

LOURENÇO ZANCANARO

**O CONCEITO DE RESPONSABILIDADE EM
HANS JONAS**

CAMPINAS

1998

LOURENÇO ZANCANARO

**O CONCEITO DE RESPONSABILIDADE EM
HANS JONAS**

Tese apresentada como exigência parcial para a obtenção do título de DOUTOR em EDUCAÇÃO na Área de Concentração: Filosofia e História da Educação, à Comissão Julgadora da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Newtom Aquiles Von Zubem.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DA EDUCAÇÃO

1998

COMISSÃO JULGADORA

DEDICAÇÃO

À minha esposa Maria Zelinda; aos meus filhos Paolo Orlando e Bruno Marco
co-autores e razão do nosso existir.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zubem, por acreditar em nosso trabalho.

À Universidade Estadual de Londrina, ao Departamento de Filosofia, à Universidade Estadual de Campinas pelo apoio institucional.

A todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para que o trabalho pudesse ser realizado.

Epígrafe

“A fragilidade do mundo e dos indivíduos nos torna mais responsáveis do que nunca de um futuro possível para as gerações futuras”

Hans Jonas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
------------------------	-----------

CAPÍTULO I - GÊNESE E ITINERÁRIO DE UM PENSAMENTO

1.Vida e obra de Hans Jonas	20
2.A influência de Heidegger no pensamento de Hans Jonas	25

CAPÍTULO II - A RESPONSABILIDADE COM O FUTURO

1.A ética tradicional e as transformações tecnológicas.....	37
2.As novas dimensões da responsabilidade	52
3.A necessidade de uma ética de previsão e responsabilidade	65
4.A “ <i>heurística do temor</i> ” na ética do futuro.....	72
5.Significado do “ <i>dever</i> ” na ética do futuro	83

CAPÍTULO III - A TEORIA DA RESPONSABILIDADE

1.O “ <i>fim</i> ” e o “ <i>valor</i> ” na teoria da responsabilidade	92
2. O “ <i>bem</i> ”, o “ <i>dever</i> ” e o “ <i>ser</i> ” na teoria da responsabilidade	110
3.A responsabilidade está na esfera do nosso poder.....	122
4.Analogia entre responsabilidade paterna e política	129
5.O horizonte do futuro da política e da paternidade	137

CAPÍTULO IV - SINGULARIDADES E DIFICULDADES DO NOVO CONCEITO DE RESPONSABILIDADE

1.A transformação do conceito moral de responsabilidade	148
2.Singularidades e dificuldades do pensamento de Hans Jonas.....	155
3.O imperativo da responsabilidade.....	170
4.A liberdade e a ontologia moral do temor	176

CONCLUSÃO.....	189
-----------------------	------------

BIBLIOGRAFIA.....	21
--------------------------	-----------

RESUMO

A pesquisa tem como objeto de entendimento o conceito de responsabilidade em Hans Jonas. Defende a tese de que os mandamentos da ética tradicional, embora ainda válidos, são insuficientes para compreender o agir do homem tecnológico. Se aconteceram mudanças no espaço de ação e se os impactos provocados pelos resultados das novas tecnologias modificaram o agir, tornam-se necessárias mudanças nos princípios da ética para que possam estar adequados à nova realidade.

Os mandamentos da ética tradicional estão direcionados ao agir próximo, às relações imediatas dos cidadãos, sem preocupação com o futuro da vida humana e extra-humana. Tal realidade foi possível pela inexistência de técnicas que tem o poder de colocar em risco a continuidade futura do planeta. O futuro existia enquanto eternidade e valia a pena perder tudo para alcançá-la.

A ciência moderna causou inumeráveis transformações e por meio dela homem passou a ter poderes ilimitados, desmedidos e onipotentes. Para Jonas eles devem ser limitados por meio de novos imperativos. *“Age de tal maneira que os efeitos de tua ação não comprometam ou coloquem em risco a possibilidade de continuidade da vida futura. Não comprometas as condições de continuidade indefinida da humanidade sobre a terra”*. Entende que os excessos tecnológicos, se utilizados por governantes, organizações ou pessoas inescrupulosas podem causar efeitos catastróficos. Limitar o poder com princípios que sejam capazes de frear às promessas utópicas da técnica, do ideal prometeano galileano e baconiano e seria combater o nihilismo e colocar a vida novamente no seu lugar de honra.

A *“ontologia moral do temor”* é um dos aspectos mais originais da ética de responsabilidade, onde o dever de poder e de fazer é enunciado em termos

ontológicos. O medo, a ameaça e a morte, vem da possibilidade de o homem poder dizer não ao imperativo da existência. O “*não*” ao “*não-ser*” significa um “*sim*” à vida e sua possibilidade de continuidade. A ética está na esfera do nosso poder cuja exigência está no ser. Nosso poder querer revestido de moralidade necessita estar atento às conquistas tecnológicas para que não sejam utilizada contra o fim último da natureza ou do bem substancial que é a vida. O sentimento ético tem sua efetividade como limitador do poder da tecnologia à medida que o próprio homem tornou-se seu objeto.

A ética de responsabilidade está direcionada ao futuro para que continue existindo indefinidamente a possibilidade de vida.. “*O futuro do qual somos responsáveis é o autêntico fim de nossa responsabilidade*”. Somos responsáveis por tudo e por todos e não somente com a ação passada como tenciona o positivismo jurídico. É importante considerar que em nossa vida a educação nos abre a possibilidade de superarmos a condição de objetos de responsabilidade para sujeitos dela. Por isso a ética de responsabilidade tem uma dimensão pedagógica que se desloca em todas as direções do nosso agir.

ABSTRACT

The research has with purpose the concept of responsibility in Hans Jonas. Defend the thesis that the traditional ethics commandments, although legal, are insufficient for understand the action of technological man. If happens changes in the actions spaces and if the impacts provaked by the results of new technologies changed the actions, so becomes necessary changes in the ethics imperatives in order to be suitable to the new reality.

The traditional ethics cammandaments are towards to the near-action beside the citizens immediatly relations, without worry with the future human's life and extra-humans. This reality was possible due the non-existence of thechnis that can put in risk the future life in the planet. The future existed while eternity and worse a while to lose all in order to get it.

The modern new science caused a lot of transformations, through its the man could have unlimitate powers, excessive, omnipotent and unlimitate powers. For Hans Jonas they should be limiteded through new imperatives: *“Act so that the effects of your action are not destrutive of the future possibility of such life. Do not compromise the conditions for an indefinite continuation of humanity on earth”*. He understands that the excessive technologies, if used by governing, organizations or unscrupulous persons can be catastrophic.

To limited the power with imperatives that can be able to brake the echnics utopian promises, baconian, prometean und galilean ideals could be combat the niilism and put the life again in its honor place.

“The ontological moral of fear” is one of the most origin aspects of responsibility, where the duty of powers and purposes is given in ontologies terms. The fear, the threat, the dead, comes from of the man possibility and to say no to the imperative of existence. The “no” to “no-being” means a “yes” to the life and its possibly the longevity. The ethics is in the sphere of our power of which requirement is to being. Our can-want fuel of morality needs to be attentive to the technology conquests in order to not be used against the last end of nature or against the substantial that is the life. The ethic feeling has its affection with limitedated power of technology, so the own man became its object.

The ethics of responsibility as toward to the future in order to continue existing forever the life’s possibility. The future which we are responsible represents the authentic end of our responsibility. We are responsible for all and for everyone and not only with the past actions with says the juridical positivisme. It’s important to consider that in our life, the education open the possibility to get over the conditions objects of responsibility to its own subjects. So, the ethics of responsibility has a pedagogical dimension that goes in all diretions of our acting.

INTRODUÇÃO

A investigação sobre as novas tarefas da ética no mundo moderno explicitará um novo conceito de responsabilidade adequado ao agir tecnológico. As inovações criadas pelos avanços científicos colocaram a ética em crise e obrigaram a filosofia a repensar a realidade sob novos princípios, dado que os anteriores se mostram insuficientes para reger as ações presentes. Em que imperativos se sustentará a ação, diante do grande poder de transformação da moderna tecnologia? Qual o imperativo ético proposto por Jonas? Em que bases se fundamenta? Qual a razão de se falar em ética da responsabilidade? Existe ética sem responsabilidade? Por que Jonas lhe dá tanta importância?

O trabalho representará uma reflexão sobre a ética dos limites, do cuidado, da renúncia, da prevenção, da antecipação dos riscos, ante a possibilidade de os efeitos tecnológicos conduzirem o planeta a consequências imprevisíveis. Trata-se de um trabalho imanente. Uma leitura das obras de Hans Jonas, em que **“The imperative of responsibility” - In search of an ethics for the technological age***, será básico para a compreensão do problema.

No primeiro capítulo, apresentaremos a trajetória filosófica de Jonas. A influência do existencialismo heideggeriano no seu pensamento, o liame entre a gnose, a filosofia da biologia e a ética da responsabilidade.

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

No segundo capítulo, o objeto de reflexão será a magnitude e as conseqüências dos processos tecnológicos potencializados que afetaram e afetam o agir. Jonas supõe que, “*se a natureza do agir mudou, também deverá haver mudanças na ética*”. Nosso objetivo será investigar o conceito de responsabilidade, seu significado para as tarefas atuais da humanidade, cada vez mais influenciada pelas transformações tecnológicas. A ciência cria diuturnamente novos “*espaços de ação*”. É deles que nos ocuparemos, mostrando as razões das críticas de Jonas à tecnologia. São procedentes? Será que realmente devemos dar tanta importância às críticas, à técnica e ao mundo da técnica? Não estaria chamando a atenção para os exageros do poder ilimitado da moderna tecnologia? Uma análise positiva do homem e da natureza é suficiente? Existe uma eticidade no mundo da natureza? Não será necessária uma outra via que possa levar em conta o fenômeno da existência?

Mostraremos por que a ética tradicional não deixou, nem poderia ter deixado, regras para as modalidades inteiramente novas do poder tecnológico. Por que foi uma experiência voltada para o “*agir próximo*”? Por que sua preocupação se limitava à discussão da “*qualidade do ato moral momentâneo*” e não da antecipação das “*conseqüências futuras*” da ação oriundas do seu uso? Qual deveria ser realmente o agir ético do “*homo faber*”?

No obstante, se a técnica mudou a essência do agir em razão da potencialização de sua ação e se os parâmetros da ética tradicional não são mais suficientes, então é necessário repensar princípios que atendam às demandas da sociedade tecnológica. Quais são e como se fundamentam os novos princípios para o agir tecnológico? Como proceder diante do “*niilismo moderno*” como expressão de um “*radical dualismo*” entre “*exterioridade e interioridade*” da tradição cartesiana? Qual a peculiaridade dos novos imperativos diante da compulsão sem freio da técnica, verdadeira força natural sem inteligência e sem objetivo? Que poder o homem deve exercer sobre a técnica? A verdadeira questão não seria que o homem controla a natureza por meio de uma técnica que não controla mais? Qual a novidade do pensamento de Jonas?

O novo princípio responsabilidade terá como objeto concreto de entendimento a possibilidade de uma perpetuação indefinida da humanidade no futuro que poderá ser comprometida pela degradação do meio ambiente, pelos perigos da energia nuclear e pelos avanços e possibilidades da engenharia genética e da biotecnologia. A humanidade encontra-se diante da “*ameaça*” dos novos poderes que ultrapassam a legislação e as prescrições morais. É esse vácuo que necessita ser preenchido pela reflexão. É nesse “*vazio ético que é ao mesmo tempo o vazio do atual relativismo dos valores*” que se situa a investigação. Qual a relevância do retorno à metafísica num planeta mergulhado na tarefa da ciência? Tal estratégia não poderia ser qualificada como um retrocesso? Por que Jonas retorna aos pré-modernos?

Jonas mostrará que o excesso de poder da tecnologia se converteu em “*ameaça*” e “*perigo*” e que seus conceitos estão indissolavelmente associados à idéia de “*promessa, utopismo, sucesso e bem-estar*”. Os êxitos e os grandes avanços “*afetaram a própria natureza humana*” onde os “*medos*” e os “*perigos*” levantam a possibilidade de uma catástrofe. Portanto, se temos “*poder*” e se este foi possível pelo avanço do conhecimento científico, a ética fundada na doutrina do ser abre espaço para dizer “*não*” ao “*não-ser*” como se fosse um “*sim à vida*”. Qual o significado do “*não*” na ética do futuro? Quem será agora o objeto de responsabilidade? Por que a “*ética do futuro*” insiste tanto na explicitação dessas categorias e por que são tão fundamentais no pensamento de Jonas? Qual o significado da “*morte essencial*” e seu perigo capital? Quais os riscos e a partir de que imperativos poderia ser tratada a questão onde o “*homo faber*” se volta sobre si mesmo, tornado-se apto artífice de tudo o mais? Qual é a essência do agir ético no mundo tecnológico? O dever deve ser pensado a partir do fazer efetivo ou a partir do poder fazer?

Para que o empreendimento possa ser bem sucedido será importante a compreensão do significado da “*heurística do temor*” ou da “*ontologia moral do temor,*” como uma radical oposição à “*ontologia da esperança*” expressa no **Princípio esperança** de Ernst Bloch. Por que Jonas rejeita a escatologia blochiana,

propondo a “*ontologia moral do temor*” ou da “*indignação*”? Por que critica o marxismo no que respeita ao caráter utópico e o reavivamento da “*sedução prometeana*”? Tal crítica é procedente? Qual a razão de tão acirrada contestação a Bloch? Seriam críticas contra a técnica ou ao marxismo de Bloch? Por que a “*heurística do temor*” é importante para a fundamentação da nova ética? Quais as discussões que envolvem esse conceito? Em que sentido o temor é uma faculdade de conhecimento ou objeto de dever moral? Ele seria uma forma de mobilização do sentimento moral? Seria uma forma de constrangimento onde a responsabilidade é fraca? O temor seria uma forma de respeito?

O terceiro capítulo abordará a “*teoria da responsabilidade*”. Nele serão fundados os “*deveres*” e as “*obrigações*” em relação ao “*bem substancial*” a partir da doutrina do ser. Qual é a exigência do ser em relação ao poder, ao dever, ao fazer, e à continuidade? Quem exige respeito, cuidado, prudência e respeito em relação ao que existe? Pode ser aceita uma análise positiva sobre que sentido devemos esperar de nossa existência em vista das transformações causadas pela tecnologia?

Novamente o temor será o móvel da reflexão justamente por levantar a possibilidade da “*desfiguração do homem*”. Ajudará a alcançar o conceito de homem a ser preservado diante de tais perigos. A “*teoria da responsabilidade*” segundo Jonas, funda-se na doutrina do ser, ou, em outras palavras, na metafísica que é onde a ética, para Jonas, deve ter seu fundamento último. Desenvolverá a teoria dos “*fins no ser*” e, desses pressupostos, fundará o “*fim último*” do homem no imperativo da existência. Qual é a idéia de “*fim*” para Jonas? Da metafísica leibneziana arranca o imperativo da responsabilidade para com a vida, levando em conta seu caráter eminentemente ético. Será que uma teoria completa do ser pode fundamentar uma ética e nos endereçar a um apelo que contém uma obrigação? A idéia de “*ser*” não seria o primeiro princípio da ética do futuro? Será que Jonas não está denunciando o preconceito moderno da separação entre ser e valor?

Se podemos, então devemos. Do “*poder*” emana a “*obrigação*”, não fruto da razão consigo mesma, como queria Kant, mas como exigência da existência. O “*querer*” livre chama à responsabilidade. O “*dever*” é uma exigência do “*bem intrínseco*”; o “*concreto*” passa a ser “*objeto de responsabilidade*”. Será mostrado que o “*bem intrínseco*” da ética tradicional é o “*sumo bem*”, enquanto que para Jonas é o “*valor*” ou a “*vida*”. Aqui a responsabilidade surge “*como exigência do ser*” e não simplesmente como fruto de obrigações formais de uma ética do dever, do direito civil ou penal. A responsabilidade não seria uma resposta ao apelo do bem?

Qual a diferença entre “*ser*” e “*dever*”? O ponto de partida reside na fundação ontológica dos valores e na interpretação naturalista ancorada no ser. Se, do ponto de vista ôntico, ser e dever se superpõem, onde está a razão decisiva da ruptura empiricamente real entre os dois pólos? Por que os valores adquirem, em condições determinadas, uma forma normativa? Por que Jonas interpõe críticas à deontologia kantiana? Qual seria a razão da sua insuficiência num mundo dominado pela vontade de poder e dominação? Seria a ética kantiana uma preocupação com o agir individual? A modernidade não se caracterizaria pelo agir coletivo? Qual seria o poder de transformação da ação individual, hoje? Como entender a responsabilidade paterna e política? Por que, para Jonas, ela é a origem e o modelo de toda a responsabilidade?

Como ultrapassar o conceito de responsabilidade recíproca e estendê-la à humanidade futura e à biosfera? Como argumentar a questão de um direito próprio da natureza? Em que sentido se fundamenta a ética em relação à natureza? Seria um retorno ao conceito de natureza aristotélico? Qual a peculiaridade da filosofia da biologia?

O quarto capítulo terá, como centro, a análise do conceito de responsabilidade, expondo suas dificuldades e singularidades. Aprofundaremos as dificuldades do novo conceito, desde sua concepção corrente do senso comum, até sua positivização presente no direito civil e penal. Da diferença entre responsabilidade civil e moral

evidenciaremos o conceito de ética de responsabilidade que não será concebida simplesmente como “*imputação*” ou “*reparação*” de um dano, mas “*em relação a tudo e a todos*”. A responsabilidade moral terá como objeto o “*outro*”, o “*concreto*”, o frágil. O “*cuidado*” que Jonas tanto recomenda em relação à utilização dos recursos naturais tem como direção o “*outro*”.

Neste estágio do desenvolvimento tecnológico onde o dualismo entre homem e mundo torna o homem cada vez mais frágil diante do excesso de poder e da onipotência da técnica, Jonas recorre ao conceito grego de “*phronesis*”. A responsabilidade com o futuro exige “*prudência*” e “*renúncia*” às possibilidades catastróficas, ao uso imprudente da tecnologia. Por que Jonas retorna ao conceito de “*phronesis, humildade e respeito*”? Qual o novo gênero de sabedoria necessário ao agir tecnológico?

O conceito de responsabilidade de Jonas será analisado nos seus “*equivocos*” e “*perplexidades*”. “*A fragilidade do mundo e dos indivíduos nos torna mais responsáveis, do que nunca, de um futuro possível para as gerações futuras*”. Mas as condições dessa responsabilidade aparecem ainda mais delicadas e incertas, sobretudo no plano do direito que oscila entre o ativismo e o recurso à noção de “*responsabilidade sem falta*”. A responsabilidade no plano ontológico é diferente da responsabilidade no plano jurídico e contratual. No jurídico, o que se leva em conta é a falta cometida e, na contratual, a responsabilidade existe enquanto persistir o contrato. Jonas quer superar esse conceito ao enfatizar o princípio ontológico da “*imanência de um fim no próprio ser*” e colocar o “*concreto*” e o “*futuro*” como objetos concretos de responsabilidade. Por que a heurística do temor é considerada um dos aspectos mais originais do seu pensamento? Onde estaria a descrença no projeto de Jonas apontada pelos críticos? Em que aspecto seu projeto pode ser considerado débil?

No campo da educação, a teoria da responsabilidade ajudará a levantar questões que poderão contribuir para a filosofia da educação. Não obstante, não poderá referir-

se à escola como a única responsável pelo sucesso ou fracasso da vida em sociedade. A educação perfaz a totalidade das ações, desde aquelas veiculadas pelos meios de comunicação, das ações públicas dos legisladores, do respeito intersubjetivo dentro do espaço público e da responsabilidade paterna como arquétipo de toda a responsabilidade. Em que sentido deve ser entendida a analogia entre responsabilidade paterna e política? Seria válida tal analogia? Qual a dimensão pedagógica da responsabilidade?

