

Luiz Antônio Maciel

A RESPONSABILIDADE COMO PRINCÍPIO ÉTICO EM HANS JONAS

Dissertação de mestrado em Filosofia

Orientação: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2022

Luiz Antônio Maciel

A RESPONSABILIDADE COMO PRINCÍPIO ÉTICO EM HANS JONAS

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética

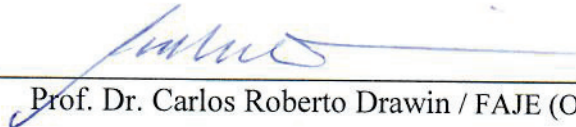
Orientação: Prof. Dr. Carlos Alberto Drawin

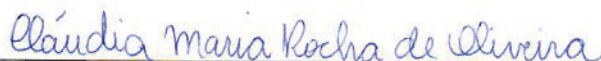
FICHA CATALOGRÁFICA

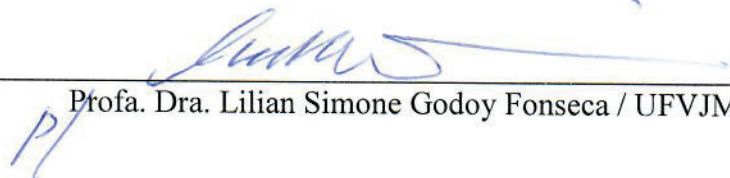
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

M152r	Maciel, Luiz Antônio A responsabilidade como princípio ético em Hans Jonas / Luiz Antônio Maciel. - Belo Horizonte, 2022. 146 p. Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto Drawin. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia. 1. Ética. 2. Responsabilidade. 3. Jonas, Hans. I. Drawin, Carlos Alberto. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título CDU 17
-------	--

Dissertação de **Luiz Antonio Maciel** defendida e aprovada, com a nota 9,5
(NOVE E MEIO) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:


Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE (Orientador)


Profa. Dra. Claudia Maria Rocha de Oliveira / FAJE


Profa. Dra. Lilian Simone Godoy Fonseca / UFVJM

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 21 de outubro de 2022.

Dedico este trabalho aos meus pais,
os primeiros a exercer alguma forma de responsabilidade para comigo.

Ao meu grande amor, que em meio a lágrimas, sorrisos e alegrias
se faz presente como um bálsamo diário.

AGRADECIMENTO

A Deus, que me possibilita diariamente agir de maneira responsável.

Ao Prof. Drawin, que aceitou me acompanhar na reta final deste trabalho.

Aos demais professores e funcionários da Faje.

Aos amigos, confrades e conhecidos que ao longo da estrada sempre foram um motivo de inspiração.

“Somente o Ser vivo, em sua natureza carente sujeita a riscos – e por isso, em princípio, todos os seres vivos -, pode ser objeto da responsabilidade. Mas essa é apenas a condição necessária, não a condição suficiente para tal. A marca distintiva do Ser humano, de ser o único capaz de ter responsabilidade, significa igualmente que ele deve tê-la pelos seus semelhantes – eles próprios, potenciais sujeitos de responsabilidade -, e que realmente ele sempre a tem, de um jeito ou de outro: a faculdade para tal é a condição suficiente para a sua efetividade. Ser responsável efetivamente por alguém ou por qualquer coisa em certas circunstâncias é tão inseparável da existência do homem quanto o fato de que ele seja genericamente capaz de responsabilidade”.

Hans Jonas

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar a responsabilidade como princípio ético em Hans Jonas. Para tanto, delimitamos três partes para a apresentação. A primeira visa mostrar como Jonas percebe a tecnologia e o impacto desta na vida humana e extra-humana. Dado esse passo, tentamos mostrar que a técnica é para o nosso autor um problema filosófico. Sendo a técnica uma questão filosófica, Jonas propõe a responsabilidade como esse novo princípio ético para uma civilização tecnológica. Ainda tentamos mostrar nesta parte as razões que levaram Jonas a considerar as éticas da tradição insuficientes para enfrentar o que ele considera como novas realidades e situações trazidas pela técnica moderna. A segunda parte do trabalho apresenta a fundamentação metafísica do princípio da responsabilidade. Para o nosso autor, somente uma ética metafisicamente fundamentada pode responder aos novos desafios trazidos pela técnica moderna. Por fim, na última parte do nosso trabalho apresentamos dois arquétipos fundamentais que para Jonas melhor representam a responsabilidade: a relação entre pais e filhos e a relação do governante para com seus governados. Esses dois modelos representam a visibilidade e a aplicação do princípio da responsabilidade.

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

ABSTRACT

The present work aims to introduce the responsibility as ethical principles on Hans Jonas. Therefore, we delimitate three parts for this presentation. The first part will show how Jonas notices the technology and its impact in human and extra-human life. Given this step, we try to show that the technique is for our author a philosophical problem. Since the technique is a philosophical issue, Jonas upholds the responsibility as this new ethical principle for a technological civilization. We still try to show in this part the reasons that led Jonas considers the ethics of the tradition insufficient to face what he understands as new realities and situations brought by the modern technique. The second part of the work introduces the grounding of the principle of responsibility. For our author, only a metaphysically grounded ethics can respond to the new challenges brought by the modern technique. In the last part of our research, we introduce two fundamentals archetypes that for Jonas best represent the responsibility: the relationship between parents and children and the state relationship. These two models represent the visibility and the application of the principle of responsibility.

Kewywords: Modern Technique. Ethics. Metaphysics. Responsibility.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- PR** O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica (2006)
- TME** Técnica, Medicina e Ética: sobre a prática do princípio responsabilidade (2013)
- PV** O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica (2004)
- EF** Ensaio Filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico (2017)
- PSD** Pensar sobre Dios y otros ensayos (1998)
- PIS** Poder o impotencia de la subjetividade (2005)
- MM** Memorias (2005)

OUTRAS

- FMR** A Fundamentação Metafísica do Princípio Responsabilidade em Hans Jonas (2008)
- NP** Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia (2018)
- TCT** O Problema da Técnica e a Crítica da Tradição de Hans Jonas (2009)
- NR** Natureza e Responsabilidade: Hans Jonas e a biologização do ser moral (2012)
- BDR** Biotecnologias: Novos desafios e nova responsabilidade à luz da ética de Hans Jonas (2015)
- DA** Hans Jonas e a diferença antropológica (2017)
- ER** Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité (1990)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O DESAFIO IMPOSTO PELA TÉCNICA E O LIMITE DAS ÉTICAS TRADICIONAIS	19
1.1 A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA.....	19
1.2 A ESSÊNCIA DA TECNOLOGIA	19
1.3 OS DESAFIOS QUE A CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA IMPÕE PARA A ÉTICA	29
1.4 OS LIMITES DAS ÉTICAS TRADICIONAIS	40
1.4.1 O FORMALISMO DA ÉTICA KANTIANA: O PRINCIPAL ALVO DA CRÍTICA DE JONAS	47
2 OS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE.....	53
2.1 DOS PRESSUPOSTOS DO PROBLEMA	53
2.2 PRIMEIRAS DISTINÇÕES: DA RELAÇÃO ENTRE SER, FINS E VALORES.....	53
2.3 A TEORIA DOS FINS NO SER	53
2.3.1 AS CONSIDERAÇÕES DE JONAS SOBRE O PRINCÍPIO ONTOLÓGICO DE LEIBNIZ	60
2.3.3 O ENTRELAÇAMENTO ENTRE VALORES E FINS	64
2.4 DA ARTICULAÇÃO ENTRE O BEM, O DEVER E O SER À TEORIA DA RESPONSABILIDADE ..	70
2.4.1 SER E DEVER	71
2.4.2 A PASSAGEM DO SER AO DEVER-SER E A FALÁCIA NATURALISTA	74
2.4.3 DO VALOR AO DEVER-SER: A TEORIA DA RESPONSABILIDADE.....	79
2.4.4 O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE: DISTINÇÕES E EXPLICAÇÕES.....	86
3 CARACTERÍSTICAS E APLICAÇÃO DO PRINCÍPIO DA RESPONSABILIDADE.....	95
3.1 DOS PRESSUPOSTOS DO PROBLEMA	95
3.2 A HEURÍSTICA DO TEMOR E A ÉTICA DO FUTURO	95
3.2.1 A RESPONSABILIDADE E SUA APLICAÇÃO AO ÂMBITO PARENTAL.....	105
3.2.2 A RESPONSABILIDADE POLÍTICO-COLETIVA FRENTE AO DEVER DA AÇÃO DA TÉCNICA	120
3.2.3 CONSTRUÇÃO E CONTINUIDADE DO FUTURO HUMANO:	125
A RESPONSABILIDADE DO HOMEM POLÍTICO.....	125
3.2.4 AS RESPONSABILIDADES PARENTAL E POLÍTICA: ASPECTOS CONVERGENTES E DIVERGENTES	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	136
REFERÊNCIAS	143

INTRODUÇÃO

A questão central que se abordará ao longo deste trabalho será a de mostrar porque, para Hans Jonas, um princípio responsabilidade se faz tão necessário atualmente. No entanto, para explicitar esta questão, será de fundamental importância que se explicitem outras questões. A saber: a novidade da proposta ética de Jonas em relação aos modelos éticos da tradição, bem como os seus pressupostos metafísicos que servem de base para a fundamentação da ética que o autor pretende inaugurar. Entretanto, antes de tratar da novidade e dos fundamentos dessa ética, se procurará mostrar porque ela é necessária.

O projeto jonasiano toma o futuro como seu objeto. Sendo assim, trata-se de uma ética para o futuro e por essa razão o empreendimento de Jonas leva a marca de uma ética da responsabilidade. Sua mirada ao futuro se deve ao fato de que atualmente tanto a continuidade da existência humana como a da extra-humana se veem ameaçadas no futuro. Tudo isso leva à seguinte questão: a que se deve essa incerteza? Esta questão suscita pelo menos outras duas que não podemos simplesmente deixar de lado. Primeiro, o questionamento metafísico de Jonas, ou seja: o homem deve ser? Esta questão também pode ser colocada em outros termos, isto é, a pergunta pelo “deve”, também cabe ao “pode”. O que nos leva à segunda questão: a vida humana e não humana continuarão no futuro? Haverá condições para tal? Estas serão, portanto, as questões abordadas no primeiro capítulo deste trabalho.

No entanto, uma vez apontadas as questões, é importante também destacar os pressupostos dessas questões, ou seja, mostrar a origem dessas questões será também o objetivo do trabalho. Tal origem está no centro do princípio da responsabilidade formulado por Jonas. O nosso autor entende a ética da responsabilidade como uma resposta aos problemas suscitados pela técnica moderna, cujo afã prometeico pelo progresso técnico-científico faz surgir novos e desafiantes problemas para a ética. Serão também mostrados quais são esses problemas trazidos pela técnica e como eles são percebidos por Jonas.

Diante desses desafios, Jonas constata a necessidade de formular uma ética que seja capaz de pensar o avanço da técnica moderna. Portanto, será necessário que essa investigação explicitar em que medida o princípio da responsabilidade formulado por Jonas como um imperativo ético possa dar uma resposta ao desafio constatado e também promover a reconciliação entre homem e natureza.

Se buscará, ainda, repensar, à luz do princípio 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 e que, ao mesmo tempo, ameaça às futuras gerações. Com esta constatação Jonas entende que a técnica se torna um problema filosófico e, igualmente, ético. Desse modo, o trabalho visa mostrar que de acordo com o empreendimento jonasiano faz-se necessário que no agir humano esteja incluído um novo princípio ético que seja proporcional à ação da técnica.

Uma vez que 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 proposto por Jonas surge como uma resposta a esse novo paradigma ético exigido pela civilização tecnológica moderna. Esta, portanto, será mais uma tarefa que realizaremos ao longo do nosso trabalho. Isto implica na necessidade de destacar a novidade do imperativo ético de Jonas em relação às éticas tradicionais. O destaque aqui recai sobre as éticas modernas, que de acordo com Jonas são insuficientes para responder aos desafios levantados pela civilização tecnológica.

Para Jonas, a técnica moderna traz consigo uma nova realidade para o âmbito do agir humano, de modo que as éticas tradicionais não são mais suficientes. Agora, o longo braço da técnica exige também um alargamento do braço ético, exigência esta que o nosso autor considera que as éticas tradicionais não conseguem mais responder. Esta última consideração nos leva à seguinte questão: por que Jonas considera que os modelos éticos da tradição são limitados diante dessa nova realidade? Na resposta a esta questão merecerão destaque as principais críticas de Jonas aos modelos éticos da tradição.

Será demonstrado que tais questões caracterizam as éticas tradicionais e que elas são as razões pelas quais Jonas entende o porquê desses modelos éticos se mostrarem limitados para responder aos novos problemas impostos pelo advento da técnica moderna. Desses chamados “modelos éticos da tradição”, o modelo kantiano é o principal alvo da crítica de Jonas. Por essa razão, terá ele um destaque maior. No entanto, não se perderá de vista que a crítica de Jonas às éticas tradicionais é de âmbito global e que ela busca revelar o aspecto antropocêntrico que as caracteriza. Segundo o nosso autor, toda ética até agora pensava somente na relação do ser humano com outro ser humano.

Assim, este trabalho procurará mostrar que ao longo da história humana a ética prevaleceu centrada no homem e num primeiro instante limitada ao horizonte da *polis*. Isso sugere que a crítica de Jonas, embora implícita, é direcionada também à ética aristotélica. Por essa razão, assim como Jonas entende, será ressaltado que todo esforço concentrado na esfera da filosofia moral 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] no círculo imediato da ação”¹.

Ao caráter antropocêntrico com o 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 depreende-se que decorre o bem ou o mal, os quais permaneciam circunscritos a um limite calculável e de curto prazo. Assim, elementos como a condição global da vida humana, a vida das gerações futuras e das demais espécies do planeta – a natureza extra-humana – bem como o futuro distante eram deixados de lado e não constituíram historicamente o pano de fundo das reflexões e proposições éticas. A intenção será, desse modo, destacar as razões pelas quais esses aspectos eram negligenciados pelos modelos éticos da tradição e porque toda a tradição ética leva a marca de antropocêntrica.

A técnica moderna nos impõe um problema de tamanhas dimensões que a moldura da ética tradicional não é mais capaz de responder. Assim, o braço curto daquela não é mais capaz de alcançar o braço comprido da técnica. O nosso autor entende que os problemas que esta nos traz exigem imperativos de outra ordem. O que se fará na sequência deste trabalho é explicitar o imperativo ético jonasiano e sua novidade em relação àqueles da tradição. Conforme já dito, o empreendimento de Jonas se impõe como uma ética para os novos tempos e isso implica assumir a tarefa de repensar a ação da técnica do homem no presente, com o objetivo de garantir as condições necessárias para que a vida continue a existir.

Diante do exposto acima, se procurará destacar, ainda, que o que interessa a Jonas não é a busca de uma “ética no futuro” ou uma ética no presente destinada aos nossos descendentes no futuro, mas uma “ética do futuro”. O tema, portanto, está fortemente presente no presente trabalho, pois entende-se que é preciso mostrar que a ética deve tomar o futuro como seu objeto, o que implica a necessidade de assumir a tarefa de proteger os nossos descendentes das consequências da nossa ação no presente. Isso posto, será possível compreender que o empreendimento de Jonas se estabelece como a ética do futuro.

Esse interesse e preocupação com o futuro é a novidade que difere o princípio da responsabilidade dos modelos éticos da tradição. Nesse “confronto” com esses modelos buscaremos mostrar que de acordo com Jonas, o raio de alcance e ação das éticas tradicionais limitava-se ao presente imediato e no agir do homem com o outro, isto é, era antropocêntrica. Desta forma, a ética jonasiana difere desses modelos na superação do exclusivismo antropocêntrico, a ponto de deslocar para o centro da ética, tanto o futuro humano como o extra-

¹ JONAS, Hans. *O princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/ Editora da PUC Rio, 2006.

humano. Esta tarefa que se inicia com a avaliação do nosso agir presente para prevenir os impactos que ele pode acarretar às gerações futuras.

Jonas entende que essa tarefa é urgente ao constatar que os efeitos das ações humanas foram ampliados a tal ponto que estendem suas ameaças também para o futuro. Por isso, a responsabilidade exige que em nossas decisões cotidianas levemos em conta o bem das gerações futuras que inevitavelmente serão afetadas por elas. Por essa razão faz-se necessário pensar um princípio da responsabilidade capaz de orientar nossas ações no presente. Isto é o que se propõe realizar no decorrer deste trabalho, ou seja, considerar que se o uso responsável da técnica é o dever de quem analisa, ele se dá basicamente em função daquilo que é o nosso dever supremo – a responsabilidade para com os filhos, porque é com eles e a partir deles que estará assegurada a presença contínua da humanidade no futuro.

O princípio da responsabilidade proposto por Jonas traz uma novidade em relação ao exclusivismo antropocêntrico, que marca a ética da tradição. No entanto, em Jonas, a possibilidade da responsabilidade de se estabelecer efetivamente como um princípio ético capaz de responder aos problemas colocados pela técnica moderna está vinculada a uma fundamentação metafísica da ética. Dito de outra maneira, somente uma ética metafisicamente fundamentada seria uma resposta para essa nova realidade trazida pela civilização tecnológica. Portanto, na sequência do trabalho se procurará mostrar que a nova ética para os novos tempos é fundada no ser, de modo que a responsabilidade surge como um dever do homem. O princípio da responsabilidade será o objeto do presente estudo, com efeito, considerando que a metafísica é o que permite a responsabilidade de estabelecer-se como princípio ético; será necessário, assim, destacar a metafísica como o pressuposto e a ideia-chave do princípio ético jonasiano.

Sendo o homem um fim em si mesmo, como propunha Kant, não podemos afirmar que essa prerrogativa pertença apenas ao reino humano. Mas por que não? A resposta a essa questão vai na seguinte direção: a natureza extra-humana também é detentora de fins e valor em si. Assim, ela também é objeto da reflexão ética. Pensar e preservar a continuidade de uma humanidade digna desse nome no futuro implica pensar primeiro as suas condições de sobrevivência. A natureza como um fim, bem e valor em si mesma, é essa condição. Desse modo, se a antiga ética negligenciou essas questões, o imperativo metafísico-ético de Jonas, por seu lado, quer pensar o homem em suas condições globais de existência no futuro. Por isso, no segundo capítulo será analisada a relação entre ser, fins e valores, tendo em vista mostrar que são essas categorias que constituem a primeira etapa da fundamentação do princípio responsabilidade.

Neste capítulo será destacado ainda 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 de Jonas. Esses são os pressupostos metafísicos da ética jonasiana que se pretende ressaltar neste capítulo. Será demonstrado ainda que o Ser é um valor em si e, assim, é portador de finalidade e por isso é superior ao não ser.

Portanto, o que se irá enfocar no segundo capítulo do nosso trabalho é analisar as bases metafísicas nas quais se apoia o princípio da responsabilidade. Eis aqui o objetivo de análise que ao mesmo tempo constitui o ponto central do trabalho. Será apresentada a tríplice relação entre ser, fins e valores como a primeira etapa da fundamentação metafísica do princípio da responsabilidade. Com esse objetivo, e buscando novas vertentes de pensamento, julgou-se necessário analisar primeiramente cada uma dessas categorias, para que se compreenda como se pode, a partir delas, pensar uma ética da responsabilidade. Por isso, é oportuno explicitar 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, isto é, um cuidado e uma responsabilidade. Nesse sentido o ser é preferível ao não ser, o que de certo modo pode ser entendido como resposta ao princípio ontológico de Leibniz – por que existe algo ao invés de nada? Nesta questão leibiniziana está um ponto fundamental para a metafísica; por essa razão será necessário destacar qual é o lugar desta questão para a filosofia jonasiana.

Como proposta, a ideia é tomar a teoria dos fins como um dos pressupostos da nossa exposição no segundo capítulo; isso, entretanto, nos leva à seguinte questão: qual seria a razão de ser deste pressuposto no pensamento de Jonas? por que ele merece destaque? No que diz respeito aos fins, será investigado se existe finalidade no mundo objetivo físico ou se a finalidade limita-se ao mundo subjetivo psíquico. Para isso, vai-se recorrer às analogias martelo e corte de justiça. Essas analogias são empregadas por Jonas no capítulo III do *Princípio Responsabilidade*. O objetivo será o de mostrar, a partir delas, que, assim como nas coisas criadas pelo ser humano no ser da natureza há uma teleologia e, desse modo há um valor que reivindica o sentimento ético do ser humano.

À vista disso, o que será necessário destacar no curso do presente trabalho é que o sentimento ético despertado pela constatação do entrelaçamento teleológico na natureza impõe a tarefa da responsabilidade, ou seja, preservar as condições globais da existência – a natureza. Compreender a responsabilidade como tarefa humana implica, como já mencionado e avaliado, investigar a sua fundamentação, que no caso de Jonas é metafísica e cujo lugar que ocupa na sua filosofia impõe a necessidade de destacá-la como ideia mestra do princípio da responsabilidade.

Tendo fundamentado o princípio da responsabilidade no segundo capítulo, na sequência o trabalho começa no terceiro e último capítulo retomando alguns aspectos da técnica abordados no primeiro capítulo. Assim, nosso texto ganha uma forma circular, que ao mesmo tempo justifica o que se propôs a fazer no seu curso, isto é, no primeiro momento há que se destacar a essência da tecnologia moderna e os desafios que ela traz para a ética. Esse passo permitirá abordar o tema da responsabilidade quanto à sua necessidade e fundamentação. Por fim, pode-se destacar a formulação ética de Jonas como uma advertência ao poder desmedido da ação da técnica. Do otimismo técnico-científico, urge uma prudência responsável. Dito de outra maneira, a ação da técnica é um risco que nos impõe um dever. Isso levanta a seguinte questão: até que ponto nos levará a técnica moderna? A prudência responsável é a resposta a essas questões, sendo ela o fio condutor que conduz diante das incertezas do presente. Essa prudência que traz em si a marca da responsabilidade é o que abrirá a possibilidade de assegurar a continuidade da existência de vidas no mundo no futuro.

Para isso, será destacada a responsabilidade como um 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. Esses dois aspectos podem ser considerados como formas visíveis de aplicação da responsabilidade e é sobre elas que se irá trabalhar na sequência do último capítulo do presente trabalho. Portanto, o que se pretende é mostrar que, seja no âmbito parental ou no âmbito político, a urgência de cuidado se impõe, demandando então uma ética da responsabilidade. Desse modo, o princípio da responsabilidade que será analisado na sequência encontra na relação pais-filhos e no âmbito político seus arquétipos primordiais.

O que será necessário destacar ao longo deste capítulo é que essas duas formas de responsabilidade representam, no pensamento de Jonas, a aplicação do dever ético. Isso abre a possibilidade de continuidade de uma tal humanidade no futuro. Por essa razão, as responsabilidades parental e política devem assumir a tarefa de cuidado do ser – a vida –, de tal forma que no futuro seja assegurada a existência de homens como potenciais sujeitos de responsabilidade.

Por conseguinte, organizou-se o trabalho da seguinte maneira: no primeiro capítulo será analisado o problema da técnica, observando como esses problemas exigem uma resposta ética. Dado esse passo, recorre-se à crítica de Jonas sobre a ética da tradição, concentrando especial atenção aos seus limites em relação ao poder da ação da técnica, mostrando também a novidade da ética de Jonas em relação àquelas da tradição. No segundo capítulo serão explicitados os fundamentos metafísicos nos quais se sustenta o princípio da responsabilidade proposto por

Jonas. No terceiro e último capítulo serão analisados os dois arquétipos fundamentais que melhor exemplificam a teoria ética do nosso autor – a responsabilidade política e parental – enfocando, assim, a visibilidade e a aplicação do princípio da responsabilidade.

1 O DESAFIO IMPOSTO PELA TÉCNICA E O LIMITE DAS ÉTICAS TRADICIONAIS

1.1 A fundamentação da ética

Refletir, formular hipóteses sobre o agir humano sempre foi uma questão central para a ética. Desta maneira, a ética sempre buscou responder à pergunta: “como os homens devem agir?”. Cada época procurou dar respostas a esta questão, e elas nem sempre foram as mesmas. A busca por esse agir humano implica um dever para o homem. Assim, a reflexão ética tem como ponto de partida os problemas próprios de cada tempo. Com esse pressuposto, urge para nós, indivíduos contemporâneos, pensar esse agir a partir da problemática que temos diante dos nossos olhos – segundo Hans Jonas, a civilização tecnológica – e, a partir disso, forjar um dever para o homem.

Para Jonas, o cenário contemporâneo oferece uma série infinita de questões com as quais a reflexão ética tem que se haver. Como Jonas percebe tudo isso? O mundo contemporâneo está realmente cercado de novas questões. E por quê? Quais são essas novas questões? O que Jonas propõe como uma possível solução? Sua proposta é viável?

Estas perguntas ajudarão a abrir caminho para que se demonstre a proposta ética apresentada por Jonas, mas antes de elucidar essa questão é preciso mostrar como Jonas entende a tecnologia (seção 1.2). Em seguida, será demonstrado porque a civilização tecnológica impõe um desafio para a ética (seção 1.3) e, por fim, serão apresentados os motivos pelos quais Jonas acredita que a ética contemporânea já não consegue mais responder a esses novos desafios (seção 1.4).

1.2 A essência da tecnologia

No prefácio de *O Princípio Responsabilidade* Jonas aponta que a obra é um “*tractatus technologico-ethicus*”², e no subtítulo da mesma obra ele deixa claro que se trata de uma ética para a civilização tecnológica. Com essa indicação, o filósofo nos mostra que uma ética contemporânea tem a tecnologia como objeto de reflexão, tendo em vista que a tecnologia é mesmo o destino da civilização contemporânea³. Diante disso, podemos perceber que Jonas tem diante de si um desafio bem explícito: uma civilização tecnológica e os seus problemas, ou seja, os novos problemas éticos que ela suscita para o agir humano. Diante desse quadro

² JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. De agora em diante, quando se fizer referência a esta obra, será utilizada a sigla PR.

³ JONAS, Hans. *Ensaio Filosófico: da crença do homem antigo ao homem tecnológico*. De agora em diante, quando se fizer referência a esta obra, será utilizada a sigla EF.

podemos nos perguntar: por que a tecnologia é o destino da civilização tecnológica? Quais seriam os problemas que a tecnologia levanta para a ética? Nesta seção esses problemas serão melhor examinados.

Pensar o princípio da responsabilidade⁴, como pretende Jonas, implica diretamente uma compreensão desse fenômeno inédito na história da humanidade, isto é, a tecnologia. A fundamentação da ética, como intenciona Jonas, passa pelo enfrentamento dessas questões colocadas para o homem pela moderna tecnologia quando esta ameaça, inclusive, a sua continuidade na terra. É nesse contexto que Jonas precisa pensar uma filosofia da tecnologia. Para ele, “a tecnologia moderna avança sobre tudo o que diz respeito aos homens – vida e morte, pensamento e sentimento, presente e futuro”, etc. Por essa razão, tal tecnologia, segundo o filósofo, já é um tema para a filosofia e por conseguinte “é preciso que exista uma filosofia da tecnologia”⁵.

Jonas publicou vários ensaios sobre filosofia da tecnologia antes de publicar o *Princípio Responsabilidade*. Em 1959, ele publicou o ensaio intitulado *The Pratical Uses of Theory*, que mais tarde foi incorporado à sua obra *The Phenomenon of Life: toward a Philosophical Biology* (1966). (*O Princípio Vida: Fundamentos para uma biologia filosófica* – daqui para frente PV – na qual ele reflete sobre a relação entre teoria e prática. Outro ensaio importante para o tema foi publicado em 1971, intitulado *The Cientifical and Technological Revolutions*, publicado em *Philosophical Essayo: From Ancient Creed to Technological Man* (1974) *Ensaio Filosóficos: Da Crença Antiga ao Homem Tecnológico*. Neste ensaio, Jonas aponta o caminho que nos conduziu da ciência à tecnologia. Outros ensaios importantes são *Toward a Philosophy of Tecnology* (1979) e *Tecnology as a Subject For Ethics* (1982), que mais tarde foram incorporados à obra *Técnica medicina e ética: Sobre a Prática do Princípio da Responsabilidade*. O objetivo, ao se apresentar o itinerário de uma filosofia da tecnologia em Jonas, é buscar compreender qual é o lugar que o problema da técnica ocupa dentro do quadro

⁴ Embora não seja o nosso objetivo aqui apresentar uma gênese do pensamento jonasiano, é importante dizer que antes de chegar no Princípio Responsabilidade propriamente dito, Jonas começa a sua trajetória acadêmica com um trabalho sobre a gnose. Nesse estudo Jonas percebeu um forte dualismo no gnosticismo que opõe Deus e o homem; Deus e o mundo; e o homem e o mundo. Assim, o homem gnóstico lutava contra o mundo para fugir dele. O segundo momento da sua trajetória está marcado pelos seus estudos de uma ontologia da vida. Isto é, a preocupação do filósofo se volta para o fenômeno da vida visando unir os pontos que ele acreditava terem sido separados pelo gnosticismo e principalmente pelo dualismo. Com isso entramos no terceiro momento marcado pelo Princípio Responsabilidade onde o autor propõe uma nova ética para a civilização tecnológica. Jonas constata que o homem técnico luta no mundo para explorá-lo como fonte de recursos usados muitas vezes contra si mesmo. Amparado em um avanço sempre crescente do progresso que cresce proporcionalmente ao seu distanciamento em relação à natureza.

⁵ JONAS, Hans. *Técnica, Medicina e Ética: sobre a prática do Princípio Responsabilidade*. De agora em diante, quando se fizer referência a esta obra, será utilizada a sigla TME.

filosófico do autor e em que medida o advento da técnica moderna reclama a necessidade de uma ética. Assim, a intenção primeira, aqui, não é explicitar como o desenvolvimento da tecnologia aparece em Jonas, mas mostrar como ele percebe a essência da moderna tecnologia. Dado esse passo, compreender-se-á melhor em que sentido a tecnologia se apresenta como um elemento abissal na empresa fundacional de uma ética metafisicamente fundamentada como pretende Jonas ao elaborar um *Princípio Responsabilidade* que seja capaz de orientar o homem na civilização tecnológica.

No ensaio *The Pratical Use of Teory* Jonas nos diz que o homem passou em relação a natureza de uma atitude contemplativa para uma atitude prática, que traz a dominação como implicação⁶. Essa atitude que compreende a dominação da natureza é o que Jonas chama de “ideal baconiano”. Para Jonas, Bacon entende que todo conhecimento deve ser útil, deve produzir alguma coisa⁷. Assim, Bacon não pensa que basta um conhecimento para contemplar a natureza, mas o homem deve exercer sobre ela uma autoridade⁸. Sendo assim, não resta nenhuma dignidade para a natureza, sendo que o único que possui alguma dignidade é o ser humano.

De acordo com Jonas, “uma nova visão da natureza, não apenas do conhecimento, está na insistência de Bacon de que o espírito exerce a autoridade que lhe compete sobre a natureza das coisas”⁹. Assim, a natureza foi despida de toda dignidade e a relação do ser humano para com ela passou a ser de um intenso domínio e exploração. Desse modo, à natureza não se atribui nenhuma dignidade. Disso resulta que todas as coisas, inclusive a natureza, estão disponíveis para serem utilizadas. Sendo assim, a intenção de Bacon é utilizar o conhecimento para exercer o máximo de controle e de domínio sobre a natureza.

Segundo Jonas, Bacon vê a relação de poder não apenas entre o homem e a natureza, mas a própria natureza é entendida por ele como uma relação de poder. Para Bacon, o homem deve utilizar a ciência e a técnica para dominar a natureza. Bacon ainda diz que “saber é poder”¹⁰. Essa sentença de Bacon está na base da ciência moderna e coincide com o rebaixamento da natureza a algo que deve ser conhecido para ser dominado¹¹. Para Jonas, a

⁶ JONAS, Hans. *The Pratical Uses of Theory, Social Research*, 26, p. 127-150. p. 129.

⁷ PV, p. 214.

⁸ Segundo Moretto, “o propósito baconiano de empregar o conhecimento para exercer o máximo de controle e domínio sobre a natureza pode ser considerado um marco divisório entre a *tékhne* antiga e o surgimento da ciência moderna. Com isso a ciência deixou de ser meramente contemplativa e a técnica tornou-se um poderoso instrumento de intervenção e efetiva dominação da natureza”. MORETTO, Geovani. *Vida, Técnica e Responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas*. São Paulo: Paulus, 2015. p.81.

⁹ PV, p. 215.

¹⁰ Ibid., p. 213.

¹¹ Ibid., p. 216.

conclusão de Bacon é que ser dominado por uma natureza que não é semelhante, não é nobre e nem sábia e está totalmente desprovida de qualquer dignidade; é miséria e escravidão¹². Quando Jonas começa a pensar uma filosofia da tecnologia e o impacto da moderna tecnologia, ele tem Bacon como interlocutor e a sua filosofia como um impulso que legitima a dominação da natureza¹³.

Outro aspecto problemático contido na expressão “saber é poder”, segundo Jonas, deve-se ao fato de que ele se tornou ameaçador para si mesmo no momento em que destruiu a autonomia daquele que o idealizou, ou seja, o próprio homem. De acordo com Moretto, “destituído de autonomia, o homem testemunha o surgimento de um novo cenário, não mais caracterizado pelo poder do homem sobre a natureza, mas caracterizado pelo poder da técnica sobre o homem e sobre a natureza”¹⁴. Isto significa que o poder passa do homem à técnica, tornando o ser humano um executor meramente passivo das possibilidades que são projetadas pela técnica. Esse é, para Jonas, o paradoxo do ideal baconiano, pois o desenvolvimento que é proposto pela ciência, bem como pela moderna tecnologia, traz consigo inúmeras ameaças¹⁵ para a continuidade da vida humana e extra-humana no futuro de modo autêntico¹⁶.

A tese de Jonas no ensaio que citamos acima é que “para a teoria moderna, a aplicação prática não é acidental, e sim essencial, ou que a ciência natural é essencialmente tecnológica”¹⁷. Jonas entende que a técnica sempre esteve presente na vida do homem, porém as técnicas pré-modernas empregadas no passado eram lentas, havia poucas mudanças e quando estas aconteciam eram mais casuais do que intencionais. Por outro lado, a técnica moderna segue outra trajetória. Ela nunca está satisfeita com o estágio em que chegou e está sempre buscando coisas novas.

Aqui, chega-se a um ponto importante dessa primeira seção do presente trabalho, que é mostrar como Jonas percebe a essência da tecnologia moderna. Assim sendo, tem-se pela frente a seguinte questão: o que é a tecnologia? A pergunta que se faz aqui se restringe estritamente ao âmbito do que Jonas entende como essência da tecnologia. Para realizar esta

¹² Ibid., p. 216.

¹³ PV, p. 215.

¹⁴ MORETTO, p. 81

¹⁵ Esse aspecto do trabalho será melhor desenvolvido em outro momento.

¹⁶ De acordo com Moretto, “para Jonas uma vida autêntica é aquela em que o homem tem a capacidade de escolha. Ao desejar uma “melhoria” do homem através do controle do comportamento humano com o uso do poder técnico-científico, Hans Jonas questiona se o que estaria sendo “corrigido” não faria parte das condições constitutivas de uma vida autêntica. p. 82.

¹⁷ PV, p. 220

tarefa, é necessário compreender que Jonas percebe essa essência sob a égide dos seguintes aspectos: formal, material e moral (ou ético)¹⁸.

Analisando os resultados concretos da técnica por meio de algumas observações sobre a sua forma, como totalidade abstrata de movimento, é possível atribuir a essa dinâmica ou conferir-lhe o nome de tecnologia. Essas são, para Jonas, as características da técnica moderna. Na sequência, Jonas coloca a seguinte questão: “em que ela se distingue formalmente de todas as anteriores?”¹⁹. Para o filósofo, a técnica antiga se apresenta como posse e estado; já a técnica moderna (tecnologia) se caracteriza por ser uma empresa e um processo²⁰.

Jonas denomina a técnica como um “conjunto de ferramentas e dispositivos artificiais para o negócio da vida”²¹. Isso significa que a técnica antiga servia como uma espécie de complemento da natureza humana, uma ferramenta indispensável para a sua preservação e sobrevivência²². Nesse estágio pré-moderno, a técnica foi “apenas um atributo cobrado pela necessidade, e não um caminho para um fim escolhido pela humanidade”²³. De acordo com o filósofo, os procedimentos e ferramentas da técnica pré-moderna costumavam levar a um “ponto de equilíbrio”, ou seja, depois de atingir um determinado estágio ele permanecia inalterado por um longo período²⁴.

Contudo, a técnica moderna apresenta um quadro bem diferente da técnica pré-moderna. Jonas apresenta três constatações para mostrar como se dá esse avanço daquela sobre esta²⁵. A primeira constatação demonstra que cada passo dado pela técnica moderna não conduz mais a um ponto de equilíbrio ou saturação. A técnica está sempre buscando uma coisa nova. O êxito numa determinada empreitada é motivo para se aventurar em outras possíveis descobertas.

Em vista disso, podemos perceber que a dinâmica da técnica aponta sempre para novos passos, que irão ditar novas necessidades e objetos que devem ser alcançados. Esse fenômeno é designado por Jonas de “automatismo formal”²⁶, ou automaticidade de aplicação. Jonas

¹⁸ No já citado ensaio *The Pratical Uses of Theory*, Jonas aponta no início da tecnologia como se dá o processo de desenvolvimento de uma nova relação entre teoria e prática. Neste ensaio o filósofo mostra que a relação do homem com a própria teoria se transforma profundamente passando de uma relação contemplativa para uma relação prática de dominação da natureza (PV, p.220). No livro *Técnica, Medicina e ética: Sobre a Prática do Princípio Responsabilidade* encontramos dois textos fundamentais para o tema que será discutido na sequência, intitulados: “Por que a técnica moderna é objeto da filosofia?” e “Por que a técnica moderna é objeto da ética?”. Outra referência importante é a obra magna do nosso autor, intitulada *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*.

