ética. São Paulo: Loyola, 1996.

ZANCANARO, Lourenço. *O conceito de responsabilidade em Hans Jonas*. Campinas, Unicamp, 1998. Tese de doutorado não publicada.

Bibliografia complementar

ABEL, Olivier. La responsabilité incertaine. *Revue Esprit*, n.206, p.20-27, nov. 1994.

ACHTERHUIS, Hans. La responsabilité entre la crainte et l'utopie. In: HOTTOIS, G.; PINSART, M.-G. (orgs.). *Hans Jonas: nature et responsabilité*. Paris: Vrin, 1993.

APEL, Karl-Otto. Macroethics, responsibility for the future and the crisis of technological society: reflections on Hans Jonas. In: APEL, Karl-Otto. *Selected essays*. New Jersey: Humanities Press, 1996. p.219-243.

ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. v.2. (Os pensadores).

BAERTSCHI, B. L'articulation de l'être et de la valeur. *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, n.18, p.303-307, 1996.

BERNARDO, Fernanda. Da responsabilidade ética à ético-político-jurídica: a incondição da responsabilidade ética, enquanto incondição de subjectividade do sujeito, segundo Emanuel Lévinas. *Revista Filosófica de Coimbra*, v.8, n.16, p.269-340, out. 1999.

BRÜSEKE, Franz Josef. Ética e técnica?: dialogando com Marx, Spengler, Jünger, Heidegger e Jonas. *Ambiente & Sociedade*, v.8, n.2, jul./dez. 2005.

DEPRÉ, Olivier. Entre nature et éthique: le concept de valeur. In: LORIES, Danielle; DEPRÉ, Olivier. *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*. Paris: Vrin, 2003. p.137-178.

DEPRÉ, Olivier. Finalité et respect de la nature chez Hans Jonas. *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, n.18, p.323-327, 1996.

DEWITTE, Jacques. Préservation de l'humanité et image de l'homme. *Études Phénoménologiques*, v.4, n.8, p.33-68, 1988.

DONNELEY, Strachan. Hans Jonas: la philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité. *Études Phénoménologiques*, Ousia, Bruxelas, Tome IV, n.8, p.69-90, 1988.

DUPAS, Gilberto. A busca de uma ética para os novos tempos. In: DUPAS, Gilberto. *Ética e poder na sociedade da informação*: de como a autonomia das novas tecnologias obriga a rever o mito do progresso. 2.ed. São Paulo: Editora UNESP, 2001. p.69-89.

GENARD, Jean-Louis. *La grammaire de la responsabilité*. Paris: Éditions du Cerf, 1999.

GIACOIA, Oswaldo. Hans Jonas: o princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v.6, n.2, p.63-84, jul./dez. 1996.

GLÜCK, Mario. El principio de responsabilidad: una ética impracticable?: reflexiones en torno a la propuesta política de Hans Jonas. *Revista de Filosofía*, Curitiba, v.18, n.22, p.37-55, jan./jun. 2006.

GOFFI, Jean-Yves. Communauté éthique et communauté politique. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (éds.). Aux fondements d'une ethique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992. p.205-222.

GUERRA-PALMERO, Maria-Jose. Responsabilidad "ampliada" y juicio moral. *Isegoria*, 29, p.35-50, 2009.

IGLESIAS, Juan Carlos. A heurística do temor na ética da preservação de Hans Jonas. In: SIQUEIRA, José Eduardo de; PROTA, Leonardo; ZANCANARO, Lourenço (orgs.). *Bioética: estudos e reflexões*. Londrina: Ed. UEL, 2000. p.71-99.

JANSOHN, Heinz. Hans Jonas: responsabilidade por Deus e pelo mundo. HENNIGFELD, Jochem; JANSOHN, Heinz. *Filósofos da atualidade*: uma introdução. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p.93-117.

JONAS, Hans. El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder, 1995. Reseña de: AYALA, Jorge M. *Revista Española de Filosofía Medieval*, n.2, p.174, 1995.

———. Ethics and Biogenetic Art. Social Research. 52, 1985, p. 491-504. (Ethics and Biogenetic Art. Social Research 71 n° 3, Fall 2004, p. 569-582).

———. *Évolution et liberté*. Trad. Sabine Cornille; Philippe Ivernel do título original Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Paris: Payot & Rivages, 2000.

———. La science comme vécu personnel. Trad. Robert Brisart do título original Wissenschaft als personliches Erlebnis (1987). *Études Phénoménologiques*, Ousia, Bruxelas tomo IV, n.8, p.9-32, 1998.

———. *Le droit de mourir*. Trad. Philippe Ivernel do título original Tecchniken des todesanschubs und das Recht in Sterben. Paris: Rivages Poche, 1996.

———. *Matéria, espírito e criação*: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas. Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010.

———. *On faith, reason and responsibility*. 2.ed. Claremont, California: The Institute for Antiquity and Christianity, 1981.

———. Por que a técnica é um objeto para a ética. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. *Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*, São Paulo, v.1, n.2, p. 407-422, 1999.

KANT Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintino. Lisboa: Edições 70, 1991.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Da origem primeira das coisas*. Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

———. *Discurso de metafísica*. Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

———. Figures de Dieu pour une phénoménologie de la vie. In: LORIES, Danielle; MAESSCHALCK, Marc. L'éthique de l'avie face au décisionnisme moderne. *Recherche de Science Religieuse*, 84, 4, p.541-558, 1996.

_____. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. João Luiz Barauna. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LOPES, Wendell Evangelista Soares. A necessidade de um fundamento metafísico para a ética. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, n.10, v.3, p.178-190, set./dez. 2009.

_____. A renovação da teleologia em Hans Jonas: da biologia filosófica aos fundamentos da ética. *Princípios*, Natal, v.17, n.28, p.47-70, jul./dez. 2010.

LORIES, Danielle. Continuité du vivant et latence de l'éthique. In: LORIES, Danielle; DEPRÉ, Olivier. *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*. Paris: Vrin, 2003. p.49-78.

LORIES, Danielle. Jonas: éléments pour une phénoménologie des sens? *Études Phénoménologiques*, v.17, n.33-34, p.21-46, 2001.

NIKULIN, Dimitri. Reconsidering responsibility: Hans Jonas' Imperative for a New Ethics. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v.23, n.1, p.99-118, 2001.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Da magnitude e ambivalência à necessária humanização da tecno-ciência segundo Hans Jonas. *Cadernos IHU Ideias*, São Leopoldo, v.176, p.1-20, 2012.

POSTMAN, Neil. *Technopoly: the surrender of culture to technology*. New York: Vintage Books, 1993.

RENAUD, Michel. Os direitos das gerações vindouras. In: ARCHER, Luís; BISCAIA, Jorge; OSWALD, Walter (coord.). *Bioética*. Lisboa: Verbo, 1996. p.150-154.

RICOEUR, Paul. La responsabilité et la fragilité de la vie: ethique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas. *Le Messager Européen*, n.5, p.203-218, 1991.