Posto que a tarefa da educação no seu sentido amplo é dar uma formação global de conhecimentos que auxiliam a gestão da vida no mundo, a ética de responsabilidade poderá ser um bom instrumento na valorização da vida, do meio ambiente e de tudo que deve existir. Nesse sentido as “*obrigações*” partem exatamente deste contexto e da análise das ações presentes. A responsabilidade com o futuro terá como causa o apelo da situação presente. Se temos um “*poder*” de qualquer tipo, deste originar-se-á a “*obrigação*” com o futuro. Não podemos comprometer o futuro, dando prioridade ao “*pior*” sobre o “*melhor*”, ao mais “*ínfimo*” sobre o mais “*elevado*”. O “*querer*” deve ser movido pelo “*sentimento*” do temor que pode comprometer o sentimento na a busca do bem.

CAPÍTULO I - GÊNESE E ITINERÁRIO DE UM PENSAMENTO

1. VIDA E OBRA DE HANS JONAS

Hans Jonas (1903-1993) nasceu em Mönchengladbach, Alemanha. Sua filosofia tem raízes na fenomenologia, no existencialismo, no pensamento hebraico de Rosenzweig e Scholem. Cresceu intelectualmente na escola de Husserl, Heidegger e Bultmann. Doutorou-se sobre agnose, tendo como objeto “**A religião gnóstica**”, sob orientação de Rudolf Bultmann, atingindo o clímax com a publicação da tese “**Gnosis und spatantiker Geist**” (1934).

A escalada nazista, a exclusão total dos judeus às pretensões da carreira universitária, o boicote e a suspensão dos direitos civis, fizeram-no imigrar na Inglaterra(1933) em Israel (1935 a 1949), onde foi professor em Jerusalém. Seu exílio tornou-se praticamente definitivo, só retornando ao seu país, esporadicamente. Em 1940 engajou-se como soldado da armada britânica e, como soldado da artilharia, atuou no Mediterrâneo, na Itália e na ocupação da Alemanha. Foi nessa época que visitou sua vila natal e o admirável Bultmann, titular da cadeira de teologia evangélica, em Marburg; e Jaspers, em Heidelberg. Por “*razões conhecidas*”, não se encontrou

com Heidegger em Friburg, e mais tarde recusou dele mesmo um convite para ocupar uma cátedra em Marburg e continuar seus estudos históricos. Em 1991, conforme declaração ao periódico **L’Unita**, Jonas revela sua inquietação, descrevendo-o como “*um grande pensador, mas pessoalmente um miserável*”¹. Mostra-se decepcionado em relação à sua escolha política.

As experiências com o holocausto, o sionismo e o exílio contribuíram para que sua reflexão tomasse rumo diferente daquele iniciado com seus mestres, embora existam traços comuns entre os trabalhos mais antigos e as pesquisas realizadas a partir da década de 50.

Na condição de errante, sua vida acadêmica e profissional foi muito difícil, só começando oficialmente aos 47 anos. Nessa época aceitou o convite para lecionar na Universidade de Ottawa, no Canadá (1949-1955), na New School for Social Research em Nova York, como professor titular (1955-1976), e em Munich (1982-1983). Escreveu inúmeros trabalhos sobre bioética e filosofia da tecnologia. Retornou, muitos anos depois, ao debate filosófico europeu, graças ao livro “**Das prinzip verantwortung: versuch einer ethik fur technologische zivilization**” (1979), que contém os fundamentos sobre a ética da responsabilidade. Sua carreira de professor começa normalmente aos 52 anos e se estende até aos 73, quando, em 1976, se aposenta.

A fase de maior influência da filosofia alemã aconteceu na década de 20, como aluno de Heidegger, e durante a tese de doutorado. Com Bultmann, realiza estudos sobre a Gnose, evidenciando o desprezo pela matéria, em detrimento do espírito. Transpõe analogamente o niilismo gnóstico para a modernidade, ressaltando nesta a crença na técnica e o esquecimento do divino. Transcende sugestivamente o significado da angústia do homem moderno para o âmbito da crença utópica na técnica. Os resultados das investigações realizadas durante dois decênios

¹ . JONAS, Hans. **L’Unitá**. p. 17

notabilizaram-no como teólogo e historiador da religião. Entretanto, a influência de Heidegger é decisiva, e seu projeto é impensável sem seus ensinamentos.

A segunda fase estabeleceu um encontro com as ciências naturais na perspectiva da biologia filosófica, cujas idéias estão em **“The phenomenon of life”** (1967). Nesta obra percebe que a filosofia tem a ver com aquilo que é, com o ser real com o qual nós estamos confrontados e do qual nós mesmos somos uma parte. Supera a concepção que reduz a vida à simples mecanicidade de elementos indiferentes.

Jonas mostra um sentimento de insatisfação à maneira alemã de pensar segundo a qual a imagem que temos de nós mesmos surge de uma percepção interior. De certa maneira, a realidade concreta do mundo está ausente na bagagem filosófica herdada de Husserl e Heidegger.

“A questão da consciência, do ser no mundo, do Dasein, da angústia, do ser para a morte, do ser autêntico e inautêntico, etc. Todos esses são aspectos da subjetividade própria da alma, da interioridade, que de uma certa maneira o mundo está ausente”².

Observa que a análise fenomenológica da consciência, como a questão da fome, não trabalha verdadeiramente as necessidades, mesmo para Heidegger, que desejava libertar-se dessa tradição, mas ainda mantinha o conceito de *“ser-ai”*, o qual ele religa à constituição fundamental de *“cuidado e preocupação”*³. O que interessava para Jonas era encontrar os meios de existir, cuja idéia já estava presente nos tempos da gnose.

“Somos seres dotados de metabolismo e temos necessidade do mundo, o mundo real- e não somente o

² . GREISCH, Jean. **Entretien avec Hans Jonas**: de la gnose au Principe responsabilité. p. 8

³ . Idem.

*mundo da consciência, do qual temos também necessidade.
Temos sempre necessidade do mundo real para existir”⁴.*

Aqui encontramos a resposta para a ligação dos diferentes trabalhos de Jonas. Revela que tanto o mundo das ciências da natureza, como aquele que é representado pelos gnósticos, tem uma coisa em comum, um “*dualismo radical*”, e ambos são “*estranhos aos interesses do homem*”⁵. Entretanto Jonas pretendia ultrapassar esta cisão cartesiana, a bifurcação que marcou a ciência moderna, para a qual natureza nada mais é que aquilo que se oferece às medidas exteriores, afirmando que “*interioridade e exterioridade se interpenetram*”⁶. Portanto antes de entrar no terreno, a ética ensaia essa nova maneira de filosofar, ocupando-se com a filosofia da biologia. Com o mergulho na riqueza do material biológico, ele chega à liberdade humana e, conseqüentemente, à reflexão sobre a precariedade da vida da qual arranca a dimensão ética como necessidade de colocar a vida no seu lugar de honra. Nas longas batalhas do “*front eu refletia sempre mais profundamente e com maior intensidade a significação do nosso ser corporal*”⁷.

A terceira fase é marcada pela reflexão e retorno à ética e enfoca temas, como: liberdade, responsabilidade humana, ciência moderna, bioética, história da ciência e ecologia. “**The imperative of responsibility**” representa seu retorno à história, não da antigüidade investigada sob o conceito de gnose, mas da contemporânea, preocupada com o destino do homem e do planeta, uma vez que o desenvolvimento tecnológico dos últimos séculos a pôs em perigo. Nela os interesses éticos com o presente serão objeto de investigação, compreensão e aprofundamento.

O pensamento que culminou com essa publicação estava em germe desde os anos 60, originário de uma consciência cada vez mais sensível a uma “*dialética muito*

⁴ . Ibidem, p. 8-9.

⁵ . JONAS, Hans. **Responsabilité et perplexité**. p. 10

⁶ . GREISCH, Jean. **Entretien avec Hans Jonas: de la gnose au Principe responsabilité**. p. 9

⁷ . Idem

particular do progresso tecnológico que se propagava em todo o planeta” e dos “perigos que representa para nós mesmos o nosso poder”⁸.

Jonas viveu os grandes fatos históricos do nosso século: a crise da humanidade européia dos anos 20 e 30, o advento do nazismo e o holocausto, o triunfo da sociedade tecnológica especialmente o Projeto Manhattan (1945), o Projeto Apollo (1969) e a crise ecológica. A idéia de responsabilidade nasceu destas experiências, do triunfo da tecnologia e das suas expectativas utópicas. Tais acontecimentos fizeram-no refletir sobre seu tempo e seu espírito, obrigando-o a buscar alternativas capazes de arrancar do conhecimento e do poder, gerado pelo próprio homem, um dever em relação aos que vivem e viverão futuramente. Esses acontecimentos, especialmente a bomba sobre Hiroshima, colocaram o pensamento em direção de um novo tipo de questionamento sobre o perigo que representa para nós mesmos nosso poder e o poder do homem sobre a natureza. Criou gradativamente a consciência dos riscos de um *“apocalipse humilhante muito mais importante que o apocalipse brusco e brutal”⁹.*

⁸ . Ibidem, p. 10.

2. INFLUÊNCIA DE HEIDEGGER NO PENSAMENTO DE HANS JONAS

Heidegger foi determinante e marcou fortemente a trajetória filosófica de Jonas. Suas categorias existencialistas estão explicitamente na base do seu pensamento. No início da década de vinte viveu pessoalmente as discussões de “**Ser e Tempo**” publicadas anos mais tarde. Desde o início percebeu em Heidegger uma enorme capacidade de penetrar na leitura de textos filosóficos antigos como “**De Anima**” de Aristóteles. Trazia-os para o seu tempo de modo novo, como uma experiência originária, recuperando o sentido originário da filosofia pelas interrogações e articulações. Sentiu a presença não só do pensamento, mas do pensador em ato.

“Éramos principiantes que estávamos partindo não do nada, mas da grande escola que indagava sobre as origens históricas e os sucessivos desvios do ser. Esta experiência de

⁹. Ibidem, p. 10.

aprendizagem se repetiu anos mais tarde com textos diversos e se tornou um patrimônio que se incorporou na vida”¹⁰.

Descreve a experiência moderna da ansiedade como o resultado de uma compreensão distorcida do ser, desarraigada, niilista e tecnológica. Tem como grande marca da sua reflexão a percepção de que a tradição filosófica ignora o mundo. A situação tecnológica permitiu o niilismo e, conseqüentemente, a compreensão distorcida do ser e dos problemas como são apresentados pelo mundo tecnológico. Para Heidegger, pessimista, a ciência e a tecnologia correspondem a uma compreensão dogmática do ser que pretende reduzir toda a existência à sua instrumentalidade, por essa via, conduzindo ao “*esquecimento do ser*” e à inviabilização do projeto da existência humana autêntica¹¹.

A tese de doutorado com Bultmann foi um momento decisivo quando analisou a Gnose sob o prisma existencial e o mito como uma situação de total alienação. A desmitização mediante a análise hermenêutica fez com que percebesse o homem como estranho ao mundo no qual foi lançado. O “*ser lançado*” expresso no “**Ser e Tempo**” é uma característica fundamental do encontrar-se e da sua “*auto-experiência*”¹² que, para Jonas, tem origem gnóstica, mas que mostra a idéia de correr em direção a uma meta ou a um fim, ou seja, a vida se lança no futuro. E, em segundo, porque seu ser no mundo o separa da sua verdadeira origem, a transcendência.

A gnose aparecerá desde o início como uma posição totalmente existencial, que envolve a vida, o comportamento, o destino, o ser mesmo do homem na sua inteireza. Desiludido e oprimido pela condição que naquele momento era própria num mundo, numa sociedade, num corpo e em tudo que o circunda e que parecia escravizá-lo, aprisioná-lo, humilhá-lo. O gnóstico reage contra essa situação, exatamente por não ter sido consultado e pelo fato de, sem ter pedido nada, ter sido feito aquilo que é, num

¹⁰ . JONAS, Hans. **Scienza come espeienza personale**. p. 17.

¹¹ . SOUZA SANTOS, Boaventura. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. p. 25.

¹² . JONAS, Hans. **Gnosi, esistenzialismo e nichilismo**. p. 40.

mundo cuja lei não é sua. Diante disso reage com desgosto, desprezo, hostilidade, refutação e revolta. Sente-se estrangeiro num mundo que chega a considerar profundamente estranho a si mesmo. Tende a discriminar-se, a desaconselhar-se, a separar-se e a refutar-se. É levado a proceder a uma renúncia ao mundo, a libertar-se da sua escravidão e a encaminhar-se para o livre processo de si mesmo. Jonas mostra o gnosticismo como uma forma específica de niilismo que projetou luzes sobre nossa situação. Em suma, temos uma visão trágica nos gnósticos e uma filosofia pessimista em Heidegger que em Jonas se fez presente pela predominância dos maus prognósticos sobre os bons.

Jonas percebeu uma manifestação externa do dualismo presente na metafísica e na religião, concebido como uma dissociação entre homem e mundo, natureza e espírito, homem e Deus. Mostra a crise do homem que se revela exatamente nessa dissociação. Considera que a crise atual tem sua origem na crise anterior, o que explica seu fascínio pelos estudos históricos.

O niilismo antigo tornou-se útil para compreender o moderno considerado um presente no passado. *“O existencialismo que havia fornecido os meios para a análise histórica era o mesmo envolto nos resultados dessa”*¹³.

Jonas faz uma leitura análoga da modernidade mostrando que na gnose existia um dualismo cunhado pelo desprezo da matéria, do mundo, e uma conseqüente alienação em Deus. A moderna ciência caracteriza-se pela valoração do mundo, da técnica, manifestada na crença compulsiva dos seus ideais e no esquecimento do homem enquanto espírito. Nesse sentido o existencialismo serviu como método fundamental para explicitar a estrutura humana particular e como método de análise do modo de existir contemporâneo. Em outras palavras, na antiguidade encontramos no niilismo um horizonte metafísico que falta justamente a seu correspondente moderno.

¹³. JONAS, Hans. *Scienza come esperienza personale* p. 21

Se em Nietzsche niilismo significa viver em crise, a meta em direção à qual Jonas se dirige é positiva, terapêutica, tem como objetivo indicar um caminho para sair dessa situação.

O niilismo moderno como advertia Pascal, depois Nietzsche e finalmente Heidegger, refere-se ao dualismo entre homem e natureza, homem e realidade. Jonas discute exatamente o idealismo da consciência, que em Descartes foi a linha dominante da filosofia. Essa deixava submersa a ampla base orgânica diante do milagre da mente. A consequência foi a substituição da filosofia da natureza pela filosofia das ciências naturais. Jonas percebe no organismo, na sua fusão insolúvel de interioridade e exterioridade a contraprova decisiva da divisão dualista e também a chave para reintegrar uma ontologia e uma teoria do ser nessa realidade fracionada. Quer superar o dualismo moderno entre subjetividade e objetividade por uma ética objetiva. Teoriza uma continuidade entre natureza e organismo, mente e sujeito. Nesse momento a ética passa a fazer parte da filosofia da natureza. Em outras palavras, arranca o dever da própria natureza, refutando que seja uma simples invenção do homem, e que só a razão humana pode dispor de uma idéia de dever-ser. A obrigação não é uma simples invenção do homem, mas inerente à natureza do existente. O fundamento último da ética não é mais aquele da autonomia e das necessidades da comunidade, mas um dever objetivo estabelecido pela natureza das coisas, isto é, pela doutrina do ser, como forma de superar o dualismo.

“A interpretação ontológica do organismo objetivava oferecer a correção e ao mesmo tempo uma contribuição à doutrina universal do ser. Na recomposição em unidade essencial do ‘interno’ e ‘externo’, da ‘subjetividade’ e ‘objetividade’, do eu espontâneo da entidade determinada de uma causa, o qual aparece no ser orgânico, que culminava com o abismo entre matéria e espírito e se superava a herança cartesiana que havia impelido o pensamento moderno de um lado para o materialismo e de outro para o

idealismo, ambos em si mesmos fragmentados, e confundida na evidência do organismo”¹⁴.

O sucesso da leitura existencialista da gnose sugeria uma leitura quase gnóstica do existencialismo e, com isso, do espírito moderno. Existir para o gnóstico é desprezar o mundo e colocar-se nos planos de Deus, identificando o destino cósmico com a Providência. O estudo do dualismo provocou uma análise da filosofia da consciência alemã na qual foi educado e a qual mantinha a separação cartesiana entre espírito e natureza e o particular acosmismo, classificado como indiferença do homem em relação à natureza. Para Jonas, a natureza não é indiferente, porquanto conclama um direito próprio.

O ambiente cultural anglo-americano o fez renascer para a análise da filosofia da biologia, destacando o abismo entre as ciências da natureza e seu método e as ciências do espírito. Percebeu que o ser orgânico está investido dos pólos entre ser e não-ser, entre sua fragilidade e seu caráter infinitamente criativo. Jonas quer superar o que considera um erro do dualismo cartesiano, exaltado, uma vez, mais pela onipotência da ciência moderna.

Esta seria a forma de superar o dualismo da existência entre mundo e homem. A liberdade é o elemento fundante do homem. A sua afirmação como escolha do sujeito tem como consequência a dimensão da moralidade. A doutrina do dever passa pela doutrina do ser e o dever sempre estará fundado no ser. A liberdade deve designar um modo de ser objetivamente discernível, isto é, uma maneira de existir que é distinta do orgânico em si.

Jonas deixa claro que a investigação sobre a essência do homem deve percorrer o caminho entre os encontros do homem com o ser. Nesses encontros ela não só vem à luz como em geral também se realiza, porque, em todo encontro, ela se descobre.

¹⁴. Ibidem, p. 27.

Existe uma “*continuidade entre mente e organismo, entre organismo e natureza e por isso a ética se torna parte da filosofia da natureza*”¹⁵.

Nesse sentido a análise existencialista de Jonas está sintonizada com o verdadeiro sentido da palavra existência, como um modo de ser próprio do homem enquanto é um modo de ser no mundo, isto é, sempre em uma situação determinada, analisável em termos de possibilidade. Como compreender o sentido do ser? Analisando nossa “*existência (pre-sença = dasein)*”¹⁶. Nossa existência se constitui de escolhas bem concretas que, analisadas, deixam transparecer um sentido que nos liga ao ser antes mesmo de qualquer discussão teórica.

É nessa perspectiva que Jonas analisa a gnose como uma situação específica, um modo determinado de conceber o mundo e a vida, não em termos de consciência, espírito ou interiorização. *Existir significa estar em relação com o mundo, isto é, com as coisas e com os outros homens*. É uma relação não necessária nos seus modos de apresentar-se, as situações em que toma forma podem ser analisadas só em termos de possibilidades. Essa é a linha que perpassa “**The imperative of responsibility**”.

A compreensão *existenciária* do ser conota um movimento de *transcendência*. Isto significa que o fim para o qual o homem se destina está no *mundo*. A transcendência pode ser definida como *estar-no-mundo*.

Mas qual o sentido do mundo? É um sentido referencial porque o mundo contém a coisa que determina no homem o desejo à transcendência. Isto significa que o mundo é projeto das possíveis atitudes e ações do homem. O mundo feito pelo homem compreende o homem e o submete às suas limitações. Mas, por ser um ato de escolha, o mundo representa a própria liberdade que, dependendo da utilização do seu poder, pode colocar em perigo a existência que clama existir.