¹⁹ TME, p. 26.

²⁰ Ibid., p. 27

²¹ Ibid., p. 27.

²² MORETTO, p. 77.

²³ PR, p. 43.

²⁴ Cf. TME, p. 29.

²⁵ Ibid., p. 30.

²⁶ TME, p. 31.

também diz que sua aplicação se encontra “em permanente atividade”²⁷. Essa permanente atividade se soma ao fato de que a empresa tecnológica não pode parar ou recuar; antes ela exerce um forte papel no “decorrer” das coisas²⁸. E esse “decorrer”, de acordo com Jonas, “está de algum modo incutido nas práticas tecnológicas, por seu inerente dinamismo, que a faz, portanto, correr”²⁹.

A segunda constatação diz respeito à facilidade de propagação da tecnologia. Portanto, a tecnologia “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”³⁰. A técnica está segura de que cada nova inovação será difundida com rapidez pela comunidade tecnológica³¹. A forte intercomunicação oferecida pelos aparatos tecnológicos, juntamente com o que o autor chama de a pressão feita pela concorrência³², garantem uma maior difusão tecnológica. Esta mecânica não retroativa, Jonas designa de “irreversibilidade”³³. Isso resulta numa acumulação do poder tecnológico e dos campos em que ele atua³⁴, pois, “seus efeitos cumulativos atingirão, possivelmente, inúmeras gerações futuras”³⁵.

A terceira constatação mostra que entre os meios e os fins não encontramos uma linearidade em sentido único, mas algo circular em sentido dialético³⁶. Jonas faz notar que novas técnicas podem levar a resultados que ninguém havia pensado. Nesse sentido, a tecnologia apresenta uma série de objetos por assim dizer do desejo humano somadas a objetos de necessidade que levarão a outros objetos. Nesse último caso, tais objetos se produzem sem serem solicitados, ou seja, aparecem no processo entre uma invenção e outra, mas logo se transformam numa necessidade³⁷. Jonas chama esse processo de “elemento quase compulsivo”³⁸. E tamanha é a compulsão que, para Jonas, segundo Domingues, o “poder se tornou nosso mestre ao invés de nosso servo”³⁹.

²⁷ Ibid., p. 53.

²⁸ 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. Este estudo será citado em outros momentos do nosso trabalho; por isso o citaremos como FMR.

²⁹ TME, p. 44.

³⁰ Ibid., p. 30.

³¹ Cf. MORETTO, p. 96.

³² TME, p. 18.

³³ PR, p.40.

³⁴ Cf. FMR, p.16.

³⁵ TME, p. 54.

³⁶ FMR, p. 17.

³⁷ TME, p. 31.

³⁸ Ibid., p.60.

³⁹ Cf. DOMINGUES, p. 168.

Pode-se perceber assim que, para Jonas, “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”⁴⁰. Por conseguinte, “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”⁴¹. Assim, o *Homo Sapiens* transforma-se no *Homo Faber*, e isso não é outra coisa senão a confirmação de que a teoria já não tem mais o caráter contemplativo que lhe era própria, mas agora se torna necessariamente prática e instrumental⁴².

Sobre essa ideia de progresso, Jonas havia trabalhado esse conceito que se insere na dinâmica formal da tecnologia no texto de 1959. Nesse texto, o nosso autor argumentava em direção a um processo infinito na civilização que é resultado de um progresso que não se firma em nenhum ponto, mas entra num automatismo autoalimentado⁴³. Como dito acima, Jonas entende que a técnica não leva a um ponto de equilíbrio, mas é sempre um passo em direção a novos passos e necessidades que deverão ser alcançados. Jonas chama esse processo de automatismo formal⁴⁴. Diante desses elementos Jonas pode afirmar que o progresso não é um mero adorno para a tecnologia moderna, mas ele se impõe⁴⁵.

Ainda sobre o progresso, faz-se necessário apontar que em Jonas ele tem um duplo sentido⁴⁶. Num primeiro, não é um conceito valorativo, mas descritivo⁴⁷. Progresso, aqui, é sinônimo de avanço. O segundo sentido “ainda que não expresse um valor, tampouco é aqui uma expressão neutra que possamos simplesmente substituir por mudança⁴⁸”, mas aponta que cada novo estágio da tecnologia é superior ao estágio precedente, conforme critérios da própria técnica.⁴⁹ O filósofo explica com detalhes o sentido de superior⁵⁰, numa nota de rodapé que podemos encontrar no primeiro ensaio de TME. Ela oferece a possibilidade para que se sublinhe os dois últimos atributos da tecnologia, a saber: a ambivalência e a grandeza⁵¹.

⁴⁰ TME, p.31.

⁴¹ PR, p.43.

⁴² Cf, FMR, p. 17.

⁴³ PV, p. 229.

⁴⁴ Ibid., p. 25.

⁴⁵ Ibid., p. 31.

⁴⁶ Ibid., p. 31.

⁴⁷ Cf, TME, p. 31.

⁴⁸ Ibid., p. 31.

⁴⁹ Ibid, p. 31.

⁵⁰ “Uma bala de fuzil tem maior força de penetração que uma flecha. Pode se lamentar o invento de uma bomba atômica ainda mais destrutiva, mas o lamento se dá porque ela é tecnicamente melhor. E, nesse sentido, desgraçadamente um progresso”. (Ibid., p.31).

⁵¹ TME, P.54.

No que diz respeito à ambivalência, basta dizer que uma bala ou uma bomba atômica são tecnicamente “melhores” que uma flecha, visto que seu potencial destrutivo é superior a esta última, conforme Jonas explicou na nota de rodapé mencionada acima. Contudo, o fato de serem “melhores” e mais destrutivas lhes pesa aos ombros um juízo de valor recriminativo. Nesse caso, a tecnologia apresenta o seguinte dilema: “não apenas quando malevolamente usado imprópriamente, a saber, para fins maus, mas mesmo quando benevolmente usado para seus fins mais justificados e próprios, a tecnologia tem um lado ameaçador (...). O perigo reside mais no sucesso do que no fracasso”⁵².

Desta forma, o que é melhor do ponto de vista técnico, qualitativamente seria “pior” no nível do juízo moral⁵³. A partir dessa distinção percebemos que o progresso tecnológico vigente na sociedade contemporânea se baseia em critérios de aplicabilidade e utilidade como condição para afirmar o resultado da sua ação como melhor. O nível do juízo ou do valor moral é posto em segundo plano, por não se enquadrar no critério de aplicabilidade e utilidade. Desse modo, se entende o qualitativo de “pior”. Com isso já podemos perceber um ponto de convergência, no qual a tecnologia e a ética se entrecruzam. Entretanto, antes de avançar pelo terreno da ética, ainda é preciso tecer algumas considerações importantes para que se compreenda a essência da tecnologia na visão de Jonas.

Chegando ao final desse primeiro aspecto da essência da tecnologia, que Jonas denomina como *dinâmica formal*, pode-se dizer que o “progresso é ilimitado, porque sempre há algo novo e melhor para ser encontrado”⁵⁴. Assim, é necessário dizer ainda que a ação tecnológica deve ser pensada, segundo Jonas, em “dimensões globais de espaço e do tempo (...) ela e suas obras se estendem por todo o globo terrestre; seus efeitos cumulativos atingirão possivelmente inúmeras gerações futuras”⁵⁵. Sendo assim, a tecnologia alcança um estágio de superioridade tanto na proporção como na extensão causal de suas ações e efeitos. Ou seja, seus efeitos são cada vez mais evidentes e maiores quanto à espacialidade, cuja extensão se estende sempre para um tempo distante – o futuro. Contudo, é isto que lhe concede o seu caráter de “grandeza”⁵⁶.

Todavia, para que essa essência da tecnologia fique suficientemente definida, ainda é preciso destacar o progresso não opcional da tecnologia com o seu *modus operandi*⁵⁷, cujo

⁵² TME, p. 52.

⁵³ FMR, p. 18.

⁵⁴ TME, p. 35.

⁵⁵ Ibid., p. 54.

⁵⁶ Ibid., p. 40.

⁵⁷ Ibid., p. 31.

aspecto ambivalente, somado à sua grandeza, tem as suas causas⁵⁸ e igualmente as suas práticas⁵⁹ teóricas. Além do mais, ele também tem o seu próprio objeto e as possíveis consequências que resultam da ação sobre esse objeto. De acordo com Lopes, “se a dinâmica formal se referia a como ela funciona, sua modalidade; se ao seu modo se soma a 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”⁶⁰.

Ao explicar o que seria a matéria da tecnologia, pode-se ser mais breve, mostrando apenas a sua relação com o atributo de sua “grandeza”, de modo a explicitar a radicalidade desta última enquanto problema para a ética. Para Lopes, “a matéria, ou o conteúdo substancial da tecnologia se refere aos tipos de poder, de objetos e objetivos que lhe são próprios, ou se preferir, trata de quais tipos de tecnologia o homem moderno dispõe e sobre o que a ação tecnológica incide em seus objetivos”⁶¹. Jonas aponta seus vários tipos: mecânica, química, eletrodinâmica, física nuclear e biologia molecular⁶². Como se pode observar, o conhecimento técnico-científico se expande e abarca vários setores, sob os quais está presente a ação tecnológica. Todo o aparato tecnológico e seu alcance é proporcional à extensão global que ele atinge. Assim, a abrangência dos aparatos tecnológicos envolve e se estende sobre todos os entes que compõem o globo, por assim dizer – a natureza e suas formas de vida e também a humanidade⁶³.

Nesse ponto nos deparamos novamente com a grandeza implacável da tecnologia. Segundo Jonas,

[...] 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 humanos.⁶⁴

Jonas vê nesse uso expansivo da técnica um desafio para a metafísica. A partir 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”⁶⁵. E se tocar

⁵⁸ De certa forma, já foi tratado, ainda que superficialmente da causa central da tecnologia – o seu impulso não é outra coisa senão a própria Ciência moderna, eu sua constante transformação da relação entre a teoria e prática. Esta foi a problemática enfrentada por Jonas no ensaio *The Practical Uses of Theory*, já citado neste trabalho.

⁵⁹ São elas: competência, povoação, alma fáustica e a necessidade de domínio. (Cf. TME, p. 30-32).

⁶⁰ FMR, p. 17.

⁶¹ Ibid., p. 18.

⁶² TME, p. 40.

⁶³ Cf, FMR, p. 18.

⁶⁴ TME, p. 54.

⁶⁵ TME, p. 50.

a melodia da técnica é condição *sine qua non* da vida, “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”⁶⁶. Portanto, se a metafísica se vê desafiada pelo progresso tecnológico, a tarefa que urge para o pensamento contemporâneo da qual ele não pode se esquivar é justamente a de salvar a imagem do homem.

A urgente tarefa mencionada acima decorre, assim, da ordem de grandeza da técnica moderna, cuja ação se estende e acaba afetando não apenas a biosfera inteira, mas a própria humanidade futura, sendo que essa é a razão pela qual ela se torna um problema ético. Quando se nota que a grandeza e a ambivalência se confundem, o problema tende a aumentar e assim alcança dimensões ainda maiores, pois uma vez que a “grandeza” e a ambivalência se somam, os resultados podem ser ainda mais nefastos e desafiadores para a ética. A ambivalência da técnica já nos lançava, por um lado, nos extremos da ética; por outro lado, a grandeza da técnica moderna, somada agora à sua ambivalência, nos apela urgentemente para a necessidade de adentrarmos no terreno da ética, de uma maneira até então nunca imaginada⁶⁷. Com isso podemos adentrar no último aspecto – o moral, cuja unidade com o formal e o material indicado acima nos permite matizar a essência da tecnologia.

A exigência ou a necessidade de se adentrar no terreno da ética deriva da ação técnica do ser humano, cuja atividade e itinerário caminha rumo ao “progressivo” desenvolvimento da civilização tecnológica⁶⁸ de dimensão extensiva, que coloca em risco o equilíbrio original da natureza. Porém, tal empresa tecnológica como destino e horizonte de sentido para o indivíduo contemporâneo interfere de maneira violenta no curso natural dos elementos do sistema terrestre, ocasionando, segundo Jonas, “uma irrupção violenta e violentadora na ordem cósmica”⁶⁹, a ponto de transformar o progresso alcançado em um iminente perigo de aniquilamento da vida no planeta⁷⁰. Assim, a grandeza e a ambivalência da tecnologia, de acordo com Santos, “traz consigo um potencial ameaçador⁷¹”, acarretando com isso um temor no que tange ao futuro da humanidade⁷².

⁶⁶ Ibid., p. 50.

⁶⁷ PR, p. 66.

⁶⁸ Cf. MORETTO, p. 75.

⁶⁹ TME, p. 31.

⁷⁰ PR, p. 235.

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. Em seguida, será citado com as iniciais TCT.

⁷² Esse tema será aprofundado no terceiro capítulo deste trabalho.

O potencial ameaçador que emerge da grandeza ambivalente dos efeitos da técnica suscita o aspecto ético, o qual nos remete às implicações morais que resultam das consequências da ação tecnológica. Tais consequências da tecnologia são os resultados que, mesmo sendo positivos, revelam sua face obscura, isto é, os resultados da ação tecnológica são, de acordo com Moretto, bons ou maus⁷³. Em vista disso, é possível dizer que a ação da técnica moderna, em sua modalidade e magnitude, imprime à coisa mesma sobre a qual ela incide. Não obstante, a ambivalente grandeza da técnica elevou-se a um tipo de poder, segundo Jonas, “perigosamente apocalíptico”⁷⁴.

Em resumo, a essência da tecnologia, para Jonas, são fundamentalmente o “automatismo”, a “irreversibilidade” e o “elemento quase compulsivo”. Consequentemente, a ambivalência e a grandeza, fato que determina que a tecnologia detém o poder de ruína sobre a biosfera inteira⁷⁵ e sobre a humanidade futura representa um potencial apocalíptico⁷⁶, e por isso mesmo ameaçador. Essas características constituem um problema que é novo para a ética, que de agora em diante precisa, segundo Jonas, assumir a responsabilidade como categoria ética⁷⁷. Assim, acredita-se ter conseguido mostrar como Jonas percebe a essência da moderna tecnologia. Entretanto, ainda é preciso mostrar como as ameaças decorrentes do poder da técnica impõem um novo desafio para a ética. É este, portanto, o tema que será objeto da sequência deste trabalho.

1.3 Os desafios que a civilização tecnológica impõe para a ética

Na seção anterior, foi mostrado como Jonas percebe a essência da tecnologia e começou-se a esboçar os problemas que ela coloca para a ética. Contudo, faz necessário mostrar, na sequência deste trabalho, a natureza desse problema trazido pela tecnologia e o que isso implica como tarefa para a ética.

O ponto de partida do *Princípio Responsabilidade* é a figura de “*prometeu desacorrentado*”⁷⁸, que simboliza todas as novas possibilidades que a técnica moderna oferece

⁷³ MORETTO, p.113.

⁷⁴ Este tema é fundamental para a filosofia da tecnologia de Jonas; em virtude da grandeza ambivalente da tecnologia e das consequências da ação da técnica moderna, de onde emerge o perigo ou o risco de um apocalipse. Sendo assim, faz-se necessário uma maior discussão acerca desse tema, isso nós faremos na segunda seção do nosso trabalho.

⁷⁵ Cf. MORETTO, p. 112.

⁷⁶ Cf. FMR, p, 19.

⁷⁷ TME, p. 55.

⁷⁸ Segundo Moretto, “Prometeu, no pensamento de Jonas, é o símbolo do perigo representado pela posse do conhecimento, já que ele é o personagem mítico que teria ensinado aos homens o uso da racionalidade (simbolizada pelo fogo). Ele é o responsável pelo progresso do saber e também do poder humano; por essa ousadia, teria sido

ao agir humano, alterando significativamente o horizonte de ação. Pois para Jonas, a técnica sempre esteve na vida do homem⁷⁹; o que mudou foi a capacidade significativa de interferir e impactar tanto o presente como o futuro da humanidade. Prometeu, no pensamento de Jonas, é aquele que quebrou esse limite, isto é, por seu poder, o ser humano agora invade um âmbito de ação que antes pertencia à divindade. Como se vê, por um lado, a figura de Prometeu liberto simboliza o triunfo da tecnologia moderna; por outro lado, ela revela também o medo da destruição da humanidade quando pensamos nos perigos que levam a tecnologia, com seu dinamismo intenso e desmedido, a colocar em xeque a sobrevivência do homem na Terra.

No passado, a técnica serviu para aliviar o trabalho do homem, e ele a utilizou nesse sentido. Contudo, ela ganhou autonomia e reclama uma neutralidade ética. Jonas, entretanto, está interessado nas suas consequências, ou seja, pensar os problemas éticos que a técnica moderna levanta para o agir humano. Esse agir é compreendido como intervenção tecnológica sobre a natureza exterior e também sobre a natureza humana, que traz consigo o risco de destruição da humanidade caso nada seja feito. Por essa razão, “a promessa da tecnologia se converteu em ameaça”⁸⁰, sendo que o princípio da responsabilidade é a alternativa oferecida por Jonas diante desse cenário.

Sendo o problema da tecnologia o pressuposto que demanda uma reflexão ética, faz-se necessário voltar ao tema concernente ao potencial apocalíptico da tecnologia mencionado na primeira seção deste trabalho. Foi dito que ele coloca em risco tudo o que encontra pela frente – a natureza, o ser humano e até mesmo a humanidade no futuro. Porém, no primeiro momento a questão era compreender a essência da tecnologia; agora é preciso compreender a natureza do problema, acrescentando que o apocalipse é duplo, isto é, ele é “repentino” ou “gradual”.

No que diz respeito a uma destruição repentina, segundo Jonas, “uma guerra atômica seria um apocalipse a um só golpe”⁸¹. Embora Jonas tenha sofrido muitas críticas, acusando-o de uma preocupação exacerbada com a destruição do planeta, entende-se que sua preocupação é justificável e a destruição é possível⁸². As duas grandes guerras mundiais, o desenvolvimento nuclear de algumas nações – e porque não dizer a ameaça de uma guerra biológica – tornam a preocupação de Jonas real⁸³.

punido por Zeus que o acorrentou na beira do abismo. Sua história é a narrativa de uma separação entre o reino dos deuses e o dos homens, e mais, entre o que cabe ao homem e o que cabe aos deuses”. p. 99-100.

⁷⁹ Para Jonas, “a técnica é uma vocação da humanidade”. PR, p.43.

⁸⁰ PR, p. 21.

⁸¹ TME, p. 58.

⁸² FMR, p. 19.

⁸³ Pode-se acrescentar também um fato agravante presente na nossa civilização contemporânea – o terrorismo.

Entretanto, a preocupação de Jonas com o apocalipse que vai se desenrolando gradualmente é mais séria. Por exemplo, a realidade do empobrecimento da própria vida humana, que é o resultado da incompatibilidade entre o crescimento da população e a escassez dos recursos naturais. Pode-se dizer ainda que tais possibilidades são reais devido ao aumento do poder técnico-científico que avança sobre essas áreas. Entretanto, poderíamos assistir ao fim da humanidade, dado que sua imagem pode mesmo ser desfigurada pela objetivação do homem. Tal possibilidade se torna real devido ao controle do comportamento, do prolongamento da vida e pela manipulação genética⁸⁴.

Desta forma, não são os temores de uma guerra atômica que preocupam Jonas, algo que ele vê como uma possibilidade quase remota ou até mesmo impossível de acontecer. No prefácio da edição inglesa do *Princípio Responsabilidade*, Jonas diz: “é o vagaroso, a longo-prazo, e cumulativo (uso do poder tecnológico) que coloca ameaças muito mais difíceis de se contrapor”⁸⁵. Assim, a preocupação de Jonas se volta a essa outra modalidade, ou seja, a de um apocalipse silencioso, vagaroso e paulatino, cujo dinamismo de atuação resulta na modificação do modo de ser da humanidade nos tempos que estão por vir – dito de outra maneira, o fim da essência do humano. Sobre esse ponto, Jonas nos diz:

O que tornou a ética uma preocupação para o resto da minha vida 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.⁸⁶

Por isto, segundo Moratalla, “a ética da responsabilidade é antes um aviso sobre o tipo de ser humano e da sociedade que está produzindo de uma forma silenciosa a nova tecnologia”⁸⁷. Tudo isto dava à ética um contorno antropocêntrico, tendo em vista que a reflexão ética se referia apenas às relações entre os homens contemporâneos, não levando em consideração um próprio dever para com os homens do futuro nem também para com a natureza⁸⁸.

Como vimos acima, o potencial destrutivo da nova tecnologia é duplo. No passado, a técnica era pensada para aliviar as dificuldades da existência. Contudo, a técnica moderna alterou essa perspectiva e a união das ideias utópicas do *Homo Faber* com o poder da técnica capacitou o homem a alterar o meio em que ele vive e assim colocar em perigo as condições de

⁸⁴ Estes três temas serão desenvolvidos mais à frente.

⁸⁵ JONAS, Hans. *The Imperative of Responsibility*, 1984. p. ix.

⁸⁶ (Ibid., p. x)

⁸⁷ MORATALLA, Tomás Domingo. *El Mundo em Nuestras Manos: la ética antropológica de Hans Jonas*. Diálogo Filosófico 49, 2011, p. 37-60.

⁸⁸ FMR, p.21.

vida no futuro. Portanto, é nesse contexto de esperança e desenvolvimento, mas também de constantes ameaças decorrentes do poder da técnica moderna, que Jonas recorre à categoria de responsabilidade como proposta ética.

A ambivalência da técnica se estende para todo o globo terrestre. De acordo com 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”⁸⁹. Podemos dizer também que as consequências do poder tecnológico colocam em risco e é uma ameaça para todos os seres humanos, bem como para a natureza como um todo. Portanto, a ética da responsabilidade proposta por Jonas tem diante de si “o agir humano alterado pela técnica, ou como a técnica altera o agir humano”⁹⁰.

Por conseguinte, se por um lado a capacidade técnica do homem na antiguidade era simples, por outro lado na modernidade tal capacidade se reveste de uma característica excessiva, em virtude do seu potencial desmesurado. De fato, a *techné* é profundamente silenciosa diante da eloquência difundida pelos ecos e sinais de um verdadeiro apocalipse cujo rumor do passado se concretiza na eficácia da ação tecnológica nos tempos hodiernos. Eis porque a *techné* não pode ser referida senão pelo adjetivo “antigo”, enquanto “novo”, mas, ao contrário, é o adjetivo que se deve dar ao poder tecnológico moderno, em razão de seu “poder desordenado” e sua ambivalente grandeza. É pelo seu potencial apocalíptico que a tecnologia é “nova”, pois ela abre novas dimensões para o agir humano. Assim, fica mais nítida a diferença das implicações éticas da antiga *techné* quando comparada com as implicações que sua sucessora moderna levanta⁹¹. Da *techné* Jonas diz 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 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.⁹²

O dinamismo sempre crescente da ação tecnológica tornou real a possibilidade do fim da vida humana. Tal possibilidade se deve ao fato das imprevisíveis consequências das nossas ações no futuro. Diante desse cenário, é urgente a necessidade de uma nova orientação para a ética, isto é, faz-se necessário um olhar metafísico-ético:

⁸⁹ RICOEUR, Paul. *Ética e Filosofia da Biologia em Hans Jonas*. In: Leituras 2: a região dos filósofos. São Paulo: edições Loyola, 1996, p. 230.

⁹⁰ PR, p. 29.

⁹¹ FMR, p. 21.

⁹² PR, p.37.

O ponto relevante aqui é que a intrusão de dimensões remotas, futuras e globais em nossas decisões pratico-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 dentro do palco ético, o qual reflete as novas ordens de grandeza do poder que a ética tem que levar em conta doravante. As exigências sobre a responsabilidade crescem proporcionalmente aos feitos do poder.⁹³

A partir dessa reflexão de Jonas sobre a técnica, no que diz respeito ao seu potencial apocalíptico, se impõe para a ética a seguinte questão: o caráter extemporâneo derivado das consequências da ação tecnológica, bem como o seu poder metafísico, com sua capacidade de intervir na existência e na essência do ser como um todo, isto é, natureza e humanidade⁹⁴.

Diante dessas duas características da técnica moderna, explicitadas por Jonas, ele diz que uma “responsabilidade somente pode ser exercida com conhecimento”⁹⁵. Isto quer dizer que a orientação da ética, como pretende o filósofo, seria no mínimo dupla: 1) diante de uma tecnologia de dimensões apocalípticas a ética não pode ser apenas antropocêntrica⁹⁶, mas deve oferecer uma resposta a essa dimensão de extemporaneidade da ação⁹⁷; 2) a ética deve ser capaz de oferecer, na medida do possível, respostas aos fins buscados pelo homem. Ou seja, ela deve se enveredar numa empresa metafísica com o objetivo de lançar mão de um fim (fundamento) último capaz de sustentar (e reivindicar) o dever de um determinado ser⁹⁸, enquanto ela oferece em última instância a imagem de homem que deve ser preservada; esse é o próprio fundamento da ética⁹⁹.

As duas tarefas da ética seriam, por assim dizer, a antítese ao antropocentrismo vigente nos modelos éticos da tradição¹⁰⁰. Porém, o imperativo ético proposto por Jonas tem a pretensão de considerar a natureza como fim-em-si e ir além da contemporaneidade, cuja necessidade está em pensar uma ética para o futuro, sustentada na metafísica, que em primeiro lugar possibilitaria a fundamentação do dever último que para Jonas não é outro senão a ideia de homem,¹⁰¹ mas que como tal seria responsável pela desvinculação da ética com o antropocentrismo.

Aqui chega-se ao ponto onde se explicita mais propriamente a necessidade da metafísica para a ética. Porém, será no segundo capítulo deste estudo o momento no qual serão

⁹³ TME, p. 55

⁹⁴ FMR, p. 21

⁹⁵ PR, p. 71.

⁹⁶ Essa característica do antropocentrismo ético será melhor detalhada na próxima seção deste capítulo.

⁹⁷ Cf, FMR, p. 22.

⁹⁸ Cf, PR, p. 97.

⁹⁹ Os fundamentos da ética serão abordados com mais detalhes no segundo capítulo deste trabalho.

¹⁰⁰ Também esse tema será abordado com mais detalhes na próxima seção deste trabalho, onde serão explicitados os limites dos modelos éticos da tradição.

¹⁰¹ Cf, PR, p. 94.

especificadas com mais detalhes as bases sobre as quais se pode pensar uma ética para o futuro. Não obstante, será visto agora como a metafísica torna-se necessária na ética jonasiana, mais especificamente porque a tecnologia exige uma ética de cunho metafísico. De acordo com Jonas,

[...] agora a biosfera inteira do planeta, com toda a 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 a sua obtenção de um poder quase monopolístico sobre o resto da vida. Como poder planetário de primeira ordem, ele já não pode mais pensar apenas em si mesmo. Sem dúvida, o mandamento de não deixar aos nossos descendentes uma herança desolada expressa esta ampliação do campo de visão ético ainda no sentido de um dever humano perante os homens, como um aumento da solidariedade inter-humana na sobrevivência e no benefício, na curiosidade, no divertimento e no assombro. Pois vida extra-humana natureza empobrecida, significa também uma vida humana empobrecida.¹⁰²

Eis o primeiro ponto que Jonas explicita. Agora a própria natureza se vê ameaçada em sua integridade, e como essa ameaça acarreta problemas para a sobrevivência da própria humanidade, impõem-se à ética a pergunta sobre o valor da própria natureza como tal. Em razão disso decorre que uma primeira dimensão inteiramente nova da ética que seja capaz de confrontar o novo poder do agir tecnológico humano é a responsabilidade pela natureza. E isto significa “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”¹⁰³. Ouvir essa interpelação muda pela preservação da integridade ameaçada do mundo vital implica reconhecer a obrigatoriedade dessa exigência que só pode se concretizar na medida em que se “avançar além da doutrina do agir, ou seja, da ética, até a doutrina do existir, ou seja, a metafísica, na qual afinal toda ética deve ser fundada”¹⁰⁴. Esta seria a primeira razão pela qual a ética precisa da metafísica, isto é, para demonstrar o valor irrevogável 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 antropocentrismo¹⁰⁵. Jonas conclui:

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 ele.¹⁰⁶

¹⁰² TME, P.55-56

¹⁰³ PR, p. 41.

¹⁰⁴ Ibid., p. 42.

¹⁰⁵ Cf, FMR, p. 22.

¹⁰⁶ TME, p. 56-57.

A natureza não é a única que se encontra ameaçada pelo poder do agir tecnológico. A própria humanidade se encontra ameaçada pelo seu excesso de agir. O homem tornou-se perigoso para o homem, a ponto de estender essa ameaça a toda a humanidade. Essa consideração aponta para um outro marco das éticas antropocêntricas, ou seja, o seu caráter temporal e limitado pelas relações próximas entre os homens contemporâneos que compartilham entre si um presente comum. Nessa relação, o futuro não é pensado. Aqui tocamos de maneira mais incisiva no segundo ponto que Jonas levanta como orientação da ética: a incompatibilidade entre antropocentrismo e o amplo alcance do poder tecnológico atual – e sua consecutiva realização extemporânea. Segundo Jonas, “a justificação de uma ética tal que já não permaneça circunscrita ao âmbito imediato e interpessoal de nossos contemporâneos terá de prolongar-se até a metafísica, pois só desde a metafísica cabe fazer a pergunta de por que deve haver em geral homens no mundo”¹⁰⁷.

O fato, para Jonas, é que a presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível¹⁰⁸. Tal fato explica a atitude de se pensar a obrigação apenas no nível da conduta humana privada, e não antes no da “obrigação de nomeadamente assegurar a própria premissa de toda obrigação, a sustentação de um universo moral no mundo físico – a existência de meros candidatos a ordem moral¹⁰⁹”. Entretanto, dadas as novas condições do agir tecnológico humano, a reflexão sobre a obrigação moral tem, de alguma forma, que se inclinar diante da própria obrigação que possibilita a pertinência de um universo moral. De acordo com Lopes, “que existam homens no futuro como candidatos à ordem moral é a única condição necessária para a expressão de um tal universo moral, tudo isso aponta para uma verdadeira reviravolta no campo da ética¹¹⁰”. Assim, a pergunta fundamental já não é mais como os homens devem agir, mas antes como “os homens devem ser”. Desta forma, “o potencial apocalíptico da tecnologia levanta a questão metafísica nunca colocada para a ética antes: se e por que deve existir uma humanidade¹¹¹”.

Uma ética voltada para o futuro, mas tendo uma eficácia no presente é pensada por Jonas a partir de uma “futurologia comparativa”¹¹². Em termos práticos, o futuro é projetado com o

¹⁰⁷ PR, p. 42.

¹⁰⁸ Ibid., p. 45.

¹⁰⁹ PR, p. 48.

¹¹⁰ FMR, p. 24.

¹¹¹ TME, p. 57.

¹¹² PR, p. 70.

auxílio da imaginação¹¹³ e do saber científico e técnico, para que diante das ameaças e possibilidades negativas sejam tomadas no presente uma decisão, de forma que o anunciado não aconteça. A nova orientação que Jonas pretende para a ética tem essa mirada no futuro. Com isso, o filósofo quer salvaguardar a existência das futuras gerações, sendo que a responsabilidade reclamada aqui visa garantir o futuro da humanidade.

Qual é a natureza dessa ameaça da qual Jonas fala? Ela realmente é um problema para a ética? Para o nosso autor o poder do avanço tecnológico não ameaça apenas a existência, mas também a essência humana. É nesse contexto que deve-se orientar a questão abordada, tendo como objetivo levantar os desafios que a civilização tecnológica suscita para a ética. De acordo com Jonas,

[...] O próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica. O Homo Faber aplica a sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto. Essa culminação de seus poderes, que pode muito bem significar a subjugação do homem, esse mais recente emprego da 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.¹¹⁴

A técnica avança e começa a ser aplicada no próprio homem, ou seja, o homem se torna um objeto da técnica. E, para levar a cabo essa empreitada, a técnica exige uma autonomia e reclama uma neutralidade ética, isto é, a possibilidade de aplicar os seus inventos livremente. Assim, percebemos que nesse novo estágio da técnica fica mais patente a necessidade de uma metafísica para a reflexão ética. Como dissemos acima o poder tecnológico não é uma ameaça apenas para a existência humana, mas para a própria essência humana.

Antes de Jonas, Heidegger¹¹⁵ havia afirmado que “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”¹¹⁶.

¹¹³ O lugar que a imaginação ocupa no pensamento de Jonas, bem como da Futurologia, será retomado em outro momento oportuno.

¹¹⁴ PR, p. 57.

¹¹⁵ A intenção, aqui, não é fazer uma comparação mais aprofundada sobre as influências de Heidegger no pensamento de Jonas sobre o tema em questão. Em linhas gerais, buscou-se apoiar no estudo de Lilian Godoy, que vê nos dois autores notórias semelhanças, mas também diferenças significativas. Para a autora, Heidegger tem uma “visão abstrata da técnica, ele não discute as suas consequências, a técnica não pode ser dominada, e somente um Deus pode nos salvar, o pensamento é a via possível de intervenção e a meta é uma relação livre com a técnica”. Jonas por seu lado, segundo Godoy, “tem uma visão concreta da técnica, ele discute as suas consequências, a técnica pode e deve ser dominada, a tarefa de ‘salvação’ é do próprio homem: coletiva, social e política, a ação (ética) é a via possível de intervenção, e a meta é um uso responsável da técnica”. FONSECA, Lilian Godoy. *Hans Jonas e Martin Heidegger em diálogo sobre a técnica*. Horizonte Teológico, Belo Horizonte, v.11, n. 22-42, jul./dez. 2012.

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *A Questão da Técnica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. *Ensaio e Conferências*. 4 ed. Petrópolis: vozes, 2007. p.30.

Jonas segue um caminho semelhante ao do seu antigo mestre, mas no que diz respeito à desfiguração da essência humana Jonas pensa bem diferente de Heidegger. Ele aponta para três aspectos do emprego da nova tecnologia que ameaçam a natureza humana: o prolongamento da vida, o controle do comportamento e a manipulação genética.

Quanto ao prolongamento da vida humana, segundo Jonas certos avanços da biologia celular permitem uma intervenção nos processos bioquímicos de envelhecimento,¹¹⁷ possibilitando assim a ampliação da duração da vida. A morte deixa de ser uma necessidade inerente à natureza do vivente e passa a ser uma falha orgânica que pode ser evitada¹¹⁸.

Para Jonas, esse desejo da humanidade de extinguir a morte coloca de saída uma questão de natureza ética não somente para o indivíduo, mas para a própria humanidade. Uma vez que a biologia celular oferece essa possibilidade de intervenção, a morte pode ser adiada. O autor ainda diz que sob esta situação estaríamos diante do “privilégio de não ter que morrer, ou da maldição de não poder morrer”¹¹⁹. O que para Jonas, de acordo com Lopes, nos impõe refletir sobre o sentido da finitude¹²⁰. Para Jonas, a morte e a finitude que dela decorre são elementos importantes para uma realização autêntica do próprio homem. Assim, a “imortalidade” enquanto benefício da ciência pode trazer também o malefício de uma população estritamente velha. Ademais, o prolongamento da vida pode mergulhar a humanidade no tédio e na rotina, sem a novidade que pode ser trazida pelas novas gerações. A conclusão de Jonas é que essa nova realidade levanta questões no âmbito da escolha prática e que precisam ser respondidas eticamente e não apenas sob a “pressão dos interesses”¹²¹.

Outra atividade afetada por esse avanço da técnica é o controle do comportamento. Jonas considera essa possibilidade menos hipotética do que a anterior, pois as condições de interferir no comportamento humano, controlando-o, é bem real. O progresso da medicina psicossomática introduz agentes químicos que podem inclusive induzir e controlar os processos psíquicos. Por meio de eletrodos pode-se interferir diretamente no cérebro controlando certos comportamentos agressivos. Jonas reconhece o lado positivo de todos esses avanços e está de acordo que tais aplicações podem trazer um pouco de alívio para determinados pacientes.

¹¹⁷ PR, p. 57.

¹¹⁸ Ibid., p. 58.

¹¹⁹ Ibid., p. 57.

¹²⁰ Cf, FMR, p. 26.

¹²¹ PR, p. 59.

Diante do avanço da biologia celular e da sua promessa de prolongamento da vida humana, Jonas se pergunta pelos possíveis destinatários de todas essas benesses. Será que todos terão acesso? Ou somente aqueles que podem pagar? Na obra Técnica, Medicina e Ética Jonas, levanta algumas questões sobre a aplicação da arte médica. Para ele, essa arte deve ser exercida para o benefício do paciente com a finalidade de restituir-lhe a saúde e não ficar meramente à mercê de interesses alheios a essa sua finalidade. (TME, p. 155).

Contudo, Jonas não deixa de notar a ambiguidade de tal intervenção. A questão que se coloca é: essas intervenções não poderiam se inserir num quadro de completa tutela do comportamento humano? Será que todas essas prescrições não têm a simples finalidade de controlar aqueles comportamentos considerados difíceis pela sociedade? Para Jonas, não é difícil perceber que o tratamento médico logo poderia passar a uma aplicação visando o controle social, como por exemplo a massificação de comportamentos desejáveis, tanto no nível profissional como no social¹²². Sendo assim, teríamos uma sociedade regida pelo poder técnico para alcançar os mais diversos objetivos, entre eles alguns imorais.

Para Jonas, “os renitentes problemas da ordem e da anomia na moderna sociedade de massas tornam extremamente sedutora, para fins de manipulação social, a aplicação desses métodos de controle de forma não medicinal”¹²³. A questão colocada por Jonas é saber se de fato o que é colocado como ameaça não seria apenas a antítese entre a autonomia, a maioria e uma completa tutela do indivíduo. Será que algumas dimensões constitutivas do ser humano, como independência e agressividade, não fazem parte daquilo que Jonas denomina de “motivação autônoma do sujeito no mundo”? O controle social por meio desses medicamentos pode nos tirar, segundo Jonas, da condição de seres responsáveis e pode nos levar a uma situação de seres programados, ou seja, a uma sociedade onde a norma de conduta é padronizada. Por essa e outras razões esse aspecto tecnológico da biomedicina impõe uma reflexão ética sobre a sua utilização sociopolítica para fins de controle e manipulação social de comportamentos desviantes¹²⁴.

Outra preocupação dos efeitos da técnica sobre o homem levantada por Jonas diz respeito à manipulação genética. Essa possibilidade, segundo o filósofo, confere ao homem o poder de não apenas conservar a espécie, mas de modificá-la segundo o seu próprio projeto¹²⁵. Essas técnicas genéticas desenvolvidas em laboratórios transformariam em realidade o sonho de criar a vida humana nesses ambientes laboratoriais. Diante dessa nova realidade, Jonas levanta as seguintes questões: “somos qualificados para esse papel criador?. Com base em quais modelos e saberes vamos fazê-lo?”¹²⁶. Mais uma vez nos deparamos com a imagem de homem que segundo Jonas sofreu um profundo impacto devido ao avanço tecnológico sobre o próprio homem.

¹²² PR, p. 60

¹²³ Ibid., p. 60.

¹²⁴ GIACIOIA, Junior Osvaldo. *Hans Jonas: O Princípio Responsabilidade*. In: *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. (2 ed.) Editora Vozes. 2000. p. 201.

¹²⁵ PR, p. 61.

¹²⁶ Ibid., p. 62.

A questão levantada por Jonas é: quais saberes poderão orientar a tecnologia nessa empreitada criadora a que ela se propõe, uma vez que ela mesma nega e não oferece nenhuma imagem de homem¹²⁷? Como uma possível resolução para essa questão pode-se voltar ao aspecto formal da tecnologia desenvolvida na primeira seção, onde foi dito que ela (a tecnologia) nunca chega a nenhum ponto de saturação, ou seja, está sempre em busca de novas descobertas e se apresenta como um “impulso em si mesmo”. Por outro lado, a resolução desta questão será melhor desenvolvida na próxima seção. Antes disso, porém, faz-se necessário tecer ainda algumas considerações sobre esse avanço da técnica sobre o homem.

Prolongamento da vida, controle de comportamento e manipulação genética são para Jonas a tecnologia que se apoia nos conhecimentos biológicos. Jonas chama esse conhecimento de “biotecnologias”¹²⁸, e o homem é o objeto desse novo saber. Esse último estágio da técnica, segundo o filósofo, pela primeira vez se volta diretamente contra o ser humano. Antes disso, o impacto sobre o homem era indireto, mas nesse último estágio (o biológico), “o reino da vida, incluindo a constituição física do homem e a sua essência, se veem afetada diretamente”¹²⁹.

É necessário, de acordo com Jonas, pensar nas implicações desse novo saber. Quais são as consequências para a vida humana? A resposta de Jonas para essa questão é metafísica, ou seja, para o filósofo, o potencial apocalíptico da técnica, sua capacidade de interferência ou de manipulação genética que arbitrariamente busca o melhoramento do ser humano faz com que a ética se erga ao plano do pensar metafísico. Isso significa que a metafísica, nas palavras de Lopes, “pode nos oferecer a imagem de homem que se deve preservar”¹³⁰.

De acordo, com Jelson Oliveira, “a biotecnologia avança deixando as questões últimas para trás”¹³¹. A ética da responsabilidade procura resgatar essas questões. Por essa razão ela se fundamenta na metafísica, pois somente ela poderá oferecer para a ética uma imagem última de homem que deve ser preservada, como foi dito acima. Portanto, ela possibilitaria a fundamentação do dever último, que é a imagem do homem. Assim, chegamos ao ponto em que fica explícito a necessidade de uma fundamento metafísico para a ética, bem como as razões pelas quais a tecnologia exige da ética um recuo à metafísica.

Para Jonas, “uma ética para o futuro não se encontra nela própria como doutrina do fazer, mas na metafísica, como doutrina do Ser, da qual faz parte a ideia de homem”¹³². Assim,

¹²⁷ TME, p. 49.

¹²⁸ TME, p. 50.

¹²⁹ TME, p. 171.

¹³⁰ FMR, p. 28.

¹³¹ OLIVEIRA, Jelson. *Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*. Educus, 2018. p. 243.

¹³² PR, p. 95.

a proposta ética oferecida por Jonas, frente ao avanço tecnológico (que se dá sobre a natureza e sobre o próprio homem), identifica que a vida precisa de um fundamento ético para ser garantida. Por essa razão o primeiro imperativo da nova ética é que exista uma humanidade ou que exista um futuro. Sendo assim, é a ameaça ao Ser que decorre do modo de ser que faz com que a ética adquira um sentido metafísico e é desde esse ponto que para Jonas a questão do valor da existência e da essência humana encontram uma resposta.

1.4 Os limites das éticas tradicionais

Depois de mostrar como Jonas entende a essência da moderna tecnologia, e quais são os desafios que ela impõe para a ética, o objetivo, nesta seção, é demonstrar como Jonas percebe a insuficiência das éticas tradicionais diante de uma civilização tecnológica. Jonas acredita, em primeiro lugar, que diante de um agir humano alterado é necessário também uma mudança na ética. Em segundo lugar, para ele as éticas anteriores possuíam um forte caráter antropocêntrico. Na sequência deste trabalho essas duas hipóteses serão melhor desenvolvidas.

Para Jonas, as éticas tradicionais não conseguem mais dar conta da nova realidade trazida pela técnica moderna ao âmbito do agir humano. Assim, é o braço longo da técnica que exige agora um alargamento do braço ético¹³³. É possível classificar, portanto, as principais críticas de Jonas às éticas tradicionais em seis marcantes teses¹³⁴: 1) visão limitada do homem como sujeito-racional; 2) o caráter antropocêntrico; 3) a essência como imodificável; 4) a crença na neutralidade da técnica; 5) o alcance imediato da ação; 6) a contemporaneidade é o limite da ação moral. Porém, antes de seguir com o que se propõe, cabe destacar que de todos os modelos éticos da tradição criticados por Jonas, o modelo kantiano é um dos principais alvos. Por essa razão, ao final deste capítulo será dado a ele um destaque maior.

Em relação a (1) visão limitada do homem como sujeito-racional, é preciso considerar que, para Jonas, as éticas modernas estavam alicerçadas numa visão limitada do homem enquanto sujeito racional. Por essa razão, elas se mostram insuficientes diante da nova problemática antropológica que reconhece o homem não apenas do ponto de vista de sua capacidade racional (o que, como ocorreu na modernidade, teve como resultado o seu distanciamento da natureza, vista apenas 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

¹³³ PR, p. 37.

¹³⁴ Essa classificação das principais críticas de Jonas às éticas tradicionais foi feita por SGANZERLA, Anor. *Natureza e responsabilidade: Hans Jonas e a biologização do ser moral*. São Carlos: UFScar, 2012. p.108 (daqui para a frente NR).

e inorgânicos, com os quais alimenta uma relação de dependência e precariedade¹³⁵. Dando essa ênfase à extensão da subjetividade fundada na racionalidade, o pensamento moderno, segundo Sganzerla, “promoveu e instalou a dimensão antropocêntrica-subjetivamente, situada no sujeito cognoscente¹³⁶”. Com isso, a razão tornou-se a fonte das ideias formadoras do mundo, do homem e da história, por meio da qual o espírito realiza a sua síntese.

Desta forma, o postulado ontológico da metafísica clássica e medieval do ser enquanto ser vai perdendo espaço e cedendo lugar para duas novas perspectivas de compreensão da realidade. Aqui, podemos nos perguntar: quais são as raízes dessa nova questão? Não é necessário nos estender na resposta a esta pergunta. O importante é compreender que as raízes dessa nova percepção se encontram no racionalismo cartesiano e no empirismo baconiano. Com isso, é possível concluir que o homem, enquanto sujeito capaz de dominar a si mesmo e ao mundo, passa a estabelecer verdades que se pretendem universais. Assim, o sujeito autoconsciente passa a ser o autor e é capaz de criar as representações dos objetos, objetivando a natureza em seu exterior e interior e da sua própria ética. Para Sganzerla, “foi justamente essa visão limitada do homem que acabou legando às éticas modernas um caráter antropocêntrico”¹³⁷. Segundo Jonas, “todas as éticas”¹³⁸ legitimam o processo de exploração e destruição do ambiente e das demais formas de vida.

Com o ápice da racionalidade moderna, chega-se a esta compreensão limitada do homem, resultando assim no caráter antropocêntrico (2) das éticas tradicionais criticadas por Jonas. Esse antropocentrismo está na base e constitui o interesse central para o qual se volta às éticas do século XX, cuja preocupação se restringia a regular as ações na esfera humana, isto é, do homem em relação com o seu próximo ou no que diz respeito ao seu agir individual ainda, que na esfera política. Nesse contexto a natureza não era considerada. Com isso, cabe a pergunta: por que a natureza passou, assim por dizer, despercebida aos modelos éticos da tradição? A resposta a esta questão caminha na seguinte direção: segundo Jonas, a ideia de fragilidade somente caberia ao homem e quando muito à humanidade, mas não à natureza, que pela sua grandeza era capaz de cuidar de si mesma, não necessitando assim de qualquer cuidado por parte dos humanos¹³⁹. Sendo assim, os objetivos das ações éticas estavam restritos aos

¹³⁵ NR, p. 108.

¹³⁶ Ibid., p. 108.

¹³⁷ NR, p. 109.

¹³⁸ PR, p. 29.

¹³⁹ Ibid., p. 54.

desejos de poder, de ambição, de dominação entre os homens, buscando assim uma vida humana melhor¹⁴⁰.

Outro ponto que também torna-se objeto da crítica de Jonas refere-se à condição humana conferida pela natureza ao homem e a própria natureza das coisas, que sempre foi considerada imodificável, fixa e inviolável, tanto pelo conhecimento como pelo trabalho humano (3). Dito de outra maneira, 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, tendo em vista que a técnica era compreendida apenas como auxílio às necessidades humanas; por isso seu poder era limitado. “Por maior que fosse a intervenção humana, com o passar do tempo tudo se restabeleceria na forma original”¹⁴¹. Assim, podemos compreender as razões pelas quais as éticas da tradição buscavam apenas regular as ações humanas sem se preocupar com a possibilidade de continuidade da natureza e da vida humana e extra-humana no futuro. Jonas afirma que o pressuposto da continuidade da natureza e da vida autenticamente humana era dado como certo, o que permitia ao homem seguir agindo orientado apenas pelas necessidades impostas pelo meio. Com isso, “a presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível”¹⁴², sendo que suas preocupações estavam limitadas à inteligência e à capacidade “inventiva”, mas não a ética.

Outro aspecto criticado por Jonas das éticas tradicionais diz respeito à crença na neutralidade da *techné* (4). Para o filósofo, a *techné*, como habilidade técnica, utilizada pelo ser humano, sempre foi considerada neutra, com exceção da medicina, tanto em relação ao objeto quanto ao sujeito da ação. A arte, no entanto, afetaria somente a natureza das coisas, mas de modo superficial, e esta – a natureza –, com o decorrer dos dias voltaria ao seu passado natural. Quanto ao sujeito, este recorreria à *techné* como necessidade e o próprio sujeito ainda não se constituía como objeto da técnica. De acordo com o nosso autor, a sua “atuação sobre os objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo”¹⁴³, já que o grau do poder humano com o uso da técnica era considerado pequeno.

A questão do bem e do mal no âmbito das éticas tradicionais eram consideradas em curto espaço de tempo (5), e isso fazia com que a ação fosse avaliada do ponto de vista de seu alcance imediato, ou seja, ela era definida de maneira evidente, num espaço limitado e próximo dos atos realizados. Jonas afirma que “o alcance efetivo da ação era pequeno, o intervalo de

¹⁴⁰ NR, p. 109.

¹⁴¹ NR, p. 109.

¹⁴² PR, p. 45.

¹⁴³ Ibid., p. 35

tempo para a previsão, definição de objetivo e imputabilidade era curto e limitado o controle sobre as circunstâncias”¹⁴⁴. Desta forma, é possível dizer que o bom comportamento traria consigo resultados em curto prazo e possíveis consequências inesperadas e indesejáveis de um ato que, numa primeira instância, se apresentava de caráter positivo, e não poderiam ser classificados moralmente, mas sim como fruto do acaso ou do próprio destino¹⁴⁵. Por conseguinte, a ética limitava-se às ações humanas, tanto privadas como públicas, porém sempre num curto espaço de tempo. Seus princípios estão alicerçados na realidade conhecida, a partir de direitos e deveres previamente estabelecidos. Suas diferentes hipóteses garantiam a orientação humana para a justiça, a caridade, a honestidade, enfim, para as relações humanas numa realidade objetiva.

Por fim, Jonas aponta a contemporaneidade (6) como o limite do universo moral. Assim sendo, o filósofo nos diz 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”¹⁴⁶; “almeja a excelência por meio do desenvolvimento e da realização das melhores possibilidades da sua existência como homem” fazem com que tanto aquele que age como o outro que recebe a ação sejam partícipes de um tempo comum – o presente. Portanto, 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”¹⁴⁷, pois entendia-se que o bem humano é o mesmo para todos os tempos e o seu lugar de possibilidade ou realização é o presente.

A crítica que Jonas dirige às limitações das éticas da tradição tem, de alguma forma, um caráter generalizante¹⁴⁸, como bem observou Sganzerla, entre outros. Isso dificulta, de algum modo, que compreendamos de forma mais exata, a que, dentre as éticas da tradição, é dirigida a sua crítica. Ou seja, se esta se refere à ética da Antiguidade, Medieval ou Moderna¹⁴⁹. Disso podemos deduzir que a afirmação “toda ética até hoje” parece não isentar da crítica nenhum modelo ético da tradição. Consequentemente, esse aspecto generalizante da afirmação nos leva a compreender que a tese de Jonas tem a pretensão de incluir todas as éticas, a saber, aristotélica,

¹⁴⁴ Ibid., p. 35

¹⁴⁵ Ibid., p. 35.

¹⁴⁶ Como se pode observar, todas essas máximas não tinham como objeto o futuro em longo prazo. De acordo com Jonas, “todos os mandamentos e máximas da ética tradicional (apontam) para o caráter imediato da ação”. Cf. PR, p. 36.

¹⁴⁷ Ibid., p. 37.

¹⁴⁸ NR, p. 111.

¹⁴⁹ TCT, p. 275.

cristã e kantiana. Tais exemplos giram em torno daqueles três pressupostos que indicamos acima: o Antigo, o Medieval e o Moderno.

Todavia, a tese jonasiana permanece, por um lado, passível de críticas que exigem um maior esclarecimento¹⁵⁰, mas, por outro lado, podemos compreender que a crítica de Jonas aos modelos éticos da tradição tem o objetivo de apontar o caráter antropocêntrico que marca as éticas tradicionais, visto que toda ética até então estava circunscrita à relação do ser humano com outro ser humano. Com isso, podemos perceber que no transcurso da história humana, a ética prevaleceu centrada no homem e, em primeira instância, restrita ao horizonte da *polis*, fato que aponta que a crítica de Jonas, mesmo que implícita, se dirige também à ética aristotélica¹⁵¹. Por isso, Jonas ressalta que todo esforço concentrado na esfera da filosofia moral frequentemente deixou de lado o problema da relação homem-natureza¹⁵², 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, fossem quais fossem suas diferenças de conteúdo, demonstram esse confinamento ao círculo imediato da ação”¹⁵³.

Ao limite antropocêntrico da ética tradicional soma-se outra característica indicada por Jonas, cujo acento incide sobre o alcance de sua ação no tempo e no espaço. O bem ou o mal, consequentes da ação, permaneciam restritos a um domínio 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”¹⁵⁴.

Disso decorre que toda ação e preocupação estavam restritas ao âmbito da cidade. Segundo Jonas, “o longo trajeto das consequências ficava a 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”¹⁵⁵. Assim, o futuro não era objeto da reflexão ética, pois os efeitos da ação não extrapolavam as fronteiras temporais do próprio agente. Com isso, a ética ficava restrita a um único espaço temporal, a saber, o momento presente da vida na *polis*¹⁵⁶. Nela a ação e a consequente

¹⁵⁰ Ibid., p. 275.

¹⁵¹ PR, p. 37.

¹⁵² Esse “desinteresse” 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 da tradição na ética de Hans Jonas*. Dissertatio, Pelotas, n.30, 2009, p.275.

¹⁵³ PR, p.35.

¹⁵⁴ TCT, p.275.

¹⁵⁵ PR, p.35-36.

¹⁵⁶ Ibid., p.34.

imediatez de seu círculo consiste no ponto de convergência para o qual se dirige, em última instância as preocupações contidas nas normas morais postas pela tradição. São os que convivem “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”¹⁵⁷.

Desta forma, essa exigência de responsabilidade ante a imediatez da ação é atestada por Jonas na empresa ética que se revela, em última instância, nos axiomas incorporados à tradição de fundo religioso ou não. Dado que todos os axiomas da ética da tradição indicam para a imediatez, tal ética ainda leva, segundo Jonas, a marca da simultaneidade¹⁵⁸, isto é, o lugar específico dessa ética era a cidade e a ela estava ligado e cuja forma de pensar e agir já era pré-definida. Porém, em relação ao mundo extra-humano e às gerações futuras, tais aspectos sequer eram mencionados, pois não estavam no seu horizonte de reflexão que visava apenas o presente e era marcadamente centrado no homem. Todavia, tanto o futuro distante e desconhecido, bem como o mundo extra-humano e a biosfera,¹⁵⁹ são para Jonas condições de possibilidade para todas as considerações em torno dos princípios da moral.

Neste caso,

[...] Se a 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 presente.¹⁶⁰

A razão para essa notória limitação se dá pelo caráter antropocêntrico típico daqueles modelos éticos da tradição, cujas implicações do agir se restringiam imediatamente ao âmbito intra-humano. Destarte, o reino extra-humano era considerado como um problema menor, pois a ética estava limitada apenas ao horizonte da *Polis*, para a qual a exigência do agir deveria convergir. Assim, o esforço argumentativo que Jonas faz consiste em mostrar que as novas tecnologias, além de ameaçar a preservação do mundo, ameaçam também a própria permanência do homem no mundo. Por isso, o filósofo chama a atenção para a necessidade de

¹⁵⁷ TCT, p. 276.

¹⁵⁸ PR, p. 36.

¹⁵⁹ TCT, p. 277.

¹⁶⁰ PR, p. 37.

“alteração no fundamento¹⁶¹ da ética¹⁶²”. Por essa razão, é fundamental para o nosso autor mostrar as limitações inerentes às éticas tradicionais como descrevemos acima, bem como a sua incapacidade diante de uma tecnologia com potencial apocalíptico. Jonas ainda destaca em que sentido ele se distancia da tradição. Desse modo,

[...] 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 definida de forma rigorosa. A argumentação que se segue pretende demonstrar que esses pressupostos perderam a validade e refletir sobre o que isso significa para a nossa situação moral.¹⁶³

Como é possível observar, Jonas elenca as razões pelas quais as éticas da tradição não são mais suficientes para dar conta da “natureza modificada do agir humano”¹⁶⁴. Sua primeira constatação refere-se, ainda que tacitamente, a uma imagem humana determinada de maneira precisa. Tal imagem está implícita nas formulações acima indicadas, a respeito do que é bom ou justo para o homem. Sendo assim, essa pressuposição poderia, de certa forma, ser compreendida com a identificação de uma “essência humana”¹⁶⁵. A constatação de sua existência abre a possibilidade de inferir, justamente por meio dela, “o conceito do que é bom e estabelecer de modo inconfundível o que seria a responsabilidade para o homem”¹⁶⁶.

Até aqui foram expostos os principais pontos que constituem a crítica de Jonas à ética tradicional. A exposição buscou mostrar, como indicado acima, que a partir desses pontos tal ética se torna limitada para responder às novas necessidades de uma civilização tecnológica. Como também foi observado, a crítica de Jonas se estende a todos os modelos éticos da tradição. Conforme indicado no início desta seção, o principal alvo da crítica de Jonas é o modelo kantiano marcado pelo seu caráter formalista. Face ao exposto, pode-se perguntar: por que o modelo kantiano é definido por Jonas como formalista? A resposta a esta pergunta, dentro dos limites jonasianos, ajudará na conclusão deste capítulo. Contudo, para responder a essa questão será necessária uma pequena subseção.

¹⁶¹ Os fundamentos da ética, como pretende Jonas, será tratado no segundo capítulo.

¹⁶² PR, p. 41.

¹⁶³ PR, p. 29.

¹⁶⁴ Ibid, p. 29.

¹⁶⁵ TCT, p. 274.

¹⁶⁶ Ibid., p. 274.

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

Para Jonas, em Kant estariam condensadas as principais características das éticas tradicionais, conforme indicado acima. Por essa razão, Kant torna-se um dos principais alvos da crítica jonasiana, como se pode averiguar em várias passagens do *Princípio Responsabilidade*¹⁶⁷. Por isso é preciso tratar, mesmo que em linhas gerais, do empreendimento kantiano e das observações críticas que Jonas a ele endereçadas.

Contudo, antes de seguir com o que está sendo proposto, duas questões podem ajudar nessa empreitada: 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 estava fundamentada na ordem natural, cósmica e humana, o mundo medieval cristão recorria a Deus como fundamento da ética, bem como para o horizonte de sentido da vida humana na modernidade. Segundo Sganzerla, “o rompimento efetuado por Kant está justamente em propor a autonomia da vontade livre como a base da moralidade, libertando a ética dos postulados morais das leis naturais e biológicas e da natureza metafísica do homem que comandava a sua sensibilidade e o seu instinto”¹⁶⁸.

A novidade presente no pensamento de Kant se mostra em propor à esfera moral e ao horizonte do conhecimento e da existência uma representação estritamente humana, não sujeita a ordem cósmica ou divina, tendo em vista que, para Kant, o homem como sujeito racional é capaz de legitimar todas as dimensões da vida. Sendo assim, a ética proposta por Kant, apoiada única e exclusivamente na razão, rompe com o ideal de um comportamento virtuoso, tanto em relação à natureza quanto a Deus, tornando-se assim um mero cumprimento da lei moral. Disso resulta o que Jonas denomina de “formalismo”, sendo esta a sua principal crítica à ética kantiana, cuja ideia do dever para consigo mesmo e para com os outros constitui o fundamento principal.

Quanto ao formalismo da ética kantiana, Jonas assevera:

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 inteligência 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. Nosso lado emocional tem que entrar em jogo.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Cf. PR, p. 36; p. 47; p. 151-164.

¹⁶⁸ NR, p. 111.

¹⁶⁹ PR, p. 156 -157.

Como se pode perceber, a preocupação de Jonas não é com a coerência formal, e sim com o conteúdo material de sua determinação que requer a sua realização de forma incondicional e absoluta. Por isso, o autor se apoia numa dimensão objetiva, fundada na razão, de modo a validar as ações morais e uma dimensão subjetiva, cuja intenção é se deixar afetar por um sentimento de responsabilidade¹⁷⁰.

Segundo o que foi estabelecido por Kant em seu empreendimento ético, o imperativo categórico jonasiano nem poderia ser classificado como um imperativo, levando a marca de categórico, seria no máximo um imperativo condicional ou hipotético, pois em Kant o imperativo da ação coincide com o próprio dever, ou seja, “age de tal modo que”. Entretanto, de acordo com Sganzerla, “o fim e o objeto da ação, não estão relacionados à própria adequação desse dever com a lei universal, mas com algo externo a ela”¹⁷¹. Assim, a possibilidade da existência de uma vida humana digna desse nome no futuro somente seria considerada possível hipoteticamente, uma vez que a mera possibilidade não se traduz no conteúdo expresso – e é aqui que se mostra a permanência da não evidência do princípio. Cabe ressaltar ainda 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, no entanto, não podem estabelecer nenhuma lei prática. Nesse sentido, a crítica de Jonas a Kant nesse ponto se deve ao fato de que, para Kant, o que poderia determinar suficientemente a vontade seria somente a lei meramente formal, dado que ela procede da razão. Assim, não acatá-la seria uma contradição, tanto em relação à moral como também no que diz respeito à lógica racional. De acordo com Comín, “para a ética kantiana, quem quer algo imoral, deseja algo irracional”¹⁷².

Portanto, a motivação revela uma diferença entre a deontologia (ética do dever) à maneira kantiana e a ontologia (metafísica) como base, na qual é fundada a ética da responsabilidade postulada por Jonas. Tal diferença fica evidenciada na medida em que, para o nosso autor, a ética possui, além de uma vertente objetiva, que é responsável por formar o elemento racional, uma base subjetiva, a qual busca o sentimento que motiva a atuar de acordo com o imperativo fundamentalmente racional¹⁷³. É preciso dizer que, para Kant, o sentimento moral é necessário e fundamental para que o imperativo seja efetivado. Em consideração a isso, qual a diferença entre essas duas formas de aplicação do sentimento? A resposta a esta pergunta caminha na seguinte direção: para Kant, o sentimento não precisa de nada externo ao próprio

¹⁷⁰ Em outro momento deste trabalho, este tema da responsabilidade como um sentimento em Jonas será retomado.

¹⁷¹ NR, p. 112.

¹⁷² COMÍN, G. Introdução. In: JONAS, H. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Tradución Illana Giner. Barcelona: Paidós, 2005.

¹⁷³ Cf. NR, p. 113.

dever, mas somente a sua articulação como sentimento a respeito de sua lei moral. Porém, para Jonas a lei não pode ser nem a causa nem o 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, podendo incitar o sujeito a comportar-se moralmente. Segundo Sganzerla, “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 plenitude”¹⁷⁴.

Como foi dito, entre as éticas da tradição, a ética kantiana é um dos principais alvos da crítica de Jonas. Por essa razão, ainda é preciso dizer mais algumas linhas sobre o imperativo categórico kantiano, que numa de suas fórmulas diz: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”¹⁷⁵. Para Kant, ter consciência do dever – imperativo categórico e mesmo assim deixar-se afetar pela inclinação –, resulta numa transgressão do dever. Nesse caso, o 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. Assim, o ponto de partida de Kant é uma vontade legisladora, pois o que está na base desse imperativo é o homem como fim em si mesmo. Kant indica com isso que nunca podemos usar o outro como um meio, mas sempre como um fim. O filósofo ainda diz: “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”¹⁷⁶.

O imperativo categórico “declara a ação como objetivamente necessária por si, independente de qualquer intenção”¹⁷⁷. Segundo Kant, ele “traz consigo o conceito de uma necessidade incondicionada, objetiva e conseqüentemente de validade geral”¹⁷⁸. Contudo, a questão principal para Kant é a de investigar as reais possibilidades de os imperativos – o hipotético, a destreza e a prudência – mostrarem como “pode ser pensada a obrigação da vontade que cada imperativo exprime”¹⁷⁹. Mas a nossa análise refere-se apenas ao categórico, cuja “possibilidade deve ser buscada totalmente a priori”¹⁸⁰.

Do ponto de vista kantiano, “só o imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática”¹⁸¹. Além de ter a lei como algo implícito, ele contempla igualmente a necessidade da

¹⁷⁴ Ibid., p.113.

¹⁷⁵ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Edições 70, 2019, p. 62.

¹⁷⁶ Ibid., p. 74.

¹⁷⁷ Ibid., p. 53.

¹⁷⁸ Ibid., p.53.

¹⁷⁹ Ibid., p. 55.

¹⁸⁰ Ibid., p. 60.

¹⁸¹ Ibid., p. 60.

máxima que ordena e orienta a conformação com a lei. Disso resulta a supracitada fórmula “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. Essas três ações corroboram os processos de aprendizagem, os quais exigem do 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.

Diante do formalismo do imperativo categórico de Kant e sua mirada tão somente às relações humanas, Jonas acredita que ele já não é mais suficiente frente às demandas éticas dos tempos tecnológicos. Jonas, portanto, propõe um novo imperativo para ética. Mas antes ele nos diz que

[...] O imperativo categórico de Kant dizia: ‘age de tal 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 desaprovação.¹⁸²

A pretensão de Jonas é reexaminar a formulação kantiana, pois para o nosso autor a primazia de tal consideração que se pretende moral não é propriamente moral, mas lógica. Jonas compreende que a coerência da vontade consigo mesma consiste no critério kantiano para examinar e/ou determinar se uma ação é ou não moral; em outras palavras, se o indivíduo age orientado pela própria vontade. Sem embargo, como se observa, a coerência resulta num critério lógico e não propriamente moral. O que determina o “poder querer” ou a vontade é a mera formalidade da razão. Assim, do ponto de vista kantiano, a invocação do que “possas querer” se apoia unicamente no critério lógico. Desta forma, Jonas postula o estabelecimento de outro princípio, ou seja, o princípio da responsabilidade como fundamento do que atualmente se pode considerar como uma nova ordem ética que ele pretende inaugurar como alternativa frente aos novos desafios trazidos pelos tempos tecnológicos. A esse respeito o filósofo assim se expressa:

Um novo imperativo, adaptado ao novo tipo de 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 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

¹⁸² PR, p. 47.

presente a futura integridade do homem como um dos objetos secundários de teu querer.¹⁸³

Segundo Jonas, tais imperativos estariam adaptados aos novos tempos tecnológicos. Além disso, a efetivação da responsabilidade como princípio ético para a civilização moderna está condicionada a esses imperativos. De acordo com Lilian Godoy, é possível ressaltar as palavras centrais, as quais dão sentido a cada uma das formulações do imperativo jonasiano que acima indicamos. “A 1 autenticidade, 2 a possibilidade, 3 a continuidade, 4 a integridade. Sendo que 1 e 4 referem-se ao próprio homem e o 2 e 3 à vida humana ou à sua efetiva realização na terra¹⁸⁴”.

Com essas diferentes formulações, Jonas busca no *Princípio Responsabilidade* destacar 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 arriscar¹⁸⁵.

Assim, pode-se concluir que o novo imperativo impõe não só a responsabilidade com o homem do tempo atual, mas igualmente a possibilidade futura de uma vida radicalmente humana no planeta. Numa analogia com o imperativo kantiano, é possível dizer que este se define pela sua marca instantânea, apesar de ter a pretensão de universalidade. Porém, o imperativo de Kant visa apenas o presente da ação. Por outro lado, o imperativo jonasiano leva a marca de imperativo da existência, sendo que ele preza 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.

Ao chegar ao final deste primeiro capítulo, pode-se considerar cumprida a tarefa à qual se propôs cumprir. Na primeira seção, foi destacada a essência da tecnologia, com o objetivo de responder à pergunta: “o que é a tecnologia?”. Assim, foi mostrado que o advento das modernas tecnologias coloca em perigo a continuidade da vida humana e extra-humana no futuro. Razão pela qual, a técnica se tornou um problema ético. Na segunda seção, procurou-se mostrar os desafios que a civilização tecnológica impõe para a ética. Nessa perspectiva, buscou-se demonstrar qual é a natureza do problema. Com isso, foi destacado que a técnica tem agora a capacidade de interferência sobre o próprio ser humano e sobre a natureza. E nesse contexto,

¹⁸³ PR, p. 47-48.

¹⁸⁴ FONSECA, Lilian Simone Godoy. *Bioteecnologias: novos desafios e nova responsabilidade à luz da ética de Hans Jonas*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2015. p.179. (Havendo outras ocorrências deste livro no trabalho, será citado com a sigla BDR).

¹⁸⁵ PR, p.48.

as éticas tradicionais tornaram-se insuficientes diante de um problema dessa natureza. Esse aspecto foi destacado na terceira seção. Contudo, buscou-se evidenciar nesta última seção as limitações das éticas antropocêntricas, com destaque para a ética kantiana. O próximo passo será investigar a fundamentação ontológico-metafísica do princípio responsabilidade.

2 OS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE

2.1 Dos pressupostos do problema

Na primeira parte deste trabalho foi demonstrado como Jonas percebe a tecnologia e os desafios que a civilização tecnológica impõe à ética. Nesse contexto, Jonas propõe a responsabilidade como princípio ético, uma vez que percebe uma insuficiência nas éticas tradicionais que as impedem de fazer frente ao problema.

Até aqui o presente trabalho procurou mostrar a necessidade de uma fundamentação metafísica do princípio responsabilidade. A tarefa agora é investigar as possibilidades de fazê-lo. Para levar a cabo essa empreitada, este segundo capítulo será dividido da seguinte maneira: num primeiro momento será abordada a relação entre ser, fins e valores como uma primeira etapa de fundamentação metafísica do princípio responsabilidade. O objetivo, nesse primeiro momento, é explicar como a articulação dessas três categorias permite pensar uma ética da responsabilidade. Desta forma, será destacado o ser como um bem e um valor em si, uma vez que o ser tem um valor em si mesmo, que exige um dever ser e, conseqüentemente, um cuidado, isto é, a responsabilidade. Quanto aos fins, o objetivo é constatar se existe finalidade no mundo objetivo físico ou se a finalidade se limita ao mundo subjetivo psíquico. Nesse aspecto, se recorrerá às analogias do martelo e da corte de justiça, empregadas por Jonas, e a partir disso mostrar que no ser e na natureza há uma teleologia e, sendo assim, há um valor que reivindica o sentimento ético do ser humano. Além disso, será apresentada a articulação entre o bem, o dever e o ser como uma segunda etapa de fundamentação metafísica da ética jonasiana. O objetivo, nessa fase, é mostrar de que modo a relação desses três aspectos metafísicos pode justificar o princípio responsabilidade.

2.2 Primeiras distinções: da relação entre ser, fins e valores

Nesta primeira seção, deste segundo capítulo, buscar-se-á mostrar a relação entre ser, fins e valores como uma etapa primeira da fundamentação do princípio responsabilidade. O texto que norteará a reflexão é o Capítulo III do PR. Para tanto, faz-se necessário analisar cada uma dessas categorias para compreender como a partir delas se pode pensar uma ética da responsabilidade tal como entende Jonas. Na presente seção será explicitado o ser como um

bem e um valor em si e, sendo o ser aquilo que tem valor em si mesmo, ele demandaria um *dever ser*; portanto, um cuidado – uma responsabilidade. Assim sendo, o ser é preferível ao não ser, o que se pode entender como uma resposta à questão de Leibniz: por que existe algo ao invés de nada? Na sequência desta seção tal questão será novamente revista. No que diz respeito aos fins, o presente estudo busca constatar se existe finalidade no mundo objetivo físico ou se a finalidade limita-se ao mundo subjetivo psíquico. Em vista disso, serão utilizadas aqui as analogias do martelo e da corte de justiça, empregadas por Jonas. No contexto da obra jonasiana essas analogias servirão para mostrar que no ser da natureza há uma teleologia e, sendo assim, há um valor que reivindica o sentimento ético do ser humano.

Desse modo, será explicitado que o sentimento ético despertado pela constatação do imbricamento teleológico na natureza impõe a tarefa da responsabilidade, ou seja, preservar as condições globais de existência. Dessa forma, está posto o tema a ser tratado, e na sequência desenvolvido.

A fundamentação metafísico-ontológica¹ é o que se pode chamar de o núcleo vital do *Princípio Responsabilidade*, no qual Jonas expõe a sua formulação ética². Isso se constata com o fato de três dos seus seis capítulos totais (II, III, IV) serem destinados a preparar e desenvolver a questão, e o texto sobre o fundamento ontológico de uma ética do futuro³, que complementa e explicita o PR, ser inteiramente a ela dedicado⁴. Entretanto, antes de seguir com o que está sendo proposto, cabe mencionar o oportuno comentário de Frogneux, segundo o qual a “fundamentação ontológica do dever humano passa, de fato, por duas etapas essenciais, uma teoria do fim no ser e uma teoria da responsabilidade”⁵. A primeira consiste no tema com o qual se ocupará esta seção. A segunda diz respeito à articulação entre o bem, o dever e o ser à teoria

¹ De acordo com Nathalie 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 fundamentação ontológica da ética da responsabilidade. Assim, ele utiliza-se como sinônimos os termos ‘ontologia’ e ‘metafísica’”. (Cf. VM, p.304).

² Isso confirma o que nos diz Lilian Godoy, ao indicar “os quatro níveis do PR explicitados por Dominique Janicauld e mencionado 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). De acordo com essa divisão, a formulação e a fundamentação do PR constituem assim, o terceiro nível. Seguindo essa classificação, o primeiro, e o segundo, em especial o primeiro já foi abordado por nós na primeira parte deste trabalho. O terceiro em parte será abordado nesta segunda parte, sendo que a questão da passagem à política será tratado num momento oportuno. Essa nota em parte pode ser lida em: *FONSECA, Lilian Simone Godoy. Biotecnologias: novos desafios e nova responsabilidade à luz da ética de Hans Jonas*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2015. p. 191.