¹⁵ JONAS, Hans. **Dalla fede antica all'uomo tecnologico**. p. 35.

¹⁶ . HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. parte I, p. 33.

A análise do niilismo moderno, ou seja, do modo de existir do homem moderno, mostra características próprias em termos de alienação do homem nas promessas baconianas e prometeanas da utopia tecnológica. O modo de ser do homem moderno pode ser analisado em termos de possibilidades ou conseqüências que podem fugir do controle. Por isso, o existencialismo afirma que o homem é uma realidade finita. Existe e opera com seu próprio risco e perigo. É diferente do romantismo que acredita plenamente no êxito, na ação de uma força infinita da qual o homem é somente manifestação.

“The imperative of responsibility” é incompreensível sem a presença das estruturas existencialistas. O homem, dono do seu próprio destino, é abandonado ao seu determinismo que pode tornar vãs ou impossíveis suas iniciativas. Sua liberdade é condicionada, finita, e, seu desejo compulsivo de tornar-se soberano e onipotente pode colocar em risco todo o empreendimento. Qual a garantia de que o progresso tecnológico poderá trazer felicidade? Não existe nenhuma garantia, visto que, a longo prazo, as conseqüências imprevisíveis podem colocar em jogo a possibilidade da existência futura. Os aspectos negativos da experiência humana, como, dor, fracasso, morte, doença, são significativos para interpretar as possibilidades da existência, já que não é definitiva, mas construção, “*projeto*” em vista das suas próprias necessidades. Ela exige “*cuidado*”, e, a “*antecipação*” dessas “*possibilidades*” pelo “*temor*”, pode ser um freio do “*excesso de poder*”. Se o homem tem poder, pela ciência, pode querer tornar seu desejo utópico realizável pelas ações potencializadas tecnologicamente e pelo efeito cumulativo de toda nossa tecnologia.

“A busca da essência do homem deve percorrer a estrada que passa pelos encontros do homem com o ser. nesses encontros tal essência não só vem à luz, mas em geral se mostra, porque em todo encontro essa se decide. Mas a possibilidade mesma do encontro é a essência fundamental do homem; esta última é, portanto, a liberdade, e o seu trabalho é a história que, por sua parte, é possível só através

daquela essência fundamental trans-histórica do sujeito”. Toda a imagem da realidade que emerge de um encontro histórico inclui a imagem do Eu, e em conformidade com esta o homem existe como imagem da sua verdade. Mas essa condição, posta no homem, da possibilidade da história - exatamente a sua liberdade - não é histórica mas, ontológica; portanto uma evidência da doutrina do ser¹⁷.

A possibilidade do “*não-ser*”, do “*nada*”, é a história. Entretanto, também é histórica a possibilidade de dizer “*não*” ao “*não ser*” cujo significado é testemunhar o imperativo da existência.

Cada momento histórico mostra um traço característico no qual o ser é explicitado. Para os antigos, era delineado entre animal e anjo, entre passado e futuro, entre perdição e redenção. Platão concebia o vir-a-ser como algo intermediário entre não-ser e ser como uma potência que se atualiza. Nietzsche propõe novamente a questão do ser como “*experiência niilista*”. Denomina o *niilismo*: “*o mais inquietante de todos os hóspedes está à porta*. Jonas reafirma que não só está à porta como já entrou, e é necessário encontrar uma forma de convivência, mas que “*viver em tal companhia significa viver em crise*”¹⁸.

Quem vislumbra, pela primeira vez, na modernidade, a indiferença do universo nos confrontos com o homem é Pascal, embora ainda fosse o universo criado por Deus. “*O homem é um junco, o mais frágil da natureza, mas um junco pensante*”¹⁹. Quer dizer que duvida, pensa, afirma, nega, mas está inserido numa totalidade que não lhe pertence e que gradativamente se torna estranho ao mundo em que vive, sem pátria, abandonado e com medo. O valor não é mais percebido na visão do ser objetivo, mas como ato de avaliação da vontade pelo traço quantitativo e de domínio. Como consequência, os porquês da existência humana ficam sem resposta.

¹⁷ . JONAS, Hans. *Tra il nulla e l’eternità*. p. 19.

¹⁸ . JONAS, Hans. *Gnosi, esistencialismo e nichilismo*. p. 25.

A indiferença com a natureza significa que não existe nenhuma relação com os fins. Com a eliminação da teleologia do sistema de causas naturais, a natureza, ela mesma, proíbe de colocar fins, ou seja, cessou a possibilidade dos fins humanos. Jonas vai dizer que o “*deus absconditus*”, expressão da vontade de potência do Deus redentor e da identificação do destino cósmico com a Providência, sai de cena e deixa como herança o “*homo absconditus*”, caracterizado pela “*vontade de potência e vontade de querer*” da ciência moderna.

É importante considerar que a mudança na imagem da natureza, do ambiente cósmico do homem, está na base da situação metafísica que tem levado todo o existencialismo moderno aos seus aspectos nihilísticos. A essência do existencialismo é um certo dualismo entre homem e mundo. Com a perda da idéia de cosmos ela fez surgir o “*acosmismo antropológico*” ou seja, a indiferença em relação à natureza que produziu traços característicos do existencialismo moderno, como a separação entre homem e mundo.

A categoria descritiva fundamental de que o existencialismo se vale é a do possível, visto que está voltada para o futuro. A influência heideggeriana pode ser percebida no uso de estruturas existenciais, como: possibilidade, projeto, renúncia, presente, passado, futuro, liberdade, cuidado, angústia e existência.

A possibilidade de que as conquistas tecnológicas, isto é, a probabilidade da morte essencial, da não existência de vida no futuro, em vista do excesso de poder do homem, em razão da tecnologia, ou de que isto provoque conseqüências irreversíveis à idéia de homem tal qual conhecemos, faz com que o temor pela morte seja capaz de impor limites e freios à ação humana. Por isso os “*projetos*” tem como objetivo “*antecipar*” certas possibilidades, e a “*catástrofe*” é uma delas.

“O futuro é o presente que se descortina em possibilidades. O presente germina o futuro, move-se para o

¹⁹ . PASCAL, B. *Pensées*, p. 347.

*que vem, para o que ainda não é. O que vem não está fora do presente; é antes, o presente mais dinâmico, mais ativo, mais atual, pois atualiza o que vem, isto é, o futuro. Por isso se diz que vivemos mais no futuro que no presente. O homem é futuro. Vive ultrapassando o presente*²⁰.

Em Jonas, a antecipação do futuro está na possibilidade de não mais existir, tornando o presente cenário de preocupações, que garante pouco, porque o futuro está fora do presente. A compulsão desenfreada na conquista, não medindo as conseqüências, revela a falta de cuidado com o presente. O futuro se revela como um contínuo inesperado que é necessário zelar, comprometendo o homem com o presente. Tal significado assegura que a responsabilidade é preocupação com o futuro. Aqui se revela novamente a “*heurística do temor*”, ou seja, sem o pressentimento do futuro, o presente seria uma terra sem cuidados. Assim, a idéia heideggeriana de pastor do ser adquire uma dimensão pedagógica em Jonas, cujo sentido envolve tudo o que é susceptível de transformação pelo poder do homem. Para que essa possibilidade se mantenha viva é necessário uma ética da preservação, uma custódia, uma renúncia, expressa na forma de um “*não ao não ser*”.

O futuro prenuncia exatamente uma pre-ocupação com o por vir, com a “*ameaça*” que pode engolir o presente. O presente sente-se ameaçado e indefeso porque o niilismo instalou-se com toda sua força, e a onipotência da tecnologia com seu ideal utópico abre a possibilidade do não-ser, da morte, do nada, pois ela é a única possibilidade certa no presente. O passado é imutável, e constitui-se o destino. O presente são as ações. O futuro é o mutável, onde nossa liberdade atua, a pura possibilidade onde se dá nossa responsabilidade, porque é feito de escolhas.

Para Jonas, quem mais pressente o futuro, mais cuida do presente. Aqui encontra-se o sentido da prioridade dos prognósticos negativos sobre os positivos, pois prenciar o futuro mesmo, como a possibilidade da catástrofe, pedagogicamente, é

²⁰ . BUZZI, Arcângelo. **Introdução ao pensar**. p. 252.

ensinar a dedicar-se ao presente. A antecipação permite a pre-sença. Compreender o poder-ser significa mostrar que o que está em jogo é o próprio ser, então a responsabilidade se torna responsável por aquilo que existe concretamente. Heidegger nos ensina:

“A morte é a possibilidade mais própria da presença. O ser para essa possibilidade abre à pre-sença o seu poder-ser mais próprio, em que sempre está em jogo o próprio ser da presença. Pode-se então revelar para a pre-sença que, na possibilidade privilegiada de si mesma, ela continua desvencilhada do impessoal, ou seja, antecipando, ela sempre pode dele se desvencilhar. No entanto, somente a compreensão desse “poder” é que desentranha o fato de ela estar perdida na cotidianidade do próprio-impessoal²¹.”

Heidegger remete à morte como questão fundamental. O pressentimento do futuro como morte determina a preocupação com o presente. É exatamente esse pressentimento que estabelece a diferenciação com o presente. O presente cheio de cuidado é um eco do futuro. O pressentimento da morte ou o futuro orienta todos os cuidados do presente. Em Jonas essa orientação poderia impedir o homem de cair nas seduções e onipotência da técnica.

A “*possibilidade*” é uma categoria descritiva que perpassa “**The imperative of responsibility**” e atinge seu cume na afirmação: “*é provável mas não certo*”. Mostra que as expectativas ou os projetos, como a antecipação da ameaça pelo temor, a possibilidade de realização é mais ou menos segura, mas nunca infalível. As possibilidades de catástrofe não são mais um delírio, diante da expansão do poder do homem pela técnica e pela onipotência com que coloca a vontade de querer do “*homo faber*”. Não resta outra alternativa senão antecipar ou projetar esse mesmo “*nada*” como possibilidade de mover o sentimento para a ação. Quando Jonas fala do “*não*”

²¹ . HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. p. 47.

ao “*não-ser*” ele se refere à “*possibilidade da impossibilidade da existência*”²². O possível adquire um aspecto ameaçador e negativo daquilo que é possível que se realize. O viver para a morte é precisamente a compreensão dessa impossibilidade. O que é possível é exatamente a compreensão da impossibilidade.

Jonas revela Heidegger ao utilizar a transformação do conceito de possibilidade como instrumento de análise da existência, no de impossibilidade. Quer dizer: fala da existência possível e a sua análise é explicitamente uma das possibilidades da existência que, na verdade, não é outra coisa senão outras tantas impossibilidades.

*“O sentido do ‘eu escolho’, ‘eu quero’, significa ‘eu devo’ o que quer dizer: a possibilidade de ser, de agir, de querer, de escolher, é na realidade a impossibilidade de agir, escolher e querer de modo diferente de como se é, isto é, das condições de fato implícitas na situação que nos constitui”*²³.

Em outras palavras: os modos existenciais do passado podem ser expressos como ser-estado, ser lançado, necessidade e culpa. Existência, ser adiante de si, cuidado, projeto, decisão, antecipação da morte, são modos existenciais do futuro. Não resta nenhum presente onde poderia estabelecer-se um autêntico existir.

“Lançado fora do seu passado, o existir (encontrar-se) se joga no projeto do seu futuro; se vê confrontado com o seu limite extremo, a morte; para isso o olhar no nada retorna sobre sua genuína fatuidade, o puro e simples dado do seu ser tornado este aqui, hic et nunc, e o leva adiante assumindo-o e repetindo-o com sua decisão produzida pela morte. Este não é um presente onde se poderia parar, somente o ponto crítico entre passado e futuro, só o ponto

²² . Ibidem, p. 53.

²³ . ABBGANANO, N. **Dicionário de filosofia**. verb. existencialismo, p. 384.

crítico entre passado e futuro, o ponto do instante sobre o fio da decisão que induz e estimula adiante”²⁴.

Para Heidegger este é o dinamismo que atrai tanto o espírito moderno que pode contribuir para a perda do presente autêntico.

Tanto para Heidegger, como para Jonas, o salto para uma nova sociedade está em superar a equivocada concepção tecnológica prevalente do ser. São dominados por uma angústia em solucionar os problemas da humanidade. Em Jonas é uma urgência quase apocalíptica e, em Heidegger, um apelo quase desesperado e dominado pela descrença na possibilidade de encontrar uma saída para a técnica. Em Heidegger, temos a angústia e, em Jonas, a heurística do temor, como substituta dos projeções anteriores de esperança, nas promessas de redenção utópica da moderna tecnologia.

CAPÍTULO II - A RESPONSABILIDADE COM O FUTURO

1. A ÉTICA TRADICIONAL E AS TRANSFORMAÇÕES TECNOLÓGICAS

Uma das características da modernidade foi ter desencadeado, por meio da ciência, processos tecnológicos, sem precedentes na história da humanidade, criando uma situação paradoxal. Se, por um lado, ela beneficiou-se dos resultados, melhorando as condições materiais e existenciais pela incorporação dos seus bens ao cotidiano,

²⁴. JONAS, Hans. *Tra il nulla e l'eternità*. p. 42.

por outro, tornou-se fonte real de problemas, resultantes da sua utilização. Nominamos os ecológicos, os ligados às possibilidades de clonagem, ao retardamento do envelhecimento e à liberdade de pesquisa. Diante desta realidade não sabemos quais as conseqüências longínquas, ou os perigos, que poderão advir à humanidade no futuro.

O paradoxo está igualmente expresso no fato de que o homem controla a natureza por meio de uma técnica que ele não controla mais. Tal situação é um fator de “*medo*” e de preocupação porque sabemos quem detém poder, ao menos em teoria, para realizar suas pretensões. Por outro lado, seria difícil viver sem seus benefícios, principalmente na área biotecnológica, que contribui para aumentar a produção de alimentos através de modificações genéticas e da própria medicina. De qualquer forma, os avanços em todos os setores causam impactos, modificando o agir, obrigando a ética a repensar essa situação totalmente nova. O estágio atual das pesquisas, no âmbito da natureza do homem e das coisas, obriga os juízos éticos a repensarem esta nova compreensão da natureza dos homens e das coisas.

Percebemos uma crise do ethos da sociedade moderna ocidental que em muitos casos, transferiu do passado para o futuro as constantes normativas da ética tradicional. Se hoje vivemos um “*nilismo ético*”, tal fato também se deve à não adequação da ética tradicional às novas exigências da modernidade, que Henrique Lima Vaz denomina de “*ruptura ou desarticulação do processo dialético que aqui chamamos de tradição*”²⁵.

É sobre essa situação paradoxal que Hans Jonas volta sua meditação, buscando determinar as novidades essenciais do agir característico da civilização moderna, os jogos éticos oriundos das novas formas de ação produzidas pela tecnologia. Diante dos impactos sobre os valores e as culturas, a ética necessita repensar o agir humano. Se, de um lado, a ética tradicional se preocupava com o “*agir próximo*” no âmbito da

²⁵ . LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de filosofia II: ética e cultura**. p. 20 e 25.

felicidade de cada um, vinculada ao conceito essencialista de homem, de educação e de história, de outro, deverá pensar num mundo estruturado em termos de eficácia e consumo. Se a ética convencional tem suas preocupações voltadas para o agir imediato, Jonas irá contrapô-la, refletindo as conseqüências futuras, os riscos e a possibilidade de não existir mais vida no futuro.

“*Vulnerabilidade, fragilidade, temor*” são categorias que permearão o curso da reflexão como forma de sensibilizar o homem em relação à responsabilidade com o futuro, fazendo-o refletir, a partir do que existe de mais frágil, como a possibilidade de destruição definitiva da vida sobre a terra. É dessa situação que nascerá a responsabilidade com o futuro, como um convite à preservação e proteção das gerações futuras diante do excesso de poder da tecnologia. Jean Greisch expressa esse estado de coisas com as seguintes palavras:

“O que deve ser preservado e protegido não é só a nossa própria vida, mas a vida de todos os seres no futuro - deste futuro extraordinariamente longínquo e ao mesmo tempo tão próximo do qual a tecnologia nos fornece apenas uma idéia - mas que se mostra essencialmente frágil e ameaçado para as gerações futuras, inclusive em relação à própria natureza²⁶.”

Para delimitar claramente o objeto de reflexão, Jean Greisch ainda apresenta a diferença entre as éticas discursivas de Karl-Otto Apel e Jurgem Habermas e a ética de responsabilidade. Esclareceremos inicialmente o que está relacionado à ética discursiva.

“La onde os primeiros constroem seu “sur-nous” da comunidade ideal de comunicação fundando-se na irreversibilidade perfeita das exigências de validade

emanadas de procedimentos argumentativos racionais, Jonas parte do princípio exatamente inverso da dissimetria radical que caracteriza as relações de responsabilidade em todos os lugares onde elas se apresentem²⁷”.

Para a ética discursiva, a racionalidade funciona como capacidade de legitimação da pretensão levantada. Sua especificidade está precisamente na força da argumentação, através da qual os participantes da interação simbólica ultrapassam o nível da opinião, da esfera da subjetividade, para situar-se no nível da intersubjetividade de uma vida comum. Ela implica sempre na possibilidade do reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão de validade criticável. Aliás, a práxis comunicativa só é possível a partir de um pano de fundo do mundo vivido, radicado num consenso, que se torna possível pelo reconhecimento intersubjetivo. Racionalidade significa, portanto, que o entendimento, em última análise, deve basear-se em motivos que sejam reconhecidos pelo grupo. Em outras palavras, seria estabelecer uma exigência fundamental, baseada na troca de mecanismos de repressão, por procedimentos que permitam regulamentar os conflitos através do consenso.

Com isso, dá-se a superação da formulação kantiana de vontade autônoma, à medida que os sujeitos em comunicação estabelecem um acordo. É uma espécie de sincronização preestabelecida das reflexões de todos os seres racionais com a universalidade de princípios éticos.

Na ética comunicativa, o problema é saber quais interesses são universalizáveis. Tal conhecimento só é possível pela mediação discursiva através do processo de racionalização dos interesses. Não é uma renúncia à autonomia dos sujeitos, nem uma repressão aos desejos, embora todos os indivíduos estejam inseridos no processo

²⁶ . GREISCH, Jean. In: **Le principe responsabilité**. p. 11

²⁷ . Ibidem, p. 12.

fundamentado na comunicação. Essa posição continua sendo uma espécie de formalismo, não porém, no sentido originário de Kant. Agora as normas que emanam da vontade individual são submetidas à racionalidade comunicativa e constituem-se acordos consensuais que atendem à historicidade de nossas ações. O conteúdo concreto da ação depende dos limites históricos das diversas situações, das condições da existência do sujeito. O que a filosofia pode oferecer é um princípio formal onde os procedimentos para a legitimação racional desse conteúdo provêm das situações históricas específicas. Com isso se explicita uma “*ética da responsabilidade solidária*” para todos os problemas de uma situação histórica determinada: ela oferece apenas o critério formal para a legitimação das normas num discurso prático, um princípio de legitimação comunicativa da interação dos homens entre si. Em outras palavras: “*a responsabilidade solidária deve ser organizada discursivamente, a respeito das ações coletivas da humanidade*”²⁸.