³ JONAS, Hans. “Sur le fondement ontologique d’une éthique du futur”, em *Pour une Éthique du Futur*, Paris, Payot & Rivages 2002, p. 69-116.

⁴ BDR, p. 192.

⁵ VM, p. 305.

da responsabilidade, analisada por Jonas no IV capítulo do PR, que será o tema da próxima seção.

2.3 A teoria dos fins no Ser

O tema com o qual se ocupará agora trata da relação entre ser e fins, ou a teoria dos fins no ser. No capítulo III do *Princípio Responsabilidade*, intitulado “os fins e sua posição no Ser”, Jonas inicia explicando a necessidade de distinguir a relação entre valores e fins. O autor constata que embora os conceitos sejam muitas vezes confundido, eles são distintos. A distinção feita pelo filósofo começa pela definição do que é um fim. Para Jonas, “um fim é aquilo graças ao qual uma coisa existe e cuja produção ou conservação exigiu que algum processo ocorresse ou que alguma ação fosse empreendida”⁶.

Com isso, é possível concluir que o fim visa responder à pergunta: “para quê?”⁷. Dito em outros termos, “em vista de quê?”. Para explicitar a noção de fim, Jonas utiliza algumas analogias, a saber: o martelo, a Corte de Justiça, a marcha e o órgão digestivo, com o intuito de exemplificar e confirmar se os fins são objetivos ou subjetivos. Assim, para explicar os fins e sua posição no Ser, entre as analogias propostas por Jonas, neste trabalho se apoiará, de forma mais enfática, o martelo e a Corte de Justiça.

Essas analogias serão necessárias no contexto do trabalho, pois é a partir delas que se refletirá sobre 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 dessas indagações, podemos compreender o esforço argumentativo de Jonas, cuja pretensão é mostrar se os fins no Ser dependem ou independem da vontade humana. Assim, o autor 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 se chegar a algum lugar: um tribunal se instaura para lavrar sentenças”⁸. Sob esse aspecto, Frogneux nos diz:

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

⁶ PR, p. 107.

⁷ Ibid, p. 107.

⁸ PR, p. 112. (De acordo com 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”. BDR, p. 213.

sobre o que perece, no nível de uma mera descrição fenomenológica do ser vivo, como um objetivo.⁹

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 valor.¹⁰

Com isso, podemos nos perguntar: os fins podem ser destituídos de valor? De um lado, é possível dizer que sim, se considerarmos o meio ou, noutras palavras, o pior instrumento para realizar um determinado fim. Esse é o caso, por exemplo, de um mau martelo. Por outro lado, podemos dizer que não, e nesse caso o fim seria o bem e o valor em si mesmo. Isso pode ser exemplificado no caso de um bom martelo. Assim, é possível dizer que de um mau martelo resultam fins destituídos de valores, enquanto que de um bom martelo resultam fins como o bem e o valor em si mesmo.

Inserem-se, assim, os juízos de valor, que para o nosso autor não resultam de uma avaliação subjetiva, mas do exame do desempenho concernente ao fim imanente à própria coisa. Isso indica 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 algo¹¹”. O valor é, portanto, atribuído em função do fim. Todavia, se em razão do fim se define o valor, podemos então perguntar: “De 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?”¹². A primeira questão diz respeito aos fins, e tais fins são imanentes às próprias coisas e podem resultar no bem, desde que sejam orientados para tal. Os meios determinam o que queremos. A segunda questão referente aos valores se subdivide nesta e nas seções subsequentes. O valor é o próprio ser, cuja ação o atualiza como um bem ou mesmo o seu contrário, dependendo da maneira pela qual a ação é orientada.

⁹ VM, p. 306.

¹⁰ PR, p. 107. É possível notar que Jonas entende, numa primeira aproximação com o conceito de fim, meramente constativo, pode tão somente resultar, por um lado, num juízo de fato, como por exemplo: “A é fim de X”. Mas esse momento ainda não diz tudo sobre o fim. (Cf. BDR, p. 213.)

¹¹ PR, p. 108.

¹² Ibid., p. 108.

Para Jonas, a expressão “ter um fim” possui um duplo sentido¹³. No primeiro sentido, o fim está relacionado ao conceito da coisa, da sua finalidade. “O martelo tem o fim de poder-se martelar com ele: foi criado com esse fim e para ele; esse fim faz parte do seu ser”¹⁴. Outro exemplo dado por Jonas é o relógio. Para o filósofo, “o conceito de medição de tempo, por exemplo, foi a causa geradora do relógio, e este é cabalmente definido por tal finalidade. Ela é sua finalidade”¹⁵. Como podemos perceber o conceito¹⁶ é a razão de ser de todas as coisas que encontram no fim a sua real determinação e sua essência, que ao mesmo tempo é parecida com o seu fim e não teria existência sem ele.

Segundo Lilian Godoy, “Há outro tipo de relação na qual o fim não reside na coisa. 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 produz”¹⁷. Nesse segundo sentido, o fim dos objetos não se encontra neles mesmos, mas no seu produtor ou nos usuários que os detém¹⁸. Assim, não há nenhum objeto que esteja livre dessa regra, pois isso envolve a totalidade dos objetos inanimados, enquanto objetos que são fabricados pelo homem para realizar um determinado fim. É o que Jonas elucida com o exemplo do martelo e do relógio.

Contudo, distintamente dos exemplos vistos acima, para Jonas há um “objeto” humano que tem o fim como a sua condição imanente – as instituições. Para poder analisá-las, o filósofo recorre à analogia da Corte de justiça, asseverando que nela não é somente o conceito de justiça que a antecede, mas é nesse conceito que ela deve se inscrever, para que tenha condições de realizar aquilo que dela se espera e para o quê foi criada – fazer justiça.

¹³ PR, p. 109.

¹⁴ Ibid., p. 109.

¹⁵ Ibid. p. 109.

¹⁶ Sobre esse aspecto optou-se por inserir na íntegra uma nota explicativa apresentada por Lilian Godoy, em que se lê: “Embora tal conceito originalmente seja *Zugrunde*, para explicá-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 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 que? 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’, eliminado, 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.” BDR, p.443-444.

¹⁷ Ibid., p. 213.

¹⁸ PR, p. 109.

Portanto, é possível compreender que o tribunal emerge como um protótipo máximo da fabricação de objetos em relação ao martelo. Ele também é definido como um objeto, porém não no sentido material do martelo. Objetos como o martelo e o tribunal compartilham a ideia de que o conceito ou a finalidade é anterior à existência da coisa. Entretanto, num outro nível, a realização do fim implica fundamentalmente na presença do seu criador para poder efetivar-se. Assim, criador e finalidade se entrelaçam num só ato. Quanto à existência do tribunal, Jonas diz que:

A existência dessa entidade baseia-se nos conceitos de direito e de jurisdição. Aqui, porém, o conceito não precedeu originalmente 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, como força atuante.¹⁹

Em relação ao tribunal, sua razão de ser acompanha o seu funcionamento. Disso Jonas conclui que, distintamente do martelo, em que a causa permanece separada da finalidade, no que se refere ao tribunal a causa permanece intimamente relacionada ao acontecimento, ou seja, a realização dos fins propostos. Se a finalidade do martelo exige uma causa, isto é, uma ação capaz de realizar o que ele significa, quer dizer, martelar, então sua finalidade, ainda que 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, isto é, sua finalidade, se manifesta no seu ato de ser, no seu funcionamento ou acontecimento, de modo a realizar o fim que dele se espera – lavrar sentenças. Isso é como foi dito acima, designado pelo o autor como “imanência do fim”. Imanência do fim consiste numa complementaridade estabelecida entre o ser (produtor) e o fim (produto)²⁰. Assim, para Jonas,

[...] Aqui não tem lugar a diferença de Ser entre produtor e produto: (por exemplo, o legislador) e este (a instituição social) são ontologicamente o mesmo sujeito, ainda que não as mesmas pessoa. 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 fins²¹.

Mesmo pressupondo que causas incomuns entrassem em cena e gerassem situações contrárias ao fim proposto, ou seja, promover a justiça, isso provaria ainda mais o vínculo entre produtor e produto. Desta forma, a imanência do fim nos aponta, agora, para a necessidade de pensar a dimensão da subjetividade²². Isso levanta a seguinte questão: seriam os fins resultados

¹⁹ PR, p. 111.

²⁰ Ibid., p. 111.

²¹ Ibid., p. 111.

²² SILVA, B. L. da. *Sobre os fins e sua posição no ser: apontamentos sobre “O princípio responsabilidade”, de Hans Jonas*. Problematika – Revista Internacional de Filosofia, João Pessoa, v. 02, 2001, p. 102.

de uma escolha subjetiva? Considerando os objetos humanos: martelo, e tribunal, que são criados visando um fim, e deles dispomos para essa finalidade, temos que a unidade dos mesmos não é causal. Isso pelo fato de que ambos são objetos humanos. Disso resulta que se todos os fins a eles confiados são humanos, logo são ‘subjetivos’.

Todavia, ao contrário do martelo, a condição subjetiva está mais clara 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 ontologicamente como martelo”²³. No que diz respeito 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 devem ter se apropriado dessa finalidade para que ele possa funcionar como tal”²⁴.

À vista disso, é possível perceber que a heterogeneidade da descrição entre objetos físicos e não físicos nos permite assegurar que o fim não é invisível no aparelho físico. Ou seja: se por um lado, podemos descrever um martelo, assumindo-o como exemplo, por outro lado, em momento algum da descrição se nota a possibilidade de o fim tornar-se explícito na descrição. A descrição, por seu lado, revelará sua forma física, sua cor e sua realidade. Porém, sua finalidade permanecerá incerta, sendo que em nenhum momento da descrição se considera a possibilidade de que ela seja compreendida.

Com base nisso, Jonas alega que o fim se situa mais do lado subjetivo do que ao lado objetivo, físico, do objeto²⁵. Mas, se tomarmos o tribunal como exemplo, a mesma situação não ocorre. De acordo com Silva, “A descrição do seu estado de coisas é praticamente impossível sem a descrição do fim que ela realiza (a instituição)”²⁶. Assim, percebe-se que a mera descrição da instituição – o tribunal – não é possível de ser realizada sem a descrição do fim que lhe é inerente. Desta forma podemos concluir que, eliminando-se o fim, elimina-se também a instituição. Como Jonas assevera:

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 encontrada mil anos depois e talvez reconhecido como tal, como objeto físico; o parlamento abolido desapareceu no nada e deixou atrás de si somente uma ideia, sem nenhum objeto em repouso que possa ser repostado em algum tempo oportuno a serviço do fim.²⁷

²³ Ibid., p. 102.

²⁴ PR, p. 112.

²⁵ Ibid., p. 112.

²⁶ Silva, p. 103.

²⁷

Esse método analítico-descritivo utilizado por Jonas quer mostrar, mediante tal investigação, a posição que o fim ocupa no ser (objetos e coisas). Por outro lado, o nosso autor considera oportuno que

[...] 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 comparamos 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 usuários, sejam indivíduos isolados ou a sociedade.²⁸

Nota-se que essas analogias utilizadas por Jonas se mostram bastante elementares; entretanto, ao se perceber o sentido que elas operam dentro do quadro filosófico do autor, é possível defini-las como parte de um método eficaz para o projeto que o filósofo se propõe realizar. Para o objetivo deste trabalho esse método, aqui chamado de “analítico-descritivo”, com suas analogias, são relevantes, pois a partir delas se pode concluir que os fins assentam-se na esfera humana subjetiva e tal confirmação 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 capacidade de fazer escolhas, e é esta condição que permite falar em responsabilidade, que em Jonas assume a dimensão de um princípio ético por excelência.

Por um lado, tais fins acenam para o ponto de confluência do objeto (artefatos materiais), mas por outro lado se confundem com o objeto (artefatos sociais e humanos). Isso remete à tese jonasiana de que a natureza a nós acessível, ou incorporada por nós, herda o fato que desde sua origem nós detemos o poder sobre os fins que nela se passam. Por essa razão, as analogias (martelo-justiça; marcha e órgão digestivo) utilizadas por Jonas se mostram necessárias. Elas são aqui utilizadas para mostrar que existe uma teleologia no ser – natureza que se torna objeto da vontade humana – responsabilidade.

Sendo assim, é possível afirmar que o método analítico-descritivo empregado por Jonas, já explicitado acima, mostra como a questão dos fins e sua posição no ser ocupa um lugar importante no pensamento filosófico do nosso autor. Dessa forma, este esforço é importante e se coloca como condição para o estabelecimento das bases ontológicas que servem de apoio para uma fundamentação da responsabilidade proposta por Jonas como princípio central da nova ética para a civilização tecnológica. O que o filósofo levanta com a questão da finalidade

²⁸ PR, p. 114.

é o seguinte: a finalidade ocupa uma posição no ser em sentido pleno ou simplesmente segue a mesma convergência da subjetividade no transcurso existencial? Tal questão é de suma importância e muito ajudará na elaboração da ampliação do conceito de ser, como pretende Jonas.

Jonas se empenha em analisar os vínculos que existem entre necessidade e contingencialidade na execução de tarefas com o fito de mostrar a aparente inevitabilidade do fim. Porém, ele constata que o fim é orientado por leis causais. Embora essas leis sejam aparentemente independentes da ação subjetiva, elas estão intrinsecamente ligadas ao fim. Como se pode perceber, o autor analisa o estatuto ontológico dos fins tendo como objetivo mostrar o que pode ajudar a elucidar melhor o problema que se insere com o surgimento da modernidade e com ela as novas tecnologias. Ou seja, o modo como agimos no mundo. A partir disso, é possível pensar uma ética da responsabilidade que seja capaz de orientar o agir humano no contexto da civilização tecnológica.

O empreendimento de Jonas tem a pretensão de mostrar que a nossa posição ontológica se mostrará secundária. Isso se evidenciaria se se conseguir demonstrar que os fins ocupam uma posição ontologicamente primitiva – primordial²⁹ – e, principalmente, 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.

A fundamentação ontológica da responsabilidade desponta como uma questão central na elaboração filosófica de Jonas. Entretanto, a pergunta ontológica pelo ser não pode suplantiar a pergunta pelos fins. Quando Jonas se pergunta pelos fins, ele quer compreender melhor e de maneira mais acertada a qual reino pertence esses fins e qual é a posição que esse fim ocupa no ser. Tal empreendimento, no entanto, traz à lume uma questão crucial, pois como – 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 exemplos³⁰. Seja qual for sua resposta, aqui já se coloca a pergunta sobre o status da 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.³¹

²⁹ Aqui nos referimos à “possibilidade” de existência, independência ou autonomia dos fins no mundo físico em relação à vontade humana subjetiva.

³⁰ 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.

³¹ PR, p. 123.

Podemos perceber que a questão ontológica fundamental colocada por Jonas aponta para a vital distinção dos dois reinos aos quais podem pertencer a finalidade. O primeiro deles se situa no nível subjetivo e o segundo no nível objetivo. Isso levanta a seguinte questão: que relação pode ser estabelecida entre eles? A resposta a esta questão responde também a pergunta pelos fins e sua posição no ser³². Desta forma, a partir da análise descritiva dos exemplos demonstrados, Jonas põe em relevo o estatuto ontológico dos fins. Com isso podemos entender 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 principal.

Pode-se esperar, portanto, que o que acima foi exposto e o que na sequência prosseguirá, ainda que resumidamente, sejam suficientes para reconstruir os passos de Jonas, cumprindo a tarefa quanto à investigação sobre os fins e a posição que ele ocupa no ser. Assim sendo, urge a necessidade de se dizer mais alguma coisa sobre a seguinte questão: o que é um fim? Para elucidar tal questão, será necessário enfrentar a questão do ser e, nesse ínterim, elucidar a sua condição primeira, ou seja, com a relação entre ser e dever. Se por um lado a necessidade de pensar a questão “o que é um fim” impõe o problema do ser, por outro lado essa última questão conduz ao princípio leibiniziano: por que existe algo, ao invés de nada? Essa questão exige outro passo. É o que será feito a seguir.

2.3.1 As considerações de Jonas sobre o princípio ontológico de Leibniz

O objetivo, nesta seção, é mostrar em linhas gerais porque o princípio ontológico leibiniziano é relevante para pensar o problema do ser em Jonas. A possibilidade de compreensão do problema do ser em Jonas está condicionada à reflexão sobre a seguinte proposição: o homem deve ser? Porém, para pensá-la, é preciso, em primeiro lugar, responder à seguinte pergunta: o que significa efetivamente dizer que algo deve ser? Isso nos conduz a outra questão, ou seja, a de “saber se, de forma geral, algo em vez de nada deve Ser³³.” Seguramente, tais questões têm sua sede na ameaça apocalíptica que resulta da técnica moderna, cujo crescimento desmedido 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 nada³⁴.” Isso nos leva ao encontro do princípio de Leibniz, que herda da tradição filosófica

³² SILVA, p. 92.

³³ PR, p. 99.

³⁴ PR, p. 100.

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 se compreender o ser de algo ou mesmo sua prevalência em relação ao nada, como pensava Leibniz, um método que se mostra bastante eficaz é a simples comparação entre as seguintes alternativas: “como algo tem de Ser, então é melhor isto do que aquilo, portanto, ele deve ser”³⁵. Disso decorre que a resposta axiomática que resulta do ser de algo com outro ser, torna obscura a questão seguinte, que é a de relacionar o ser ao não ser, cuja exigência aponta para a necessidade de uma elucidação a partir da constituição do próprio ser.³⁶ Por isso, a compreensão do princípio ontológico do por que algo deve ser em vez de não ser está condicionada à comparação do ser e o não ser de algo. De onde se segue que, de fato, algo deve ser. Entretanto, segundo 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 existência como tal deveria ser preferida em relação ao seu oposto contraditório (e não o contrário).³⁷

Jonas retoma o problema anterior que o levou a essas comparações. O homem deve ser? E quando o homem entra em cena, outro importante aspecto também entra – 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 encolhido 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 escolhido, em vez de qualquer alternativa do Ser, quando não se reconhece uma primazia absoluta do Ser diante do nada. Portanto, é de significativa importância para a ética responder essa questão.³⁸

Diante disso é possível afirmar que algo deve Ser, ao invés de nada. E se algo deve Ser, logo 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. A dimensão positiva dessa questão é de importância crucial para Jonas, tendo em vista que o homem tende sempre a escolher o Ser ao invés do nada, tendo consciência da sua efetivação. O poder do

³⁵ Ibid., p. 99.

³⁶ SILVA, p. 93.

³⁷ PR, p. 99.

³⁸ PR, p. 99.

homem de escolher o Ser ao invés do nada nos impõe, segundo o nosso autor, a necessidade de pensar “a preferência do ser diante do nada e do indivíduo”³⁹. Disso resulta, 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.⁴⁰

Em relação à sentença ontológica de matriz leibiniziana, se por um lado Apel⁴¹ defende a possibilidade de dois sentidos lógicos, isto é, negativo e positivo para o problema, Jonas, por outro lado, se apoia apenas no sentido positivo afirmativo como sendo o único possível e o que efetivamente importa. No projeto filosófico jonasiano, conseqüentemente, o “por que existe algo em vez de nada?” é o único sentido admitido na questão colocada, dado 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 colocada já converge para o plano de algo existente. Desta forma, uma formulação lógica de caráter negativo não poderia, sob nenhuma hipótese, se sobrepor à questão imanente, isto é, ontologicamente fundamentada. Assim, a sentença ontológica “por que existe algo em vez de nada?” é, de acordo com 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 a causa precedente, já que ela própria pertence ao que já existe; esses questionamentos não podem ser feitos sem cair em contradição, em relação à totalidade do já existente ou ao fato do existir como tal.⁴²

O existente ou dito de outra maneira, aquilo que existe, é, para Jonas, a possibilidade de responder a questão ancorada na sombra da necessidade e da causalidade. O caráter ético dessa ontologia fundamental pode ser alusivo a todos os âmbitos, inclusive para aqueles que aparentemente se mostram mais radical, a religião. Porém, em que sentido o âmbito religioso se mostra mais radical? Como a religião pensa o problema do Ser? Tais questões exigem uma breve consideração. É o que será feito em seguida.

2.3.2 O problema do ser no âmbito da religião

³⁹ Ibid., p. 99.

⁴⁰ SILVA, p. 94.

⁴¹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia: Tomo I: filosofia analítica, semiótica e hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 2000.

⁴² PR, p. 100.

A sentença ontológica “por que existe algo ao invés de nada?” é respondida pela teologia racional com a evidência da própria existência de Deus na condição de “*causa Sui*”, “autocausação”⁴³. Porém, segundo Jonas, “o conceito é questionável em termos lógicos, para dizer o mínimo”⁴⁴. O fato de a religião colocar a bondade da criação do mundo num Deus bondoso por excelência apenas reforça a ideia da contingência de um *factum brutum* que reclama sua perpétua reafirmação de uma necessidade do pensamento.

Se em primeira instância considerarmos a tese de que o dever-ser de algo sempre implicará a afirmação do próprio Ser em si, em última instância a religião iria concluir que Deus é a causa da criação. Teríamos então que inferir que ele, em sendo a causa, reserva 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 determinada⁴⁵. Disso Jonas conclui 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”⁴⁶. Desta forma, a criação do mundo como algo bom poderia, 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 o objetivo aqui não seja estender sobre esta questão, ela ainda exige algumas linhas sobre a posição religiosa e também a metafísica.

Se se levar em consideração que a religião não pode supor algo bom e criá-lo, posto que isto seria pressupor antes o nada a algo existente, cabe, portanto, 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 a sua anterioridade em relação a qualquer existência. Mas, de acordo com 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)”⁴⁷.

No campo da religião, a questão do dever-ser tende a ser associada a um princípio criador – Deus. Com isso, o argumento religioso se apoia na fé. Entretanto, o empreendimento da fé não é bem sucedido e apenas confirma a tese de que há uma independência entre o dever-ser do mundo e sua autoria. Isto é, no que diz respeito à religião, Jonas destaca que a questão do “dever do mundo” se torna controversa, por estar intimamente “ligado à pessoa de um

⁴³ Ibid., p.100.

⁴⁴ Ibid., p.100.

⁴⁵ Ibid., p. 101.

⁴⁶ Ibid., p.101.

⁴⁷ PR, p.101.

criador”. Em decorrência disso, caberia à metafísica a tarefa de elucidar as relações de princípio e concordância recíproca em relação ao dever-ser. Assim, se a resposta à questão do dever-ser é independente da religião, agora, tal como entende Jonas, temos que levantar a questão sobre o valor do existir, ou em última instância, perguntar se de fato vale a pena existir. Esse ponto remete à supracitada sentença ontológica de Leibniz sobre a preferência do ser em relação ao nada, sobre a qual não mais precisamos nos estender. Já que o dever-ser é independente da religião, cabe 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. Desta forma é necessário, na sequência, mostrar a relação entre fins e valores para compreender a razão pela qual o ser está condicionado ao valor.

2.3.3 O entrelaçamento entre valores e fins

O objetivo, nesta seção, é mostrar como se dá o entrelaçamento entre valores e fins. Assim sendo, cabe ressaltar que o valor ou o “bem” ao qual se refere este trabalho é para Jonas, o que imediatamente reivindica sua existência, ou seja, o que vale como bem é o que se torna digno de existir, seja no que pertence a 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. Por um lado, é possível afirmar que ao nada não se pode atribuir nenhum valor. Nesse sentido, a primazia do Ser sobre o nada parece evidente⁴⁸; por outro lado, a prevalência do Ser, estabelecida sobre o seu valor, independe da preeminência do mal ou do bem quanto à forma dessa existência⁴⁹. Dito de outra maneira, existir é e sempre será melhor do que não existir; o como desse existir não é considerada uma questão decisiva. Dessa forma, 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”⁵⁰.

O valor do qual se fala acima é a vida, vida que é analisada por Jonas como aquilo que deve ocupar o centro da ontologia. Afirma o autor que “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, isto é, ela é o valor dos valores, dado que nela ocorrem todas as conjecturas éticas e também porque ela significa a possibilidade do valor, tornando-se ela mesma um valor que reclama a existência como possibilidade de que haja

⁴⁸ PR, p. 99.

⁴⁹ OLIVEIRA, Jelson. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 153.

⁵⁰ PR, p. 102.

⁵¹ PV, p. 34.

o valor⁵². A tarefa de buscar esse valor ou o bem cabe à metafísica. Assim, nosso argumento, diz Jonas,

[...] 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

Como estava sendo dito, uma vez que o problema do dever-ser é uma tarefa destinada à metafísica, é necessário agora explicitar em linhas gerais o Ser, o dever-ser, o valor e a posição do valor próprio do Ser. Jonas se ocupa de uma questão fundamental para ele: mostrar a necessidade de estabelecer delimitações para o valor, tanto para o que já existe como para o que potencialmente venha a existir. Disso resulta que, em vista de tal condição significativa para a sequência deste trabalho sobre o princípio responsabilidade, pode-se investigar a respeito de sua posição no núcleo do próprio ser tomado como valor supremo. Nessa perspectiva, a sentença ontológica: “Por que há o ser e não o nada”? já inclui a condição de possibilidade de resposta à pergunta, sendo que já se mostra como eleição de valor.

Tudo isso conduz a um nível de independência ontológica da questão. Sendo que a sua necessidade é anterior à sua possibilidade. Dessa forma, “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 assegura sozinha a prioridade absoluta de escolha do Ser em comparação ao nada”⁵⁴. Sendo a vida o valor dos valores, que reclama a possibilidade de que haja valores, nesse sentido 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 apontada por Jonas. Cabe assinalar que a teleologia é extensamente exprimida por ele como autoafirmação do Ser, ou seja, como resultado de sua afirmação.

O neofinalismo⁵⁵ revela a razão de ser do próprio Ser como tal. Por consequência, isso leva a uma negação do “não Ser”, de modo que o Ser consiste num interesse positivo,

⁵² PR, p. 102.

⁵³ Ibid., p. 101.

⁵⁴ PR, p. 102.

⁵⁵ Em sua obra autobiográfica intitulada *Memórias*, Jonas relata que após a publicação de *O Princípio Responsabilidade* alguns leitores viram ali uma espécie de neoaristotelismo. No seu relato Jonas diz que Aristóteles não havia sido assim tão decisivo no curso do seu trabalho (M. p.351). Atualmente alguns trabalhos tentam aproximar Jonas de Aristóteles, outros tentam distanciá-lo. Para o nosso objetivo aqui é esclarecedor uma referência feita a esse tema por Lopes que diz: “Em Jonas o finalismo não pensa o ser como acabado e não histórico, como em Aristóteles, pois isso não permite pensar o fim da humanidade, possibilidade esta, que aos olhos dele, o poder tecnológico atual do homem escancara de tal modo que já não pode ser negado [...] Mas o que importa extrairmos daí, para além da reconquista de um universo que acolhe finalidades desde seu núcleo mais ínfimo, é a própria concepção de um finalismo no interior do próprio vir-a-ser da natureza; uma espécie de finalismo que por inserir na perspectiva de um mundo em processo, em evolução, merece ser justamente designado de neofinalismo”.

resultando, assim, numa escolha permanente de si mesmo, sendo a vida uma constante contraposição ao “não Ser”, que é a sua ameaça, sua antítese sempre presente. De acordo com Oliveira, “Jonas nos alerta que ela, a vida orgânica, representa o fim e o interesse supremo da natureza, realizado na variedade de suas formas, haja visto o fato de que os seres vivos se transformarem, eles mesmos, em executores de seus próprios interesses e finalidades”⁵⁶.

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. Entretanto, 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”⁵⁷. Jonas entende 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”⁵⁸.

Se se retomar o princípio metafísico leibiniziano e aplicá-lo à questão do valor, visando verificar se há um “valor em si”, deve-se considerá-lo como algo possível e necessário, se não concretamente, ao menos conceitualmente. Sendo 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 conceitualmente 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.⁵⁹

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

LOPES, Wendell Evangelista S. *Hans Jonas e a Diferença Antropológica*: Loyola, 2017. p. 295. (Havendo outras ocorrências desta obra neste trabalho, serão citadas como DA).

⁵⁶ OLIVEIRA, 2014, p. 154.

⁵⁷ SILVA, p. 97.

⁵⁸ Ibid., p. 97.

⁵⁹ PR, p. 102.

Desse modo, a questão que se pretende explicitar neste trabalho é a de que os fins objetivos – realizados por diferentes tipos de órgãos – já se encaminham para a realização de um valor. Uma prova disso são os membros do corpo que se movem, executam fins para a realização de um fim maior, isto é, a locomoção e vida do corpo. Isso significa que o fim em si do movimento do membro só se justifica em torno da vida do corpo⁶⁰. Assim sendo, a exposição nesta seção buscou averiguar alguns fins paradigmáticos e suas interconexões com a estrutura maior; dito de outra maneira, 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 participam da subjetividade, dada esta como valor possível. Buscou-se esclarecer essas questões comparando exemplos e também descrevendo o cumprimento de funções de órgãos de naturezas distintas, como foi possível observar com os casos do martelo, do tribunal, da marcha e do órgão digestivo, embora os dois últimos tenham sido apenas mencionados neste trabalho.

Como enunciado, no contexto da filosofia de Jonas, essas analogias aqui utilizadas levantam uma questão crucial: “existe finalidade no mundo objetivo, físico, ou somente no mundo subjetivo, psíquico”?⁶¹ Quanto a essa questão, segundo Jonas, “a eficiência dos fins não está vinculada à racionalidade, reflexão e livre escolha – portanto, ao homem”⁶². A teleologia na natureza é uma base essencial na qual a nova ética de Jonas pode fundar-se⁶³. É nesse ponto que se justifica o percurso que se está fazendo. Se há fins na natureza, também há bens e valores que apelam pela nossa responsabilidade. Desta forma, a empresa de Jonas tem como objetivo assegurar que a teleologia da natureza não está subordinada à vontade humana. Além disso, ela se estabelece como valor, razão pela qual reivindica a nossa responsabilidade.

Por conseguinte, como Jonas nos diz, “o fim tem o seu domicílio na natureza”⁶⁴. E pode-se 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”⁶⁵. Disso resulta 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

⁶⁰ SILVA, p. 98.

⁶¹ PR, p. 123.

⁶² Ibid., p. 128.

⁶³ De acordo com Lopes, “o homem, portanto, se orienta por fins – há nele uma teleologia. A subjetividade humana sugere a existência de subjetividade em outros seres vivos – uma escala ascendente. Esse fato acrescenta uma informação fundamental: não existe teleologia sem interioridade”. DA, p. 288.

⁶⁴ PR, p. 128.

⁶⁵ Ibid., p. 139

espírito é impotente em relação à matéria, isto é, a impossibilidade da interação psicofísica. E se não existe interação entre o físico e o psíquico, de acordo com Comín,

[...] Nega-se um lugar à subjetividade, desfigura-se 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 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 de responsabilidade para com as gerações futuras, para com a dignidade da vida humana no futuro, frente ao ser.⁶⁶

Conforme 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 o seu próprio fim, um fim em si, torna ele mesmo um valor”⁶⁷. Por outro lado, uma vez que a teleologia tem a sua sede na natureza, surge assim uma questão primordial, ou seja, a potência ou impotência da subjetividade como tal. Porém, que relação existiria entre essa questão, vista como fundamental, e a concepção propriamente ética? E por que ela é considerada como tão significativa? Segundo Frogneux, as respostas estão ligadas 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 resposta 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.⁶⁸

Este é um comentário importante e fundamental para o que aqui se pretende demonstrar. Nele a autora reconhece que pensar uma ética para a civilização tecnológica é, sem dúvida, compreender que sem liberdade não pode haver responsabilidade. Em outras palavras, a liberdade é, de certo modo, condição para que a ética se efetive. Sendo que a ética postulada por Jonas está em função da preservação e continuidade da vida no mundo, podemos afirmar

⁶⁶ PIS, p. 65.

⁶⁷ VM, p. 308.

⁶⁸ 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.

que “o conceito de liberdade pode servir como fio de Ariadne⁶⁹ para a interpretação daquilo que chamamos “vida”⁷⁰. Assim, a vida é para Jonas a história da liberdade, é aquilo que reivindica a ética é a liberdade, o que torna possível a nova ética que Jonas pretende inaugurar. A manifestação dessa nova ética se mostra de forma mais completa na tríade *bem*, *dever* e o *ser*, onde se dá a sua fundamentação, como será demonstrado na próxima seção. É dessa tríade que resulta o *princípio responsabilidade*, objeto central desta pesquisa.

No comentário de Frogneux acima citado, a autora ainda esclarece os motivos mediante os quais, na perspectiva jonasiana, “o status da subjetividade nesse domínio toca também ao status dos fins humanos, e, com isso, a ética”⁷¹. Entretanto, como vem sendo dito neste trabalho, no ser da natureza há uma teleologia, a qual se revela como valor que reivindica o sentimento ético no ser humano. Isto, em última instância, implica em 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, com as gerações futuras. Desta forma, segundo Jonas,

[...] 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 com mediação ética entre os dois polos ontológicos o da liberdade e do valor do ser.⁷²

A liberdade ou a vontade, aqui já mencionada, é responsável por “revelar” o valor do ser que é bom em si mesmo. A liberdade, como Jonas entende, “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”⁷³. Ela não se prende a determinismos, é “princípio contínuo – ou pelo ou menos 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”⁷⁴. A liberdade, ainda nos diz Jonas, é um “traço ontológico

⁶⁹ A expressão fio de Ariadne é assim chamada devido à antiga lenda de Ariadne. Conta a tradição que Ariadne teria dado um novelo de fio a Teseu para que ele pudesse encontrar o caminho de volta depois de uma longa viagem. Isto é, durante o percurso de deslocamento, Teseu deveria segurar o fio em uma das pontas, para assim, poder voltar. 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.

⁷⁰ JONAS, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Trad. José Mardomingo. Madrid: Trotta, 2000. p.20. Esta obra será citada neste trabalho com a sigla PDS.

⁷¹ PR, p. 126.

⁷² PDS, p. 140.

⁷³ PIS, p. 125.

⁷⁴ PV, p. 106.

fundamental da vida em si”⁷⁵, sobre o qual o filósofo pretende fundamentar a sua teoria que leva a marca de uma ética da responsabilidade.

Por isso, todo o esforço do empreendimento jonasiano se estabelece como uma urgência moral frente ao crescimento do poder tecnológico e a incapacidade das éticas tradicionais de fazerem frente a esse novo desafio colocado à teoria moral, isto é, elaborar uma ética para a civilização tecnológica. O perigo real que ameaça a continuidade de uma vida humana digna no futuro estimula Jonas em sua especulação metafísica e o conduz inevitavelmente ao âmbito da sua formulação ética.⁷⁶

Todavia, como estava sendo dito, a ética proposta por Jonas está condicionada à reabilitação da ontologia e da teleologia, que constituem a primeira etapa de sua fundamentação. Porém, somente essa primeira etapa não basta., Assim, 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 no *princípio responsabilidade*. É o que se verá na seção a seguir.

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

Nesta seção se buscará demonstrar a necessidade de articulação entre o bem, o dever e o ser, para assim propor o princípio responsabilidade. A questão central que aqui será desenvolvida é a seguinte: como se dá a passagem do Ser ao “dever Ser”? Embora já tenha mencionado na última seção, será reafirmado que o bem é pertencente à realidade do Ser. Sendo o *bem* ou o *ser* o que possui valor, nele está presente a exigência do dever-ser. Por essa razão mostraremos que o dever-ser reivindica o dever em forma de responsabilidade, o que permitirá compreendê-la como um princípio ontológico. Entretanto, como a passagem do ser ao dever-ser para alguns filósofos como Hume e Moore cairia na falácia naturalista, buscar-se-á explicitar que tal crítica não cabe ao projeto ético proposto por Jonas.

Assim, a reflexão se apoiará no IV Capítulo de *O Princípio Responsabilidade*, intitulado “O Bem, o Dever e o Ser: Teoria da responsabilidade”, que tem como objetivo articular e demonstrar a relação entre o Ser e o Bem, para assim chegar ao Dever, possibilitando assim a exposição do princípio responsabilidade, constituindo assim a etapa conclusiva da ética que Jonas pretende fundamentar. O capítulo IV do PR, que guiará a exposição nesta seção, é de certa forma emblemático no projeto filosófico do nosso autor. Um argumento importante neste

⁷⁵ Ibid., p. 106.

⁷⁶ Cf, PIS, p. 65.

capítulo é a relação entre “Ser e Dever”⁷⁷, e Jonas divide este ponto em sete⁷⁸ argumentos⁷⁹. Uma vez que o primeiro diz respeito ao fundamento que ora está se examinando, este é o momento de se ocupar dele. Posteriormente, voltar-se-á aos outros. Assim sendo, retoma-se o ponto; porém, para seguir, pode-se levantar a seguinte questão: como podemos pensar a passagem do ser para o dever em Jonas? Essa questão conduzirá ao próximo passo.

2.4.1 Ser e dever

A passagem do ser ao dever demanda, primeiramente, buscar um fundamento para a responsabilidade, ou seja, para o *dever*, isto é, em algo pelo qual ele tenha “justificação própria e independente”⁸⁰, cuja possibilidade estaria condicionada à dimensão ontológica. Mas, em Jonas, o ser humano, como portador de racionalidade ou espírito⁸¹ que lhe confere poderes até certo ponto ameaçadores⁸², tem responsabilidade não apenas pelos demais seres, mas também pela própria ideia ou “imagem” de homem. Por essa razão, como imperativo ontológico, a ideia de homem nos conduz à exigência de responsabilidade sobre à existência não apenas como essência, mas igualmente enquanto presença e “corporificação no mundo”⁸³. Disso resulta que a responsabilidade precisa ocorrer também no âmbito do dever ser, pois para Jonas a afirmação de que devem existir homens já pressupõe que esses homens devem ser de tal forma⁸⁴. Tais afirmativas possibilitam a superação do que Jonas chama de os “dois dogmas” contra os quais

⁷⁷ Em relação a esse ponto, buscou-se apoio numa nota bastante relevante de Lilian Godoy. Diz a autora: “Esse primeiro tópico tem o mesmo título do último tópico de 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 se verá, 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. BDR. p.447.

⁷⁸ Esses argumentos estão articulados da seguinte maneira: no primeiro Jonas retoma a relação entre Ser e dever; do segundo ao quarto ele expõe a teoria da responsabilidade; no quinto, ele extrai algumas consequências de sua teoria para o âmbito prático-político; no sexto, ele trava uma discussão sobre a seguinte questão: “por que a responsabilidade não ocupou o centro da teoria ética”; e no sétimo e último argumento, ele estabelece a criança como “objeto elementar da responsabilidade”.

⁷⁹ Dos quais apenas o primeiro será abordado com mais detalhes nesta seção, por ser precisamente onde se localiza a articulação entre o bem, o dever e o ser. Em relação aos demais eles serão sublinhados apenas marginalmente aqui, já que são propriamente objeto de análise na terceira seção e no terceiro capítulo deste trabalho, onde serão elucidados os arquétipos da responsabilidade com o objetivo de mostrar a aplicação prática do princípio responsabilidade.

⁸⁰ PDS, p. 136.

⁸¹ Segundo Lopes, nesse ponto racionalidade e espírito são termos empregados como sinônimos em Jonas. Pelo espírito o ser humano tem “a capacidade de poder refletir sobre qualquer coisa que queira” e também, “a capacidade de transformar o dado sensível em uma imagem interior autocriada”. FMS, p. 86-87.

⁸² Esses poderes ameaçadores são aqueles provenientes do avanço da técnica trabalhados no primeiro capítulo, em especial na primeira e principalmente na segunda seção.

⁸³ PR, p. 94.

⁸⁴ Ibid., p. 94.

a sua filosofia se volta, “o de que não existe verdade metafísica e o de que não se pode deduzir um dever do ser”⁸⁵. Uma vez que o bem sempre reclama existência, sendo que essa é a razão pela qual o valor ou o bem justifica sua reivindicação pelo Ser no princípio responsabilidade, tornando-se, assim, um de seus fundamentos.

Considerando que o Ser é o que tem valor ou o bem em si mesmo, então o Ser demanda um dever-ser do objeto, que exige também um “dever-fazer” por parte do agente. Esse *dever* assume um sentido ontológico, pois está contido no ser do agente que o mostra em forma de responsabilidade como uma resposta à reivindicação de existência do Ser como valor. De certa forma, é possível compreender aqui a necessária existência de uma alteridade, mas não à maneira levinasiana. Em Levinas, a responsabilidade é reivindicada a partir da alteridade, ou seja, 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; entretanto, assim como em Jonas, ela não necessita de reciprocidade⁸⁶.

Se há uma alteridade no empreendimento ético filosófico de Jonas, ela deve ser pensada a partir do fenômeno da vida como um todo e não somente 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 uma resposta não apenas à reivindicação de dever-ser do homem, mas também ao dever-ser da natureza. Assim, é uma ética que se ocupa igualmente com o imperativo “biocêntrico” ou “cosmocêntrico”, ou seja, com a realidade do cosmo. Ela não se restringe à relação homem-outro, mas se estende e se preocupa em “proteger a natureza e proteger as gerações futuras”⁸⁷.

Dessa forma, a responsabilidade assume um significado ontológico, porque ela consiste em um dever para o ser. Isto é, ela é a condição de possibilidade para que o Ser continue sendo. De acordo com Sganzerla, “a responsabilidade se impõe como um mandamento ético, visto que o propósito da natureza é a preservação da vida”⁸⁸. Assim, cabe ao homem o dever de responder à exigência da sua existência, não a colocando em perigo. Portanto, a responsabilidade em Jonas consiste na afirmação do Ser ante o risco do “não-ser” que emerge com o advento da técnica moderna, cuja grandeza ambivalente coloca em risco o Ser do homem.

⁸⁵ Ibid., p. 95.

⁸⁶ Em outro momento deste trabalho será abordada a questão da não reciprocidade na ética proposta por Jonas.

⁸⁷ OLIVEIRA, 2014, p. 142.

⁸⁸ SGANZERLA, Anor. *Vida, Técnica e Responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 134.

No quadro filosófico de Jonas, a discussão em torno da 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”⁸⁹. Dado que os fins-bem ou o que tem valor sempre existe por si e não devido a um desejo, necessidade ou escolha, é, por seu próprio conceito, “precisamente aquilo cuja mera possibilidade já implica na 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”⁹⁰. Jonas ressalta ainda que exprimir sobre “o ‘ser em si’ do bem ou ‘valor’ significa pertencer ao reino do não Ser (não necessariamente, contudo, pertencer à atualidade particular do existente), o que faz com que a axiologia se torne uma parte da ontologia”⁹¹. Isso implica uma questão a saber: que relação existe entre essa proximidade no âmbito do valor e o ser e a essência da natureza? Tal questão exige uma melhor explicação. É o que se fará na sequência desta seção.

De acordo com Jonas, o dever é sempre um princípio ontológico⁹² 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 responsabilidade. Entretanto, a responsabilidade como o novo *dever* do homem não se limita somente à esfera humana; ela deve também ser extensiva à natureza: além da capacidade de “cultivar finalidade ou objetivos, como agora supomos, ela também atribui valores”⁹³. Disso resulta que a natureza extra-humana também reivindica o ser – a existência, isto é, o dever-ser da natureza reclama a responsabilidade como o “dever fazer” do homem.

Dar uma resposta a essa exigência torna-se necessário, pois o *ser* da natureza é condição de continuidade do ser do homem. Ante essa exigência emerge o princípio responsabilidade proposto por Jonas, que leva a marca de uma ética do futuro. A tarefa imposta a esta ética é a de responder ao apelo da natureza, como condição de possibilidade de assegurar o ser do homem. No entanto, 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”⁹⁴. É nesse sentido, segundo

⁸⁹ PR, p. 149.

⁹⁰ BDR, p. 229-230.

⁹¹ PR, p. 149.

⁹² Ibid., p. 150.

⁹³ Ibid., p. 149.

⁹⁴ PR, p. 167.

Oliveira, que “Jonas evoca a responsabilidade como fator central da nova ética orientada para o futuro”⁹⁵.

Já que podemos afirmar a presença de “fins” na natureza, incluindo também a nossa, Jonas declara que sua dignidade consiste no fato de esses fins na natureza serem realizados, de modo que, segundo sua força motivante, eles poderiam ser avaliados, ou conforme o prazer provocado por sua obtenção ou à dor decorrente de sua obstrução⁹⁶. 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, segundo Jonas, que “exija o nosso assentimento”⁹⁷ para constituir-se como bem, pois enquanto imanente na natureza, o bem ou o 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*, isto é, a responsabilidade de preservar o fim natural (bem) para que nela possa ser assegurado o outro bem, ou seja, a existência do homem. Assim, a responsabilidade proposta por Jonas como princípio ético representa uma das reflexões 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 biologia como fundamento do princípio responsabilidade, facilitou a associação de Jonas com a moral naturalista. Sendo assim, o próximo passo será mostrar em linhas gerais como Jonas supera essa questão.

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

Antes de destacar o estado da questão da qual se ocupará, é necessário dizer que o problema da passagem do ser ao dever-ser enfrentado por Jonas coloca a seguinte questão: na elaboração filosófica de Jonas, esse movimento de passagem do ser ao dever-ser de algum modo incorre na falácia naturalista? A novidade do projeto de Jonas é que o dever fundamenta-se de modo ontológico; assim, a responsabilidade torna-se um dever ontológico e não apenas moral: o homem tem que ser responsável, porque ele é responsável ontologicamente. Entretanto, segundo Sganzerla, “ao buscar os fundamentos da ética na ontologia da natureza, Jonas não

⁹⁵ OLIVEIRA, Jelson. *Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*. Caxias do Sul, RS: Educus, 2018. P.444. (Havendo outras ocorrências dessa obra neste trabalho, serão citadas com a sigla NP).

⁹⁶ BDR, p. 230.

⁹⁷ PR, p. 149.

promove uma “moralização da natureza”, como se a natureza pudesse servir de base para uma ética humana”⁹⁸.

Jonas reconhece na natureza, e nas demais formas de vida, incluindo aquelas mais simples, culminado no homem a presença de um ser, ou da vida. Por essa razão, sua proposta não é extrair uma ética da ontologia, pois a ética está contida no fato primordial da vida, tendo em vista que o dever-ser está inserido no próprio ser, o que faz com que Jonas utilize a ontologia presente na natureza como fundamento da ética. Portanto, “Jonas não retira simplesmente da natureza a moralidade, nem sequer usa a natureza como regra para a moralidade, mas restitui e reafirma a pertença do homem (ser moral) ao reino da natureza (numa espécie de ontobiologia)”⁹⁹. Sganzerla ainda afirma que a proposta de Jonas pode ser classificada como uma “biologização do ser moral”¹⁰⁰. É possível, então, afirmar que embora o autor recorra à biologia, ele não é defensor de uma moral naturalista, afastando-se assim daquela ideia que alguns filósofos chamam de falácia naturalista, que resulta da possibilidade da natureza servir de parâmetro ao pensamento ético. Isso induziu George Moore a levantar essa questão, mas antes de Moore, David Hume coloca a questão 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 de 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.¹⁰¹

A crítica de Hume na citação acima 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, ficando assim conhecida como a “lei de Hume”¹⁰². “De tal modo, considera-se não ser legítimo extrair de premissas factuais conclusões morais de caráter prescritivo, pois seus enunciados são de natureza distinta”¹⁰³.

⁹⁸ SGANZERLA, 2015, p. 132.

⁹⁹ Ibid., p. 132.

¹⁰⁰ Ibid., p. 132.

¹⁰¹ HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2001. p. 509.

¹⁰² BRB, p. 80.

¹⁰³ SGANZERLA, Anor. Biologização do ser moral em Hans Jonas. *Aurora*, Curitiba, v.25, n.36, jan./jun. 2013. p.157. (Em sequência citaremos como BSM).

Hume desejava assim denunciar a inconsistência de passar do ser ao dever-ser apoiando-se, segundo ele, em valores da natureza para transferi-los e aplicá-los aos humanos o que Moore chamou de falácia naturalista. Desse modo, 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

[...] 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.¹⁰⁴

De acordo com Moore, não é possível definir o bem em termos de propriedade naturais; isso incorreria numa falácia, pois o bem não pode, sob qualquer hipótese, ser entendido como uma propriedade natural. O surgimento da falácia naturalista está na bifurcação entre o dever-ser e o ser. Em outras palavras, “Pode-se dizer que de sentenças descritivas não se pode deduzir sentenças prescritivas¹⁰⁵ 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)”¹⁰⁶. Como se vê, o problema da falácia naturalista representa uma dificuldade para quem se propõe defender uma origem natural para a ética. Entretanto, é possível dizer que o projeto ético que Jonas postula não incide na falácia naturalista. Porém, sendo assim, pode-se perguntar: que saída o autor propõe? A intenção de Jonas é fundamentar o dever, mas não a partir de uma determinada ideia de natureza, de Deus ou da razão, e sim de modo ontológico. Sobre esse aspecto Comím afirma:

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 orgânicas mais simples e culmina no homem, o que permite que sua proposta ética seja classificada como uma “biologização do ser moral.”¹⁰⁷

¹⁰⁴ MOORE, G.E. *Principia ethica*. São Paulo: ícone, 1998. p. 107-108.

¹⁰⁵ Segundo Sganzerla, “O pensamento da responsabilidade em Hans Jonas estaria submetido ao campo da chamada “Metaética”, ou seja, ao campo descritivo 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”. Cf. BSM, p. 158.

¹⁰⁶ Ibid., p. 158.

¹⁰⁷ PIS, p. 48.

Essa seria, portanto, uma saída oferecida por Jonas para não incorrer na falácia naturalista. É preciso considerar que o autor não propõe uma biologização da moral ou uma moralização da natureza e sim uma biologização do ser moral. A diferença estaria justamente no fato de que Jonas não retira simplesmente a moralidade da natureza e tampouco usa a natureza como critério regulador para a moralidade, mas reafirma a pertença do homem enquanto ser moral ao reino da natureza, no que se poderia chamar de “ontobiologia”¹⁰⁸. Desta forma, tendo restituído o homem ao reino da vida em geral, Jonas investiga e extrai as formulações que fundamentam a sua proposta de uma “ética da responsabilidade”. A intenção de Jonas, como dizíamos, é 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 ameaçada. Mas diante desse cenário ameaçador, a distância “entre o ser e o dever do homem, enquanto tem poder para apostar ou não por esse dever ser de seu ser, está agora ocupada pela responsabilidade”¹⁰⁹. Assim, a responsabilidade é a efetivação do dever-ser do homem em função do ser em geral.

Isso quer dizer que a responsabilidade se estende também às coisas extra-humanas – a natureza e a vida em geral. É nesse sentido que podemos compreender as razões pelas quais Jonas busca uma filosofia da biologia, que não se confunde meramente com uma filosofia da vida proposta pelas concepções românticas da natureza. De acordo com Ricoeur, “é a biologia, a ciência biológica, que se oferece ao pensamento do filósofo; ela faz isso lhe apresentado 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”¹¹⁰. Trata-se de uma liberdade que se volta para o fenômeno da vida para nela buscar as bases da nova ética. Desta forma, para Ricoeur, Jonas não pretende tomar a natureza como medida para o comportamento humano porque isso implicaria em erro. Assim, 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

¹⁰⁸ Para Oliveira, o tema da vida e a responsabilidade como princípio capaz de proteger essa vida diante das ameaças lançadas pela técnica são essenciais no pensamento Jonasiano. É nesse sentido que Oliveira emprega a expressão ontobiologia. (OLIVEIRA, 2014, p. 56-57).

¹⁰⁹ PIS, p. 48.

¹¹⁰ RICOEUR, Paul. *Ética e filosofia da biologia em Hans Jonas*. Leituras 2: a região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996. p. 232.

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 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 mediada a ser imposto à deriva tecnicista.¹¹¹

Além de Ricoeur, podemos ressaltar também a posição de Apel, o qual afirma que Jonas não trabalha com a tese da neutralidade axiológica da natureza. Desta forma, a crítica da falácia naturalista não caberia a Jonas, devendo-se isentá-lo de tal crítica. Adota-se aqui a posição já tomada por 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) chegar a uma abordagem teleológica, axiológica e, finalmente, deontológica. Jonas não poderia, jamais ser incluído entre os naturalistas, no sentido que Moore atribuiu ao termo.¹¹²

Como dito na seção anterior, no pensamento de Jonas o ser em si do bem ou o valor pertence à atualidade particular do existente, razão pela qual a axiologia torna-se uma parte da ontologia. Desta forma, a possibilidade de enquadrar a abordagem de Jonas como falácia naturalista estaria descartada. No empreendimento jonasiano, não há uma tentativa de extrair uma ética da ontologia. Sua preocupação mostra 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”¹¹³. Eis 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 têm 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 moral.¹¹⁴

¹¹¹ Ibid., p. 241.

¹¹² BDR, p. 85.

¹¹³ BSM, p.162.

¹¹⁴ 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.

A fim de refutar em definitivo a falácia naturalista, Jonas se vale de dois elementos. O primeiro deles, como foi dito 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 uma fonte a partir da qual se pensa a moralidade. Em outras palavras, a ética não é uma derivação direta da natureza. A tarefa à qual Jonas se propõe é a de pensar o ser ético; para isso é necessário recolocá-lo no âmbito da natureza e com isso extrair as consequências ontológicas que fundamentam a sua ética¹¹⁵. Dito de outra maneira, 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”¹¹⁶.

Para Jonas, o homem não deve e nem mesmo tem o direito de propor uma moral de matriz naturalista. Isso se deve ao fato de que, diante do longo trabalho da natureza, o 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, deve ser protegida, não para atender os nossos interesses, como se fôssemos os únicos sujeitos dignos 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”¹¹⁷. E o homem é o ser capaz de responsabilizar-se por esse direito. Por essa razão, Jonas caracteriza ontologicamente o ser humano como “o único ser por nós conhecido que pode assumir responsabilidade”¹¹⁸. 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. Sobre essa questão, ainda é preciso dizer mais algumas linhas, o que será feito na próxima seção.

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

O objetivo, nesta seção, é mostrar como se dá a passagem do valor ao dever-ser em Jonas. O que leva a uma questão: como o princípio responsabilidade pode resultar de tal

¹¹⁵ BSM, p.163.

¹¹⁶ Cf, PIS, p.48, apud BSM, p.163.

¹¹⁷ PIS, p. 21.

¹¹⁸ PSD, p. 138.

movimento? Embora o bem e o valor já tenham sido trabalhados na primeira seção deste capítulo, como se pode observar eles aparecem aqui novamente pelo fato de Jonas fundamentar ontologicamente a responsabilidade como um dever que se origina do ser. Isso significa que o filósofo resgata a noção de valor sobre a qual se assenta o dever do Ser. Essas categorias basilares para a ética proposta por Jonas devem ser compreendidas no sentido do supracitado princípio metafísico leibiniziano, cujo ser é preferível ao nada. Assim, a preferência de algo sobre o nada se transforma no estatuto do valor, que como vimos parte das questões: qual é 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. Porém, 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. Disso resulta que a vida é um bem, o qual é inerente ao ser.

Portanto, somente o ser pode constituir-se como portador de predicados axiológicos, evidenciando, assim, a prevalência do ser sobre o não ser. Disso é possível inferir 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. Todavia, a existência desse ser, frágil e vulnerável, não está assegurada e requer a responsabilidade humana para a sua continuidade. Sendo assim, 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.

Quando Jonas busca fundamentar a ética nos fins presentes no ser – uma vez que esses fins representam um valor –, ele 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 obrigação¹¹⁹. A passagem operada por Jonas do dever-ser ideal ao dever fazer “requer 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”¹²⁰.

Em Jonas, o valor de um ser já é a sua condição ontológica, porque ele direciona-se ao homem na forma de um dever. O valor passa agora a ter um direito sobre o ser humano: “com isto fica expresso que desde o ser das coisas mesmas [...] pode emanar um preceito que se refere a mim”¹²¹. Em outros termos, sendo o ser dotado de um valor, esse valor lhe confere direito, o

¹¹⁹ PR, p. 220.

¹²⁰ BSM, p. 173.

¹²¹ PSD, p. 139.

que, conseqüentemente, exige do homem um dever para com esse valor, ou seja, a responsabilidade. O dever em forma de responsabilidade estabelece-se como um 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 a ideia ontológica de homem. Desta forma, se para Kant o dever é resultado da racionalidade humana, para Jonas, no entanto, o dever é inerente à condição humana como ser responsável¹²².

A categoria de responsabilidade resgatada por Jonas afirma a seguinte máxima: “que a humanidade seja”. Desta forma, “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”¹²³. Sem embargo, a execução de tal imperativo está condicionada ao sentido metafísico do ser, isto é, da sua ontologia, dado 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. Assim, podemos assegurar que o direito intrínseco do objeto é prioritário. Com isso, podemos também perceber que a fundamentação do dever está necessariamente condicionada a uma exigência imanente ao ser. De acordo com Comín,

[...] Essa ‘exigência do ser’ é o próprio ser, seu dever-ser, é assegurar o direito daquele que nasceu a continuar vivendo. Quando o ser não está 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, um dever de fazer o possível para que se cumpra o primeiro imperativo, o dever ser.¹²⁴

A responsabilidade constitui um dever ontológico. Em outras palavras, um dever para 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 devido aos efeitos da ação humana, que acaba colocando em risco o futuro do Ser. Assim, o dever para com o ser é necessário, pois somente o ser, em sua extrema fragilidade e apelo mudo, pode despertar o nosso sentimento de responsabilidade para que o ser continue “sendo”. A exigência

¹²² BSM, p. 174.

¹²³ PR, p. 177.

¹²⁴ PSI, p. 39.

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”¹²⁵. Consequentemente, podemos entender 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.

Sendo assim, é possível inferir que o ser, tanto na esfera humana, como na esfera extra-humana, reivindica a 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? Segundo Jonas, a ética emerge no seio do mundo real, como experiência do ser que nele vive e convive, ou seja, a ética abre a possibilidade a partir da qual tanto o mundo real como a humanidade possam afirmar a sua existência¹²⁶. 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 resulta que o ser se efetiva mediante a realização da exigência do dever ser presente nele.

N’ *O Princípio Responsabilidade*, Jonas assegura que o dever para com o futuro é um dever que corresponde a um direito “existente”¹²⁷, posto que os homens têm direito à sua autenticidade e a uma realidade valiosa. Nas palavras de Jonas, “esse direito depende do dever [...] de se garantir a existência de futuros sujeitos de direitos”¹²⁸. Por um lado, pode-se afirmar que esse dever também não corresponde a nenhum direito; por outro lado, é justamente o dever que autoriza o nosso direito de trazer ao mundo pessoas como nós, sem que estes tenham solicitado isso. Em outras palavras, 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 fazê-lo viver, pois no viver está incutido um

¹²⁵ BSM, p. 174.

¹²⁶ PR, p. 92.

¹²⁷ BSM, p. 174.

¹²⁸ PR, p. 93.

dever, isto é, que a vida continue. De onde se segue a exigência do dever-ser que demanda uma responsabilidade ontologicamente fundamentada.

Ora, o que foi discutido acima visa mostrar de que modo Jonas emprega as categorias: de bem, dever, e ser e como nessas categorias o autor fundamenta um princípio de responsabilidade que, embora seja um princípio ontológico, exige, para a sua efetivação, a liberdade e a vontade, elementos que já foram abordados neste trabalho. Outro aspecto importante aqui para a efetivação desse princípio de que estamos tratando, é o emocional, sobre o qual, resumidamente, se falará agora.

A responsabilidade nos impõe como dever aquilo que o juízo nos mostra e que por si é digno de existência. Por isso mesmo é capaz de impor uma exigência ao nosso agir. Para que isso opere em nós de modo a mobilizar a nossa vontade, é necessário nos deixar afetar e conduzir por tais exigências. Segundo Jonas, “nosso lado emocional tem de entrar em jogo. E é da própria essência da nossa natureza moral que a nossa inteligência nos transmita um apelo que encontre uma resposta em nosso sentimento. É o sentimento de responsabilidade”¹²⁹.

Embora necessário para a ação responsável, Jonas constata que não basta apenas o 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. Desta forma, “só o sentimento de responsabilidade que prende este sujeito àquele objeto, pode nos fazer agir em seu favor”¹³⁰. Assim, 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, “antes de exercer a responsabilidade a sentimos”¹³¹.

A ameaça decorrente do avanço tecnológico é o pressuposto do princípio de responsabilidade de Jonas. A ética é ontologicamente fundamentada nas categorias de bem, dever e ser. Precisamos reconhecer que a adequação entre “o ser e dever ser tem sido tarefa primordial na história da humanidade desde os seus primórdios”¹³² e por essa razão Jonas apresenta o entrelaçamento dessas categorias como base de configuração da ética. Isso porque é na esteira dessas três categorias, o bem, o dever e o ser, que Jonas propõe o princípio da responsabilidade e, concomitantemente, é em torno desses elementos que o filósofo traz a lume

¹²⁹ Ibid., p. 157.

¹³⁰ Ibid., p. 157.

¹³¹ MORATALLA, T.D. *El Mundo en Nuestras Manos*, p. 49.

¹³² PR, 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.

Dado que o princípio responsabilidade está alicerçado em categorias ontológicas, ou seja, o bem, o dever e o ser, Jonas nos mostra a partir disso que somente a compreensão científica dos fatos não poderá ser a última palavra sobre os organismos vivos¹³³, pois o ser, em todas as suas dimensões, resulta em um dever. O dever que resulta do ser não é compreendido por dedução lógica; dessa forma, 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, é necessária a articulação das categorias, de fins e valores, bem, dever e ser e a relação entre a “responsabilidade paterna, política e total”¹³⁴, para estabelecer a base de uma configuração ética que fundamente o princípio responsabilidade. De acordo com Jonas, a ética precisa ser fundamentada na totalidade do ser, mas também na singularidade do homem, buscando sempre evitar qualquer forma de relativismo de valores¹³⁵. Dessa forma, o princípio responsabilidade como um imperativo da existência seria a primeira condição de uma ética que se responsabiliza com e pelo mundo de amanhã. Por essa razão 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. Sendo responsáveis pelo ser, somos também responsáveis pelo futuro que ainda não existe, mas que está projetado pela continuidade do direito de ser e estar no mundo. Dessa articulação entre o bem, o dever e o ser, emerge o princípio responsabilidade, cuja compreensão resulta da pergunta pelo valor do ser. Nisso se mostra a exigência do dever ser, implicando, portanto, que o ser é dotado de valores entendidos como um bem. Com isso, a continuidade do ser se converte em um imperativo que demanda um dever fazer.

Uma vez que Jonas busca elementos ontológicos que fundamentem a ética da responsabilidade, tal como demonstrado acima, pode-se então concluir que essa teoria assenta-se na condição ontológica do ser que fundamenta um dever-ser em proveito da responsabilidade 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

¹³³ Nesse ponto é necessária uma pequena 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 foi mostrado acima, o ser da natureza precisa ser assegurado para que também possa ser assegurado o ser do homem.

¹³⁴ Em outro momento deste trabalho se ocupará dessas formas de responsabilidade.

¹³⁵ PR, p. 96.

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 nesse contexto que a responsabilidade ganha sentido enquanto princípio. Desse modo, dado que com o homem o poder se emancipou de tudo mediante o saber, ele se tornou fatal para a existência a ponto de colocá-la em perigo. Em razão disso, em nome do princípio responsabilidade, o homem é objeto primeiro do dever, deslocando assim a responsabilidade para o centro da ética¹³⁶.

Tal exigência heurísticamente leva o homem a proteger a natureza frente às suas ações, proteger o homem de si mesmo e, assim, a própria natureza humana. Para Jonas, “a simples existência de um ser “ôntico” contém intrinsecamente, e de forma evidente, um dever para os outros”¹³⁷. Disso 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.

Já que a responsabilidade consiste num dever do ser, como condição de possibilidade da ‘reserva’ ética no futuro, então podemos afirmar que a ética do futuro consiste em um não ser, ainda que 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 é¹³⁸. Logo, a legitimidade de uma 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”¹³⁹.

Portanto, o ponto de partida de Jonas é a constatação de que deve haver homens no futuro, e, em razão desse princípio, ele aponta que não podemos deixar de nos aventurar numa ontologia cujo terreno firme no qual pisamos é o fundamento da ética do futuro. Assim, se a aventura tecnológica com o seu progresso utópico impõe riscos extremos, ela demanda a entrada em cena de outro ator – a ética, pois somente ela é capaz de conter os avanços desmensurados 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

¹³⁶ O homem como objeto do dever inclui a responsabilidade no centro da ética, assegurando uma autenticidade humana, garantindo ao homem a 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).

¹³⁷ PR, p. 220.

¹³⁸ Ibid., p. 298.

¹³⁹ PR, p. 22.

novo dever do homem, que acaba de surgir”¹⁴⁰, isto é, a responsabilidade. Entretanto, 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 o seu princípio responsabilidade se torna claro. E é justamente essa busca de explicação, objetivando uma melhor clareza do que efetivamente seja o princípio responsabilidade, o que conduz à próxima seção.

2.4.4 O princípio responsabilidade: distinções e explicações

Nesta seção, buscar-se-á explicar o princípio responsabilidade; para isso, será necessário distingui-lo de outras formas de responsabilidade. No percurso feito até aqui o princípio responsabilidade pode ser definido como o imperativo da existência. Com base no exposto acima, a existência da humanidade é o primeiro imperativo. Foi mostrado que uma vez assegurada a existência da humanidade, é igualmente necessário que sejam asseguradas as condições de sua existência – a natureza. Todavia, para asseverar tais afirmações, tal exposição buscou responder aos seguintes pressupostos, não necessariamente nessa ordem: o problema da técnica e a emergência de uma ética, as bases metafísicas que fundamentam o princípio responsabilidade, o para quê e porquê de um princípio responsabilidade se fazer tão importante nos novos tempos tecnológicos.

Ora, mostrados os pressupostos da teoria ética de Jonas, precisa-se agora explicar o princípio responsabilidade e suas distinções. Mas o que caracteriza o princípio responsabilidade propriamente dito? Em que sentido ele se distingue de outras formas de responsabilidade? Estas são as questões das quais se partirá, sendo elas também os elementos norteadores da exposição na sequência desta seção. É necessário agora analisar esses elementos em vista de uma melhor compreensão do princípio responsabilidade.

A responsabilidade exige distinções em torno do conceito jurídico, político e paterno. E é a partir de tais conceitos que a responsabilidade jonasiana pode ser explicada, pois cada um deles exige um poder fazer. Dessa forma, para Jonas o poder é um correlato da responsabilidade, o qual é intrínseco a cada um desses conceitos, mediante os quais pode-se distinguir e explicar o seu princípio responsabilidade¹⁴¹.

¹⁴⁰ Ibid., p. 112.

¹⁴¹ Nesse primeiro momento os modelos parental e político serão apenas citados. Na última parte deste trabalho eles serão objetos de análise, onde se buscará apresentar a responsabilidade parental e política.

Feitas essas distinções iniciais é hora de tratar da responsabilidade no âmbito jurídico, que se revela como a imputação causal por atos realizados. O conceito de responsabilidade tem o 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”¹⁴². Já na esfera moral a responsabilidade proposta por Jonas, a obrigação não seja a ideia mestra. Em outro momento desta seção será necessário voltar a este ponto.

assim, o conceito jurídico de responsabilidade se mostra como imputação causal pelos atos cometidos. A condição de responsabilidade está centrada no poder causal, que por seu lado impõe a necessidade de responder pelo ato, pelo dano e suas consequências. Assim, à medida que alguém é ou foi causa, e a atribuição seja inequívoca, pode ser-lhe imputada a responsabilidade. No sentido jurídico, o autor 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 uma significação moral.

Porém, em que momento o poder causal é condição da responsabilidade? Segundo Jonas, “basta que o sujeito 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”¹⁴³. Para ele, no direito, a ação não pode perder-se na incerteza ou na imprevisibilidade no que diz respeito à atribuição da culpa. Numa outra situação o nosso autor questiona: a quem deve ser atribuída a responsabilidade pelo prego que faltava à ferradura do cavalo que fez o príncipe perder a batalha e o reino? Neste caso, quem pode ser responsabilizado pela negligência? O empregado ou o patrão? De certa maneira, mesmo que em grau mínimo, é o empregado quem pode ser considerado moralmente culpado pela negligência¹⁴⁴. A mesma situação se mostra em relação aos pais como representantes legais de seus filhos, revelando assim que a responsabilidade obrigada a pagar danos pode está livre de toda a culpa. De acordo com Zancanaro, “estes exemplos mostram que o princípio responsabilidade jurídica, como “imputação causal”, nutre-se no pressuposto da relação hierárquica entre superior e súdito, em

¹⁴² 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. 49.

¹⁴³ PR, p. 165.

¹⁴⁴ Ibid., p. 165.

que o superior, de maneira geral, chama para sua pessoa a responsabilidade dos subordinados”¹⁴⁵.

O princípio responsabilidade que Jonas elucida está intimamente relacionado ao “poder causal”; isso o leva a enfrentar o problema ético sob nova perspectiva, deixando em segundo plano os casuísmos próprios de uma abordagem conceitual tão problemática quando abordada fora do plano filosófico e da exigência ontológica¹⁴⁶. Levando em consideração a máxima “se posso, então devo”, a ação se apoia na esfera do meu poder como previsão de possibilidade. Desta forma, sou responsável porque posso antecipar possíveis efeitos da minha ação. Não sou responsável pelo que fiz, como exige o direito, e sim pelo poder causal entre ato e efeito, que podem acarretar danos irreparáveis a tudo e a todos. Assim, no direito, segundo Jonas, a “sanção se mede pela qualidade do ato”¹⁴⁷, sendo que a responsabilidade é julgada a partir da norma. Jonas, por outro lado, a remete à esfera do poder, pois o agente é “responsável até mesmo por seus atos mais irresponsáveis”¹⁴⁸.

Há uma distinção entre responsabilidade legal e moral, em razão dos direitos 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 agente deve responder pelo ato. Essa forma de responsabilidade assim constituída não fixa fins, dado 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. “Evidentemente este não pode constituir-se um princípio efetivo para a nova ética que Jonas pretende inaugurar”¹⁴⁹. O princípio responsabilidade que Jonas postula visa a superação desse estado de coisas. Porém, é necessário que haja um “bem” que obrigue e, neste caso, a prudência e o temor 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 desse, 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,

¹⁴⁵ ZANCANARO, Lourenço. *O conceito de responsabilidade em Hans Jonas*. Campinas, Unicamp, 1998, p. 125. (De agora em diante esta obra será citada com a sigla RC).

¹⁴⁶ Ibid., p. 125.

¹⁴⁷ PR, p. 165.

¹⁴⁸ Ibid., p. 165.

¹⁴⁹ CR, p. 126.

Jonas insiste na responsabilidade pelo que se vai fazer, cujo suporte emerge da obrigação do poder.

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

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, afirma 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”¹⁵⁰.

Em suma, entendida assim, a “responsabilidade” não fixa fins, mas é a imposição inteiramente formal de todo 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 humanum*.¹⁵¹

Como se pode perceber, é de outra responsabilidade que Jonas quer falar, a saber, a responsabilidade pelo que se tem de fazer, ou pelo que deve ser feito. Todavia, aqui o dever não emerge do necessário ‘eu quero’ inteligível do homem, como queria Kant, mas é decorrente do direito intrínseco do objeto que se contrapõe ao meu poder¹⁵².

Assim, para Jonas o motivo da responsabilidade

[...] Encontra-se fora de mim, mas na esfera de influência do meu poder, ou dele necessitado 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.¹⁵³

Desta forma, há uma inversão no nexo causal da responsabilidade e, como 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

¹⁵⁰ PR, p. 166.

¹⁵¹ PR, p. 166.

¹⁵² 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.

¹⁵³ PR, p. 167.

sujeito chamado a cuidar do objeto”¹⁵⁴. Assim sendo, 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 aponta que não está perfeitamente claro que exista responsabilidade entre pessoas completamente iguais¹⁵⁵. Tal observação, entretanto, coloca uma questão: se não é clara a existência da responsabilidade entre pessoas iguais, qual é o princípio fundamental que move ou orienta essa relação? De acordo com Jonas, “existe a solidariedade como princípio orientador nos empreendimentos comuns”¹⁵⁶, isto é, em esportes coletivos, nas guerras e mesmo entre irmãos, todavia, o sentimento que media estes empreendimentos não leva a marca de uma ética da responsabilidade.

Ainda que a solidariedade seja um capítulo da ética do sentimento, o verdadeiro objeto da responsabilidade, nesse caso, “é o êxito do empreendimento coletivo, e não o bem ou o mal-estar dos camaradas, pois nada há que me confira uma responsabilidade singular em relação a eles”¹⁵⁷. Diante dessas situações surgem obrigações recíprocas, principalmente nos casos de risco partilhado, e a responsabilidade se revela apenas quando alguém necessita de auxílio. Por essa razão Jonas aponta a responsabilidade unilateral e a vertical. A primeira refere-se à solidariedade, enquanto que a segunda diz respeito a tudo o que demanda cuidado.

Assim, o empreendimento ético do 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 sua 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 desse modo, a responsabilidade não fica limitada ao objeto direto (ao meu alcance), estendendo-se, portanto, para o objeto além do meu alcance¹⁵⁸. A responsabilidade desejada por Jonas teme pela sorte daquele que é digno de existir. Por essa razão, 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

¹⁵⁴ Ibid., p. 167.

¹⁵⁵ Ibid., p. 169.

¹⁵⁶ PR, p. 169.

¹⁵⁷ Ibid., p. 169.

¹⁵⁸ SANTOS, 2012, p. 427.

em vista quando falamos na necessidade de ter hoje uma ética da responsabilidade futura”¹⁵⁹. Face ao exposto, 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. Entretanto, tal constatação levanta a seguinte questão: em que sentido Jonas define aqui a ideia de objeto? Evidentemente 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, o objeto de minha responsabilidade são os outros e a natureza em geral”¹⁶⁰. Disso resulta 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”¹⁶¹. Uma vez que a responsabilidade resulta da relação sujeito e objeto, como a primeira de todas as responsabilidades, o primeiro de todos os deveres é assegurar a possibilidade de que haja responsabilidade, ou garantir que tanto a vida humana quanto a extra-humana continuem existindo. É nesse sentido que Jonas entende que o Ser é fundamento para o dever, o que na perspectiva kantiana seria inaceitável, pois ser e dever-ser, natureza e liberdade, são âmbitos que não se confundem.¹⁶²

Tendo mostrado a relação sujeito e objeto como a gênese da responsabilidade postulada por Jonas, precisamos agora destacar, em resumo, possíveis exemplos que inviabilizam a efetivação da teoria da responsabilidade. Desta forma, a melhor forma de explicitá-la seria mostrando o seu contrário, ou seja, o agir irresponsável. Mas o que significa “agir de forma irresponsável”? Jonas responde a essa questão com os seguintes exemplos:

O jogador que arrisca tudo no cassino todo o seu patrimônio age de forma imprudente; quando se trata não do seu patrimônio, mas de outro, age de forma criminosa; quando é pai de família, sua ação é irresponsável, mesmo que 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 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,

¹⁵⁹ PR, p. 168.