Para Jonas, a responsabilidade não se realiza somente numa relação solidária, mas paralelamente, em todas as dimensões da vida; não só comigo mesmo, mas em relação a tudo o que “*poder*” e “*querer*”²⁹ possam afetar. Cabe à liberdade humana dar a si mesma fins e poderes para executá-los. Potencialmente a tecnologia pode colocar em risco a vida humana e todas as formas de vida, inclusive o futuro do planeta. Para ele “*o princípio discursivo não pode, verdadeiramente, fundar uma ética*”³⁰. Considera a proposta um “*círculo vicioso da boa intenção*”, pois numa sociedade de pessoas bem intencionadas, de interlocutores que entram em diálogo, em procedimento reconhecido por todos, “*existem boas chances de entrar em acordo sobre o bem*”. Não nega absolutamente tal procedimento e até considera-o um instrumento válido, mas afirma que o círculo vicioso não deixa de ser uma “*pressuposição arbitrária*”. Jonas vê o “*acordo*” na desconfiança. Não crê que seja realmente seguro, por tratar-se de uma vida no campo das “*boas intenções*”. Em outras

²⁸ . OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Economia**. p. 34.

²⁹ . RICOEUR, Paul. **A região dos filósofos**. p. 240.

³⁰ . GREISH, Jean. **Entretien avec Hans Jonas: de la gnose au Principe Responsabilité**. p. 21.

palavras, a boa intenção não é suficiente para assegurar a validade de uma norma. Quem garante que, em algum momento, não possa ser contraditada? É por isso que o “*princípio responsabilidade*” vai ao encontro de argumentos mais consistentes, que “*não tenham em si nenhuma autocontradição*”³¹.

“Ser responsável significa aceitar ser tomado como refém por isto que existe de mais frágil e mais ameaçado. Queiramos ou não, somos os arquitetos da sociedade futura, visto que ela não nos pertence desde o mais originário progresso tecnológico, mesmo se nós o quiséssemos. Isto que nos pertence em contra partida, é a consciência de que somos reféns desde agora do futuro que fazemos existir”³².

“**The imperative of responsibility**” é uma exigente meditação sobre situação paradoxal entre o progresso tecnológico, as conquistas benéficas para a humanidade e os riscos deste espetacular empreendimento. Jonas levanta a possibilidade de que tal avanço contenha riscos que possam causar impactos tão fortes de que não seja mais possível retroceder.

A situação inédita criada pela ciência moderna é um convite à busca de novos imperativos para o agir tecnológico. Como enfrentar esse estado de coisas? Com que imperativos, normas, mandamentos ou dever ser? Não se pode, somente com o arsenal conceitual da ética tradicional, dar razões de modo adequado às modalidades novas de poder. Em primeiro lugar, porque a natureza não é mais estável diante do estágio atual das pesquisas no âmbito da naturezaa do homem e das coisas. Em segundo, as questões acerca do “*bem*” eram determinadas num contexto técnico, eticamente neutro, tanto do ponto de vista do objeto como do sujeito da ação. Em terceiro lugar a amplitude das ações humanas são circunscritas no tempo e no espaço, sendo que, hoje, seus impactos acontecem em nível planetário, com possíveis extensões interplanetárias. O estágio

³¹ . Idem.

³² . GREISCH, Jean. In: **Le Principe responsabilité**. p. 12

atual das pesquisas, no âmbito da natureza do homem e das coisas, obriga a ética a repensar o agir diante da natureza dos homens e das coisas. Tais juízos não podem restringir-se aos limites de uma moral utilitarista, cega, ou a uma espécie de ética da eficiência, contrapostas à ética da responsabilidade fundada por Jonas.

Jonas vai ao encontro de novos imperativos adaptados ao tempo e às novas exigências do agir, endereçados aos novos sujeitos de poder e aos que recebem os impactos da tecnologia, sempre em transformação. A produção de objetos culturais e sua inserção social provoca mudanças comportamentais de conteúdos psíquicos, de relações sociais, e a criação de “*novos processos civilizatórios*”³³. Como encarar essa realidade inteiramente nova, se os imperativos da ética tradicional não são mais suficientes? Para atender às novas exigências, formula “*imperativos*”³⁴ adaptados à era tecnológica, para mostrar a necessidade da continuidade da vida humana e extra-humana.

Jonas acentua que o progresso técnico atual se converteu em ameaça num mundo em que a natureza era ordenada e submissa ao homem. Na modernidade, ela já não é mais ordem e certeza, porém dúvida e caos. O homem é chamado a ordená-la, explicá-la, dominá-la por meio de mensurações e quantificações. Tal domínio produziu conseqüências nunca imaginadas pela moral eudemonista, a qual acreditava que a felicidade podia estar ao alcance de todos. Atualmente não é mais pensada nesses termos, mas sim como um projeto de eficácia técnica e consumo. Tal realidade constitui-se o ponto crítico da moral moderna, como se houvesse um lento

³³. RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório**. p. 257. (Cornelius Castoriadis torna clara a preocupação com os impactos: “*Resultado evidente de enormes impactos da tecnologia contemporânea sobre o homem concreto (ao mesmo tempo como produtor e como consumidor), sobre a natureza (efeitos ecológicos alarmantes), sobre a sociedade e sua organização (ideologia tecnocrática, pesadelo ou sonho paradisíaco de uma sociedade cibernética), essa preocupação permanece maciçamente marcada, no nível sociológico, por uma duplicidade profunda*” Cf. CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto**, p. 236). (Pièrre Levy afirma: “*a técnica ao contrário é uma riqueza simbólica*” devido à sua “*dinâmica*” e às “*mudanças*” constantes que provoca. LEVY, Pièrre. **La technique n’est pas une idole**. p. 32 e 33).

³⁴. JONAS, Hans. **The imperative of responsibility**. p. 11 (O artigo **Technologie et responsabilité**: pour une nouvelle éthique. p. 175, enfoca as mesmas questões apresentadas em IR).

enfraquecimento das noções éticas como conquistas do espírito, para dar lugar às científicas e tecnológicas. Tal reflexão vislumbra a crise da ética ocidental e a insuficiência dos princípios em tratar as modalidades novas de poder, cujas bases foram afetadas. Exige que se considere na esfera da moral, além da relação do homem com o homem, também homem e natureza.

Para os gregos, a ética estava subordinada à idéia de felicidade e possibilidade de realizar o soberano bem e uma vida feliz. Desejavam eles que ela pudesse estar ao alcance de todos. Se a modernidade recorre a eles nos momentos de crise, não o faz porque tenham definições acabadas, mas porque permitem pensar o político de diferentes maneiras e realizar diferentes interpretações sobre o nosso viver. Aduauto Novaes mostra que o enfraquecimento da noção de ética como conquista do espírito deu-se à medida que o conhecimento científico foi tomando espaço cada vez maior. Os avanços das ciências, o surgimento dos conceitos positivistas de obrigação, dever e obediência, modificaram radicalmente a visão de mundo. O mesmo argumento é compartilhado por Lima Vaz ao mostrar o desaparecimento da distinção entre “*physis e ethos*” como normas características da ética clássica. Com a extensão da “*physis*”, ao mundo moderno, no âmbito do “*domínio técnico dos homens as próprias bases da ética tradicional foram afetadas*”³⁵.

“As duas idéias de obrigação e preceito só teriam razão de ser em uma moral em que o bem se diferencia da felicidade”, distinção que os gregos jamais fizeram. Da mesma maneira, a idéia de virtude é definida de forma inteiramente diferente: se, do ponto de vista moderno, a virtude é o “hábito de obedecer à lei nitidamente definida e de origem supra-sensível”, para o pensamento antigo é a posse de uma

³⁵ . LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de filosofia**: escritos de ética e cultura. p. 149

qualidade natural. Mas é na idéia de origem supra-sensível que se situa a grande transformação”³⁶.

Na ética tradicional, as prescrições acerca do “bem” e do “mal” estavam circunscritas ao ato, à práxis, à proximidade e não faziam parte de projetos distantes. “A natureza boa ou má de uma situação era inteiramente determinada num contexto de curto prazo”³⁷

As “possibilidades inteiramente novas de poder”, a partir do progresso tecnológico, não eram levadas em conta. O “poder desmedido” da tecnologia, aliado à sede de transformar o conhecimento em ciência aplicada capaz de trazer vantagens econômicas próprias do nosso sistema de comercialização de objetos, torna imperiosa a busca de imperativos capazes de salvaguardar a essência humana. Jonas está referindo-se ao princípio ontológico, onde, para ele, a ética deve ter seu fundamento último, afirmação contestada e desautorizada pela filosofia moderna.

A ética tradicional salvaguardava a essência humana a partir do agir próximo, do amor, da fraternidade, da honestidade e do respeito. Os objetos não humanos não eram objeto de preocupação e, por isso, não podiam ter relevância ética. A atividade produtiva afetava muito pouco a natureza das coisas, não colocando em perigo a sobrevivência da humanidade. A técnica, no sentido de arte (poiesis no sentido de arte criadora) era neutra eticamente (salvo a medicina). A relação homem e natureza não era de usurpação e não feria a integridade e a harmonia do objeto. Ambos mantinham uma relação de necessidade, de sobrevivência, não havendo a idéia de um “avanço ilimitado”. Em outras palavras, a “técnica ainda não estava revestida do rol de significação ética”³⁸; não possuía poder de transformar o espaço de ação.

³⁶ . NOVAES, Adauto. **Ética**. p. 8.

³⁷ . JONAS, Hans. **Technologie et responsabilité**: pour une nouvelle éthique. p. 167s.

³⁸ . Ibidem. p. 167. (Cf. também JONAS, Hans. **Responsabilité et perplexité**, p. 11).

A dimensão utópica de plena confiança nas conquistas da ciência é uma herança do dualismo cartesiano. Tal herança está despojada dos predicados de interioridade, com as causas fins e interesses. Para Jonas, “*interioridade e exterioridade se interpenetram*”³⁹. A natureza nada mais é do que aquilo que oferece às medidas exteriores.

A ética tradicional não podia prever as consequências desse processo, visto que a realidade não exigia uma reflexão nestes termos. Hoje as interferências tecnológicas na vida do indivíduo exigem novos imperativos. Jonas faz essa mediação partindo da exigência do ser estabelecendo imperativos não mais através do formalismo, mas do “*bem intrínseco*” que contém os fundamentos e exigências do agir num mundo tecnológico.

Jonas articula com categorias existencialistas, e estas tornam-se referências obrigatórias na compreensão do conceito de responsabilidade e das novas obrigações deste novo contexto. Fala da “*heurística do temor*” como uma previsão da deformação do homem, “*da ética da sagacidade e do respeito*”, em conservar, não “*somente a integridade física*”, como também “*a dignidade da sua essência*”, em “*preservar para o homem a integridade de seu mundo e de sua essência contra os abusos de seu próprio poder*” e num “*saber projetivo*”⁴⁰, que incorpora um futuro longínquo. Nessa perspectiva, abre novos horizontes para a ética, como responsabilidade com tudo o que está ao nosso alcance, não mais como indivíduos isolados cuja dimensão ética se dá no agir próximo, mas num mundo onde o agir é coletivo e deve estar compromissado com a permanência da vida presente e futura.

A ética tradicional está fundada em injunções que colocam em evidência os fundamentos e obrigações que justifiquem a obediência em princípios, como: “*Ama teu próximo como a ti mesmo; não consideres jamais o próximo como um meio, mas*

³⁹ . GREISH, Jean. **Entretien avec Hans Jonas**: dela la gnose au Principe responsabilité. p. 09.

⁴⁰ . RICOEUR, Paul. **Le concept de responsabilité**: essai d’analyse sémantique. p. 43.

como um fim em si”⁴¹. Jonas mostra, ao apresentar a idéia de uma “*natureza estável*”, que tudo o que era bom para o homem devia ser aceito sem dificuldade. A responsabilidade humana estava igualmente definida, a partir da condição dada pela natureza. A essência constante estabelecida pela natureza coloca o homem numa condição de dependência, onde a obrigação estava direcionada ao aperfeiçoamento da potencialidade natural, e os projetos, definidos de acordo com a norma eterna. A essência constante é um traço característico para a ação do homem metafísico que não pode ser considerado objeto de transformação pela técnica e, muito menos, objeto de responsabilidade futura. Resumimos a questão em três aspectos fundamentais.

“(...) That the condition, determined by the nature of man and the nature of things, was given once for all; that the human good on that basis was readily determinable; and that the range of human action and therefore responsibility was narrowly circumscribed. It will be the burden of the present argument to show that these premisses no longer hold, and to reflect on the meaning of this fact for our moral condition”⁴².

Jonas mostra que as proposições do agir próximo são insuficientes e pergunta pelo seu significado moral ante as enormes transformações tecnológicas. Nota que, pela seqüência de certos desenvolvimentos provocados pelo poder tecnológico, a natureza do agir humano se transformou. Diante disso é necessário buscar novas vias interpretativas sobre as conseqüências desses poderes não mais restritos a um espaço e tempo limitado, mas como possibilidades a longo prazo. Essas compreensões requerem adaptação aos novos tempos, uma vez que a ampliação do poder tecnológico transformou a natureza do agir. O argumento que exige a transformação da ética está

⁴¹ . JONAS, Hans. **Tecnologie et responsabilité:** pour une nouvelle éthique. p. 168.

⁴² . JONAS, Hans. **The imperative of responsibility.** p. 1. “*A condição humana determinada pela natureza do homem e pela natureza das coisas, foi dada de uma vez por todas. Nessa base está prontamente determinado o que é bom para o homem. E que o alcance da ação humana e portanto a responsabilidade humana estava estritamente definida. Este é o alvo das exposições que seguem, mostrar que essas premissas não valem mais para a nossa situação moral*”.

nos novos significados dos objetos culturais para o homem. Se são poderosos e causaram “*transformações na natureza do agir*”, logo o argumento de Jonas é convincente.

*“More specifically, it will be my contention that with certain developments of our powers the ‘nature of human action’ has changed, and, since ethics is concerned with action, it should follow that the changed nature of human action call for a change in ethics as well.”*⁴³.

No passado, o homem realizava transformações tecnológicas superficiais que não causavam danos à natureza, pois recuperava rapidamente seu equilíbrio. De uma geração a outra não havia mudanças fundamentais. Hoje, a tecnologia pode causar efeitos irreversíveis à natureza, sobretudo pelos “*efeitos cumulativos da técnica*”. “*De uma certa maneira tornou-se selvagem, é necessário portanto, domesticá-la*”⁴⁴. Essa compulsão se revela nas dimensões utópicas da tecnologia pelo seu desejo de conquistas ilimitadas e no sucesso consubstanciado no máximo controle das coisas. “*A violação da natureza e sua auto-educação caminham de mãos dadas*”⁴⁵. Quer dizer que o homem é criador de sua vida como também transformador da natureza, adaptando-a às circunstâncias e modificando-a segundo suas necessidades, “*exceto contra a morte*” que “*nunca se dobrou à sua astúcia*”⁴⁶

Jonas não nega as premissas da ética tradicional, apenas medita sobre o significado dessas mudanças para a nossa condição moral. Mostra que, em razão de certos desenvolvimentos de nossas possibilidades, a natureza de nossa ação mudou.

⁴³ . Idem. “*Mais especificamente será minha afirmação que com certos desenvolvimentos de nossos poderes, a natureza da nossa ação humana mudou e se a ética está relacionada com a ação, e, se houve uma mudança da natureza humana, torna-se necessária uma transformação da ética*”.

⁴⁴ . SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**, p. 73.

⁴⁵ . JONAS, Hans. **The imperative of responsibility**. p. 2.

⁴⁶ . Idem.

Em outras palavras: *Visto que o ético se refere à ação e, se a natureza de nossa ação mudou também, deve haver uma mudança correlativa da ética*⁴⁷.

Jonas distingue três graus de poderes da técnica:

*“O primeiro é aquele que o homem exerce sobre a natureza, graças à técnica. O segundo é o automovimento, aquela compulsão sem freio como uma força sem inteligência e sem objetivo. O terceiro será o poder que o homem deverá assegurar sobre a técnica”*⁴⁸.

A necessidade fez com que o homem interviesse sobre a natureza, criando artefatos que são fruto do desejo de dominação e da solução das suas angústias, como mostra o coro de “**Antígone de Sófocles**”⁴⁹. Identificamos, nesta canção, um certo tom tecnológico, uma louvação ao poder humano expresso como um desejo arquetípico, engajado “*numa carreira de conquistas ilimitadas em busca da domesticação de sua própria necessidade*”, ou, o desejo de humanizar a própria vida por meio do seu engenho. Entretanto, há um aspecto a ressaltar: a natureza era considerada estável; por isso, não podia ser objeto de responsabilidade. O que ele modificava eram as suas obras, sendo que a maior delas foi a cidade, que caracterizava sua verdadeira vocação. Nela criavam-se as leis para honrar a estabilidade artificialmente produzida. A ética que nos foi transmitida originou-se desse âmbito inter-humano, cujos pressupostos são comuns. A idéia implícita é que diante da natureza não há ética, mas inteligência e capacidade inventiva. Este conceito de “*natureza permanente*” está vinculado ao de uma natureza humana estável, assim como era a ordem cósmica. Por mais que o homem a transforme e a conquiste, nada

⁴⁷. JONAS, Hans. **Technologie et responsabilité**: pour une nouvelle éthique. p. 163

⁴⁸. Ibidem, p. 168.

⁴⁹. JONAS, Hans. **The imperative of responsibility**. p. 2. (Sobre o dever de honrar as leis JONAS, Hans: In: **Technologie et responsabilité**: Pour une nouvelle éthique. p. 170). (“*O célebre coro de Antígona v. 332 - 375, “numerosos são os terríveis, mas nenhum mais do que o homem...”*”) canta a potência humana do fazer, manejar, fabricar no plano material e criar, inventar, instituir no plano não-material” Cf. CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto**. p. 239s).

pode contra sua força, sua soberania e seus fins. Em última instância, é sempre obrigado a obedecer ao ciclo de suas leis diante da impossibilidade de alterar o curso e o rumo de suas disposições. Por mais que o homem tentasse, nada podia contra suas leis. Logo, a natureza não foi objeto da ética, porque o homem também foi incapaz de alterar seu curso.

“Cities rise and fall, rules come and go families prosper and decline; no change is there to stay, and in the end, with all the temporary defections balancing each other out, the state of man is as it always was. So here, too, in his very own artifact, the social world, man’s control is small and his abiding nature prevails.”⁵⁰.

O quadro característico da ética tradicional é sua “*adaptação às dimensões do agir humano determinado por seu fazer*”. A cidade era o lugar por excelência da moralidade; lá os homens comercializavam entre si, graças às leis que todos honravam. A inteligência casava com a moralidade pois esta é a alma de sua existência, o que qualificava “*a ética tradicional como antropocêntrica. Os objetos não humanos não formavam o domínio da sua significação*”⁵¹. O homem, em sua condição fundamental, era constante, e sua essência não mudava. O bem e o mal, com cuja ação devia se preocupar, eram próximos ao ato, e esse comportamento era a condição para ser justo, moderado e bom. É a ação que dava sentido político e moral aos atos. O agir se ocupava com o alcance imediato não evidenciando cuidado com o futuro em termos de planificação. O domínio da responsabilidade é com a cidade criada para ele mesmo, e, claramente distinta do resto das coisas confiadas a ele. A natureza extra-humana nunca foi objeto de responsabilidade. Por isso, em relação a ela

⁵⁰. Ibidem, p. 4. “*Os Estados ascendem e declinam, as regras vem e vão, as famílias prosperam e empobrecem, nenhuma mudança é permanente. Apesar dos desvios passageiros, a condição do homem é como sempre foi. Assim também em sua própria criação o mundo social, o controle do homem é escasso e sua natureza permanente prevalece*”. (Cf também JONAS, Hans. **Technologie et responsabilité: pour une nouvelle éthique.** p. 166).

⁵¹. Idem. (Cf. SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité** p. 84).

a ética nunca teve destaque. A atenção se voltava à inteligência e à inventividade. O homem era abandonado ao destino, à resignação ante o desconhecido, e a vida se resumia ao imediato da ação. Em síntese, o agir é neutro, tanto do ponto de vista do sujeito, como do objeto, e este último não era constituído de “*significação ética*”⁵². Ao analisar “**The imperative of responsibility**”, Lima Vaz mostra que as profundas mudanças nas relações do homem com a natureza reabrem “*novas dimensões*” aos problemas que as éticas naturalistas julgavam poder solucionar satisfatoriamente, e que os pressupostos do ethos grego são limitados em face da grandeza da episteme moderna.

*“A tecnociência é apresentada como a mais eficaz força destruidora dos ethéa tradicionais nos quais se manifesta a originalidade das culturas e a solidez lentamente contruída da morada simbólica dos indivíduos e grupos. Na tecnociência deveria ser buscada, pois, a raiz mais profunda do niilismo ético”*⁵³.

A visão “*antropocêntrica*” caracteriza-se pelo significado efetivo da reciprocidade do homem a partir das suas necessidades. Além do mais, ele é possuidor de uma essência constante que não pode ser considerada objeto de transformação. Finalmente, o espaço da ação no agir próximo é determinado pela idéia de perfeição quase imediata. A longo prazo, as conseqüências eram abandonadas ao “*acaso, ao destino, à providência*”. A ética se ocupava com “*as situações repetitivas típicas da vida pública e privada*”. Nesse contexto situa-se o conceito de “*homem bom*”, que respondia com virtude e sabedoria às situações próximas da vida pública e privada, por um lado, e, por outro, resignava-se ante o desconhecido. Mandamentos e máximas preocupavam-se com o imediato da ação e revelavam o campo de ação da moralidade,

⁵². Idem.

⁵³. LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de filosofia: ética e cultura**. p. 201 e 211.

ênfatizando a práxis cotidiana, o alcance imediato, e excluindo a previsão a longo prazo. “A moralidade ficava restrita ao estreito campo da ação”⁵⁴.

“Love thy neighbor as thyself”; “Do unto other as you would wish them to do unto you”. “Instruct your child in the way do truth”; “Strive for excellence by developing an actualizing the best potentialities of your being qua man”; “Subordinate your individual good to the common good”; “Never treat your fellow man as a means only always also as an end in himself” - and so on”⁵⁵.

O “saber” e o “querer” são aspectos limitados ao agir próximo, diferentes da perspectiva que será apresentada na teoria da responsabilidade. Ambos são chamados a garantir a moralidade da ação circunstanciada a esses limites. Hans Jonas percebe em Kant que a ação, de acordo com a lei moral, não é exclusividade dos cientistas ou dos experts, mas é acessível “a todos os homens de boa vontade”⁵⁶; portanto, é um saber voltado ao “aqui” e ao “agora”⁵⁷ como ato individual que encontra igualmente seu fim nele. A responsabilidade nessa geometria respondia sobre as realizações, as façanhas ou gestos e sobre as conseqüências como reparação dos danos causados aos outros ou sobre a ação efetiva. Jonas percebe que o sujeito da ação atual não é mais individual, mas coletivo. O sujeito individual não tem o mesmo poder de transformação das organizações. Em outras palavras, a esfera de decisão é impessoal ou coletiva.

⁵⁴ . JONAS, Hans. **Technologie et responsabilité**: pour une nouvelle éthique. p. 166

⁵⁵ . JONAS, Hans. **The imperative of responsibility**. p. 5. “Ama teu próximo como a ti mesmo; Não faças aos outros o que não desejas que te façam. Educa teu filho no caminho da verdade; Busca a perfeição mediante o desenvolvimento e a atualização das tuas melhores possibilidades de teu ser como homem. Subordina teu bem-estar pessoal ao bem-estar comum. Não trates nunca teu próximo como um meio, mas sempre como um fim em si mesmo - e assim por diante”.

⁵⁶ . Idem.

2. AS NOVAS DIMENSÕES DA RESPONSABILIDADE

Jonas reivindica uma responsabilidade de outro tipo. Seu fundamento está na esfera do poder como desencadeamento de cadeias causais. Ela é exercida sobre a natureza e sobre o homem, não negando as prescrições tradicionais, como justiça, misericórdia e honestidade. Tais mandamentos continuam válidos e necessários para a esfera da interação humana e do agir próximo. Todavia, os impactos tecnológicos e seus objetos culturais forçaram mudanças no agir, provocando desalinhamento entre a ética da presença ou da intenção e as possíveis conseqüências futuras das ações que podem comprometer a sobrevivência da humanidade.

É nesse horizonte que surge uma dimensão nova de responsabilidade. O “*agente, ato e efeito*” não são mais os mesmos da esfera do agir próximo porque esta passa a ser ensombrecida pelo agir coletivo. A partir de agora a magnitude das forças tecnológicas impõe “*à ética novas dimensões de responsabilidade nunca antes sonhada*”⁵⁷. É aqui que a tematização da tecnologia é fundamental. Se o potencial da ação aumenta pela capacidade de alterar sua própria natureza e, além disso, ao potencializar sua ação, altera a relação homem-natureza; então, a responsabilidade também deve aumentar proporcionalmente ao poder de transformação. O novo conceito carrega sua força a partir daquilo que se vai fazer. O “*poder de fazer*” e as obrigações ultrapassam o campo do agir próximo e o poderio humano passa a ser moral à medida que é livre e pode comprometer irreversivelmente a natureza e o homem.

⁵⁷ . Idem. (Cf. SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**. p. 74).

⁵⁸ . Ibidem, p. 6. (Cf. também SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**. p. 74).

As intervenções técnicas produzidas pelos conhecimentos científicos tornou a natureza vulnerável. Outrora não havia tal perigo; ela se recuperava rapidamente, não comprometendo sua continuidade nem a do homem. Hoje, em plena crise ecológica, defrontamo-nos concretamente com a possibilidade de destruição do meio ambiente, do ecossistema e da vida inteira. Essas “*forças problemas modificaram a representação*”⁵⁹ do amplo sistema de fatores causais. Por isso, a idéia de responsabilidade subjacente reside em que, se temos “*poder*” sobre a natureza, somos igualmente responsáveis por ela. A cadeia causal pode provocar efeitos, que a longo prazo, podem fugir ao seu controle.

A novidade reside em implicar na esfera de nossa responsabilidade a biosfera do planeta, e não somente o agir humano. Não é uma “*responsabilidade sobre aquilo que fizemos, mas determinada por aquilo que faremos*”⁶⁰. A ética de responsabilidade é chamada a fundamentar as dimensões inéditas do poder nas mãos da tecnologia que, como já dissemos, não era objeto de preocupação no passado.

A possibilidade de, no futuro, não existir mais vida da forma como a conhecemos, devido aos efeitos cumulativos da cadeia causal de auto-reprodução das

⁵⁹ . LADRIÈRE, Jean. **Os desafios da racionalidade**. p. 104. O autor mostra o poder dos impactos da ciência e da tecnologia sobre as culturas afirmando: “*Relativamente às culturas tradicionais, isto é, em suma, às que provêm de períodos anteriores à industrialização, a ciência e a tecnologia por ela veiculadas aparecem como corpos estranhos, mas ao mesmo tempo, impõem-se irresistivelmente como sistemas que a cultura existente precisa levar em conta. Não podendo integrar-se nas totalidades culturais tradicionais, introduzem nelas uma perturbação destruidora. Poderíamos distinguir três aspectos no fenômeno: a ação direta da ciência sobre o sistema das representações; ação indireta do meio ambiente artificial suscitado pela tecnologia; controle crescente sobre as mentalidades, do projeto científico-tecnológico e instauração de uma forma correspondente de temporalidade*”.

Quaisquer que sejam os canais e as mediações através dos quais a ciência atinge os espíritos, não pode deixar de produzir um confronto, em determinado momento, entre as representações científicas e a mentalidade intelectual que as subentende, e as representações tradicionais, baseadas em crenças religiosas ou míticas ou simplesmente numa experiência empírica limitada e insuficientemente elaborada”.

⁶⁰ . JONAS, Hans. **The imperative of responsibility**, p. 92. “*Eu me sinto responsável não pelo meu comportamento e suas consequências, mas das coisas que reivindicam meu agir*”. “*O objeto próprio desta nova responsabilidade, é a possibilidade de perpetuação indefinida da humanidade no futuro*” Cf. SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**, p. 74). “*O bem-estar, o interesse, a sorte do outro tem sido colocada em minhas mãos, isto quer dizer que meu controle sobre isto inclui ao mesmo tempo minha obrigação por ela. Exercer o poder sem observar a obrigação é ser irresponsável* (IR. p. 96). “*A natureza é vista como*

transformações tecnológicas, remete necessariamente a imperativos diferentes do agir próximo. A análise adquire uma dimensão nova, mais angustiante e perturbadora, se comparada aos objetos anteriores, pois volta-se para o problema da “*conservação da natureza*”. Ela é objeto de “*interesse moral*” porque o destino do homem depende da sua preservação.

Nesse aspecto, a orientação “*antropocêntrica*” da ética clássica está preservada. Porém, preservar a natureza e a humanidade da possibilidade de uma catástrofe é ampliar a responsabilidade, levando em conta o alargamento espacial e temporal das relações de causa e efeito que a prática tecnológica suscita. Esta é a idéia forte do pensamento de Jonas: o “*dever*” é pensado a partir do “*poder-fazer*”. O poder passa a ter sentido de obrigação moral diferente da obrigação contratual, isto é, da esfera do agir próximo.

Fica igualmente patente que a ética tradicional cultua um comportamento “*não cumulativo*”. Para ela, cada ato começa do zero, e as alternativas do agir, como coragem e medo, moderação e excesso, verdade e mentira, remetem sempre às condições de origem. Em contraposição, a tecnologia se caracteriza pela potencialização da ação, auto-transcendendo-se com o permanente avanço das experiências e ensinamentos. A ciência moderna se insere numa auto-reprodução de efeitos cumulativos de transformações tecnológicas, originando situações que não se enquadram nos modelos precedentes que consideravam “*a vontade do ato individual como moralmente responsável*”⁶¹.

O novo estado de coisas revela que nenhuma ética do passado levou em consideração o futuro longínquo e a existência futura da espécie. Tal situação exige uma nova concepção de direitos e obrigações, porquanto o saber técnico determina um novo “*poder*”, que necessita de nova significação ética. Ela revela um novo conceito

objeto em que o homem é responsável, constitui certamente um novum do qual a teoria ética deve tratar (JONAS, Hans. **Technologie et responsabilité: pour une nouvelle éthique.** p. 170).

⁶¹. Ibidem, p. 7.

de responsabilidade baseado no controle de si e renúncia do seu poder excessivo. Do excesso de poder recomenda-se um “*dever*”, significando que a nova ética estará na esfera do nosso poder.

“The gap between the ability to foretell and the power to act creates a novel moral problem, With the latter so superior to the former recognition of ignorance becomes the observe of the duty to know and thus part of ethics that must govern the evermore necessary self-policing of our outsized might. No previous ethics had to consider the global condition of human life and the for-off-future, even existence of the race”⁶².

O novo agir ultrapassa a visão antropocêntrica tradicional. As obrigações já não são exclusividade das relações próximas. O “*dever*” moral leva em conta a obrigação com as condições globais da vida humana com o futuro que, em última instância, será manter sempre viva a possibilidade da existência. Por isso, é necessária uma nova concepção de “*direitos e deveres*”, que nenhuma outra metafísica havia proposto.

Se a natureza extra-humana e a biosfera estão submissas ao nosso poder, torna-se necessário buscar um “*bem moral*”, não somente para a humanidade, mas também para a natureza. Considerando a capacidade destrutiva da tecnologia, a natureza passa a ser incluída na esfera de responsabilidade do nosso agir. Em suma, devemos buscar não só o “*bem*” do homem, como também “*das coisas extra-humanas*”. Torna-se

⁶². Ibidem, p. 8. “*O abismo entre a força do saber prévio e o poder das ações, cria um novo problema moral. O reconhecimento da ignorância torna-se o primeiro dever de saber e, deste modo será parte da ética; que instrui à cada vez mais necessária autovigilância de nosso poder excessivo*”. (Jonas dirá: “Nenhuma ética anterior tinha levado em consideração a condição global da vida humana e o futuro longínquo ou mesmo a sobrevivência da espécie”. Quando Jonas fala em “*dever de sobrevivência*” se refere ao “*dever de prudência para com os homens de hoje*” Cf. Hans Jonas. **Technologie et responsabilité: pour une nouvelle éthique**. p. 170 e 171).

necessário “*ampliar o reconhecimento de fins em si além da esfera humana e integrar essa solicitude ao conceito de bem humano*”⁶³.

Não obstante, pensar a natureza “*como algo que deve ser respeitado*”, como uma chamada ao respeito da sua integridade, não é próprio da ciência. Por isso, Jonas funda o dever-ser com o intuito de resgatar a “*dignidade dos fins*” presentes na “*natureza das coisas*”. Desse modo aprofundará a “*doutrina do ser*” “*que para ele toda ética deve ter seu fundamento último*”⁶⁴. Em outras palavras, se as ciências naturais não dizem toda a verdade sobre a natureza, então, são necessários ambos os conhecimentos para fundar a nova ética. Nesta linha de raciocínio, Jonas articula a necessidade de preservar a integridade do mundo e da vida, defendendo um direito moral próprio da natureza. Trata-se de reconhecer um “*fim em si*”, também na natureza, e não apenas no homem.

Se, na antigüidade, a técnica estava adequada à necessidade próxima, na modernidade a ciência transformou-se em compulsão, num empreendimento que caminha célere, rumo à dominação da natureza e do próprio homem. O “*homo-faber*” assume o lugar central na significação dos fins objetivos do homem. A técnica ocupa o núcleo do projeto humano, constituindo-se na autoridade e na afirmação de que todo o sucesso dependerá dela e do máximo controle das coisas.

*“Thus the triumph of ‘homo faber’ over his external object means also his triumph in the internal constitution of ‘homo sapiens’, of whom he used to be a subsidiary part. In other words, technology, apart from its objective works, assumes ethical significance by the central place it now occupies in human purpose”*⁶⁵.

⁶³. Ibidem, p. 9.

⁶⁴. idem. (cf. **Technologie et responsabilité**: pour une nouvelle éthique. p. 172)

⁶⁵. idem. “O triunfo do ‘homo faber’ sobre seu objeto externo representa também o seu triunfo dentro da constituição íntima do ‘homo sapiens’, o qual outrora era sua parte servil. Em outras palavras:

Entusiasmado com o sucesso dos empreendimentos, o homem torna as conquistas extensão do seu próprio poder, que agora depende de sua capacidade inventiva ou de um poder maior⁶⁶ para continuar sobrevivendo. Para o cientista e para a humanidade, nada entusiasma tanto quanto o êxito nas conquistas. Deste sucesso emana poder, domínio e cultivo de uma imagem pragmática, onde é determinado seu ser atual.

“(...) man now is evermore the maker of what he has made and the doer of what he can do, and most of all the preparer of what he will be able to do next”⁶⁷.

A partir de então, não é mais o autor de um ato individual, nem responsável só individualmente, mas “*autor coletivo de um ato coletivo*” em relação a um futuro indeterminado. O horizonte da responsabilidade reclama imperativos voltados para a dimensão coletiva, e não mais individual, uma vez que agente, ato e efeito não são mais os mesmos da ética da intenção e proximidade. Jonas intui a necessidade da domesticação da técnica, porque sua compulsão anti-ética de poder tudo exige autolimitação que regule seu crescimento com um mandamento pragmático prudencial.

“If the realm of making has invaded the space of essential action, then morality must invade the realm of making, from which it has formerly stayed aloof, and must do so in the form of public policy. Public policy has never had to deal before with issues of such inclusiveness and such lengths of

Independientemente das suas obras objetivas, a tecnologia assume significação ética pelo lugar central que agora ocupa na vida dos fins subjetivos do homem”.

⁶⁶ . JONAS, Hans. **The imperative of responsibility**. p. 141.

⁶⁷ . Idem. “(...) Agora o homem é cada vez mais o produtor daquilo que tem produzido, artífice daquilo que pode fazer, e sobretudo o preparador daquilo que em breve será capaz de fazer”.

antecipation. In fact, the changed nature of human action changes the very nature politics”⁶⁸.

Jonas mostra que a fronteira entre “Estado” e “natureza” foi abolida, e a diferença entre o artificial e o natural desapareceu. O natural foi engolido pelo artificial, engendrando uma “nova espécie de natureza”, com dinâmica própria, fazendo com que a liberdade humana se defrontasse com um significado inteiramente novo. Se existe um mundo para as gerações futuras, então não podemos mais afirmar: “Faça-se justiça mesmo se o mundo perecer”⁶⁹. “O mundo não é mais o enclave renovável situado num todo imperecível”. A destruição do todo pela ação desenfreada do poder humano é uma possibilidade real. Assim, a afirmação acima sequer deveria ser pronunciada retoricamente.

A essa altura nos deparamos com a necessidade de um novo quadro de imperativos adaptados ao “*homo faber*”. Devem pautar-se na exigência de que o mundo exista no futuro. Entretanto, tal compromisso gera uma obrigação que requer responsabilidade. O mundo passa a ser o objeto de responsabilidade, e o homem necessita garantir sua possibilidade. O objeto de obrigação é a vida humana e extra-humana. Assim será possível transformar o que desejamos para o mundo numa proposição moral e, nesse sentido, será algo prático, um “*dever*” com o futuro. Sua continuidade depende da nossa ação e de nosso “*poder*”. A proposição moral do “*poder*” indica um “*dever*” em relação à continuidade do planeta, uma vez que se tornou “*frágil*” diante do excesso de poder do “*homo faber*”⁷⁰.

⁶⁸. idem. “Se a esfera da produção invadiu o espaço da ação essencial, então a moralidade terá que invadir a esfera da humanidade, daquela que formalmente se manteve alienada e deve fazê-lo sob forma de política pública. Nunca no passado a política pública tinha tratado essa matéria como antecipação projetiva. De fato, a mudança do agir humano modifica muito a natureza básica da política”. (Cf. também JONAS, Hans. **Technologie et responsabilité: pour une nouvelle éthique**. p. 173).

⁶⁹. Ibidem, p. 10.

⁷⁰. Idem. (Ao comentar essa afirmação Bernard Sève afirma: “Nós temos a obrigação de fazer de tudo para preservar a possibilidade de vida no futuro. Nós somos responsáveis pelo mundo que deixaremos para os que vierem após. É uma responsabilidade indefinida mas é imperiosa” Cf. SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**, p. 75); É o “*pericível e o ameaçado*” que deve ser objeto de responsabilidade (Cf. IR. p. 87; 125); “É preferível que exista o mundo antes que nada” (JONAS, Hans. **Technologie e responsabilité: pour une nouvelle éthique**. p. 174); (“É por aquilo que está em perigo e ameaçado de desaparecimento que somos responsáveis” Cf. GREISCH, Jean. in: **Le principe responsabilité**. p. 15).

Para a ética da presença, o homem é um dado primeiro não colocado em questão. Há um mandamento que deve ser cumprido, e as ações devem-se adequar à sua determinação. Agora, no entanto, existe algo de novo. “*Torna-se ele mesmo objeto de obrigação*”, isto é, de conservação do mundo físico. A moralidade reside na premissa da obrigação com o futuro do outro que é “*frágil*” e “*vulnerável*”. É uma obrigação com a natureza, obrigação de protegê-la e preservá-la da ameaça de destruição. Este poder direcionado à defesa da sobrevivência, e pela continuidade, torna-se um ato moral. Proteger a vida humana e as outras formas de vida torna-se um dever moral, à medida que se está comprometido com a “*preservação de tudo e de todos*”, isto é, com a continuidade.