¹⁶⁰ SANTOS, 2012, p. 428.

¹⁶¹ PR, p. 175.

¹⁶² SANTOS, 2012, p. 428.

embora em outra relação (aquela 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.¹⁶³

Além desses exemplos mencionados acima para ilustrar o que seria para Jonas um “agir irresponsável”, podemos mencionar o fato de um motorista que, ao conduzir o seu automóvel de forma imprudente, coloca em perigo a sua vida e a dos outros. A irresponsabilidade do seu ato pode ser definida pelo fato de que a partir do momento que os passageiros entram no veículo, o 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”¹⁶⁴. O fim do automóvel é que ele seja conduzido responsavelmente, confirmando assim a realização do fim que dele se espera: transportar os passageiros para os seus destinos, garantindo com isso a continuidade da vida de cada passageiro.

Tais fatos nos mostram que paradoxalmente o agir de forma irresponsável só é possível para quem pode e deve assumir responsabilidade. Para Jonas, o agir irresponsável é resultado de um comportamento irrefletido, seja inocente ou desejável, pois, ainda que tudo corra bem, o agente é considerado culpado¹⁶⁵. 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”¹⁶⁶.

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. Sendo responsáveis pela preservação da vida, pelo bem que nela existe e com o próprio fim em si, logo não devemos alimentar uma relação baseada apenas em interesse ou contrato, pois em Jonas só a vida, na sua espontânea liberdade, é capaz de dizer sim à vida e somente a vida pode conhecê-la. Disso resulta a necessidade natural de preservação da vida, cujo valor intrínseco se impõe como súplica. É o que Jonas chama de responsabilidade natural, que “não depende da aprovação prévia, sendo irrevogável e não-rescindível, além de englobar a totalidade do objeto”¹⁶⁷.

¹⁶³ PR, p. 168 -169.

¹⁶⁴ CR, p. 129.

¹⁶⁵ Cf. PR, p. 168.

¹⁶⁶ Ibid., p. 168.

¹⁶⁷ Ibid., p. 168.

A responsabilidade contratual, por sua vez, tem sua “validade circunscrita à situação para a qual foi criada, proveniente de acordos com duração predeterminada”¹⁶⁸. Nesse sentido, a escolha pode simplesmente ser renunciada, pois o dever é oriundo da força obrigatória do acordo, enquanto que o princípio ontológico se autoafirma. De acordo com 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, mas 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.¹⁶⁹

Disso resulta 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 um prazo determinado. Como vem sendo dito, o imperativo 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, ou seja, a responsabilidade¹⁷⁰.

Assim, por um lado, a responsabilidade contratual é condicional e temporalmente limitada; por outro lado, a responsabilidade vertical e a livremente escolhida do homem político surgem no quadro filosófico de Jonas como antítese àquele modelo contratual. A responsabilidade política está alicerçada na ideia de responsabilidade global, à medida que se estende a tudo que impõe a exigência de cuidado. Dessa forma, a possibilidade de compreensão da responsabilidade política, como também a parental, estão condicionadas ao âmbito do cuidado. A responsabilidade contratual “é colegida; 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 liberdade livremente escolhida”¹⁷¹. Desse modo, podemos compreender em que sentido justifica-se a obrigatoriedade do dever. Uma vez 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.

¹⁶⁸ CR, p. 130.

¹⁶⁹ PR, p. 171.

¹⁷⁰ Cf. CR, p. 131.

¹⁷¹ Ibid., p. 131.

Chegando ao final deste segundo capítulo pode-se considerar cumprida a tarefa de expor a fundamentação do princípio responsabilidade conforme proposto. Foi analisada a tríade *ser*, *fins* e *valores* com o objetivo de mostrar que essas três categorias constituem a primeira etapa da fundamentação metafísica do princípio responsabilidade. Em seguida, foi explicitado que a partir da articulação entre bem, dever e o ser resulta o princípio responsabilidade, sendo esse o segundo passo da fundamentação metafísica da ética jonasiana. Desta forma, estes são os pressupostos metafísicos da ética de Jonas que se procurou desenvolver ao longo deste capítulo. Nele, afirmou-se que o Ser é um fim em si, e por consequência cultiva valores, e nesse caso, ele constitui um dever. Essas foram, portanto, as questões abordadas com vistas a apresentar as bases metafísicas nas quais se apoia a ética da responsabilidade.

Uma vez que foram mostrados os fundamentos metafísicos do princípio responsabilidade, no próximo capítulo será mostrado que este empreendimento ético encontra na relação pais e filhos e no âmbito político os seus arquétipos primordiais. Essas duas formas de responsabilidade seriam para Jonas a aplicação do dever ético, o que significa a possibilidade de continuidade de uma tal humanidade no futuro. Para tanto, a responsabilidade parental e política deve assumir a urgente e exigente tarefa do cuidado com o ser – a vida –, de tal forma que no futuro seja assegurada a existência de homens como potenciais sujeitos de responsabilidade. Essas duas formas de responsabilidade conduzem ao terceiro capítulo, no qual serão abordadas e detalhadas.

3 CARACTERÍSTICAS E APLICAÇÃO DO PRINCÍPIO DA RESPONSABILIDADE

3.1 Dos pressupostos do problema

Neste terceiro e último capítulo, a abordagem será sobre o tema da responsabilidade, mais especificamente, sobre aqueles que constituem os seus dois polos fundamentais, isto é, a responsabilidade política e parental, sobre as quais a ética proposta por Jonas mostra efetivamente sua visibilidade e até mesmo sua aplicação. Tendo em vista o sentido da responsabilidade como um dever ontológico, é possível assegurar então que tais modelos mencionados são os que melhor exemplificam o projeto ético de Jonas, pois sendo a responsabilidade um dever ontológico contido no ser, ela é reivindicada tanto no dever ser do homem de Estado quanto no dever ser dos pais, cuja responsabilidade ressoa como um dever em relação ao recém-nascido. Em ambos os casos, o ser – vida – reivindica existência; porém, a resposta que advém dessas duas formas de ‘poder’ não resulta da mera reciprocidade, mas da responsabilidade assimétrica. Porém, antes de abordar esses dois modelos, será muito importante começar este capítulo fazendo referência a um recurso metodológico empregado por Jonas, a saber, a heurística do temor. Esse recurso utilizado por Jonas está vinculado à ética do futuro, que por sua vez é capaz de despertar a questão ética.

Para desenvolver o que foi dito acima, este capítulo será dividido da seguinte maneira: no primeiro momento se procurará dizer o que é a heurística do temor no pensamento jonasiano e sua relação com a ética do futuro. Na sequência será abordada a questão de como Jonas pensa o problema da responsabilidade aplicada ao âmbito parental, isto é, dos pais em relação aos filhos, a construção e o futuro humano. A responsabilidade do homem político é o tema da última seção. Assim, está posto o caminho a ser percorrido. Dessa forma, passa-se agora à primeira seção para que se comece a desenvolver as questões apontadas.

3.2 A heurística do temor e a ética do futuro

No primeiro capítulo, foram enfocados os desafios que a técnica moderna suscita para a ética e a insuficiência dos modelos éticos da tradição para enfretá-los. No segundo capítulo foi abordado o tema de uma fundamentação metafísica para ética, expondo a necessidade de tal fundamentação. Agora, nesta primeira seção deste terceiro capítulo, pretende-se explicitar um dos pontos que para Jonas constitui um recurso metodológico fundamental na elaboração de sua teoria ética – a heurística do temor. Sendo assim, é o momento de levantar as seguintes questões que serão importantes para desenvolver este ponto. Qual é o lugar da heurística do

temor na ética do futuro proposta por Jonas? De que forma a heurística do temor pode despertar a questão ética? A partir dessas questões é que será elaborada esta primeira seção.

A previsão de risco que resulta do poder tecnológico, o qual apela por uma ética de responsabilidade, é pensada por Jonas como uma antecipação da questão moral de princípios, ou dos princípios fundamentais demandados para o agir tecnológico e, posteriormente, sobre a possibilidade desses conteúdos “se imporem nos assuntos práticos da ação pública e na teoria política”¹. Jonas nos alerta que a reflexão não pode se limitar ao plano da mera sensibilidade; assim, é preciso buscar razões em princípios capazes de tornar presente a potencialidade nefasta da tecnologia, presente nas obras do *homo faber*².

Partindo do princípio de que deve haver um futuro, precisamos considerar que a sua existência deve ser contínua e indefinida. Como vimos, a tecnologia ameaça o futuro, e por essa razão a preferência pela existência contínua e indefinida do futuro se justifica pela possibilidade da sua não existência. Assim, o novo modo de agir deve ser proporcional à grandeza do poder do qual está revestida a própria tecnologia. Dessa forma, Jonas entende que a “heurística do temor”³ 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 heurístico⁴. Sendo assim, “somente, com a antevisão da desfiguração do homem, chegamos ao conceito de homem a ser preservado”⁵.

Jonas emprega o temor como um método de análise em relação aos riscos. Porém, faz-se necessário uma certa cautela, pois o temor não pode ser considerado como sendo a última palavra na busca pelo bem⁶. 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. Como existe um desconhecimento em relação às consequências da ação da técnica, o temor poderá, efetivamente, nos sensibilizar no que tange ao dever de saber bem, como para o reconhecimento do desconhecimento. Tal postura, virtualmente, é capaz de fazer surgir o cuidado e a prevenção diante daquilo que é desconhecido e das possíveis consequências futuras.

A heurística do temor como método nos possibilita compreender os prognósticos de riscos mediante o processo intercambiável entre conhecimento e desconhecimento. A ética visada por Jonas sublinha o sim à vida. Para a sua efetivação, o nosso autor aconselha a darmos

¹ JONAS, *apud* ZANCANARO, Lourenço. *O conceito de responsabilidade em Hans Jonas*. Campinas: Unicamp, 1998. p. 73.

² CR, p. 74.

³ PR, p. 21.

⁴ Ibid., p. 70.

⁵ Ibid., p. 21.

⁶ Ibid., p. 71.

mais ouvidos ao prognóstico negativo do que ao positivo. Nas palavras de Jonas, “diante de uma tecnologia que não é lenta e nem paciente é necessário dar mais ouvidos às profecias da desgraça do que à profecia da salvação”⁷. Nesse sentido, o temor é para Jonas um substituto mais adequado da verdade, virtude da sabedoria, frente à incerteza da natureza “das consequências futuras do nosso agir”⁸. Sendo assim, Jonas não compreende o temor como impedimento da ação, mas como temor pelo futuro do objeto, a natureza e o homem.

O princípio responsabilidade como um imperativo ético para com o futuro considera a possibilidade de destruição da biosfera, apontando que tanto a natureza como o homem apelam para e pelo nosso dever e poder fazer capaz de preservar a ambos. Sendo assim, o temor da catástrofe assume um sentido metafísico afirmativo, que surge da possibilidade de destruição da natureza e da vida humana. O reconhecimento da ameaça e a cautela são condições para que se possa perceber o que deve ou não ser evitado. Esse reconhecimento nos torna capazes de perceber o valor. Assim, o temor poderá exercer uma função orientadora no que concerne ao conhecimento da ameaça. Desta forma, esse método antecipa-nos uma compreensão: “o mais desejável também deve ser melhor”⁹. Em outras palavras, esse estado de coisas se confirma na seguinte afirmativa de Jonas: “só sabemos o que está em jogo quando sabemos que isto ou aquilo está em jogo”¹⁰.

A advertência feita por Jonas nos mostra que a sobrevivência de tudo e de todos está em jogo; a própria vida tornou-se um objeto de aposta. É nesse sentido que se entende a ressignificação do temor em Jonas, que ademais não se trata de algo patológico. “O temor adquire, portanto, 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 prazo”¹¹, 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 ameaças bem determinados – para, com o pavor gerado, afirmamos uma imagem humana autêntica.¹²

Como se pode perceber, o conhecimento ou reconhecimento se realiza num movimento dialético entre o *malum* e o *bonum*¹³. Jonas assinala que “o conhecimento do *malum* é

⁷ Ibid., p. 77.

⁸ JONAS, Hans. *Technologie et responsabilité: pour une nouvelle éthique*. Revue Esprit, Paris, v.42, n.438, set. 1974. p. 183.

⁹ CR, p. 75.

¹⁰ PR, p. 71.

¹¹ CR, p. 75.

¹² PR, p. 70.

¹³ Ibid., p. 71.

infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, mais urgente, bem menos exposto a diferenças de opinião”¹⁴. Esse *malum* não precisa ser procurado; assim, o mal impõe a sua simples presença. Para o nosso autor, nesse sentido devemos aqui levar em conta o aspecto da evidência, na qual reside o fato de que, muitas vezes, sabemos primeiro o que não queremos do que aquilo que queremos¹⁵. É desse movimento dialético que surge o argumento no qual se apoia a ética do futuro, ou seja, “a filosofia moral deve consultar primeiro nossos temores a nossos desejos, para averiguar o que realmente apreciamos”¹⁶. Enquanto o perigo for desconhecido não se saberá o que há para se proteger e porque devemos fazê-lo: por isso, contrariando toda lógica e método, o saber se origina daquilo contra o que devemos nos proteger.

Mesmo que o temor heurístico “não seja a última palavra na procura do bem, [...] é uma palavra muito útil. Sua potencialidade deveria ser plenamente utilizada”¹⁷ como uma proposta ética cautelosa no que diz respeito à preservação do planeta. Dessa forma, pode-se alertar o homem contemporâneo para a possibilidade de uma catástrofe, contra a qual urge a necessidade de uma prudência em relação ao uso de certas modalidades da tecnologia. Nesse sentido, o temor seria uma maneira de colocar freios voluntários¹⁸ no afã prometeico, cujo princípio da liberdade o faz considerar ilimitada a possibilidade do conhecimento científico.

Disso resulta 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

¹⁴ Ibid., p. 71.

¹⁵ Ibid., p. 71.

¹⁶ Ibid., p. 71.

¹⁷ Ibid., p. 71.

¹⁸ Para uma melhor clareza dessa expressão optou-se por inserir um oportuno comentário de Jelson Oliveira. “Os freios não são impostos de fora para dentro, mas, precisamente por serem voluntários, esses freios seriam impostos pela própria tecnologia sobre si mesma, na medida em que ela assumisse as premissas éticas que devem orientar o uso do seu poder. Só assim, exercido com responsabilidade, o poder poderia minimizar (embora, na maioria das vezes, sem evitar completamente) os riscos advindos de sua atividade. Por isso, cabe ao cientista a virtude da ‘previsibilidade’: ele deve prever os mais adequadamente possível as consequências de suas ações, realizando um balanço entre aquilo que Jonas chama de responsabilidade positiva e negativa: o ‘exercício negativo’ da responsabilidade ocorre quando o cientista deixa de fazer algo em função de seus perigos enquanto a ‘responsabilidade positiva’ se dá quando ele, depois de analisadas as consequências, conclui que vai ‘[...] servir, com a pesquisa, a fins benéficos, promotores da vida’” (TME, 89), porque a tecnologia e a ciência em geral, como toda ação humana são marcadas pela ambiguidade, tanto podendo ser usadas para o bem quanto para o mal: “[...] todo poder é poder para ambas as coisas e amiúde provoca ambas sem a vontade de quem o exerce”. (TME, 89). Tal ambiguidade, aliada à magnitude dos novos poderes, torna a previsibilidade um dos valores centrais da ética do futuro proposta por Jonas”. OLIVEIRA, Jelson. *Para uma Ethical Tur da Tecnologia: Por que Hans Jonas não é um tecnofóbico*. Trans/For/Ação, Marília, v 45, n° 2 p. 191-206, abr/jun, 2022. p.195.

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”¹⁹.

O primeiro mandamento da ética do futuro consiste na previsão dos efeitos da ação da técnica. Tal previsão se realiza a longo prazo mediante a utilização do temor como princípio norteador. Na ética do futuro, o mal que deve ser temido ainda não se revelou, mas dele “devemos nos proteger”²⁰. Sendo assim, a experiência do mal, tanto no passado como no presente, é o ponto de partida no qual edificaremos a representação que deverá converter-se no primeiro dever da ética do futuro. Isto significa que

[...] 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 de *malum* experimentado. 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 buscamos.²¹

O segundo mandamento diz respeito a necessidade de se 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. Consequentemente, 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”²².

Embora já se tenha mencionado acima, faz-se necessário apontar a diferença quase “antagônica” do temor jonasiano para o medo, no sentido patológico, como em Hobbes, por exemplo, 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”²³. Em Jonas, o temor se caracteriza como “mobilização de um sentimento apropriado ao representado”²⁴. Como algo bem “próximo, como se provocasse uma reação espontânea e nos fizesse tomar o máximo de cuidado em relação ao vulnerável”²⁵. 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.

¹⁹ CR, p. 75.

²⁰ PR, p. 70-71.

²¹ Ibid., p. 72.

²² Ibid., p. 72.

²³ PR, p. 72.

²⁴ Ibid., p. 72.

²⁵ CR, p. 77.

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 perigo.²⁶

O temor, como Jonas o entende, não consiste em temer qualquer coisa, e não é tampouco um temor paralisante, mas um ponto basilar na efetivação da responsabilidade. Sendo assim, não se trata de dissuadir o agir, mas é exatamente um apelo à ação. Disso 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 objetivo 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 a nossa própria obra. A adoção dessa atitude, ou seja, a disposição para se deixar afetar pela salvação ou pela desgraça mesmo que ainda só imaginada das gerações vindouras é o segundo dever introdutório da ética almejada”²⁷. Assim sendo, é possível dizer que o temor pode, de algum modo, ser considerado princípio e fim da ação.

Mesmo que o mal seja apenas 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”²⁸. Quanto 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 ao cálculo outrora previsto. Assim, em certas circunstâncias, o agir humano se revela de modo surpreendente, escapando, então, da antecipação do cálculo. A obrigação passa, como exprime Zacanaro, “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”²⁹.

O conhecimento do factível é heurísticamente aceitável para a doutrina dos princípios³⁰, 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, e não a ciência, deve-se ocupar, pois o progresso e os artefatos produzidos por esta última não trazem a certeza absoluta de uma

²⁶ SÈVE, Bernard. *Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité*. Revue Esprit, Paris, n. 165, oct. 1990.

²⁷ PR, p. 72-73.

²⁸ CR, p. 77.

²⁹ Ibid., p. 77.

³⁰ PR, p. 73.

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 desta utopia pode tornar-se perigosa mediante o uso irresponsável. Porém, tal antecipação não é infalível”³¹.

Se para Jonas o conhecimento do possível é suficiente para as projeções dos efeitos finais prováveis, é aparentemente inútil para a aplicação prática³². Assim, para o 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 diz respeito à possibilidade de não haver vida no futuro, tangencia um conhecimento que, mesmo preliminarmente, norteará inexoravelmente o dever hodiernamente, para assegurar que exista vida no futuro. O conhecimento e o cálculo dos riscos incitam “o saber a uma obrigação moral”³³, dado que os riscos da destruição não refletem uma mera invenção de uma visão do possível. Disso resulta 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 às 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 das otimistas. Jonas ainda destaca os motivos que justificam a primazia dos maus prognósticos sobre os bons. Para o nosso autor,

[...] Essa incerteza que ameaça tornar inoperante a perspectiva ética de uma responsabilidade em relação ao futuro, a qual evidentemente não se elimina a 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 das mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação.³⁴

A profecia da desgraça acoplada à teoria ética, possibilita a constituição de um novo princípio capaz de tornar operatória a prescrição no seu aspecto prático. Ao enfatizar a profecia da desgraça em detrimento à da felicidade, Jonas está atento aos riscos que envolvem a compulsão tecnológica que incide sobre a natureza e o homem. O prognóstico de longo prazo, “almejado na extrapolação requerida pela ética”³⁵, mostra precisamente a responsabilidade com o futuro e concomitantemente uma preocupação com a continuidade da vida na terra, cujo princípio efetivo emerge da cautela.

Como podemos perceber, a ameaça de uma possível destruição provocada pela técnica moderna e o temor que dela resulta é de crucial importância, pois nos impõem o “mandato de

³¹ CR, p. 78.

³² PR, p. 75.

³³ ER, p. 76.

³⁴ PR, p. 77.

³⁵ Ibid., p. 73.

cautela” em relação ao uso desmedido 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”³⁶. Sendo assim, o temor revela uma inquietude em relação à fragilidade da vida frente à ameaça do poder tecnológico. Do temor surgem, no entanto, os sentimentos de respeito³⁷ e prudência, dado 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 renuncia a ele”³⁸. Com o advento do afã tecnológico, a autonomia e a liberdade dos indivíduos acabam se estabelecendo como objetos da racionalidade tecnocientífica.

Não existem correções imediatas para o afã científico, cujo objetivo, pelo menos em princípio, é sempre em curto prazo. Por essa razão é possível dizer que o uso excessivo da tecnologia pode de fato ameaçar a sobrevivência da humanidade. Desta forma, 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 essas últimas sejam tão bem fundamentadas quanto as primeiras”³⁹.

Apesar da heurística do temor ser, tal como adverte Jean Greisch⁴⁰, um dos aspectos mais criticados na ética de Jonas, em outro texto⁴¹ Greisch afirma: “Somente se se consegue definir outro uso do temor, torna-se possível estabelecer uma relação positiva entre o temor e a responsabilidade”⁴². Ainda de acordo com ele, “o temor que faz essencialmente parte da responsabilidade não é aquele que desaconselha a agir, mas aquele que convida a agir, esse temor que nós visamos é o temor pelo objeto da responsabilidade”⁴³. 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”⁴⁴.

³⁶ CR, p. 79.

³⁷ “Nosso temor do perigo nos informa alguma coisa: qual é exatamente o valor ameaçado pelo risco, e que sem dúvida nós 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”. ER, p. 77.

³⁸ JONAS, Hans. *Scienza come esperienza personale*. Torino: Il Melangolo, 1994. p.30. *apud* ZANCANARO. CR, p. 79.

³⁹ PR, p. 79.

⁴⁰ 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.

⁴¹ GREISCH, Jean. *L'amour du monde et le principe responsabilité*. Autrement Morales, Paris, n. 14, p. 72-93, 1994.

⁴² *Ibid.*, p. 75.

⁴³ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 72.

Ainda sobre esse tema pode-se mencionar o valioso comentário de Olivier Depré. De acordo com esse autor “não há temor sem responsabilidade e a heurística do temor consiste precisamente em ter ‘medo’ para que então sejamos responsáveis”⁴⁵. E na atual civilização tecnológica a capacidade de sermos responsáveis consiste em um novo imperativo ético da existência. De alguma maneira isto parece apontar para a mesma direção do que pensa José Eduardo Siqueira. Para ele, “o princípio responsabilidade demanda somente preservar a condição da existência da humanidade, ou melhor, a existência como condição de possibilidade da humanidade”⁴⁶. Disso resulta que a empresa do agir aponta 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 diante da incerteza. Assim, 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. Consequentemente, agora são as coisas, isto é, toda a biosfera que reivindica cuidado⁴⁷. Jonas formula uma questão de crucial importância que explica 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 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 tenha 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 inevitabilidade deve ser assumida, mas também para a culpa determinada que eu posso conhecer e prever.⁴⁸

Essa questão nos leva a perceber então que a urgência da reflexão ética gera uma “casuística” de acordo com a problemática colocada. Sendo assim, 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 – heurísticos – a partir daquilo que deve ser evitado”⁴⁹. Disso resulta que a tarefa da responsabilidade consiste na busca de respostas para cada passo nos quais ocorre a ausência de consciência ética. As projeções e metas da minha aposta devem ser descartadas caso implique o interesse de outros. Assim,

⁴⁵ DEPRÉ, Olivier. *Hans Jonas*. Paris: Ellipses, 2003. p.55. Na sequência será utilizada a sigla HJ.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ CR, p. 121.

⁴⁸ JONAS, *apud* ZANCANARO, 1998, p. 82.

⁴⁹ PIS, p. 28.

podemos entender 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 aposta⁵⁰ o interesse de outrem, principalmente quando os fins não justificam a minha aposta. Dito de outra maneira, quando os fins visados forem apenas imediatistas. A simples implicação dos outros na minha aposta torna a leviandade inadmissível⁵¹. Nesse sentido, quando a aposta tiver como objetivo evitar o mal supremo e estiver adequada à totalidade dos interesses dos outros, ela estará revestida do sentimento de responsabilidade⁵². Assim, 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, da forma como é entendida por Jonas, indica os perigos, funcionando não apenas “como um mero conselho de prudência moral, mas como um mandamento irrecusável, na medida em que assumimos a responsabilidade pelo que virá”⁵³. 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”⁵⁴. O princípio da responsabilidade de Jonas como imperativo ético nos adverte de que “a existência ou a essência do homem, em sua totalidade, nunca podem ser transformadas em apostas do agir”⁵⁵. Assim, 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 a da biosfera.

Diante desse cenário de riscos e incertezas é que se pode perceber e compreender o lugar da heurística do temor no pensamento de Jonas. O temor pela possibilidade da catástrofe e o consequente risco do não-ser despertam a questão ética em relação ao futuro da humanidade. Cabe ainda destacar que a ética do futuro não se constitui por princípios estabelecidos por nós para os homens do futuro, mas é a garantia da existência da humanidade no futuro. De acordo com Jonas, o objetivo é “garantir a capacidade de que as gerações futuras atribuam a si mesmas

⁵⁰ “A aposta jamais poderia incluir a totalidade dos interesses de outros, principalmente as suas vidas.”. PR, p. 86.

⁵¹ CR, p. 82.

⁵² RIEDEL, Manfred. *La responsabilidad como problema ético*, apud ZANCANARO, 1998. p. 82.

⁵³ PR, p. 87.

⁵⁴ RICOEUR, Paul. *Ética e filosofia da biologia em Hans Jonas*. Leituras 2: a região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996. p. 234.

⁵⁵ PR, p. 86.

um dever e que possam cumpri-lo de forma satisfatória”⁵⁶. Com isso fica claro que a ética proposta por Jonas visa garantir o direito que as gerações futuras possam fazer as suas próprias escolhas. Na sequência deste trabalho serão mostrados os dois modelos ou arquétipos dessa responsabilidade apresentadas por Jonas; a saber, a responsabilidade parental e a responsabilidade do homem político.

3.2.1 A responsabilidade e sua aplicação ao âmbito parental

Nesta seção, analisaremos a responsabilidade parental, cujo objetivo consiste em cuidar e educar para tornar o filho adulto e responsável, mostrando a tarefa essencial dessa responsabilidade que é o cuidado da vida. Nenhuma criança pede para nascer, não importando se nascerá em situação privilegiada ou não. Entretanto, Jonas considera que o nascimento de uma criança representa ao mesmo tempo o recomeço da humanidade, que por sua vez abre caminhos para a possibilidade da continuidade da humanidade no mundo. Esse é o resultado que se espera da responsabilidade enquanto dever fazer aplicada ao âmbito parental, isto é, a continuidade da existência humana no mundo. Sendo assim, é essa a questão que precisamente será desenvolvida nesta seção.

O conceito de responsabilidade é genericamente pensado na tradição filosófica a partir da ideia 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”⁵⁷. Disso resulta que uma vez definidos certos direitos do outro, igualmente fica estabelecido o meu dever de observá-los e de promovê-los. Em Jonas podemos dizer que existe um distanciamento dessa maneira de compreender o termo responsabilidade.

Posto isto, podemos levantar a seguinte questão: 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 autores envolvidos. Por outro lado, para o tradicional conceito de responsabilidade, a reivindicação não é um direito a ser requisitado por quem ainda não existe. Para Jonas, “toda vida reivindica vida e isso talvez seja um direito a ser respeitado”⁵⁸. Ainda que o não existente não possa fazer reivindicações, “nem por isso pode ter seus direitos lesados”⁵⁹.

⁵⁶ PR, p. 93.

⁵⁷ Ibid., p. 89.

⁵⁸ Ibid., p. 89.

⁵⁹ Ibid., p. 89.

Dessa forma, do empreendimento que leva a marca de uma “ética do futuro”, é possível afirmar que essa é a consequência mais significativa. Apesar de ser explícita a diferença, Jonas encontra presente na moral clássica um exemplo de responsabilidade não recíproca, que ele utiliza e transforma em arquétipo para o modelo ético que propõe inaugurar. Trata-se da responsabilidade aplicada ao âmbito parental, ou seja, dos pais para com os filhos. Mas que novidade esta ação específica apresenta em relação a outras formas de agir? Nesse ponto 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 reclama um cuidado para continuar a existir.

O exemplo, de acordo com Jonas, mostra a não necessidade de formulação ou de supremacia a partir de um princípio, pois já está implicado em nossa própria natureza⁶⁰. Isto indica uma equivalência não contratual na relação de direitos e deveres, dado 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 pelo esforço dispensados, esta não constitui uma precondição para tal, pois é incondicional⁶¹”. Isso pode ser denominado de “altruísmo que em Jonas é concedido pela própria solidariedade da natureza, enquanto ideia de responsabilidade, esta emana do fato biológico da procriação”⁶².

A responsabilidade dos pais em relação aos filhos mostra dois atributos complementares; a saber, o seu 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. Porém, é necessário 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 direto, pois a responsabilidade com os filhos está fundada no fato de sermos nós os autores de sua existência”⁶³. Por outro lado, apesar de não ser possível determinar um direito de nascer daqueles que ainda não nasceram, isso não é suficiente para reduzir o grau de certeza de que outros seres humanos virão depois de nós sem tê-lo reivindicado. A responsabilidade parental utilizada por Jonas como arquétipo na elaboração da sua empresa ética “reencontra sua eficácia na medida em que sua existência lhes dá o direito de nos acusar, como seus predecessores, de

⁶⁰ Cf. Ibid., p. 89.

⁶¹ NR, p. 211.

⁶² NR, p. 211.

⁶³ PR, p. 89.

sermos responsáveis por certas desventuras humanas e que poderíamos tê-las evitado, caso tivéssemos agido com prudência e não com a ideia de utopia progressista”⁶⁴.

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 do beneficiário da obrigação e, por conseguinte, à impossibilidade de fazer valer seus direitos por antecipação. Busca-se, portanto, obter um genuíno saber dos princípios, ou seja, assegurar a autenticidade de um futuro possível.

É, portanto, a partir da analogia estabelecida com o recém-nascido que Jonas postula o princípio responsabilidade. Mas o que realmente o nosso autor pretende com essa analogia? Sua pretensão é a de pensar um modo efetivo de assegurar a continuidade da existência de uma humanidade futura. Entretanto, isso implica um dever, cujo modo de expressá-lo se dá em duas formas: primeiramente 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 condição⁶⁵.

O cuidado com o recém-nascido representa, em Jonas, o exemplo correspondente tanto ao dever objetivo, quanto ao querer subjetivo, dito de outro modo a responsabilidade objetiva e seu sentimento subjetivo⁶⁶. Com isso, de acordo com Sganzerla, “o suposto abismo entre ser e dever ser estaria superado, pois encontramos um dever elementar presente na constituição do próprio ser, e que portanto, é dado pela própria natureza⁶⁷”. Sganzerla, ainda aponta que: “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 ética⁶⁸”. Para Jonas, responsabilizar-se pelo recém-nascido é também comprometer-se com o todo da humanidade, pois a “esperançosa ideia” de um constante recomeço da humanidade⁶⁹ está atrelado à criança recém-nascida.

Pensar a responsabilidade além da ação já realizada, como acontece no direito civil e penal, representa, em Jonas, a busca por um sentido que possa garantir o direito à existência, de

⁶⁴ Ibid., p. 89.

⁶⁵ PR, p. 89.

⁶⁶ NR, p. 212.

⁶⁷ Ibid., p. 212.

⁶⁸ Ibid., p. 212.

⁶⁹ “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 imponha 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. NR, p. 212.

modo autêntico, daqueles que ainda não existem. O futuro do princípio da responsabilidade proposto 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”⁷⁰. Com efeito, a sobrevivência da humanidade futura, 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 ainda não existem.

O pressuposto da ética tradicional que afirma que somente aqueles que existem podem reivindicar algum direito, torna-se insuficiente para a ética do futuro pensada 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”⁷¹. Ao lidar com o não existente, o princípio da responsabilidade “tem de ser independente tanto na 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?”⁷².

O recém-nascido utilizado como arquétipo por Jonas 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 a sua fragilidade natural, não pode cumpri-los⁷³. Disso resulta que na elaboração ético-filosófica de Jonas 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 de uma ausência de direito dos não nascidos, o princípio responsabilidade de Jonas contrapõe se à tradição ao nos apresentar um modelo ético, cuja prática assegura o direito à vida daqueles que ainda não nasceram. A responsabilidade dos pais para com os filhos confirma esse direito ao futuro. E a necessária desconstrução do antigo princípio da tradição se impõe, sobretudo em razão da técnica moderna, cujo uso desmedido ameaça a continuidade da vida autêntica no futuro. Com isso, o direito de existir fica assegurado. Nesse caso, a garantia de que no mundo de amanhã existam homens portadores de

⁷⁰ RICOEUR, Paul. *Ética e filosofia da biologia em Hans Jonas*. Leituras 2: a região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996. p. 229.

⁷¹ NR, p. 212.

⁷² PR, p. 89.

⁷³ PIS, p. 25.

direito, capazes de decidir, deve ser assegurada aqui no presente; o princípio da responsabilidade postulado por Jonas a isso se propõe.

Por um lado, é compreensível o fato de que se defenda, sobretudo por razões de saúde, uma demanda do progresso técnico-científico que seja cada vez mais destemido e rápido, mas por outro lado não podemos ignorar as ameaças contidas nesse afã do progresso que aposta no “tudo ou nada” pensando unicamente na constante superação⁷⁴. Por essa razão, Jonas adverte que o progresso deve ser considerado um objetivo opcional e não um compromisso imposto ou incondicional da humanidade. No entanto, para que tal segurança possa de fato ser viável, primeiramente, para que seja possível a continuidade da vida humana no mundo de amanhã, é necessário reconhecer e preservar o futuro no presente, e assim o direito à existência genuína daqueles que ainda não existem. A possibilidade de abrir mão de apostas incertas propagadas pela utopia do progresso está, dessa maneira, condicionada a esse necessário reconhecimento.

O princípio responsabilidade aplicado à relação (pais e 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)⁷⁵. 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”⁷⁶. Disso resulta que o ser o qual se concebe como um valor e um bem, apela por uma resposta: o nosso dever fazer. De acordo com Jonas,

[...] 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.⁷⁷

Podemos concluir desta passagem que a dignidade e o valor do objeto exigem uma resposta responsável do sujeito. Isso mostra que a predileção do dever ser do objeto, como um valor e um bem em si, atribui à heteronomia um papel crucial na empresa ética de Jonas. Mas a que se deve tal tarefa? A compreensão dessa questão está relacionada ao recém-nascido, pois aquele que nasceu tem o direito de continuar a existir, impondo, assim uma exigência a seus pais, ou seja, um dever que se converte em responsabilidade. Tamanha é a importância dessa

⁷⁴ NR, p. 213.

⁷⁵ Ibid., p. 213.

⁷⁶ Ibid., p. 213.

⁷⁷ PR, p. 167. Esta passagem já foi citada no segundo capítulo. No entanto, foi aqui reincerida não para repetir a mesma ideia, mas para complementar e mostrar que de fato o Ser, enquanto valor e bem e por isso o seu dever ser, impõe um dever fazer.

responsabilidade que mesmo sem o consentimento dos pais ela se antecipa e se impõe, de modo que a existência de um filho se torna a causa da obirgação moral de os pais cuidarem dele⁷⁸. Como Jonas nos diz, “o bem ou o 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”⁷⁹. Assim, a responsabilidade pela vida é algo intrínseco ao próprio homem.

A dignidade e a vulnerabilidade do recém-nascido exigem a passagem da responsabilidade meramente formal para a responsabilidade de caráter ôntico – 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 para a possibilidade de reafirmar e reconduzir o homem na sua condição de liberdade. Dessa forma, “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”⁸⁰.

A responsabilidade intrínseca à relação dos pais para com os filhos é utilizada por Jonas na elaboração do seu princípio ético como arquétipo da responsabilidade. Desta forma, ela é ao mesmo tempo condição de possibilidade “da articulação entre ser e dever ser e entre ontologia e ética”⁸¹. Para Jonas, o arquétipo da responsabilidade dos pais em relação aos filhos ocorre não somente no sentido genético e tipológico, mas também epistemológico, devido a sua evidência humana imediata⁸².

O recém-nascido, em seu ato simples 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 a sua queda no nada e que se encarreguem de seu devir futuro”⁸³. Essa exigência implica cuidar da sua existência, independentemente 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 os outros, assim o fazendo, mesmo que a natureza não venha em socorro desse dever por meio dos seus instintos poderosos, coisas da qual, a maioria das vezes, ela se encarrega sozinha”⁸⁴. A partir disso podemos colocar aqui duas questões: a primeira resulta 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

⁷⁸ NR, p. 214.

⁷⁹ PR, p. 149.

⁸⁰ NR, p. 214.

⁸¹ MM, p. 350.

⁸² PR, p. 219.

⁸³ Ibid., p. 224.

⁸⁴ PR, p. 220.

conglomerado de células que são igualmente aglomerados de moléculas com suas transações físico-químicas⁸⁵. Numa segunda questão poder-se-ia perguntar: quais são os traços que fazem 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?⁸⁶ Nas próprias palavras de Jonas, podemos dizer que 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 a causa continue com aquilo que ela começou, constituindo-se exatamente, o conteúdo da responsabilidade”⁸⁷.

De acordo com Jonas, o recém-nascido reúne em torno de si a evidência do ser “já existente”, que nele se autorreconhece, e igualmente mostra-se a própria importância 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 fim⁸⁸. Sem embargo, 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 integrada no próprio ato da criação. Sua observância, diz Jonas, “torna-se um dever irrecusável diante de um Ser cuja existência autônoma dela depende inteiramente”⁸⁹. O nosso autor ainda afirma:

Isso se dá porque o imanente dever ser do bebê 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.⁹⁰

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. Por essa razão, o “*locus* da responsabilidade é o Ser mergulhado no devir, abandonado à transitoriedade e ameaçado de destruição”⁹¹. Assim o recém-nascido, com sua “frágil nudez”, reivindica a responsabilidade dos seus progenitores para que a sua sobrevivência não seja ameaçada. Aqui podemos observar um objetivo da responsabilidade e de dever, que é o de cuidar desta vida e velar pela sua continuidade. Se por um lado o filho evidencia a sua total dependência em relação aos pais, por outro lado são justamente os pais a causa de tal

⁸⁵ Cf. PR, p. 221 *apud* SGANZERLA, NR, p. 214.

⁸⁶ PR, p. 221.

⁸⁷ Ibid., p. 219.

⁸⁸ Ibid., p. 223.

⁸⁹ Ibid., p. 224.

⁹⁰ Ibid., p. 224.

⁹¹ PR, p. 225.

dependência. Aqui é possível acrescentar o elemento da culpabilidade⁹², que é inerente à causa da dependência, o que indica ainda mais a radicalidade da causa que permeia a totalidade da responsabilidade particular em face do seu objeto – a criança; mesmo que a sua opinião não tenha sido consultada. Isso porque, de acordo com Jonas,

[...] 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 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.⁹³

A citação acima encontra-se em uma nota de rodapé de *O Princípio Responsabilidade*, 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. No entanto, essa obrigação não é análoga a um contrato em que a responsabilidade ali exigida limita-se às condições e ao tempo estabelecido. Ao contrário disso, a relação entre pais e filhos utilizada por Jonas como arquétipo do princípio 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.⁹⁴

Como podemos perceber, essa exigência imanente do ser é o próprio ser, ser dever, ou seja, o direito natural de continuar existindo. Quando a vida do ser, nesse caso a do recém-nascido, exige ser protegida devido a 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 todo o possível para que se cumpra o imperativo”⁹⁵.

Com característica essencialmente natural, que independe do limite contratual, a responsabilidade em Jonas 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 de que a humanidade continuará habitando dignamente o mundo. Por essa razão, segundo Jonas, “a ação apenas em conformidade com a

⁹² O termo culpabilidade utilizado aqui está no sentido de causa, ou seja, os pais diante da total dependência dos filhos devem assumir toda responsabilidade por eles. Os pais são a causa do nascimento dos filhos, por essa mesma razão 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. Ainda que a culpabilidade seja inerente a essa dependência, a criança não pode ter responsabilidade por ela, mas aqueles que são a causa dela – os pais. PR, p. 225.

⁹³ PR, p. 225.

⁹⁴ Ibid., p. 219.

⁹⁵ NR, p. 215.

lei, como tal não pode ser nem a causa nem o objeto do respeito, mas sim o Ser”⁹⁶. Neste caso, o recém-nascido. Torna-se, nesse caso, evidente aqui a distinção entre o dever contratual e o dever ontológico. No capítulo anterior já foi abordado esse último aspecto, no qual trabalhou-se a fundamentação metafísica do princípio da responsabilidade em Jonas. Porém, nesta segunda seção do presente capítulo, o dever ontológico surge e se manifesta em forma de responsabilidade para com a fragilidade do Ser da criança.

O princípio responsabilidade fundamentado na relação parental (pais-filhos) não representa exclusivamente os próprios filhos em particular, mas é também um dever que precisa necessariamente 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 à continuidade da natureza. Assim, pode-se afirmar aqui que a ideia de um bem em si é a natureza vivente, na qual está incluída a humanidade como sendo a mais contundente manifestação dos seus propósitos⁹⁷.

Como dito acima, a autenticidade da vida humana está condicionada à manutenção da natureza no futuro. Entretanto, isso significa manter em aberto o horizonte da possibilidade, que no seu caso foi dado junto com a existência da espécie. No entanto, é necessário que seja assegurada “a existência da humanidade em um ambiente satisfatório”⁹⁸. Ou seja, “o futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como condição *Sine qua non*”⁹⁹. Aqui compreende-se 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 da natureza extra-humana no futuro.

Jonas afirma que entre as diversas formas de responsabilidade, a responsabilidade parental e a responsabilidade política constituem bons exemplos para se analisar o princípio da responsabilidade enquanto princípio ético. Por que Jonas opta por esses dois exemplos? O que eles têm em comum? Para 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”.¹⁰⁰

⁹⁶ PR, p. 163.

⁹⁷ Cf. NR, p. 216.

⁹⁸ PR, p. 232.

⁹⁹ Ibid., p. 229.

¹⁰⁰ RICOEUR, 1996, p. 229.

Quanto à responsabilidade dos pais, essa “não depende de aprovação prévia, sendo irrevogável e não-rescindível, além de englobar a totalidade do objeto”¹⁰¹. 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. Sendo assim, como acima destacado, nossa responsabilidade é pela vida, pelo bem que nela existe e pelo seu fim em si e não uma relação que se limita ao modo contratual. No próprio objeto já está presente a sua validade, que tem como gênese a própria súplica da coisa¹⁰².

Essa forma de responsabilidade é natural e irrevogável, irrescindível 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”¹⁰³. A não dependência de contrato ou consenso se deve à criança, cujo nascimento de imediato impõe inevitavelmente o cuidado, o que por sua vez torna inviável aquilo que constitui o dever ontológico – a responsabilidade. Segundo, porque o nascimento gera “uma responsabilidade unilateral, em que o ser e o dever ser coincidem, de modo que o primeiro dever ser procede da ‘coisa’, da ‘causa’ a nós confiada”¹⁰⁴. Essa consiste, assim, numa relação de confiança que por sua vez constitui um bem, ou seja, a responsabilidade para com o recém-nascido. De acordo com Ricoeur, “torna-se o complemento 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”¹⁰⁵. E se a responsabilidade parental indica a perpetuação da humanidade no futuro, ela possibilita também a perpetuação da responsabilidade.

Essa responsabilidade vertical de que fala Jonas não é ocasional, mas permanente. Sendo assim, os filhos, enquanto forem crianças e dependentes e cuja ausência de responsabilidade se constatada, implicaria uma forma eticamente condenável de irresponsabilidade. Nesse sentido, a responsabilidade enquanto dever deixaria de existir. Todavia, se em nenhuma situação a responsabilidade pode estar ausente – muito menos na relação dos pais com um filho recém-nascido, totalmente dependente deles para a sua sobrevivência, pois aqui está em jogo aquilo que é frágil e perecível –, por essa razão o dever não pode deixar de estar presente. Cabe ressaltar que nesse ponto não se trata daquela

¹⁰¹ PR, p. 170.

¹⁰² NR, p. 216.

¹⁰³ NR, p. 216.

¹⁰⁴ RICOEUR, 1996, p. 238.

¹⁰⁵ Ibid., p. 238.

compreensão formal do dever, isto é, o dever pelo dever. Assim, da forma como Jonas entende esse aspecto do dever, faz-se necessário uma inversão do enunciado, como havia sido proposto por Kant.

“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”¹⁰⁶. Dito de outra maneira, na contemporaneidade o dever provém do fazer, cuja origem está no poder. Tendo em vista que o poder ampliou o fazer, por extensão é necessário também que seja proporcionalmente ampliado o nosso dever¹⁰⁷. Esta tríplice relação – poder, fazer e dever – não tem em vista a mera obrigação formal. Ao contrário, essa relação se realiza justamente no exercício da responsabilidade dos pais para com os filhos. Ela é constitutiva no ser humano, por esse motivo trata-se de um dever ontológico do qual não podemos escapar.

Dessa forma, uma vez executada a relação poder fazer e dever em relação à criança, a permanência da humanidade no mundo de amanhã estaria assegurada. Ainda de acordo com Jonas, “com cada criança que nasce recomeça a humanidade em face da mortalidade, e nesse sentido também está em jogo a sobrevivência da humanidade”¹⁰⁸. Nesse sentido, aqui é necessário entrar em cena o dever, cuja raiz reside no poder. Disso podemos concluir que é da conexão dessas duas categorias que resulta o princípio da responsabilidade que se torna efetiva no cuidado dos pais em relação aos filhos.

Dessa forma, o itinerário até aqui desenvolvido sobre o princípio responsabilidade possibilita colocar uma questão que, de acordo com Jonas, constitui o ponto crítico de toda teoria moral, a saber: como se dá a passagem do querer ao dever? Apesar desta questão já ter sido trabalhada no capítulo anterior, o problema que agora ocupa essa seção permite o retorno a ela, tendo em vista que a relação pais e filhos demanda um dever. Esse, entretanto, reside no poder, cuja efetivação exige a vontade ou o querer. Na sua elaboração ética Jonas acredita ter encontrado a resposta para esta pergunta, pois diz o filósofo: “do querer, que ao perseguir um objeto 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”¹⁰⁹. A resposta do autor indica que essa

[...] passagem é mediada pelo fenômeno do poder, no seu significado humano singular, no qual se une o poder 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

¹⁰⁶ PR, p. 215.

¹⁰⁷ RICOEUR, 1996, p. 301.

¹⁰⁸ PR, p. 224.

¹⁰⁹ PR, 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.¹¹⁰

Além disso, em função de tal poder, Jonas assevera 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”¹¹¹. Por essa razão 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. Face a isso, Jonas alega que “aquilo que liga a vontade ao dever, o poder, é justamente o que desloca a responsabilidade para o centro da moral”¹¹². Nesse caso, o recém-nascido está no centro da teoria ética de Jonas, pois a criança torna-se objeto do nosso poder, do qual procede o nosso dever fazer. E como indicamos acima, a criança é o “objeto originário da responsabilidade” e também um bom modelo para exemplificar a nova abordagem ética que o nosso autor propõe.

Da evidência arquetípica da criança, Jonas analisa “o deve-se” elementar no “é” de todo recém-nascido¹¹³. Isto resulta num ponto de significativa importância no projeto ético do nosso autor. Ela surge justamente no contexto da relação entre pais e filhos, mencionada acima, e possibilita a conexão entre ser e dever. Em outras palavras, é do ser do recém-nascido que se impõe o dever, resultando, desta maneira, na união das duas categorias. Assim, 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”¹¹⁴. Entretanto, 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 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 sabe-lo, mas que se oferece sempre ao olhar, a partir do momento em que podemos ver e saber. Pois o desafio – “mostre-nos pelo ou 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.¹¹⁵

¹¹⁰ PR, p. 216 - 217.

¹¹¹ Ibid., p. 217.

¹¹² Ibid., p. 217.

¹¹³ Ibid., p. 219.

¹¹⁴ Ibid., p. 219.

¹¹⁵ PR, p. 219-220.

Dado que o cuidado se impõe como dever irrefutável dos pais, eles se tornam 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”¹¹⁶. Mas, 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”¹¹⁷. É por essa razão que no pensamento de Jonas o “Estado é responsável pelas crianças dentro de sua jurisdição, de um modo inteiramente distinto daqueles em que é responsável pelo bem-estar de seus cidadãos em geral”¹¹⁸. Dessa forma, a criança torna-se o protótipo privilegiado da responsabilidade, apesar de ela ser um princípio e um dever ontológico, é a fragilidade e a impotência da criança que desperta nos pais o mais puro sentimento de responsabilidade. Como já vimos, esse sentimento é irrevogável, pois ele nos remete a uma premissa básica, a saber: assegurar o dever-ser da criança mediante a responsabilidade é também assegurar a continuidade da espécie humana, uma vez que a humanidade e o mundo extra-humano recomeçam com cada criança que nasce. Portanto, de acordo com 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.¹¹⁹

Como se pode observar, para Jonas a criança é estabelecida como objeto paradigmático do princípio responsabilidade ora exposto, pois como indica a citação acima, no recém-nascido coincidem a facticidade com o seu direito de ser e o devir lançado ao risco de destruição, caso se deixe de lado a responsabilidade. Assim, para que o devir da criança se estabeleça enquanto facticidade, é necessário que a responsabilidade seja assumida, de modo a transformar o devir inconstante em facticidade concreta. Isso não significa, porém, que o paradigma do recém-nascido precise se impor de modo arbitrário. No empreendimento ético do nosso autor, as razões *a priori* são simples, já que a criança reúne todos os principais aspectos que fundamentam a sua

¹¹⁶ Ibid., p. 224.

¹¹⁷ Ibid., p. 224.

¹¹⁸ Ibid., p. 224.

¹¹⁹ Ibid., p. 224

proposta 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”¹²⁰. Assim, se o futuro provém do cuidado responsável com o presente, logo, a partir da ética jonasiana, “o sujeito moral deve considerar objeto de sua responsabilidade [os] seres humanos”¹²¹, 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 texto *Sur le fondement ontologique d ‘une éthique du futur*¹²², logo no início, Jonas esclarece que ele não busca uma “ética no futuro”, isto é, uma “ética concebida para nossos descendentes futuros”¹²³, mas uma “ética do futuro”. Isso sugere que a ética deve tomar o futuro como seu objeto, de modo a assumir a tarefa de “proteger nossos descendentes das consequências de nossa ação presente”¹²⁴.

Como se pode observar, essa preocupação com o futuro difere a ética jonasiana dos modelos éticos da tradição. Tal como desenvolvido no primeiro capítulo deste trabalho, o campo 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 fortemente antropocêntrica. A ética de Jonas se distingue desses modelos na superação do exclusivismo antropocêntrico, de modo a deslocar para o centro da ética, tanto o futuro humano como também o extra-humano, tarefa que se inicia com a avaliação do nosso agir presente para prevenir os impactos que ele pode acarretar às gerações futuras.

Algo que, o nosso autor mostrou ser necessário¹²⁵, ao apontar que os efeitos das ações humanas, comandadas pela “globalização da técnica”, e até podemos dizer sua ditadura, “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 terem sido consultadas”¹²⁶.

Essa é, por assim dizer, a razão de se pensar um princípio responsabilidade capaz de orientar as nossas ações no presente. Uma vez que o uso responsável da técnica é nosso dever, ele se dá, principalmente, em função daquilo que é o nosso dever supremo – a responsabilidade

¹²⁰ BDR, p. 305-306.

¹²¹ PIS, p. 25.

¹²² Este texto faz parte da obra *HANS, Jonas, Pour une éthique du futur*. Tradução de Sabine Cornielle, Rivage poche/ Petite Bibliothèque, 1998. p. 69.

¹²³ Ibid., p. 69.

¹²⁴ Ibid., p. 69.

¹²⁵ Cf, *O Princípio Responsabilidade*, Cap.I: “A transformação do agir humano”.

¹²⁶ Jonas, 1998, p. 70.

para com os crianças, pois nelas e a partir delas estará assegurada a presença contínua da humanidade no futuro.

Como já explicado, o modelo de responsabilidade parental utilizado por Jonas indica 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 condição para os seus esforços¹²⁷. Assim, não demanda uma reciprocidade, como se espera que tenha ficado explícito acima, revelando assim a responsabilidade de caráter inteiramente incondicional. A responsabilidade parental é inteiramente natural, não depende de condição ou aprovação prévia. Ela “contrasta com aquele tipo artificial, que depende de uma aceitação, acordo ou competência”¹²⁸.

A responsabilidade vista à luz do modelo parental, cuja origem reside na ação diretamente entrelaçada à existência humana, já é incluída na condição de existência do próprio indivíduo¹²⁹, 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 responsabilidade. Dito de outra maneira, 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.¹³⁰

Em outras palavras, podemos dizer que “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”¹³¹. Com efeito, tal capacidade moral é despertada e ao mesmo tempo efetivada no

¹²⁷ Comím 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 reivindica algum direito, mas porque se sente responsável frente a fragilidade da prole. No caso da vida em geral, seria uma fragilidade e precariedade ontológica que fundaria a responsabilidade – contraposta à magnitude do poder tecnológico. “Vulnerabilidade da natureza se traslada 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.) Essa citação pode ser lida na íntegra em OLIVEIRA, Jelson. *Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação metafísica*. Aurora, Curitiba, v. 24, n. 35, jul./dez. 2012. p. 398.

¹²⁸ Ibid., p. 399.

¹²⁹ Ibid., p. 399.

¹³⁰ PR, p. 176.

¹³¹ Ibid., p. 176.

cuidado com o recém-nascido, que exige a responsabilidade de seus pais como resposta ao apelo de sua frágil e perecível condição. Disso resulta que a partir do poder da ação e de sua exteriorização no cuidado com a criança é que a responsabilidade toma sentido enquanto princípio.

Como é possível observar no exposto acima, a responsabilidade parental constitui um modelo, sendo o recém-nascido utilizado por Jonas como arquétipo para a elaboração da sua proposta ética. Conforme sublinhado, trata-se de uma ética do futuro, razão pela qual Jonas considera necessário utilizar a criança como exemplo. A responsabilidade dos pais para com os filhos é o arquétipo elementar da responsabilidade, pois é a partir dessa relação de cuidado e proteção, assumida responsavelmente, que está garantida a continuidade da humanidade no futuro. Assim, é necessário o cuidado com o que resulta das nossas ações cotidianas tendo em vista as gerações futuras.

Em tais ações estão também incluídas a responsabilidade dos pais em relação aos filhos, não somente a fragilidade e a impotência destes que impõem 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 essa razão ele propõe um segundo modelo para pensar a ética. Trata-se da responsabilidade político-coletiva ou a responsabilidade livremente escolhida do homem público. Essa temática remete à terceira seção desse capítulo, na qual será desenvolvida.

3.2.2 A responsabilidade político-coletiva frente ao dever decorrente da ação da técnica

A questão da qual ora se ocupará é a de investigar como o poder da ação da técnica moderna implica a necessária passagem da responsabilidade do âmbito individual para a esfera político-coletiva. Nesta seção se procurará mostrar que as ameaças da técnica exigem uma responsabilidade alicerçada na esfera política-coletiva capaz de mirar a continuidade da existência humana no futuro. Por essa razão é preciso explicitar que a Jonas importa o ato coletivo em detrimento do ato individual, pois o que está em jogo aqui é a sobrevivência da humanidade no futuro, que para o nosso autor constitui o tempo ético por excelência. Por isso, esse empreendimento demanda uma mobilização político-coletiva, tendo em vista a efetivação da proposta ética jonasiana, a qual leva a marca de uma ética do futuro. No entanto, é preciso mostrar que a realização dessa empreitada ética demandada por Jonas é tarefa que exige responsabilidade: dos pais em relação aos filhos, e da responsabilidade política-coletiva

livremente escolhida pelo homem público – o político. Sendo assim, é preciso agora se debruçar sobre a questão que será investigada na sequência deste trabalho.

A extensão ampliada dos efeitos 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 dos efeitos de sua ação. Conforme Jonas:

Embora não haja atualmente, como tampouco houve no passado, uma receita para a arte de governar, o marco temporal da responsabilidade, bem como a 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, conseqüentemente, da moral política.¹³²

Evidentemente, o poder da ação humana ampliou-se de modo considerável no âmbito individual. Cada um de nós, mesmo na nossa fragilidade e vulnerabilidade, participa e altera o mundo à sua volta. Todavia, apesar dessa responsabilidade individual ser, por um lado, uma necessidade, por outro lado é a responsabilidade político-coletiva¹³³ que de fato interessa a Jonas. Desta forma, ele concedeu menos importância à autonomia individual. Entretanto, o que leva o nosso autor a considerar mais o âmbito coletivo do que o individual? Jonas parte do princípio de que a finalidade da responsabilidade importa para o “ator coletivo e o ato coletivo, não o ator individual ou o ato individual”¹³⁴. Assim, pode-se observar aqui o modo mediante o qual Jonas se opõe ao imperativo kantiano. Esse imperativo, como dito acima, buscava no indivíduo a coerência lógica de suas ações com a lei moral. O imperativo de Jonas, por sua vez, “volta-se muito mais à política pública do que a conduta privada [...]”¹³⁵. Desta forma, o nosso autor conclui, dizendo:

[...] 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

¹³² PR, p. 206-207.

¹³³ 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 mais 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 intérprete 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).

¹³⁴ PR, p. 44.

¹³⁵ Ibid., p. 48.

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.¹³⁶

A possibilidade de as consequências das suas ações serem nocivas provoca aflição no investigador concreto, uma vez que ele constata que são essas consequências que fazem ampliar a sua responsabilidade. Porém, de acordo com Sganzerla, “a ameaça não vem do investigador 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”¹³⁷.

Diante dessa constatação podemos então perguntar: que espécie de obrigação o princípio responsabilidade nos convida a descobrir? A obrigação que o princípio responsabilidade nos estimula a descobrir e assumirmos trata da responsabilidade “das instâncias de atuação que não são mais as pessoas concretas, mas do nosso edifício político-social”¹³⁸. Por um lado, parte desses problemas trata de questões relacionadas à sobrevivência da humanidade; por outro lado, há outros que são mais sutis e, portanto, exigem ainda mais nossa obrigação – por exemplo, quando se faz experimentos genéticos com pessoas, visando o melhoramento da espécie¹³⁹. Neste caso, a 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 ambivalência¹⁴⁰ de seus efeitos.

Talvez possamos até 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”¹⁴¹. Todavia, já que as consequências disso estão no domínio extracientífico e pertencem igualmente ao restante da sociedade incluindo de fato a humanidade em sua totalidade, seu valor, ultrapassa a capacidade própria do âmbito 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”¹⁴². Mas por que 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. Nas palavras de Jonas, “já que as coisas estão

¹³⁶ PV, p. 269.

¹³⁷ NR, p. 220.

¹³⁸ Ibid., p. 221.

¹³⁹ Ibid., p. 221.

¹⁴⁰ O aspecto ambivalente da técnica foi desenvolvido na primeira seção do primeiro capítulo deste trabalho.

¹⁴¹ Ibid., p. 221.

¹⁴² Ibid., p. 221.

nos queimando os dedos”¹⁴³, precisamos, portanto, de um exemplo real e não de um exemplo utópico.

A responsabilidade coletiva não é o alvo exclusivo da proposta ética de Jonas, uma vez que a sua teoria ética também está 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, e mesmo que em Jonas esses outros nem existam ainda, eles precisam ter o direito à existência garantida¹⁴⁴. Aqui se mostra, mais uma vez, uma novidade da elaboração da ética de Jonas, que não se limita apenas a responder às questões da consciência individual, mas às futuras gerações, do legado cultural, político e natural que herdamos. Sendo assim, podemos dizer 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”¹⁴⁵. Pois o princípio da responsabilidade proposto por Jonas se inscreve na civilização tecnológica contemporânea como tarefa de cuidar da vida em geral, ou seja, a vida extra-humana – a natureza, a qual é a condição de sobrevivência do gênero humano, por essa razão o nosso autor 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, está sujeito a riscos, e por isso, em princípio, todos os seres vivos podem ser objeto da responsabilidade.¹⁴⁶

Todavia, o alargamento do braço da técnica moderna, cujo poder resulta na ampliação de sua capacidade, e por consequente, dos efeitos do seu agir, exigiu consequentemente uma ampliação do alcance da atuação da ética. Assim, é necessário levar em consideração os efeitos da ação técnica e os riscos efetivos a que tanto o homem quanto a natureza estarão sujeitos no futuro. Esse cenário nos impõe uma pergunta ética de outra ordem. Se outrora o empreendimento ético kantiano se limitava ao “que devo fazer”, agora precisamos colocar as seguintes questões: “o 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 e que deve ser preservada como tal?¹⁴⁷. Esses questionamentos tornam-se urgentes e práticos diante do potencial ameaçador com o qual se apresenta a ciência e a técnica na civilização tecnológica moderna¹⁴⁸.

¹⁴³ TME, p. 56.

¹⁴⁴ NR, p. 221.

¹⁴⁵ Ibid., p. 221.

¹⁴⁶ PR, p. 175.

¹⁴⁷ Ibid., p. 94.

¹⁴⁸ NR, p. 221.

Como se vê, nesta seção buscou-se, ainda que 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. Por um lado, o aspecto atraente da técnica nos traz a esperança da libertação, mas por outro lado o seu impacto incerto e inesperado nos assombra com o risco de um apocalipse. Jonas entende que tal risco justifica o despertar para a responsabilidade, cujo marco temporal é agora ampliado, pois quanto maior for a consequência da 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 necessário que ela seja estendida até a esfera coletiva, e isto constitui o argumento fundamental que vem conduzindo a nossa reflexão 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 buscar aperfeiçoá-la para descobrir o remédio contra os males que ela provoca.”¹⁴⁹. Se a fé de que o progresso técnico-científico já não é mais capaz de resolver os problemas que ele próprio criou, e já que tais problemas representam riscos à continuidade da vida humana e extra-humana, é necessário, então, uma ação responsável. Porém, o que Jonas pretende é nos alertar justamente para o fato de que tal responsabilidade não pode se limitar ao âmbito individual. Ela precisa ser estendida até a esfera coletiva, pois somente ela seria capaz de pôr freios voluntários à expectativa desmedida do progresso técnico-científico. Com isso, podemos concluir que a Jonas interessa o ato coletivo, mais do que o ato individual. Nesse ponto está em questão a sobrevivência da humanidade no futuro, e é por essa razão que a ética jonasiana é “uma ética para o futuro”. A construção efetiva desse futuro é tarefa que exige responsabilidades: dos pais em relação aos filhos, política-coletiva, e da responsabilidade livremente escolhida pelo homem público – o político.

Essa última forma de responsabilidade visa 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”¹⁵⁰. O exercício dessa responsabilidade de maneira suprema visa, assim como a responsabilidade parental, a continuidade da existência humana no futuro. Por essa razão o

¹⁴⁹ Trata-se de uma nota explicativa (24) do próprio Jonas que se encontra no rodapé da p. 206 do PR. Nela, o autor mostra sua preocupação com a expectativa gerada pelo advento do progresso técnico-científico, razão pela qual ele julga necessária uma responsabilidade coletiva.

¹⁵⁰ PR, p. 171.

poder do homem político é, nesse caso, o correlato da responsabilidade, pois já que o político o ambiciona ele precisa se comprometer com a preservação da espécie humana.

Conforme dito 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 proposto por Jonas tem sua fundamentação no presente mas visa sobretudo à construção e a continuidade da vida do futuro. Essa tarefa é destinada, como já apontado, à esfera coletiva e não apenas ao ato individual. E sendo essa responsabilidade coletiva, podemos afirmar, assim, que ela é também de natureza política, cuja prática é dever do homem que se dispõe a representar os demais que o elegem, ou mesmo o próprio indivíduo pode transformar em ato o seu poder político juntamente com os seus concidadãos, de modo a construir e assegurar a continuidade futura para os seres humanos e não humanos. Esse problema conduzirá ao próximo passo do trabalho, e é disso que se tratará na próxima seção.

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

Nesta seção, se buscará mostrar como a tarefa de velar pela continuidade da existência humana no futuro implica simultaneamente a sua construção. Para isso, é necessário que se explicita também que, para 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 nível mais amplo. Para tanto, será necessário mostrar que a responsabilidade política consiste na ampliação do raio de atuação do agente – o homem político. Porém, a que se deve a necessidade de tal ampliação? A responsabilidade política é devedora da ideia de que essa ampliação está intimamente ligada à dimensão histórica, ou seja, a preocupação fundamental, neste momento, está voltada ao futuro, pois implica a continuidade de uma identidade, a qual também integra a responsabilidade coletiva¹⁵¹.

Se a sobrevivência da humanidade, no futuro, está condicionada à responsabilidade livremente assumida do homem político, como é o caso da responsabilidade parental, será necessário destacar também que ambas são correlatas do poder. Entretanto, nas palavras de Jonas “é sobretudo, o verdadeiro *homo politicus* quem ambiciona a responsabilidade ligada ao poder e tornada possível graças a ele, e por isso ambiciona ambos ao mesmo tempo”¹⁵². Disso

¹⁵¹ Esta forma de responsabilidade foi já abordada anteriormente. Agora, trata-se de explicitar exclusivamente a responsabilidade livremente escolhida pelo homem político.

¹⁵² PR, p. 172.

resulta que, para o homem político, a busca pelo poder é uma maneira de assumir e realizar a responsabilidade em relação aos outros, inclusive para com aqueles que ainda não existem.

Nas palavras de Jonas, o verdadeiro homem público é aquele que “estimaré 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”¹⁵³. Assim, em Jonas o poder surge como fundamento da responsabilidade do homem público. Entretanto, o sentido de tal poder não se revela como sobreposição, mas, ao contrário, trata-se de um poder que se manifesta na responsabilidade de um agente para com outro.

Em outras palavras, trata-se do poder para, e não do poder sobre. Assim sendo, esse último assume o sentido de responsabilidade, cuja finalidade “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”¹⁵⁴. Isso ressalta a necessidade do exercício da cidadania como condição para a efetivação da responsabilidade coletiva, que como já dito integra também a responsabilidade política, cujo objetivo é justamente o de assegurar a sobrevivência de todos.

Diante disso é possível perceber 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. Já que o futuro se estabelece como a ideia mestra que conduz o projeto ético jonasiano, logo ele precisa ser preservado do perigo que atualmente representa o uso desmesurado que se faz da técnica moderna. Desta forma, de acordo com 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 assuma a responsabilidade”¹⁵⁵. Paradoxalmente, o perigo que a técnica representa torna-se a mola propulsora para a responsabilidade, pois como registrado na primeira parte deste trabalho, a ameaça de uma possível catástrofe que resulta do afã do progresso utópico da técnica moderna nos conduz a uma heurística do temor¹⁵⁶, que por sua vez faz com que seja despertado em nós

¹⁵³ Ibid., p. 172.

¹⁵⁴ Ibid., p. 172.

¹⁵⁵ Ibid., p. 172.

¹⁵⁶ O objetivo central da primeira parte deste trabalho foi mostrar, entre outros aspectos, as ameaças oriundas do advento da técnica moderna. Aqui, optou-se por não inserir a heurística do temor, deixando-a para a terceira parte do trabalho, como se pode observar na primeira seção do terceiro capítulo. Até certo ponto, com essa escolha o que se quer demonstrar é uma certa circularidade no trabalho, articulando alguns conceitos e temas caros a Jonas em torno do seu princípio responsabilidade.

o dever da prudência. Isto é, “a mais sublime liberdade do eu conduz ao mais exigente e inclemente dos deveres”¹⁵⁷.

É a partir disso que surge 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, ou seja, assumir em sentido amplo a responsabilidade no presente, tendo em vista a construção do futuro, mediante o qual seja possível a continuidade da existência humana.

Embora os aspectos análogos e antagônicos que se vê entre as responsabilidades parental e política sejam temas propriamente destinados à última seção deste capítulo, pode-se aqui já sinalizar um ponto de convergência entre ambas, isto é, nelas está 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. Para 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 escolha 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.¹⁵⁸

Sendo assim, é possível perceber que a responsabilidade para com a criança, cuja exigência é pela totalidade, supera com isso as necessidades imediatas. Isto, por sua vez, abre a possibilidade da continuidade, porque sendo limitada apenas às necessidades imediatas, a responsabilidade assim entendida não seria capaz de perguntar pelo que vem depois. Mas, ao contrário disso, a responsabilidade pensada por Jonas, tanto na esfera política quanto na parental, visa a totalidade do objeto. Assim, “o cuidado parental visa à pura existência da criança e, em seguida, visa fazer da criança o melhor dos seres”¹⁵⁹. Disso resulta que além da pura existência a responsabilidade parental busca igualmente a inserção da criança no reino humano como um ser capaz de viver e conviver. Por essa razão, surge a necessidade do autoquestionamento pelo que vem depois da existência. Análoga a 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, nosso autor 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

¹⁵⁷ PR, p. 173.

¹⁵⁸ Ibid., p. 180.

¹⁵⁹ Ibid., p. 180.

seu mandato ou poder, assume a responsabilidade pela totalidade da vida da comunidade, por aquilo que costumamos chamar de bem público.¹⁶⁰

Na citação acima é possível observar que a responsabilidade pela totalidade da vida assumida pelo homem público emana do seu poder como parte inseparável do compromisso deliberadamente assumido com o bem público. Em outras palavras, a responsabilidade é a outra face do 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”¹⁶¹. A partir disso é possível concluir que nesses dois âmbitos, com acento para o modelo parental, a responsabilidade, a eles inerente constitui os arquétipos primordiais de toda responsabilidade, justamente porque elas visam o sujeito, num movimento que se inicia desde o Ser ao poder ser¹⁶², tanto no presente quanto na continuidade do poder ser nos tempos vindouros.

Nesse caso, o ser e o poder ser do objeto desperta o sentimento de responsabilidade dos pais em relação aos filhos, como também do homem em relação a seus governados. De acordo com 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”¹⁶³. O poder é o que impulsiona e possibilita a responsabilidade do homem público. Dito de outra maneira, 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, ou seja, 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 de confirmar o poder ser dos já existentes e também construir o futuro, com a finalidade de garantir a continuidade da vida com a possibilidade de existência das futuras gerações. Uma vez garantida a existência dessas gerações, Jonas entende que a responsabilidade estaria

¹⁶⁰ PR, p. 180.

¹⁶¹ Ibid., p. 180.

¹⁶² Isto é, 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. Dito de outra maneira, não basta apenas assegurar o ser e permitir que, em termos futuros, ele seja apenas um ser em potencial. Como visto, é necessário que seja garantida a vida do ser e, ao mesmo tempo, o seu poder ser no futuro.

¹⁶³ PR, p. 182.

assegurada no futuro, já que o objetivo do projeto ético do nosso autor é justamente garantir a possibilidade de que haja responsabilidade.

Tal empreendimento se impõe como tarefa ao homem público, cuja arte de governar é, segundo Jonas, “responsável por toda arte de governar no futuro”¹⁶⁴ ou, em outras palavras, uma das responsabilidades assumidas pelo homem público, continua o nosso autor, “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 [...] por garantir a possibilidade do agir responsável no futuro”¹⁶⁵. Por conseguinte, como se pode observar, a continuidade da vida humana no futuro torna-se objeto da elaboração da empresa ética jonasiana. Por essa mesma razão, o filósofo utiliza, como arquétipos da responsabilidade que ele visa 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.

Ao longo desta seção procurou-se mostrar, mesmo que em linhas gerais, a tarefa da construção e continuidade do futuro humano. Para isso, partiu-se 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. Foi visto também que tanto a responsabilidade política quanto a parental têm em comum a continuidade e a totalidade de seu objeto – a vida humana. Porém, em relação a ambas, existem outros pontos análogos e antagônicos sobre os quais faz-se necessário dizer mais algumas palavras, o que será o enfoque da próxima seção.

3.2.4 As responsabilidades parental e política: aspectos convergentes e divergentes

No percurso deste trabalho, foram já destacados alguns aspectos que são análogos às duas formas de responsabilidade – parental e política –, as quais Jonas toma como arquétipo para o seu princípio responsabilidade. Embora elementos como a totalidade e a continuidade já tenham sido tratados na seção anterior, eles reaparecem nesta seção, porém com outro enfoque, nesta última parte deste estudo. Além disso, ainda nessa seção, outros pontos convergentes e divergentes entre os dois modelos de responsabilidade serão analisados. Conforme destacado, ambas têm o futuro como alvo. 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 essa mesma

¹⁶⁴ Ibid., p. 201.

¹⁶⁵ PR, p. 107.

razão, esses dois modelos veem a educação como possibilidade de assegurar a continuidade de seu objeto.

Mesmo que de modo abstrato, o modelo parental de responsabilidade proposto por Jonas encontra analogia na vida política, cuja responsabilidade, marcada pelo caráter “artificial”, tem sua gênese na livre escolha, tendo a “*res publica* - a coisa pública” como seu objeto, tarefa a que, inclusive o homem público pode renunciar. Todavia, o exercício do poder acarreta inúmeros encargos solidários, os quais provêm das demandas que implicam a “administração” da coisa pública. Desse modo, o peso dos encargos e dos desejos de toda a coletividade deve ser carregado pelo homem de Estado. Como é possível perceber, a validade que se pode ver aqui está, assim, circunscrita à situação para a qual foi criada. Ela não é natural; ao contrário, decorre de acordos com duração determinada. Sendo assim, já que o dever foi extraído do acordo, o político poderá rever a sua escolha.

Entretanto, Jonas utiliza esses dois modelos para mostrar como deve ser a responsabilidade que ele visa inaugurar. Sem embargo, 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 para os quais deve destinar a responsabilidade do homem político”¹⁶⁶. A origem e a natureza do primeiro reside na causalidade direta, sendo esta desejada ou não. Já o outro modelo é marcado pelo caráter espontâneo e conduzido pelo interesse coletivo.

Além disso, Jonas identifica outros pontos divergentes entre a responsabilidade parental e a política. Se por um lado o primeiro modelo revela a mais elementar das naturalidades, por outro, a responsabilidade aplicada à espera política mostra a sua mais externa artificialidade. Ou seja, “se um exercício é no âmbito íntimo e imediato, o outro ocorre a distância; se em um deles o objeto se encontra carnalmente presente, no outro se trata de uma ideia”¹⁶⁷. Assim, a possibilidade de efetivação está condicionada ao exercício do poder-fazer do homem de Estado, o qual tem a tarefa de assegurar a continuidade da vida humana e com ela também a continuidade da responsabilidade para com toda a biosfera.