Referindo-se aos antigos imperativos, Hans Jonas destaca o kantiano, tecendo algumas observações.

“Act so that you can will that the maxim of action be made the principle or a universal law.”⁷¹.

A afirmação kantiana “*que possas*” expressa a razão, de acordo consigo mesma. Numa comunidade de seres racionais, a ação deve ser tal que, sem se contradizer, se deixe apresentar como prática universal dessa comunidade. Para Jonas, a proposição “*não é moral, mas lógica*”. O “*poder-querer*” ou o “*não poder-querer*” exprime mais “*compatibilidade (ou incompatibilidade) lógica, e não aprovação (ou desaprovação) moral*”⁷². Tal formulação é incompatível com o propósito da nova ética onde a esfera da ação não é mais o agir individual, mas coletivo. Considera que sua proposição não contém nenhuma autocontradição, pois está orientada para o

⁷¹ . Idem, p. 10. “*Age de tal maneira que possas também querer que a máxima do teu agir se converta em lei universal da natureza*”.

⁷² . Ibidem, p. 11

domínio da esfera pública, onde os efeitos últimos das ações podem colocar em risco a possibilidade de vida futura.

Jonas mostra que a nova argumentação requer uma fundamentação metafísica, uma vez que o que está em jogo é a vida, e não a compatibilidade interna da vontade, como queria Kant. O conceito moral de felicidade está no fato de que a vida deve continuar, enquanto que destruir o presente mostra o predomínio da imoralidade sobre a moralidade, da infelicidade sobre a felicidade, do mal sobre o bem. Ontologicamente, para Jonas isto não contém nenhuma contradição, porque o “*ser*” tem primazia sobre o “*não-ser*”, a “*vida*” tem prioridade sobre o “*nada*”, assim como a felicidade, sobre a infelicidade. Obter toda a felicidade presente em detrimento da infelicidade ou da inexistência das gerações futuras “*não contém nenhuma autocontradição*”⁷³.

Jonas enuncia um imperativo adaptado a um mundo tecnológico em que os sujeitos podem, pelo uso inadequado do poder, provocar conseqüências sem volta. A moralidade do nosso poder está direcionada para a preservação daquilo que se tornou frágil diante do excesso de poder. A concordância que Jonas busca está entre os efeitos últimos do ato com a permanência de atividade humana para sempre. “*Jonas propõe como lei ética fundamental que a existência ou a essência do homem não seja posta em jogo pela manipulação técnica*”⁷⁴.

“Act so that the effects of your action are compatible with the permanence of genuine human life”; or expressed negatively: “Act so that the effects of your action are not destructive of the future possibility of such life; or simply: “Do not compromise the conditions for an indefinite continuation of humanity on earth”; or, again turned positive: “In your

⁷³ . Idem.

⁷⁴ . HOTTOIS, Gilbert. **Le signe et la technique**. p. 171.

present choices, include the wholeness of Man among the objects of your will”⁷⁵.

Os imperativos acima não contêm contradição de ordem racional porque estão adaptados ao agir coletivo. A moralidade do querer consiste, efetivamente em exercer um poder sobre aquilo que está em nossas mãos. Em Jonas está o caráter público e objetivo da responsabilidade direcionada à existência concreta contra a escolha privada e subjetiva em Kant. Em Kant a universalização é hipotética; em Jonas a responsabilidade é com as “*políticas públicas*” e o bem comum. Sève lembra que, em Jonas: “*A política é o coração da ética de responsabilidade porque está endereçada muito mais à política pública que a conduta privada*”⁷⁶.

Em outras palavras, “*tenho o direito*” de arriscar minha vida, mas não a da humanidade. Para mim mesmo, “*tenho o direito*” de preferir vida breve, cheia de glórias, a uma vida longa e segura, “*mas não de escolher o não-ser das gerações futuras para a vida melhor das gerações atuais e sequer temos o direito de o arriscar*”⁷⁷. Para Jonas, são obrigações em relação ao que ainda não existe ao frágil e ameaçado.

⁷⁵ . Idem. “*Age de maneira tal que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de autêntica vida humana; ou expressado negativamente: Age de maneira tal que os efeitos da ação não destruam a possibilidade de autêntica vida humana futura; ou simplesmente: Não comprometas as condições de continuidade da humanidade sobre a terra; ou ainda positivamente: Inclui em tuas escolhas presentes como objeto do teu querer a integridade futura do homem*”. (Gilbert Hottois ao comentar **The imperative of responsibility** vê a necessidade da preservação da sensibilidade ética, que deve levar em conta “*a preservação do mundo natural-cultural cuja existência condiciona a possibilidade mesma da ética*”. Assim formula o critério: “*Convém promover as possibilidades tecno-científicas que não coloquem em risco a supressão da capacidade ética da humanidade. Dentro da medida onde a técnica em si ignora a auto-limitação, a regra da eticidade é necessariamente uma intenção limitadora e de renúncia. Jonas propõe como lei ética fundamental que a existência ou a essência do homem não seja nunca objeto de manipulação técnica. (...) Jonas sonha menos com a ameaça da destruição total da humanidade por uma guerra nuclear, por exemplo, para isto que ele nomeia de morte essencial: é na desconstrução-reconstrução técnica que reside o medo de colocar em perigo a capacidade ética própria da humanidade. É nos exemplos das tentações técnicas que residem as possibilidades de uma perversão irreversível da essência axiológica do homem*”. Cf. HOTTOIS, Gilbert. **Le signe et la technique**. p. 171).

⁷⁶ . SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**. p. 87.

⁷⁷ . JONAS, Hans. **The imperative of responsibility**. p. 11.

A concordância dos novos imperativos não é aquela da razão consigo mesma, mas com os efeitos últimos, de acordo com a permanência da atividade humana, no futuro. A universalização não é hipotética, nem uma simples transferência do eu individual a um todo imaginário, sem conexão causal. Pelo contrário, o agir está submetido ao novo imperativo em que as ações coletivas se revestem de sentido universal na medida de sua eficácia. Neste sentido, o horizonte cósmico está ausente na lógica instantânea e abstrata kantiana, porque é um acordo da razão consigo mesma, enquanto Jonas desloca-se em direção a um futuro previsível, como dimensão aberta de responsabilidade, e nisto reside a coerência do imperativo. O agir, submetido ao imperativo da harmonia coletiva, passa a ser referência universal, à medida que é eficaz em relação ao “*objeto concreto de responsabilidade*”⁷⁸ e, também, em relação àquilo que não o é. A “*totalização*” se faz a partir da objetividade dos efeitos do agir coletivo, que afeta a realidade como um todo.

Jonas escolheu Kant como um exemplo extremo da ética da intenção. Existem, todavia, algumas formas anteriores de ética orientada para o futuro, como a da contemporaneidade e de imediatidade ou eternidade. O que se quer agora é estruturar uma “*ética de previsão e responsabilidade*” inserida nas obras do “*homo faber*”. Esta requer uma dimensão ilimitada de nossa responsabilidade ao contrário do que mostram os exemplos que seguem sobre a ética da imediatidade.

O primeiro é aquele em que a conduta da vida terrestre vai até ao sacrifício do bem-estar para alcançar a “*salvação da alma*”. O segundo se refere ao “*cuidado do legislador e do governante*” para com o bem comum futuro. O terceiro relaciona-se à “*política utópica*” manifesta no “*marxismo revolucionário*”, quando se serve dos vivos, como simples meio para realizar objetivos que os ultrapassa.

⁷⁸. Ibidem, p. 12.

Tais interpretações induzem à compreensão necessitarista da história, à medida que caminham necessariamente para um determinado ponto. Na utopia marxista, é o comunismo e, nas utopias religiosas, a eternidade. Os valores que sustentam o necessitarismo religioso estão “*nas prescrições de justiça, amor ao próximo, honestidade, abnegação, caridade que qualificam o homem a alcançar tal meta*”. Assim, a responsabilidade, mais uma vez, recai sobre as ações próximas, predominantes na ética clássica. A metafísica pascalina da “*aposta*” avisa que a “*renúncia à vida terrena é condição para a obtenção da eternidade*”. Portanto, o objeto, o valor mais alto está na recompensa eterna. Os bens materiais são impuros, o prazer é mau, há necessidade do sacrifício para passar da impureza à pureza, do pecado à santidade, do servilismo à liberdade, do egoísmo à abnegação. Em suma, a ascese é condição para galgar a felicidade eterna.

Denotamos a ausência de “*conexão causal*” entre ato e efeito uma vez que, nesta proposta, a vida eterna é o fim a ser alcançado pela renúncia dos bens materiais. Estamos diante de uma ética da “*perfeição pessoal altamente egoísta e extremamente individualista,*” cuja recompensa futura é uma vida agradável a Deus⁷⁹. Jonas quer compromisso coletivo em relação àquilo sobre que exercemos poder e o que é matéria de decisão. A renúncia, então, se evidencia na possibilidade da catástrofe ou do temor da morte.

O utopismo tecnológico moderno é um fenômeno conduzido pelas forças do agir que depositam esperanças infíndas na tecnologia. É inteiramente diferente das escatologias religiosas que aguardam a vinda do Messias, ao “*arbítrio da vontade divina*”. Na modernidade, esse fenômeno está acompanhado pelo desejo de redenção, pelo mito do progresso indefinido, *conditio sine qua non* para o sucesso. O abismo entre meio e fim, ação e meta, é característico da “*escatologia secularizada do*

⁷⁹. Ibidem, p. 14.

utopismo político moderno”, voltada para o presente, e não para o futuro,⁸⁰ como é o caso do capitalismo industrial e da economia de mercado. Ele é o foco dinâmico do avanço, ignorando as conseqüências futuras de tais conquistas.

Com o progresso moderno nasceu a possibilidade de considerar o que precedeu, como uma etapa preparatória, em direção ao que deve vir. Temos uma escatologia da história secularizada, diferente das religiosas. Com a filosofia marxista da história se dá, de fato, uma ruptura com o passado e sua correspondente ética da ação. Na visão de Jonas, marxismo se constitui alternativa de ética do futuro por excelência, definida claramente no “**Princípio esperança**” de Bloch. A ética de Jonas não é “*escatológica*”, mas “*antiutópica*”⁸¹.

Em relação à responsabilidade do governante com o futuro e à precaução que o legislador deve ter com o bem comum da comunidade civil e sob o aspecto temporal, a teoria antiga nada tem a dizer. Esse “*silêncio é instrutivo*”. Quando são feitas referências aos grandes legisladores, estas são de elogio ou de reprovação. O elogio se refere à “*permanência da sua criação e não à planificação de algo a ser realizado*”, que contribuirá para o avanço da realidade futura, beneficiando os que “*vêm após*”⁸². O elogio refere-se à duração da obra e pelo tempo que permaneceu sem mudança. O critério do que é melhor para o futuro está vinculado à idéia de natureza humana como ordem e estabilidade. Se as coisas não mudam é porque a natureza também não muda. No comportamento político tradicional, a permanência é considerada critério de qualificação de um legislador sábio. Significa que o melhor Estado é aquele que não muda porque os valores norteadores fundam-se numa “*ordem boa*” no conceito de natureza como essência constante. Jonas dirá: esta realidade exige uma modalidade nova, de imperativos em forma de “*interesse público*”⁸³.

⁸⁰ . Ibidem, p. 16.

⁸¹ . Ibidem, p. 17.

⁸² . Ibidem, p. 15.

⁸³ . JONAS, Hans. **Technologie et responsabilité**: pour une nouvelle éthique. p. 173.

3. A NECESSIDADE DE UMA ÉTICA DE PREVISÃO E DE RESPONSABILIDADE

Jonas, ao utilizar as formas históricas de ética da “*contemporaneidade e imediatidade*”, como exemplo a kantiana, não pretende questionar a validade que lhe é própria, mas chamar atenção para sua insuficiência diante das novas dimensões do agir coletivo. Elas não são de ordem teórica, porque Kant é uma espécie de paradigma da ética do dever, conduzindo-a para um dos pontos mais avançados. Muito menos obsoleta é sua ética. Vale para o plano restrito das ações individuais, que se estabelecem entre si. É, todavia, insuficiente para dar conta do ponto de vista da avaliação moral das ações e das conseqüências dos sujeitos coletivos, que têm um agir mediado pela tecnologia, com poder assustador. Numa sociedade como a nossa, o juízo ético nos moldes kantianos não pode ser considerado suficiente. São exatamente as limitações no tratamento das questões oriundas da técnica moderna que Jonas

questiona. Os paradigmas da ética de imediatidade e contemporaneidade correspondem à época em que os impactos tecnológicos não se faziam sentir com a intensidade de hoje, por isso sua tese é clara, assim como seu objeto ético de entendimento. “*Nossa tese é que os novos tipos e as novas dimensões da ação reivindicam uma ética de previsão e de responsabilidade comensurável, uma ética tão nova como as circunstâncias que ela enfrenta*”⁸⁴. As novas classes e dimensões do agir do “*homo faber*” exigem uma ética que ultrapassa a esfera do presente e do futuro imediato das relações humanas. Assim ela se direciona à biosfera como preservação do planeta ante a ameaça de destruição.

A técnica necessita ser encarada no domínio humano, pois até agora foi compreendida no âmbito não-humano. Deve ser vista como poder, podendo-se tornar perigosa em razão da sua aplicação no domínio humano, como na “*engenharia genética*” e a possibilidade teórica de “*clonagem humana*”, com suas “*modificações arbitrárias*”⁸⁵. Entretanto, este não é o objeto próprio da nossa investigação. O que buscamos são os fundamentos da responsabilidade, uma vez que o homem se vê incluído entre os objetos da técnica. O desejo de dominação trabalha com o sonho de tomar em suas mãos o próprio desejo de evolução.

⁸⁴ . JONAS, Hans. **The imperative of responsibility**. p. 18. (Cf. JONAS, Hans. **Technologie et responsabilité: pour une nouvelle éthique**. p. 117 e HOTTOIS, Gilbert. **Le signe et la technique**. p. 169).

⁸⁵ . JONAS, Hans. **Técnica, medicina y ética**. p. 120. (Outra questão importante é a utopia latente em toda a tecnologia pela sua sede em dominar a própria natureza e realizar as conquistas do imaginário do homem. Essa questão será tratada com mais profundidade. No prefácio à obra **Le signe et la technique**, Jacques Ellul ilustra a contradição que reside na “*afirmação consciente que a técnica está a serviço do homem e que ela se justifica por um melhoramento da vida*”. Podemos assegurar que esta é uma das obsessões da engenharia genética mas que por trás também se esconde o desejo de dominar as tecnologias que visam claramente interesses econômicos (Cf. p. 13ss). JONAS, Hans. **Dala fede antica all'uomo tecnologico - In: L'ingegneria biologica: una previsione**. p. 221, afirma: “*O controle biológico do homem, especialmente o controle genético levanta questões éticas de gênero completamente novo, ao qual nem a prática nem a teoria precedente nos tem preparado. Uma vez que colocamos em discussão nada menos que a natureza e a imagem do homem, a prudência torna-se o nosso primeiro dever ético, e um argumento hipotético de nossa primeira responsabilidade. Refletir sobre as conseqüências antes de tomar as iniciativas não é outra coisa que uma norma de prudência. Nesse caso o bom senso sugere como fazer uso de nossa capacidade antes que estejamos prontos para usá-la*”.

*“Homo faber is turning upon himself and gets ready to make over the maker of all the rest. This consummation of his power, which may well portend the overpowering of man, this final imposition of art on nature, calls upon the utter resources of ethical thought, which never before has been faced with elective alternatives to what were considered the definite terms of the human condition”*⁸⁶.

Por que tanta importância a esse aspecto? A preocupação se deve aos “imperativos anti-éticos” do reino da ciência. Ao mesmo tempo que a onipotência da tecnologia fortalece a argumentação em favor da tese da necessidade de uma ética da previsão e da renúncia. Gilbert Hottois⁸⁷ ilustra que, ao longo da história, muitos cientistas formularam princípios mostrando os poderes ilimitados da ciência e que, em

⁸⁶. JONAS, Hans. **The imperative of responsibility**. p. 18. “O ‘homo faber’ aplica sua arte sobre si mesmo e se prepara para inventar uma nova fabricação, o de inventor de tudo o resto. Esta perfeição de seu poder, o qual pode significar a submissão do homem aos projetos da ciência. A imposição da natureza pede o último esforço do pensamento ético o qual nunca antes tinha sido encarado como sentido moral porque eram considerados dados definitivos da condição humana”. (Cf. também JONAS, Hans. **Technologie et responsabilité**: pour une nouvelle éthique. p. 177).

⁸⁷. HOTTOIS, Gilbert. **Le signe e la technique**. p. 146ss. “A presença do imperativo deontológico próprio da técnica são numerosos e algumas vezes antigos. Eles remontam do início da ciência moderna”. Citando **La nouvelle Atlantide** (1627) de F. Bacon, J.J. Salomon escreveu: “O objetivo de nossa Fundação é o conhecimento das causas e dos movimentos secretos das coisas e a extensão dos limites do empírico dos homens a fim de executar todas as coisas possíveis. O imperativo deontológico da técnica se enuncia assim de maneira lapidar: “É necessário fazer tudo isto que é possível fazer” ou ainda: O imperativo técnico: tudo o que é possível fazer tecnicamente é necessário fazer”. “Conforme a opinião aceita, nenhuma fronteira ética deve ser imposta à pesquisa. Sua liberdade é um postulado incontestado”. “A instrução em favor da experiência de tudo o que é possível exerce sem nenhuma dúvida uma sedução forte cujos testemunhos não são raros. “Aos limites do impossível e do inútil, tudo se fará ao menos uma vez. Eu penso que tudo o que pode ser feito será feito.”

“Vista a partir da essência logoteórica do homem, a técnica aparecerá governada por um princípio anti ou a-teórico: Tudo é possível. Nada é impossível. Considerada a partir da essência axio-lógica do homem, a técnica se revela inspirada por uma instrução anti-ética ou a-ética”. Isto pode ser resumido assim: “Nenhum limite parece existir para o pensamento científico modificador”. Ou “A técnica é em si a supressão dos limites. Não existe para ela, nenhuma operação impossível nem limitadora: Este não é um carácter acessório ou acidental, mas é a essência mesma da técnica”. “A guerra é o campo de experimentação necessário permitindo o autocrescimento, porque autoriza todas as audácias, todas as técnicas e o trabalho in vivo, insubstituível”. O autor comenta esta última afirmação: “Esta frase coloca brutalmente em evidência isto que alguns chamarão de natureza inhumana, monstruosidade da técnica; a nosso ver, são antes de tudo indiferentes à humanidade, se é verdadeiro que só o homem pode ser inumano a respeito do seu semelhante (eventualmente em usando a técnica)”.

“A autonomia (da técnica) se manifesta com relação à moral e aos valores espirituais. A técnica não suporta nenhuma julgamento, não aceita nenhuma limitação (...) ela se situa fora do bem e do mal” (op. cit. p. 165).

nome do conhecimento, tudo pode e deve ser feito. Para Jonas, é preciso voltar e fundamentar a ética no plano do “*ser*”, para que o dever-ser e o valor possam superar os paradigmas anti-éticos da modernidade. Essa é a grande ousadia do seu pensamento.

Um aspecto importante dessa análise se refere ao “*homo faber*” que, com seu poder, pode tornar o homem objeto da técnica. Nesse caso, o prolongamento da vida se apresenta como a primeira característica. A morte poderá tornar-se objeto de escolha, graças aos avanços das ciências, como mostra a “*engenharia genética e a biotecnologia*”. Embora, no passado, a atitude em relação a ela tenha sido de resignação, quando os mitos e a religião serviam de suporte interpretativo, na busca de sentido para as tragédias ou para a aquisição de um coração sábio, nada disso estava voltado para a “*decisão eficiente*” ou do domínio do fazer. O conhecimento científico moderno encarna o próprio desejo “*utópico da humanidade*”⁸⁸ e Jonas quer buscar “*limites*” para essas possibilidades. A ética tem uma função importante na discussão daquilo que pode tornar-se catastrófico no presente e no futuro. A idéia mostra que a técnica, por si mesma, carrega os riscos da utopia. Atacar a utopia é atacar a tecnologia naquilo em que ela se torna perigosa e irresponsável. Jonas está perfeitamente consciente da extraordinária força de sedução que representa a utopia em forma de culto ao progresso.

⁸⁸ . idem. “*A fixação de limites é sempre constitutiva da sociedade como da cultura. O ilimitado é a negação do humano. A ordem simbólica é pedra de valores e de condições, de normas e impedimentos, de ordens e de determinações: teoria e axia fixam os limites do possível e do permitido ao mesmo tempo o sentido do necessário e do obrigatório*”. Bernard Sève observa o seguinte: *O Princípio responsabilidade é uma réplica ao Princípio esperança de Ernst Bloch, o mais resplandecente manifesto utópico da época moderna. Poderíamos nos surpreender porque Jonas dedica uma longa refutação à teses manifestamente indefensáveis. Considera que as idéias da utopia são falsas e mesmo “infantis” (IR. p. 158), porque atuam poderosamente sobre o espírito (por que elas são infantis?). Em suma, a utopia é no fundo a “tendência latente”(para falar como Bloch!) da técnica. A idéia central é: a técnica é ela mesma utópica, carrega consigo o fantasma da utopia e os riscos de uma derrocada utópica. Atacar a utopia, é portanto também atacar a tecnologia lá onde ela é perigosa e irresponsável: mas crença que o homem terá a necessidade de ser melhorado, que os recursos e as possibilidades de consumo são indefinidamente inesgotáveis. O veredito de Jonas é sem apelação: nada nos pode salvar do mau ideal da utopia. O discurso utópico é um discurso de parte em parte irresponsável” (Cf. SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**. p. 78-79).*

Até que ponto é desejável que o empreendimento se realize? Esta questão remete às raízes do “*sentido inteiro da finitude, da nossa atitude em face da morte e do significado biológico geral do equilíbrio entre a morte e a procriação*”⁸⁹. É a tecnologia que pode interferir diretamente no sentido inteiro de nossa existência. Sobre este aspecto ela provocou, ao longo da história, somente uma atitude de resignação, evidenciando a possibilidade da redenção da morte individual e a indiferença às considerações éticas. Para Hottois, “*o estímulo a esse empreendimento está na própria fatalidade da morte*”⁹⁰.

A ciência aborda as questões no espaço de escolhas práticas diferentemente das concepções essencialistas de outrora, que aceitavam as constantes humanas. Agora estamos diante de novas exigências, e sua compreensão deverá ser obtida à luz de princípios; não através de “*pressões e interesses*”, em que pese ser esta a dinâmica ideológica da sociedade, no espaço concreto da ciência aplicada.

Se, no passado, “*controle da conduta*” por meio de artefatos técnicos estava ausente, o “*homo faber*”, com os novos mecanismos, poderá “*estabelecer controle do comportamento, perda da autonomia individual. (...) assim como trazer benefícios no tratamento de doenças mentais*”⁹¹. Como tais questões são possíveis, não podem ser tratadas compulsivamente, mas à luz de princípios que evitem exageros que possam ser utilizados para fins de manipulação ou funcionalismo social. A ética pode colocar “*freios*” a essas possibilidades utópicas. A reflexão deve ser feita à luz do que podemos fazer, ou dos possíveis prejuízos. Sua função será avaliar os custos, sobretudo quando se trata de experiências com seres humanos.

Por outro lado, a técnica ocupa o espaço de realizações, outrora reservadas às utopias. Antes, quem se ocupava com os projetos utópicos era a razão especulativa;

⁸⁹ . JONAS, Hans. **The imperative of responsibility**. p. 18.

⁹⁰ . HOTTOIS, Gilbert. **Le signe et la technique**. p. 148s.

⁹¹ . JONAS, Hans. **The imperative of responsibility**. p. 19s.

hoje, muitos desses sonhos são realizáveis. A grande diferença reside na clarividência com que o “*utopismo tecnológico*” é incorporado, obrigando-nos a constantes escolhas em relação aos avanços que a ciência positiva nos apresenta, exigindo de nossa parte maior sabedoria naquilo que nos é incorporado automaticamente. Estamos permanentemente confrontados com as perspectivas finais em que escolhas positivas exigem sabedoria. A sabedoria torna-se mais necessária, precisamente, quando estamos envolvidos no consumismo que “*impede o pensamento e induz ao comportamento*”⁹². No momento em que as decisões perdem sua individualidade em nome de um agir coletivo, a sabedoria torna-se necessária para voltar a reconstruir o processo de individuação.

A “*manipulação genética*” é uma das maiores angústias de Jonas. Representaria a verdadeira conquista do “*homo faber*”, como senhor dos destinos. Poderia não apenas garantir a preservação da espécie como estabelecer modificações genéticas segundo seus próprios critérios. Se, para o “*homo sapiens*” o principal valor era a virtude e a sabedoria, o “*homo faber*” caracterizou-se pela “*hybris*”, de tudo poder, de submeter a natureza ao seu poder, deixando de ser um meio, para tornar-se um fim em si, com a capacidade de submeter a espécie à sua organização.

Esse superdimensionamento do “*homo faber*” poderá levar a um domínio tal que conduza à catástrofe universal. A exorbitância do sucesso do ideal baconiano e prometeano poderá conduzir ao desastre pelo “*excesso de sucesso*”.

“If the new nature of our acting then call for a new ethics of long-range responsibility, coextensive with the range of our power, it calls in the name of that very responsibility also for a new king of humility - a humility owed, not like former humility to the smallness of our power, but to the excessive magnitude of it, which is the excess of your power to act over

⁹². ALVES, Rubem. **Filosofia da ciência**. p 11.

our power to foresee and our power to evaluate and to judge. In the face of the quasi-eschatological potentials of our technological processes, ignorance of the ultimate implications becomes itself a reason for responsible restraint - as the second best to the possession of wisdom itself.”⁹³.

Se o presente é representado por agrupamentos ideológicos onde prevalecem os interesses das organizações, o futuro não poderá ser representado por nenhuma força hegemônica. Os que ainda não nasceram não têm poder; logo, nós somos responsáveis pelo seu futuro. Portanto, é uma questão saber que discernimento ou “*que valores representarão o futuro no presente*”⁹⁴. Mas como poderemos ser responsáveis de um futuro que não existe? A resposta de Jonas só poderia ser: “*somos responsáveis diante do ser*”⁹⁵. Desta maneira estaremos sendo responsáveis pelo presente, pelo futuro e pelo projeto da continuidade.

Em suma, as novas dimensões do agir exigem uma nova ética fundada na perspectiva de valorização da vida, uma vez que nós próprios somos objetos da técnica. Este problema deve ser pensado à luz de um “*esforço de decisão*”, avaliando-se os custos e benefícios de tal empreendimento. A responsabilidade está intrinsecamente ligada ao poder, ao que posso fazer e em que bases éticas posso fazê-lo. Da mesma forma, o controle da conduta e a manipulação genética devem ser pensados à luz de princípios éticos pautados nos fundamentos do “*poder-querer*” e do “*dever-fazer*”, onde nossa decisão se torna ética. As utopias racionalistas, os mitos e a religião foram substituídos pelo dinamismo utópico do progresso tecnológico,

⁹³ . JONAS, Hans. **The imperative of responsibility**. p. 21 e 22. “*Se a nova natureza de nossa ação tem reclamado uma ética de mais ampla responsabilidade, proporcional ao alcance de nosso poder, então ela chama em nome desta responsabilidade um novo tipo de humildade. Não uma humildade da pequenez de nossa força, mas aquela que se exige sobre a excessiva grandeza de nosso poder, isto é, ao excesso de nossa capacidade de fazer sobre nossa capacidade de prever e sobre nossa força de valorar e julgar. Diante do potencial quase escatológico de nossos processos tecnológicos, a ignorância das consequências últimas será em si mesma razão suficiente para a limitação responsável que é o segundo melhor bem depois da sabedoria em so mesma.* (Cf. também SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**. p. 78 - 79).

⁹⁴ . Ibidem. p. 22.

⁹⁵ . GREISCH, Jean. **Entretien avec Hans Jonas: de la gnose au Principe responsabilité**. p. 16

alterando as formas de representação e produzindo um vazio ético. O homem serviu-se da ciência e suas forças, agora necessita frear seus poderes ilimitados. Aqui está radicado o poder ético. Se essas forças nos ameaçam diretamente, o *“temor pode ser o autêntico substituto da verdadeira virtude da sabedoria, como “um novo gênero de humildade”⁹⁶.*

4. A “HEURÍSTICA DO TEMOR” NA ÉTICA DO FUTURO

A ética da responsabilidade, como previsão, passa primeiramente pela questão moral de princípios, isto é, dos fundamentos exigidos para o agir tecnológico e, em seguida, sobre qual a chance de esses conteúdos *“se imporem nos assuntos práticos da*

⁹⁶ . JONAS, Hans. **Imperative of responsibility**. p. 23.

ação pública e na teoria política”⁹⁷. Jonas alerta: a reflexão não pode ficar abandonada ao âmbito do sentimento, mas deve buscar justificativas em princípios capazes de tornar presente a potencialidade nefasta da tecnologia presente nas obras do “*homo faber*”.

O móvel da reflexão é a “*continuidade da vida no futuro*”. A que futuro está se referindo? A resposta é, simplesmente, que deve haver um futuro e continue existindo indefinidamente. Esta preferência se justifica pela possibilidade de os desdobramentos tecnológicos ameaçarem o futuro. Portanto, o novo agir exige princípios que sejam proporcionais à grandeza do poder da qual está investida a tecnologia. A verdade a ser alcançada é assunto do saber filosófico e deve preceder os demais conhecimentos, realizando uma investigação radical e solidificando a base de sustentação da ética.

O saber científico busca uma verdade fundada numa “*projeção hipotética*”, *provável e possível*”. “*O saber real da ciência deve ser interposto ao conhecimento ideal dos princípios éticos e ao conhecimento prático referente à aplicação política do qual pode operar com projeções hipotéticas de esperança e medo*”⁹⁸. O saber filosófico tem como objetivo pensar o próprio pensamento, ser um instrumento de reflexão e investigação sobre os possíveis resultados da ciência. Tal compreensão nos leva a concluir que a ética necessita da ciência e a ciência é humanizada pela ética.

A primeira contribuição aos princípios da ética do futuro é a “*heurística do temor*”⁹⁹. O “*temor*” é utilizado como método analítico, mas é necessário termos cuidado para não o tornarmos a última palavra na busca do bem. O método será útil e ajudará a encontrar os princípios para o descompasso entre a previsibilidade e o poder efetivo de ação. Como existe um desconhecimento em relação às conseqüências, o temor poderá, efetivamente, sensibilizar para o dever de saber e para o reconhecimento

⁹⁷ . Ibidem, p. 25.

⁹⁸ . Ibidem, p. 26.

⁹⁹ . Idem

do desconhecimento. Tal postura poderá fazer nascer o cuidado e a prevenção diante do desconhecimento das conseqüências futuras.

A utilização do temor na perspectiva dialética nos permitirá o entendimento das coisas mediante o intercâmbio entre conhecimento e desconhecimento. Jonas dá prioridade à negação, ao pior prognóstico, cujo significado é um *“sim à vida”*. Para ele, o temor constitui o melhor substituto da virtude autêntica da sabedoria, diante da *“incerteza”* da natureza das *“conseqüências futuras do nosso agir”*¹⁰⁰. Entende o medo não como aquele que dissuade a ação, mas como *“o temor pela sorte do objeto”*¹⁰¹.

A ética de responsabilidade com o futuro leva em conta a possibilidade da destruição do universo, revelando-nos imediatamente que o homem e o universo devem ser preservados. Neste caso, o medo da catástrofe tem um sentido ontológico afirmativo, que surge da possibilidade de destruição da vida humana. O *“saber, a consciência da ameaça e o receio”* encontram sua lógica em relação ao que *“deve ser evitado”*. Tal reconhecimento nos faz enxergar o valor e, nesse caso, *“o medo poderá ser o nosso melhor guia”* (assim como foi o *“eros”* para Platão). Esse método é uma antevisão de que *“o mais desejável também deve ser o melhor”* (como foi para Sócrates). Este estado de coisas pode ser resumido na afirmação: *“Nós conhecemos a coisa em jogo quando nós sabemos que ela está em jogo”*¹⁰². O que está em jogo é a vida, a sobrevivência de tudo e de todos. A partir desse entendimento, o *“temor”* adquire 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.

O jogo do conhecimento se realiza pela dialética bem e mal, sabedoria e ignorância, saúde e doença, elogio e crítica, honradez e difamação, paz e guerra, riqueza e pobreza. Pois bem! Aqui devemos trabalhar com a evidência; e esta reside no

¹⁰⁰ . JONAS, Hans. **Technologie et responsabilité: pour une nouvelle éthique.** p. 183s.

¹⁰¹ . JONAS, Hans. **Tra el nulla e l’eternità.** p. 8.

¹⁰² . JONAS, Hans. **The imperative of responsibility.** p. 27.

fato de que, muitas vezes, sabemos primeiro o que não queremos do que aquilo que queremos. Desse jogo dialético nasce o argumento para a ética do futuro.

“Therefore, moral philosophy must consult our fears prior to our wishes to learn what we really cherish”¹⁰³.

A “*heurística do temor*” não é seguramente a última palavra na busca do bem, mas, seguramente, um veículo extraordinariamente útil. Deveria ser aproveitada para o empreendimento de preservação do planeta, podendo, dessa forma, acordar para a possibilidade de uma catástrofe que provoca a necessidade do limite e da renúncia em relação ao uso de certas tecnologias. O medo seria uma forma de frear a compulsão e a onipotência prometeana de considerar o conhecimento científico ilimitado.

O problema ético se revela quando fazemos “*a previsão de destruição*” da natureza humana e extra-humana. Trata-se de uma antecipação preventiva contra uma “*possível ameaça*” como “*imagem verdadeira*” que é a possibilidade de deformação. A ameaça e o medo assumem um papel de dever de saber sobre as conseqüências, já que é mais fácil entendermos o que desejamos, por meio daquilo que contribui para o mal e para a negação da vida.

A primeira obrigação da ética do futuro é antecipar, antever por meio da “*representação dos efeitos longínquos*”, cujo guia é o “*temor*”. Na ética do futuro o mal a ser temido ainda não foi experimentado; entretanto, é partindo da experiência do mal presente ou passado que construiremos a representação que deverá “*converter-se no primeiro dever* ou seja, “*visualizar os efeitos do empreendimento tecnológico de longo alcance*”¹⁰⁴.

A segunda obrigação se refere à mobilização do sentimento. Quando sentimos o mal e fazemos sua experiência, ele passa a ter significado diferente do fato de simplesmente imaginá-lo como algo que não nos pertence. Portanto, a experiência

¹⁰³ . Idem. “*A filosofia moral deve consultar primeiro nossos temores a nossos desejos, para averiguar o que realmente apreciamos*”.

possibilita a antecipação daquilo que poderá ser pior. É diferente do medo patológico como a morte violenta e egoísta, que alcança a dimensão individual do sujeito em Hobbes, que se apropria de nós antes que o objeto se apresente. Aqui, o medo se caracteriza como “*mobilização de um sentimento apropriado ao representado*”¹⁰⁵ como algo bem próximo, como se provocasse uma reação espontânea e nos fizesse tomar o máximo de cuidado em relação ao vulnerável. Sève refere-se à “*heurística do temor*” como uma das “*idéias mais originais*” de todo o seu pensamento.

*“Ela é uma faculdade de conhecimento, é objeto de um dever moral, um sentimento moral e uma hipótese ruim para a política (um constrangimento útil) lá onde a responsabilidade é muito fraca. Faculdade de conhecimento é o que indica heurística. Nós não podemos prever os efeitos a longo prazo de nossa técnica; nem sabemos muito bem isto que tem verdadeiramente necessidade de ser protegido e defendido na situação atual. Estas duas coisas nos serão reveladas pela antecipação do perigo”*¹⁰⁶.

Jonas, ao explicitar o temor, não o enfatiza como um medo de qualquer coisa, mas como parte essencial da responsabilidade, “*não é um desaconselhamento ao agir, mas um convite à ação*”¹⁰⁷. O medo que imaginamos ou antecipamos é pelo objeto de responsabilidade.

O medo constitui-se na representação do destino do homem no futuro, como “*algo espiritual*” cuja origem estaria na conseqüência do próprio trabalho. Ainda que o mal seja somente imaginado, ele representará um sentimento que levará em conta a felicidade ou a infelicidade das gerações futuras. O “*mal*” precisa ser “*reconhecido e consentido*” para que possa ordenar o “*dever*”.

¹⁰⁴ . Idem.

¹⁰⁵ . Ibidem, p. 28

¹⁰⁶ . SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité.** p. 76.

¹⁰⁷ . JONAS, Hans. **The imperative of responsibility.** p. 203.

A ética não articula com o mesmo grau de certeza da ciência. No homem existe algo que não pode ser previsto; algo que se desencadeia surpreendentemente e não pode ser antecipado. A obrigação passa 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 medo e experiência vivida nos alertam sobre a possibilidade de não existir mais vida no futuro, dependendo de como a ação é efetivada no presente.

O “*saber do possível*” é heurísticamente suficiente para a doutrina dos princípios, à medida que trabalha com o mal experimentado, com a infelicidade vivida que nos abre a perspectiva da morte. A simples possibilidade implica na necessidade de tais princípios. Evidentemente, esta reflexão pertence à esfera da filosofia e não da ciência, porque os avanços e os artefatos produzidos por ela não trazem a certeza absoluta de uma catástrofe. Ela é “*provável mas não certa*”. A ficção científica está revestida de pretensão utópica, dominação política, econômica e social. A realização desta utopia pode tornar-se perigosa mediante o uso irresponsável. Entretanto, tal antecipação não é infalível.

Se, para Jonas, o “*saber do possível*” é suficiente para as “*projeções dos efeitos finais prováveis*”, é aparentemente inútil para a aplicação prática. É suficiente aos fins de uma casuística da “*heurística do temor*”, pois é um empreendimento a serviço da doutrina ética dos princípios. A simples discussão a respeito da possibilidade de não haver vida no futuro abre espaço para um saber prévio que conduzirá inevitavelmente ao “*dever*” para com o presente. O conhecimento dos riscos e seu cálculo induzem “*o saber a uma obrigação moral*”¹⁰⁸, porque os riscos da destruição não são uma quimera dentro de uma visão do possível. Desta constatação surge a necessidade de frear o poder da ciência.

Sob pena de tornar o conhecimento ético ineficaz para a responsabilidade do futuro, o discurso não deve se limitar a profecias catastróficas. É necessário ir ao

¹⁰⁸ . SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**. p. 76.

encontro de princípios que possam resultar efetivamente num preceito prático que dará maior crédito às profecias pessimistas que às otimistas. Jonas apresenta razões que justificam a prioridade dos “*maus prognósticos sobre os bons*”. “*A profecia da infelicidade do ser*”, incorporada à teoria ética vai lhe oferecer a oportunidade de um novo princípio que pode tornar operatória a prescrição no seu aspecto prático. Ao dedicar maior cuidado à profecia da infelicidade sobre a da felicidade, chama a atenção para os riscos que envolvem a compulsão tecnológica sobre a natureza e o homem. Trabalhar com prognósticos a longo prazo revela exatamente a responsabilidade com o futuro e uma preocupação com a continuidade.