De acordo com o exposto acima, embora sejam explícitas as diferenças entre a responsabilidade parental e a responsabilidade política, é possível, ainda assim, identificar os pontos análogos entre elas, a saber: a totalidade, a continuidade e o futuro¹⁶⁸. Vimos a ideia de

¹⁶⁶ NR, p. 217.

¹⁶⁷ Ibid., p. 217.

¹⁶⁸ Como já apontado no início desta seção, esses três elementos foram mencionados na seção anterior; porém, apesar de eles reaparecem nesta seção, não se pretende uma mera repetição. O objetivo é tornar mais claro possível

totalidade englobar o ser total do objeto em todos os seus aspectos e dimensões da existência. A responsabilidade dos pais em relação aos filhos é a que melhor indica essa responsabilidade, pois frente à dependência plena da criança que clama por proteção, ela realiza o que dela se espera. Mesmo que num primeiro momento apenas o aspecto físico desperte o cuidado, com o decorrer do tempo, de acordo com Jonas, somam-se a isto as questões ligadas à educação¹⁶⁹. Uma vez garantida a existência física e também estendendo laços em direção à educação, a responsabilidade teria todo o seu empreendimento realizado, ou seja, fazer da criança 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 pode ser denominado de “bem público”¹⁷⁰. Mesmo sendo essa responsabilidade um indicativo de poder, aqui faz-se necessário ressaltar que a preocupação fundamental de Jonas não está em saber como o homem alcança o poder, mas em mostrar como deve ser a sua responsabilidade exercendo esse poder¹⁷¹. Não se vai estender neste ponto, pois ele já figurou em outros momentos do que foi exposto. A novidade que aqui se apresenta em relação a outras ocorrências desse tema neste trabalho reside no fato de que agora é demonstrado que a Jonas interessa menos como se alcança o poder, e mais o que fazer com o poder. Desse modo é preciso, mesmo que brevemente, olhar de perto outro aspecto comum aos dois modelos de responsabilidade que aqui estão em análise e que igualmente merece atenção – a educação.

A convergência entre a responsabilidade parental e a responsabilidade estatal também torna-se patente quando a discussão é dirigida à questão da educação. Pode-se constatar, aqui, a interpenetração de ambas as responsabilidades naquilo que constitui o objeto do dever desses 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

aquilo que agora constitui o objeto de análise, ou seja, os aspectos convergentes e divergentes entre a responsabilidade parental e a responsabilidade estatal.

¹⁶⁹ Esse tema será novamente abordado.

¹⁷⁰ PR, p.217.

¹⁷¹ Aqui, optou-se por inserir uma abordagem feita por Anor Sganzerla em seu estudo sobre Jonas. Tomando a questão do poder de modo específico, Jonas entende que o homem de Estado, ainda que, tenha “alcançado o poder por meio de um golpe de Estado, tal poder não está isento de responsabilidade pela totalidade da vida da comunidade, inclusive em garantir que no futuro existam homens públicos com a 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.

membro da sociedade mais ampla”¹⁷². Neste caso, o privado se abre para o público, sendo incorporado por ele como parte primordial. Em outros termos, a responsabilidade dos pais para com a educação dos filhos “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”¹⁷³. Assim, o Estado se propõe a participar diretamente do processo de educação dos indivíduos. Para o nosso autor, o Estado não se limita somente em receber da família os cidadãos já formados, dado que a

[...] Transmissão dos conteúdos pedagógicos é inseparável de uma determinada massa de doutrinação ideológica como capacitação para a inserção social [...] A esfera da educação mostra de maneira mais evidente como se interpenetram a responsabilidade parental e estatal, a mais privada de a mais pública, a mais íntima e a mais universal, na totalidade dos seus respectivos objetivos.¹⁷⁴

Outro fator que também evidencia a convergência entre as duas responsabilidades, é a 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 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”¹⁷⁵. Contudo, no caso do homem de Estado, há outro aspecto que se impõe como ponto de partida, o qual nos leva à seguinte pergunta: qual seria de fato a razão de tal diferença? Tal diferença pode ser justificada por dois motivos: primeiro, o homem de Estado já encontra a humanidade “pronta”; segundo, a relação de afeto manifestada decorre do fato de o homem público notar 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”¹⁷⁶, razão pela qual sente-se irmanado com eles. O nosso autor ainda constata que do mesmo modo do que no âmbito familiar, há uma “identificação emocional com o coletivo, o sentimento de ‘solidariedade’ que é análogo ao amor pelos indivíduos”¹⁷⁷.

No sentido abstrato, a dependência integral da criança igualmente encontra ponto de convergência com a esfera política. Para esse objetivo, urge a necessidade da condução responsável de quem governa e toma as decisões que decidirão o destino de toda a comunidade; em outros termos, “a *res publica* também tem uma existência precária”¹⁷⁸, de modo que a sua

¹⁷² PR, p. 181.

¹⁷³ Ibid., p. 181.

¹⁷⁴ 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.

¹⁷⁵ NR, p. 218.

¹⁷⁶ PR, p. 183.

¹⁷⁷ Ibid., p. 183.

¹⁷⁸ Ibid., p. 183.

vulnerabilidade exige a mediação e assistência de administradores cuja capacidade lhe assegura a sua subsistência política. Apesar de haver outros pontos de convergência entre as duas responsabilidades, não há, entretanto, entre elas, uma equivalência no que diz respeito à ideia unilateral e soberana de ser progenitor, ou seja, de fazer vir ao mundo uma nova vida. 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”¹⁷⁹.

Ainda assim, tanto no caso da criança, como no caso do Estado, quando se trata da continuidade da sua existência resulta da natureza total da responsabilidade. Por essa razão Jonas nos alerta:

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 existência.¹⁸⁰

Jonas se serve de alguns exemplos para demonstrar as responsabilidades e particularidades de cada situação vivida. Um desses exemplos mostra que o capitão de um barco não tem interesse em saber de onde vieram os seus passageiros e muito menos para onde eles vão depois de chegar ao destino programado. A função ou tarefa do capitão consiste unicamente em transportar os seus passageiros com vida, segurança e responsabilidade. Segundo Jonas, “nesse aspecto, a responsabilidade política tem uma dimensão muito mais vasta em relação ao futuro”¹⁸¹, uma vez que sua intenção é fundamentar um princípio ético que preserve o direito de ser do homem no futuro.

Em outro exemplo, Jonas menciona a forma com que o médico conduz o tratamento de um paciente. A responsabilidade de um médico com o seu paciente termina quando este 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”¹⁸². Entretanto, a Jonas interessa o todo do sujeito; desse modo, a efetivação de uma responsabilidade total e não parcial das situações vividas está condicionada às 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”, apreender seu objeto na

¹⁷⁹ NR, p. 219.

¹⁸⁰ PR, p. 185.

¹⁸¹ Ibid., p. 185.

¹⁸² Ibid., p. 185.

sua historicidade. Esse é o sentido preciso do elemento que caracterizamos aqui como continuidade.¹⁸³

Se a responsabilidade proposta por Jonas implica em zelar pela continuidade do seu objeto, logo ela não pode ser limitada apenas à situação que se apresenta a nós momentaneamente. Dito de outra maneira, não basta responsabilizar-se apenas pela situação imediata, pois segundo o nosso autor os atores que se encontram envolvidos na situação carregam uma história que é deles constitutiva e que precisa ser levada em consideração. Por essa razão, de acordo com o filósofo a responsabilidade cuja teleologia visada abrange a totalidade de seu objeto, só pode ser executada de forma “histórica” e é, portanto, nessa lógica que o aspecto da continuidade deve ser compreendido. Tendo assegurada a continuidade do Ser, uma nova tarefa nos é imposta, a saber: a necessidade de preservação da identidade do Ser, que por sua vez exige a responsabilidade em ato, tanto no âmbito paterno quanto no âmbito político-estatal.

A responsabilidade estatal tem seu horizonte de atuação ampliado justamente porque considera a dimensão histórica. Nesse ponto, a preocupação fundamental volta-se para o futuro, pois aqui está implicada a continuidade e a preservação da identidade do ser, que por sua vez envolve a responsabilidade política-coletiva. Porém, 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. Jonas entende que essa identidade histórica pode ser desenvolvida e garantida pela educação, por meio da qual ocorre uma passagem da responsabilidade parental para o mundo histórico.

A responsabilidade total via educação começa na esfera individual, mas o *telos* que ela vislumbra consuma-se no nível social, ou seja, é o todo sem correr o risco de perder a identidade histórica. De acordo com 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 âmbitos.¹⁸⁴

A responsabilidade parental e a política devem se ocupar com a vida, com o hoje da história e com o mundo de amanhã, o futuro. “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

¹⁸³ Ibid., p. 185.

¹⁸⁴ PR, p. 186.

contexto da responsabilidade total”¹⁸⁵. A responsabilidade total inclui a existência da vida futura, diferentemente dos exemplos anteriores, em que o médico e o capitão do barco limitam-se apenas às suas responsabilidades momentâneas, mostrando com isso uma responsabilidade meramente “parcial”. A responsabilidade parental tem como *telos* concreto a tarefa de educar para tornar o filho adulto e responsável, isto é, no seu dever está incluída uma das tarefas essenciais da vida, que é cuidar da vida. Já que esse cuidado encontra também analogia com a responsabilidade política, disso resulta que ele continuamente abre caminhos para o constante recomeço, possibilitando assim a continuidade da existência de vidas humanas no futuro distante. Desse modo, o futuro de fato é o lugar para o qual deve ser direcionada a atuação dos dois modelos de responsabilidade analisadas nesta seção.

Esse futuro é um aspecto constitutivo da responsabilidade total. Sendo assim, seja na esfera parental ou estatal ele exige consideração, isso porque a possibilidade de ele ser assegurado se concretiza somente na medida em que ambas as responsabilidades acima mostradas respondam às necessidades mais urgentes. Assim, tal como Jonas entende, assegurar a responsabilidade consiste num “complemento moral para a constituição ontológica do nosso Ser temporal”¹⁸⁶ 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, desta forma, a continuidade da responsabilidade como princípio e dever ontológico, pois somente a partir dela estará garantido um mundo habitado por seres humanos e extra-humanos no futuro.

Como se disse acima, se para Jonas a responsabilidade é o complemento moral para a constituição ontológica do nosso ser temporal, agora, diante do perigo real resultante da ação desmedida da técnica moderna, a tarefa que incumbe ao nosso Ser deve, assim, descortinar-se no espaço-temporal como um contraponto ao perigo que nos rodeia. Por um lado, a civilização tecnológica moderna celebra o triunfo da razão demonstrativa e operacional; por outro, essa mesma civilização assiste ao abandono da metafísica e da ética.

Por essa razão, é preciso buscar uma alternativa para esse cenário. Sendo assim, o princípio responsabilidade postulado por Jonas e exemplificado nos dois arquétipos – parental e estatal – a isso se propõe. Uma vez que a responsabilidade é um dever ontológico, ela se manifesta naturalmente e livremente nesses dois modelos de responsabilidade, os quais mereceram análise neste último capítulo. Esses modelos nos permite pensar na seguinte questão: por que ou para que estamos no mundo? Com Jonas aprendemos, que a

¹⁸⁵ PR, p. 186

¹⁸⁶ PR, p. 187.

responsabilidade inerente à esfera parental e estatal são maneiras de garantir 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, então, concluir que a consciência do iminente risco do não-ser precisa urgentemente despertar o nosso dever ontológico – a responsabilidade.

Ao finalizar este último capítulo, conclui-se que nele buscou-se, no primeiro momento, uma abordagem do tema da heurística do temor, já que tal tema constitui parte importante da ética jonasiana no que diz respeito à prudência que ela recomenda. Noutro passo, buscou-se mostrar os dois modelos que melhor exemplificam a ética de Jonas: a responsabilidade dos pais para com os filhos e a responsabilidade do homem público na esfera política. Esses dois modelos podem ser considerados como formas visíveis de aplicação da responsabilidade. Em suma, foi mostrado que tanto no âmbito parental como no âmbito político, a urgência de cuidado se impõe de modo a exigir uma ética da responsabilidade. Assim, o princípio responsabilidade, acima explicitado, encontra na relação pais-filhos e no âmbito político seus arquétipos primordiais. A partir desses dois exemplos é possível concluir que, no pensamento de Jonas, essas duas formas de responsabilidade representam a aplicação do dever ontológico contido no ser, o que abre indefinidamente a possibilidade de continuidade da humanidade no futuro a longo prazo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, percorreu-se um caminho iniciado com a seguinte questão: por que, para Hans Jonas, o princípio responsabilidade se faz tão necessário nos tempos hodiernos? Essa foi a questão com a qual se ocupou ao longo deste trabalho. Entretanto, para encontrar a solução, nos deparamos com outras questões que foram surgindo e as quais não se podia evitar: os pressupostos do princípio 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. No entanto, antes de tratar da novidade e dos fundamentos de tal ética, é preciso destacar a essência da tecnologia ou como Jonas compreendeu essa essência. Esse passo foi importante no decorrer do trabalho, pois permitiu que na sequência fossem demonstradas a necessidade de se formular uma nova ética. Em linhas gerais entendeu-se que dentre as diversas correntes da ética contemporânea – como a ética do discurso, protagonizada por Apel e Habermas, ou da alteridade, com Levinas –, a proposta de Jonas é a que melhor responde à necessidade de uma ética para a era tecnológica, e os riscos que dela derivam e aos quais estamos sujeitos.

Mostrou-se, também, que a ética de Jonas toma o futuro como seu objeto, pois é uma “ética do futuro” e por essa razão leva a marca de uma ética da responsabilidade. Tal destinação ao futuro se deve à ação da técnica moderna, cujo poder desmedido põe em risco tanto a continuidade da existência humana como da extra-humana. Observou-se que essa incerteza em relação ao futuro nos leva a outras questões, como se pode verificar, no questionamento metafísico feito por Jonas: o homem deve ser? Esta questão também pode ser colocada de outra maneira, ou seja: se perguntarmos pelo “deve”, igualmente precisamos perguntar pelo “pode”. Desta forma, outra questão levantada e elucidada no percurso da pesquisa foi: a vida humana e não humana poderá ser no futuro? Haverá condições e possibilidade para tal? Sendo assim, buscou-se destacar que essas questões estão no centro do princípio responsabilidade e sua origem reside na ação da técnica moderna, cujo afã prometeico pelo progresso técnico-científico faz com que elas surjam como novos e desafiadores problemas com os quais a ética contemporânea deve se ocupar.

Assim, procurou-se mostrar a ética da responsabilidade como resposta aos problemas levantados pelo advento da técnica moderna, pois, conforme dito no transcurso do trabalho, a enorme capacidade de ação que decorre do saber científico e tecnológico não cessa de aumentar, sempre com menos regras capazes de exercer um efetivo controle. Produziu-se com o poder desmedido, conferindo à civilização ocidental um profundo “vácuo ético”. Uma vez que o poder desmedido da ação da técnica desafiou a metafísica e impôs esse vácuo ético, dado que a ação da técnica passou a incidir sobre o próprio homem, ou seja, o homem também passou a figurar entre os objetos da técnica. Tudo isso exige uma nova ética capaz de nos orientar e se estabelecer como base para o ‘solo’ instável que pisamos. E o princípio responsabilidade a isso se propõe.

Como se tentou mostrar, nosso objetivo na investigação realizada tratou de explicitar em que medida o princípio responsabilidade pode se estabelecer como um imperativo ético capaz de promover a reconciliação entre o homem e a natureza. Além disso, buscou-se repensar, à luz desse princípio, 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, ameaças às futuras gerações. A partir dessa constatação apontamos que em Jonas a técnica torna-se um problema filosófico e igualmente um problema ético. Por isso mesmo, sublinhamos 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 para a mudança que Jonas vê como necessária para a ética.

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 de responsabilidade proposto por Jonas surge como uma resposta desse novo paradigma ético exigido pela nova civilização tecnológica moderna. Eis aqui mais uma tarefa que se buscou desenvolver no percurso deste trabalho. Entretanto, foi necessário evidenciar em que aspecto o projeto ético de Jonas se inscreve na civilização tecnológica como novidade em relação àqueles da tradição. Esses modelos da tradição já não são mais suficientes, de acordo com Jonas, para fazer frente aos desafios impostos pela técnica moderna.

Em função dessas questões, procurou-se mostrar que a técnica moderna traz consigo uma nova realidade para o âmbito do agir humano de modo que as éticas tradicionais não conseguem mais fazer frente a essa nova realidade. Sendo assim, o longo braço da técnica exige também um alargamento do braço ético, exigência que as éticas tradicionais são incapazes de atender. Isso nos levou à seguinte questão: em que sentido os modelos éticos da tradição são limitados diante dessa nova exigência no pensamento de Jonas? Para responder a essa questão, no entanto, deu-se destaque às principais críticas de Jonas à ética tradicional, as quais podem ser classificadas em seis grandes questões, a saber: a visão limitada do homem como sujeito-racional; a crença na neutralidade da técnica; o caráter antropocêntrico; a essência humana como imodificável; o alcance imediato da ação; a contemporaneidade como limite da ação.

A constatação dessas características da ética tradicional nos leva a compreender os motivos pelos quais Jonas as considera insuficientes para responder aos problemas provenientes da técnica moderna. A crítica jonasiana parece não isentar nenhum modelo da tradição. Isso se confirma na seguinte assertiva: “toda ética até hoje”. Contudo, buscou-se ressaltar que, de todos os modelos éticos criticados por Jonas, o modelo kantiano é um dos principais alvos da crítica, razão pela qual deu-se a ele um destaque maior.

Todavia, a crítica de Jonas às éticas tradicionais é de âmbito global, e ela visa revelar o caráter antropocêntrico que as define, pois toda a ética até então pensava apenas a relação do ser humano com outro ser humano. Sendo assim, este trabalho procurou demonstrar que desde a sua origem a ética prevaleceu centrada no homem e em primeira instância, limitada ao horizonte da *polis*, fato que indica que a crítica de Jonas é, embora implicitamente, endereçada também à ética aristotélica.

Por essa razão, procurou-se destacar que de acordo com 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 da ação humana no tempo e no espaço.

Da ação depreendeu-se que decorre o bem ou o mal, os quais permaneciam circunscritos a um limite calculável e de curto prazo. Assim, 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. O objetivo foi destacar as razões pelas quais esses aspectos foram negligenciados pelos modelos éticos da tradição e porque toda a tradição ética leva a marca de antropocêntrica.

O que se buscou demonstrar é que a ética da tradição se mostra hodiernamente incapaz de pensar e repensar as ações amplificadas pela técnica moderna, cuja grandeza ambivalente nos impõe um problema proporcional ou até mesmo superior ao empreendimento daquela. Disso é possível concluir que a ‘moldura’ da ética tradicional com sua evidente limitação não é mais capaz de responder aos desafios contemporâneos. Por essa razão, se o braço curto daquela não é mais capaz de alcançar o braço comprido da técnica, Jonas entende que os problemas decorrentes dos enormes avanços da tecnologia exigem imperativos éticos de outra ordem. No percurso do trabalho procurou-se destacar esse aspecto, isto é, o imperativo ético jonasiano e sua novidade em relação àquelas da tradição. Como já destacado, 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.

Na elaboração deste trabalho procurou-se compreender que a preocupação com o futuro é a novidade que diferencia o princípio de responsabilidade da ética tradicional. Dado esse passo, foi possível concluir que o raio de ação das éticas tradicionais limitavam-se ao presente imediato, ao aqui e agora e ao agir do homem com outrem, isto é, esses modelos éticos eram marcadamente antropocêntricos. A diferença que se vê entre a ética de Jonas e esses modelos tradicionais é justamente a superação do exclusivismo antropocêntrico. 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. Sem embargo, entendeu-se que seria necessário ressaltar no trabalho que a possibilidade de realização dessa tarefa inicia-se com a avaliação do nosso agir presente para prevenir os impactos que ele pode ocasionar às gerações futuras.

¹ PR, p. 35.

Jonas entende que essa tarefa é urgente, ao constatar que os efeitos das ações humanas, globalmente comandadas pela ação da técnica, foram perigosamente ampliados em direção ao futuro. Disso resulta que a formulação de uma ética da responsabilidade para orientar as ações humanas na era da técnica exige, por isso que em nossas decisões cotidianas levemos em conta o bem das gerações futuras que serão afetadas por elas sem ao menos terem sido consultadas. Por essa razão, buscou-se mostrar que no pensamento de Jonas é urgente refletir sobre um princípio responsabilidade capaz de orientar nossas ações no presente. Como se viu, o princípio responsabilidade traz uma novidade em relação àquele exclusivismo antropocêntrico que caracteriza a ética da tradição. Não é sem razão que Jonas afirma que “toda ética até hoje é antropocêntrica”. Sem embargo, no pensamento de Jonas, a possibilidade da responsabilidade se estabelecer efetivamente como um princípio ético capaz de responder às demandas colocadas pela técnica moderna está condicionada a uma fundamentação metafísica. Segundo Jonas, somente uma ética metafisicamente fundamentada poderia fazer frente aos novos desafios trazidos pela técnica moderna. Sendo assim, o esforço dispendido ao longo do segundo capítulo foi justamente para explicitar que para o nosso autor a nova ética para os novos tempos é fundada no Ser de modo que a responsabilidade surge como uma prerrogativa humana e, ao mesmo tempo, como uma exigência para se assegurar a continuidade da vida futura no planeta.

Como se tentou demonstrar, o princípio responsabilidade foi o que se pode denominar de a mola propulsora e o fio condutor do trabalho. Porém, uma vez que a metafísica é o que, segundo Jonas, permite a responsabilidade se estabelecer como princípio ético, buscou-se, ao longo do segundo capítulo, destacar a metafísica como a ideia mestra que fundamenta a teoria ética do nosso autor. De acordo com a posição kantiana, o homem pertence ao reino dos fins. Mas, se por um lado, o homem é um fim em si mesmo, como propunha Kant, por outro lado, em Jonas essa prerrogativa não pertence apenas ao Ser humano. Assim sendo, cabe aqui retomar a questão que distingue Jonas e Kant neste aspecto específico? Ao considerar o homem como um fim em si mesmo, a preocupação de Kant limitava-se a revelar a coerência da vontade consigo mesma, isso, todavia, implicava no esquecimento da eticidade concreta, como intuiu Hegel. Assim, o imperativo categórico de Kant é marcado por um formalismo vazio, isso porque, segundo a posição de Hegel, não é possível separar o mundo do pensamento do mundo e do conhecimento e, dessa forma, Hegel rechaça a divisão do mundo, do ser do mundo e do dever-ser². Por seu turno, Jonas entende que a natureza extra-humana também é detentora de fins e valor em si, por essa razão, ela necessariamente se torna objeto da reflexão ética.

² Cf. MACEDO, Amílcar 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.

Conclui-se, portanto, 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. Qual a importância disso para o nosso trabalho? O objetivo foi, por assim, dizer o de sublinhar que pensamento e mundo são realidade indissociáveis. Disso resulta que o mundo e a natureza são objetos do pensamento e consequentemente do nosso cuidado. O que se depreende no exposto nos capítulos anteriores é que a Jonas interessa não somente o bem humano, mas igualmente o extra-humano. Dito em outras palavras, se por um lado é urgente pensar e preservar a continuidade de uma humanidade digna desse nome no futuro longínquo, por outro lado é necessário primeiro pensar em suas condições de sobrevivência. E que a natureza como um fim, bem e valor em si mesma é essa condição. Nesse caso, se a antiga ética não precisou lidar com tais questões, o imperativo metafísico-ético de Jonas quer pensar o homem em suas condições globais de existência no futuro. Contudo, para alcançar os objetivos almejados, no segundo capítulo analisou-se a tríade ser, fins e valores para mostrar que tais categorias constituem a primeira etapa da fundamentação do princípio responsabilidade.

Neste mesmo capítulo destacou-se que a partir da articulação entre bem, o dever e o ser resulta o princípio da responsabilidade, sendo este o segundo passo da fundamentação da ética proposta por Jonas. Portanto, esses foram os pressupostos metafísicos da ética jonasiana com os quais se ocupou no segundo capítulo do nosso trabalho. Nele, buscou-se explicar que o Ser é um valor em si, o que o torna capaz de cultivar finalidade, e neste caso o ser é preferível ao não-ser, razão pela qual, garantir a sua permanência no futuro se torna um dever: esses conceitos podem ser destacados como as bases metafísicas sobre as quais se apoia o princípio responsabilidade. Além de ter sido objeto da investigação, tal tarefa constitui aquilo que se pode chamar de chave mestra da pesquisa.

Como dito acima, foi apresentada a tríplice relação entre Ser, fins e valores como a primeira etapa da fundamentação metafísica do princípio responsabilidade. Entretanto, entendeu-se que primeiramente seria necessário analisar cada uma dessas categorias para compreender como a partir delas podemos pensar uma ética da responsabilidade. Sendo assim, definiu-se o ser como um bem e valor em si e, sendo o ser aquilo que tem valor em si mesmo, foi possível concluir 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 leibniziano reside a questão fundamental da metafísica. Por essa razão destacou-se que a dignidade que tal questão faz transparecer dentro do quadro filosófico jonasiano confirma porque essa questão interessa a Jonas. É a partir dela que 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 mencionada acima foi uma das ideias centrais da exposição neste capítulo. Nele, foram levantadas 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 diz respeito aos fins, buscamos constatar se de fato existe uma teleologia no mundo objetivo físico ou se a teleologia limita-se ao mundo subjetivo psíquico. Sendo assim, recorreu-se às analogias do martelo e da Corte de justiça, as quais Jonas emprega na exposição do capítulo III do *Princípio Responsabilidade*. Porém, que importância teriam essas analogias para a formulação ética de Jonas? O objetivo foi, a partir delas, mostrar que no ser e na natureza reside uma teleologia e que desta forma há um valor que reivindica e desperta o sentimento ético do ser humano.

Por isso, há que se destacar no presente trabalho que o sentimento ético do ser humano é despertado mediante a constatação da conexão teleológico na natureza. Tal contestação nos impõe a tarefa da responsabilidade, isto é, preservar as condições globais da existência – a natureza. E como apontamos, a compreensão da responsabilidade como dever do homem implica a necessidade de investigar os fundamentos que em Jonas residem na metafísica, cujo lugar que ocupa no empreendimento filosófico do nosso autor nos impõe a tarefa de destacá-lo como a ideia fundamental do seu célebre *O Princípio Responsabilidade*, obra na qual Jonas expõe o seu projeto ético.

Como é possível perceber, procuramos, neste trabalho, destacar a formulação ética de Jonas como uma advertência ao poder desmedido da ação humana amplificada pela técnica moderna. O autor nos mostra que dado o otimismo técnico-científico urge a necessidade de uma prudência responsável. Dito de outra maneira, o agir do homem potencializado pela tecnologia constitui um risco que nos impõe um dever. Dessa forma, no contexto de nossa civilização tecnológica percebemos a necessidade de colocar a seguinte questão: onde nos levará a técnica moderna? Assim, se essa questão nos leva a constatar uma incerteza quanto ao futuro, ela também pode nos trazer um temor pelas consequências nefastas que podem resultar do poder humano ampliado pela técnica moderna. Aqui o temor é pelas reais possibilidades das consequências de proporções apocalípticas que podem resultar do atual progresso desmedido da técnica, que deve também despertar em nós a prudência responsável.

É com essa prudência responsável mencionada por Jonas que se chegou ao terceiro e último capítulo. Nele foi inserida a heurística do temor, recurso utilizado por nosso autor que convida a um agir responsável e prudente diante do fascínio exercido pela técnica moderna. Em

Jonas, esse procedimento heurístico aponta para o futuro, ou seja, visa garantir a possibilidade de que haja um futuro. Assim, o que importa a Jonas não é uma ética no futuro, e sim uma ética concebida no presente com a pretensão de assegurar a existência dos homens no futuro. Por essa razão, trata-se de uma ética do futuro. Jonas ainda destaca que “a primeira de todas as responsabilidades é garantir que haja responsabilidade”. Por consequência, a partir das formulações éticas do nosso filósofo, foi apontado, nos capítulos acima, que a ética deve tomar o futuro como o seu objeto. Isso implica na necessidade de assumir a tarefa de proteger os nossos descendentes das consequências da nossa ação no presente. Essa constatação nos levou à conclusão de que o empreendimento de Jonas se estabelece de fato como a ética do futuro, pois o advento tecnológico e com ele os novos e desafiantes problemas exigem proporcionalmente novas ações éticas.

Depois de destacar esse aspecto heurístico do pensamento de Jonas, procurou-se elucidar a questão de que a responsabilidade é o que, segundo o nosso autor, abrirá a possibilidade de assegurar a continuidade da existência de vidas no mundo de amanhã. Por isso a categoria de responsabilidade foi sublinhada como o novo dever para o homem. Para explicitá-la, buscou-se apoio em dois modelos: a responsabilidade dos pais para com os filhos e a responsabilidade do homem público na esfera política. Na sequência, o trabalho procurou responder à seguinte questão: o que representam esses dois modelos de responsabilidade no pensamento do nosso autor? A resposta é que Jonas considera esses dois modelos como formas visíveis de aplicação da responsabilidade. Por essa razão se ocupou de tais modelos na parte final do trabalho. O último passo foi procurar mostrar que seja no âmbito parental, seja no âmbito político, a urgência de cuidado se impõe, de modo a exigir uma ética da responsabilidade. Com efeito, o princípio responsabilidade acima analisado, encontra na relação pais-filhos e no âmbito político os seus arquétipos primordiais.

Importante salientar que essas duas formas de responsabilidade representam, no pensamento de Jonas, o cumprimento natural ou contratual do dever ontológico para com o Ser, manifesto na existência dos filhos ou dos governados, o que abre a possibilidade de continuidade ilimitada da humanidade no futuro longínquo. Nesse sentido, reitera-se que as responsabilidades parental e política precisam assumir a exigente tarefa de cuidar do ser – a vida. Diante disso, surge a seguinte questão: por que essas responsabilidades são urgentes? A isso respondemos que assumir essa 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 aqui uma questão que exigiu, como outras, análise criteriosa ao longo do terceiro capítulo.

Demonstrou-se que em Jonas a responsabilidade assume o sentido de um dever ontológico. Por essa razão os modelos parental e político, que analisamos no último capítulo são os que melhor exemplificam o projeto ético do nosso autor. Uma vez que a responsabilidade é 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 inicia como um dever em relação ao recém-nascido. Tanto em um caso como em outro, o Ser – vida reivindica existência. Destaque-se, porém, que a resposta que emana dessas duas formas de “poder” não resulta na reciprocidade, mas da responsabilidade assimétrica.

De certa maneira, é possível perceber que trata-se, em primeira instância, do diagnóstico a partir do qual Jonas constata a urgência de um princípio responsabilidade. Uma vez que o diagnóstico da civilização tecnológica nos revela um prognóstico de risco, mostramos então que a preocupação do nosso autor concentrou-se em formular um princípio responsabilidade como um princípio ético ontologicamente fundamentado. Somente uma ética ontologicamente fundamentada é capaz de repensar o poder destrutivo da técnica no presente, de modo a assegurar a continuidade da vida no mundo no futuro.

Portanto, o que se viu acima é o resultado de pesquisas e questionamentos realizados para a elaboração deste trabalho. Para desenvolver a tarefa à qual se propôs no início, seguiu-se resumidamente o seguinte percurso: no primeiro momento, fez-se a análise do problema da técnica, apontando as razões pelas quais este problema exige uma resposta ética. Dessa análise resultou o primeiro capítulo, e na sequência foram explicitados os fundamentos metafísicos sobre os quais se apoia o princípio responsabilidade postulado por Jonas, o que deu origem ao segundo capítulo. Por fim, no último passo foram apresentados os dois arquétipos fundamentais que para Jonas melhor exemplificam a sua teoria ética, ou seja, a responsabilidade política e a responsabilidade parental, revelando, assim, a visibilidade e a manifestação evidente do princípio responsabilidade. Assim, o que ora é apresentado, é resultado do que foi apreendido a partir de pesquisa realizada para cada uma das etapas deste trabalho. Essas considerações, bem como o resultado final, não pretendem, de forma alguma, ser a última palavra sobre tema. O que se teve sempre como objetivo foi contribuir para a abertura de novos e diversos aprofundamentos sobre a responsabilidade como princípio ético em Hans Jonas.

REFERÊNCIAS

JONAS, Hans. *The Pratical Uses of Theory, Social Research*, 26, p.127-166, 1959.

JONAS, Hans. *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. *Ensaio Filosóficos: da crença do homem antigo ao homem tecnológico*. São Paulo: Paulus, 2017.

JONAS, Hans. *Technologie et responsalilité: pour une nouvelle étique*. Revue Esprit, Paris, v.42, n.438, set. 1974.

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC Rio, 2006.

JONAS, Hans. *Poder O Impotencia de la subjetividad*. Barcelona: Paidós, 2005.

JONAS, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of an athics for the technological age*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

JONAS, Hans. *Técnica, Medicina e Ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. São Paulo: Paulus, 2013.

JONAS, Hans. *Pensar Sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998.

JONAS, Hans. *Sur Le Fondement Ontologique D'Une Éthique Du Futur*, In: Pour une Éthique du Futur, Paris, Payot & Rivages 2002.

JONAS, Hans. *Memorias*. Madrid: Losada, 2005.

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

COMÍM, G. *Introdução*. In: JONAS, H. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Tradución Illana Giner COMÍM. Barcelona: paidós, 2005.

DEPRÉ, Olivier. *Hans Jonas*. Paris: Éditions 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 Godoy. *Hans Jonas e Martin Heidegger em diálogo sobre a técnica*. Horizonte teológico, Belo Horizonte, v.11, n.22-42, jul./dez.2012.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. *Biotecnologias: novos desafios e nova responsabilidade à luz da ética de Hans Jonas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

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.

FROGNEUX, Nathalie. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck Université, 2001.

GIACOIA, Junior Osvaldo. *Hans Jonas: O Princípio Responsabilidade*. In: Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea. (2 ed) Editora Vozes, 2000.

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. p.103-122.

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

HEIDEGGER, Martin, *A Questão da Técnica*. Ensaios e Conferências (4 ed) Petrópolis: vozes, 2007.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2001.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Edições 70, 2019.

LOPES, Wendell Evangelista Soares. *A Fundamentação metafísica do princípio responsabilidade em Hans Jonas*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de filosofia e Teologia, 2008 (dissertação de mestrado).

LOPES, Wendell Evangelista s. *Hans Jonas e a Diferença Antropológica*: Loyola, 2017.

MACEDO, Amílcar Fagundes Freitas. *Reflexões sobre a moralidade e a eticidade em Kant e Hegel*. Revista do Ministério Público do RS, Porto Alegre, n. 71, p.113-150, jan./abr. 2012.

MORATALLA, Tomás Domingo. *El Mundo em Nuestras Manos: la ética antropológica de Hans Jonas*. Dialogo Filosófico, Salamanca, n.49, p.37-60, 2001.

MORETTO, Geovani. *Vida, Técnica e Responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas*. São Paulo: Paulus, 2015.

MOORE, George.E. *Principia ethica*. São Paulo: Editora Ícone, 1998.

NEDEL, José. *Ética da responsabilidade segundo Hans Jonas*. Ética Aplicada, São Leopoldo, p. 143-168, 2006.

OLIVEIRA, Jelson. *Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*. Caxias do Sul: Educs, 2018.

OLIVEIRA, Jelson. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis: Vozes, 2014.

OLIVEIRA, Jelson. *Para uma Ethical Tur da Tecnologia: Por que Hans Jonas não é um tecnofóbico*. Trans/For/Ação, Marília, v45, n2 p.191-206, abr/jun,2022.

OLIVEIRA, Jelson. *Vida, Técnica e Responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas*. São Paulo: Paulus, 2015.

OLIVEIRA, Jelson. *Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação metafísica*. Aurora, Curitiba, v.24, n.35, p.387-416, jul./dez. 2012.

RICOEUR, Paul. *Ética e Filosofia da Biologia em Hans Jonas*. In: Leituras 2: a região dos filósofos. São Paulo: edições Loyola, 1996.

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

SANTOS, Robison. dos. *Responsabilidade e consequencialismo na ética de Hans Jonas*. Aurora, Curitiba, v. 24, n.35, p.417-433,jul./dez.2012.

SANTOS, Robinson dos. *O problema da técnica e a crítica à tradição na ética de Hans Jonas*. Dissertatio, Pelotas, n.30, p. 269-291, 2010.

SÈVE, Bernard. *Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité*. Revue Esprit, Paris, n.165, p. 72-88, oct. 1990.

SGANZERLA, Anor. *Natureza e responsabilidade: Hans Jonas e a biologização do ser moral*. São Carlos: UFScar, 2012. (Tese de doutorado).

SGANZERLA, Anor. *Biologização do ser moral em Hans Jonas*. Aurora, Curitiba, v.25, n.36, p. 155-178, jan./jun. 2013.

SGANZERLA, Anor. *Vida, Técnica e Responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas*. São Paulo: Paulus, 2015.

SILVA, B. L. da. *Sobre os fins e sua posição no ser: apontamentos sobre “O princípio responsabilidade”*, de Hans Jonas. Ploblemata – Revista Internacional de Filosofia, João Pessoa, v.02, p. 89-104, 2001.

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.

ZANCANARO, Lourenço. *O conceito de responsabilidade em Hans Jonas*. Campinas, Unicamp, 1998. (Tese de doutorado)