Desvela-se, nesse momento, a importância de trabalhar com a categoria “*ameaça*”, cujo significado é um “*mandado de cautela*”, em vista do caráter revolucionário e anti-ético da tecnologia. A dinâmica tecnológica visa a objetivos de curto prazo. Suas conquistas transcendem o querer e a planificação dos pesquisadores, podendo colocar em “*perigo*” toda a existência. O “*temor*” não está investido de sentido pessimista, mas caracteriza uma “*inquietação*” com o futuro, em relação ao concreto e frágil. O medo se oferece como um sentimento moral, à semelhança do “*respeito*” em Kant,¹⁰⁹ ou à “*prudência*” para os gregos.

“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 renúcia a ele. A angústia tem o dever de vigilância”¹¹⁰.

Este processo autônomo da tecnologia age sobre os indivíduos, afetando sua autonomia, sua liberdade e tornando-os escravos sublimados do desenvolvimento criado a partir da racionalidade tecnológica. Não há mais correções automáticas para o

¹⁰⁹ . SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et la éthique de la responsabilité**. p. 77. “(Nosso medo do perigo nos informa alguma coisa: qual é exatamente o valor ameaçado pelo risco, e que sem dúvida nós não o conhecemos. Nosso sentimento antecipa, suscita e portanto acrescenta a nosso saber. Se não conhecemos os males reais que a tecnologia ameaça a humanidade futura, devemos então imaginá-los e esta é a primeira obrigação moral (IR. p.27). A imaginação por si só não é nada, pode cair em pura ficção. É necessário mobilizar os sentimentos adequados a estas más imagens e nisto consiste a segunda obrigação moral” (IR. p. 28).

¹¹⁰ . JONAS, Hans. **Scienza come sperienza personale**. p. 30.

desenvolvimento neste mundo de objetos a curto prazo; o uso da tecnologia com fins ideológicos pode ameaçar a sobrevivência da humanidade.

Neste sentido, a prioridade dos maus prognósticos “*realça o dever da vigilância sobre os princípios que priorizam as possibilidades catastróficas, diferentes das meras fantasias pessimistas sobre as esperanças, mesmo que estas não estejam bem fundadas*”¹¹¹. Os imperativos anti-éticos talvez possam ser entendidos nessa “*aspiração à competência técnica*” que Jonas interpreta “*na perspectiva de liberdade niilista, dispensada de qualquer justificação*”, o que revela irresponsabilidade. Nenhum tipo de conquista, ganho ou sucesso autoriza o aniquilamento de qualquer coisa.

Recuperar algo transcendente torna-se necessário e isto constitui-se o projeto de Jonas. A “*fundamentação metafísica*” visa recuperar a prioridade da vida perdida com o dualismo cartesiano; visa fundar uma ética do futuro e estabelecer a existência como o objeto de responsabilidade. Ao lado da realidade física que pode ser colocada em risco, encontra-se uma “*ontológica que por ser o bem mais alto e mais vulnerável, requer nossa vigilância e nos impõe como primeiro dever sua preservação*”¹¹². A raiz da ética está na ontologia, como forma de combater o niilismo moderno, atacando-o pelo lado mais frágil, que é seu desinteresse pela vida. Por isso, Jonas retorna intencionalmente aos pré-modernos e retira um dever do ser.

Mostra-nos que as ganâncias finitas não podem pôr a perder as possibilidades infinitas do bem e que nenhuma conquista material compensa o fracasso da existência. O que existe precisa ser preservado, custe o que custar. O prognóstico pessimista nos chama mais atenção. É mais decisivo que o otimista. Certamente mantém acesa a chama da responsabilidade em relação ao futuro, que é melhor “*ser*” do que “*não-ser*”, categoria que permeará o conceito metafísico de responsabilidade.

¹¹¹ . JONAS Hans. **The imperative of responsibility**. p. 32.

¹¹² . Ibidem. p. 33

Jonas fala da “*incerteza do prognóstico a longo prazo*”, como também da necessidade de um princípio “*que não seja incerto*”, para que nele seja fundada a raiz da nova ética. Está cômscio de que, em assuntos apocalípticos, deve ser dado maior peso ao “*prognóstico catastrófico que ao otimista*”¹¹³. Este fato novo ultrapassa as éticas anteriores, incapazes de fazer um cálculo previsivo a longo prazo. Nelas o cuidado voltava-se em torno de “*o agir privado deixando o futuro remoto ao cuidado de si mesmo*”. Ao investir na possibilidade de não haver mais vida no futuro, as perspectivas a longo prazo não se constituem mais “*vãs fantasias sem influência prática ou moral, mas decisões sobre o presente*”¹¹⁴. Em relação à ação voltada para o futuro, não se constitui mais uma fantasia, mas um “*dever*” que deve fazer frente à incerteza. O “*dever*” passa a ser pensado não a partir de um fazer efetivo, mas de um “*poder-fazer*”, tendo em vista o mundo a longo prazo. Portanto, agora são as coisas que reivindicam cuidado.

Jonas formula uma questão de capital importância quando fala da “*aposta*” na ação humana.

“May I stake the of interests of other in my wagner? A first answer that suggests itself would be that strictly speaking, one may wager nothing which one does not own (leaving open whether one may wager everything one owns). But we cannot live with this answer, because in the inextricable interweaving of human affairs as of all things, it is nowise avoidable that my action will affect the fate of others; and thus any staking of my very own is always as staking also of something that belongs to others and to which I have properly no right. This element of guilt must be shouldered in all action (of which quietistic inaction would only be another variety). This is true not only for the faceless guilt which I shall never know an just must summarily assume in

¹¹³ . Idem.

¹¹⁴ . Idem. (Cf. também SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**. p. 74).

its inevitability, but also for the determinate guilt I can know and foresee.”¹¹⁵.

O entendimento dessa questão nos leva a perceber que a “*casuística da responsabilidade*” deve encontrar resposta para cada caso em que aparece a falta de consciência. O que torna as metas fúteis e inadmissíveis são as implicações que a aposta pode ter com os outros. O fazer ou não-fazer e o direito ao bem-estar não são contestáveis. O que pode gerar implicações éticas é “*arriscar coisas importantes para fins fúteis*” em nome de um amor passageiro. Somente a implicação dos outros na minha “*aposta*” torna a leviandade inadmissível. Quando a “*aposta*” tiver como objetivo evitar o mal supremo e estiver adequada à totalidade dos interesses dos outros, ela está imbuída do sentimento de responsabilidade¹¹⁶. Em outras palavras, a liberdade implica um limite que indica para onde vamos e de que somos responsáveis.

A restrição presente na aposta consiste em que, de modo algum, o progresso, a perda total compensam, visto que a tecnologia nem sempre é utilizada para abolir o intolerável e as injustiças, mas, em vista de um progresso cada vez mais ambicioso, que aponta para a “*instauração de um paraíso terrestre*”. Neste sentido, o progresso se apresenta muito mais sob o signo da arrogância e do interesse que sob da necessidade. Isto confirma que a ação não deve colocar em jogo “*o interesse completo*” das gerações futuras e que “*a humanidade não tem direito ao suicídio*”. O mau uso da tecnologia pode colocar em perigo a existência da humanidade ou a “*essência inteira*”

¹¹⁵ . Ibidem, p. 35. “*Posso incluir na minha aposta os interesses dos outros? A primeira resposta sugerida seria que a rigor não temos o direito de apostar nada que não nos pertença (aqui fica sem decidir se é lícito apostar tudo o que nos pertence). Não podemos viver com esta resposta porque arriscar aquilo que me pertence é também arriscar aquilo que pertence aos outros, porque o entrelaçamento das ações humanas como de todas as coisas, de maneira alguma minha ação pode afetar o destino dos outros, de modo que colocar em jogo o que é meu implica sempre em alguma coisa que pertence aos outros e sobre o qual eu propriamente não tenho direito. Este elemento de culpa deve ser carregado nos ombros em toda a ação (cuja omissão silenciosa poderia ser outra variação). Temos que assumir este elemento de culpa e não só a culpa desconhecida cuja inevitabilidade deve ser assumida, mas também para a culpa determinada que eu posso conhecer e prever. (Cf. IR. p. 92).*

¹¹⁶ . Ibidem, p. 36. (cf. RIEDEL, Manfred. **La responsabilidad como problema ético: aspectos de la filosofía.** p. 166).

do homem no futuro”¹¹⁷. Se algumas pressuposições em relação aos riscos são moralmente justificáveis em casos extremos, não significa que a humanidade inteira deixe de existir em função da ganância de uma pessoa ou de um governo.

Ressalta que a tecnologia possui um poder mais globalizante, um poder destrutivo mais efetivo que uma simples decisão individual. É nesse sentido que Jonas chama a atenção para a insuficiência da ética kantiana do dever. Se o homem político pode decidir a respeito das tarefas e dos negócios, não pode tomar decisões que coloquem em perigo o destino da humanidade e a existência de tudo e de todos.

Se a vida não deve ser colocada em jogo por força dos imperativos anti-éticos, aqui se torna evidente a limitação de experimentos. O fundamento pragmático está sedimentado no pressuposto: “*Quando tomamos decisões devemos dar preferência mais aos prognósticos catastróficos do que os mais favoráveis*”. Devemos dar preferência à cura e não a paliativos que possam colocar em risco a saúde do paciente. O que Jonas faz é uma inversão da dúvida cartesiana. O “*duvidoso*”, aqui, é colocado “*como se fora certo*”¹¹⁸. Novamente, o mal experimentado nos dá muito mais certeza que o mero prognóstico, pois essa consciência produz dever para com o futuro.

Em outras palavras: aquilo que pode ser colocado em dúvida, adquire um novo sentido. Trata-se de um possível de certo tipo, em vista da decisão. Por outro lado, Pascal também fala na possibilidade de salvação ou de condenação eterna. Alcançar a eternidade, mesmo com a perda dos bens temporais, faz com que se tenha ganho algo infinito e se tenha perdido algo finito. Na verdade, isso proíbe o “*tudo ou nada*” e obriga a uma opção pelo “*ser*”, diante do “*nada*”. A “*heurística do temor*” indica exatamente essas “*possibilidades muito perigosas*”, podendo funcionar não como um simples conselho de “*prudência moral*”, mas como um mandamento irrecusável”¹¹⁹.

¹¹⁷ . Idem. p. 36.

¹¹⁸ . Ibidem. p. 38 (Cf. também SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**. p. 78).

¹¹⁹ . Ibidem. p. 38.

O princípio de Jonas admite a possibilidade de “*apostar sobre o nada*”, como de escolher a felicidade ou a infelicidade da humanidade. A obrigação não existe em vista da salvação eterna, mas em face da possibilidade do nada, do não-ser. O uso da tecnologia pode colocar em perigo a existência e isso nada tem de incerto. Sua utilização inadequada abre a possibilidade da destruição da humanidade que, por sua vez, abre espaço para um “*mandamento irrecusável: de responsabilidade em relação àquilo que vai ser*”¹²⁰.

5. SIGNIFICADO DO “DEVER” NA ÉTICA DO FUTURO

¹²⁰ . Idem. “*Apostar irresolutamente na técnica é uma crença irresponsável que se choca com três problemas: Em primeiro lugar não é seguro que o progresso técnico resolva a totalidade dos problemas. Segundo: é verossímil que o progresso técnico criará novos problemas que se multiplicarão como um bola de neve. terceiro: não é verossímil que o caso favorável do progresso salvador se produza em todas as situações futuras*” (Cf. SÈVE. Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**. p. 78).

Como não poderia deixar de ser, Jonas não desenvolve o conceito tradicional de direitos e deveres fundados na reciprocidade, no qual, de todo direito gera-se uma obrigação e, uma vez estabelecidos, ficam igualmente fixados os deveres. Em outras palavras, estabelecidos os direitos do outro, são reciprocamente estabelecidas obrigações, como respeitar e promover o respeito, na medida do possível. Tais fundamentos não se coadunam com os objetivos da ética da responsabilidade, por não admitirem a existência de reivindicações para a existência futura. No direito a exigência é recíproco e nunca em relação àquilo que ainda não “é”. Esta proposição significa a superação da idéia anterior de reciprocidade da ética tradicional para a “*não reciprocidade*”. O entendimento deve partir da premissa: não se pode exigir um direito daquilo que já “é”, porque independe de qualquer idéia de direito ou de reciprocidade. Não se trata de atribuir um direito, mas ter responsabilidade por um bem já existente. Em outras palavras, o “*dever*” é uma exigência do próprio “*ser*”.

“For only that has a claim that makes claims - for which it must first of all ‘exist’. Everything alive ‘makes’ a claim to life, and perhaps this a right to be respected. The nonexistent makes no demands and can therefore not suffer violation of its rights. It may have rights when it exists, but it does not have them by virtue of the mere possibility that it will one day exist. Above all, it has no right to exist at all before it in fact exists. The claim to existence begins only with existence. But the ethic we seek is concerned with just this not-yet-existent; and its principle of responsibility must be independent of any idea of a right and therefore also of a reciprocity - so that its within its framework the question jokingly invented for the situation: “What has the future ever done for me? Does it respect my rights?” cannot possibly be asked.”¹²¹?

¹²¹ . Ibidem, p. 38-9. “Toda a vida reivindica a exigência da vida e talvez este seja o direito a ser respeitado. O não existente não reivindica exigências, tampouco seus direitos podem ser violados. Poderá ter direitos aquilo que existe, mas não os tem por mérito ou possibilidade o que poderá vir-a-ser. Ante tudo, não tem direito de existir antes mesmo de existir efetivamente. A exigência do existir começa somente com a existência. Mas a ética que buscamos tem a ver precisamente com o que não é, e ‘seus’ princípios de responsabilidade devem ser

Na moral tradicional, encontramos exemplos de responsabilidade, de um dever elementar “*não recíproco*”, reconhecido e praticado espontaneamente. Trata-se da “*responsabilidade paterna*” em relação aos filhos que morreriam, caso não fossem dispensados os cuidados necessários. Não está fundada nos direitos e deveres porque é incondicional; a própria fragilidade do recém-nascido exige a obrigação e o cuidado. Sua origem não está na relação autônoma entre adultos, mas no próprio fato biológico, pois a criança necessita de proteção para viver. Este seria o “*arquétipo mais originário de toda ação responsável*”,¹²² à medida que não necessita de formulação ou de justificação, a partir de um princípio, já que está implantado em nós pela própria natureza.

Jonas estabelece a diferença entre o dever para com os filhos e para com as gerações futuras. O direito dos não nascidos não é reflexo do direito do outro, mas do próprio ser que reivindica existir e ser cuidado. Ele só pode ser fundamentado pela via dos “*fins no ser*” que será abordado na teoria da responsabilidade. O dever para “*com a existência futura da humanidade independe do fato de ser descendência nossa*. A responsabilidade refere-se ao “*dever para com a essência*” da humanidade futura. Seu fundamento é encontrado na articulação metafísica da ética. Nela o “*dever*” para com a existência indica continuidade, apesar dos crimes ecológicos que podem colocar em perigo a existência futura da humanidade. O “*dever*” com a “*essência*” leva algumas vantagens, podendo ser derivado dos princípios éticos já conhecidos, ou seja, da fundamentação ontológica para assegurar a existência da humanidade. É nesse sentido que Jonas vai aos pré-modernos e arranca da doutrina do ser a fundamentação para a nova ética. O princípio é enunciado assim:

“Since there will in any case be later men, who had no say in their coming to exist, they will in their time have the right to

independentes de qualquer idéia de um direito e conseqüentemente também de uma reciprocidade, de maneira que a partir desse quadro jocoso inventado para a situação: ‘O futuro tem realizado alguma coisa para mim?’ ‘Ele respeita os meus direitos?’ não há como perguntar”.

¹²². Ibidem, p. 39. (Cf. BOCHENSKY, J. M. **Diretrizes do pensamento filosófico**. p. 80).

accuse us who came before them of being the originators of their misfortune - if we have spoiled for them the world or the human constitution through careless and avoidable deeds. Whereas for their existence they can hold responsible only their immediate begetters (and even there have a right to complain only if the parents right to progeny can be questioned on specific grounds), for the conditions of their existence they can hold distant ancestors or, more generally, the originators of these conditions responsible. Thus, from the right of the anticipated being of later subjects, there issues for us today, as the causative agents, an answering duty, which makes us responsible to them with those of our deeds whose effective range extends into such dimensions of time, space, and depth”¹²³.

A argumentação acerca da nova teoria ética ainda não é suficiente. É preciso ressaltar que a prioridade não é com o passado, nem mesmo com o futuro, mas com o “dever”. Zelar é o dever fundamental imediato, que possibilitará a existência de futuros sujeitos de direitos futuros, sem que tenham solicitado. A cadeia de atos e efeitos do agir coletivo está tão potencializada que a preservação das condições da existência se torna uma exigência para a existência das gerações futuras.

“To stand guard over this onerous endowment of theirs is our cardinal duty toward the future of humanity as such (its existence presupposed), from which all specified duties toward the well-being of future humans are then derivative. These various, concrete duties may well be

¹²³ . Ibidem, p. 41. “Visto que de qualquer modo haverá homens no futuro, cuja existência não pediram, se é que chegaremos a isso, o direito de acusarnos os homens que nos precederam de serem os autores de seus males, se deixarmos perder o mundo ou a natureza humana mediante negligência e ações evitáveis. Então eles podem ser considerados responsáveis de sua existência pelos genitores imediatos, os ancestrais longínquos podem ser responsabilizados das condições de sua existência. Existe para os homens de hoje, em razão do direito à existência, não ainda atual, mas que pode ser antecipada, uma obrigação de autores, que corresponde a esse direito, dever do qual somos responsáveis frente a eles com aqueles nossos atos que alcançam uma dimensão de tempo, espaço e efeito”.

subsumable under the known ethic of solidarity, of sympathy, of equitableness, indeed, even of compassion, by whose standards, and through a transference from our own hopes and fears, joys and sorrows, we accord to those future individuals, in a kind of fictive contemporaneity, the same right which this ethic also accords to those living now, and which it us to respect: Our respecting it 'prospectively' in its future subjects as well becomes our specially emphatic responsibility through the totally one-sided causality of our role as originators of their condition. Here, the (as said before), our duty still answers to a right 'existing', that is, anticipated as existing... (...) The individual right (to procreation) here follows from the general duty to continued human existence, and not vice versa. (...) This, then, is the first, qualitative duty toward the condition of our successors: itself already derivative from the duty to make them exist, it in turn presides over all the other, various duties toward them, for instance those relating to their chances of happiness.”¹²⁴.

Essas afirmações significam que não consultaremos os desejos e sonhos dos que virão. À medida que nosso dever com a existência se submete à “*ética da solidariedade, da simpatia, da equidade e da misericórdia*”, tal sentimento” fará nascer “*o respeito antecipado para com o futuro*”, fazendo da responsabilidade individual a causa de nossos atos. Em suma, somos responsáveis pelos atos e, nesse

¹²⁴ . Ibidem, p. 42-3. “*Velar pelo futuro da humanidade é nosso dever fundamental imediato do qual derivam todos os outros deveres. Estes deveres podem ser assumidos sob uma ética da simpatia, equidade, solidariedade e compaixão. Mediante a transferência de nossos próprios temores e esperanças, alegrias e penas, reconhecemos naqueles indivíduos futuros um tipo de contemporaneidade fictícia, o mesmo direito que esta ética reconhece nos contemporâneos e nos ordena respeitar; nosso respeito antecipado a esse sujeito futuro será de nossa responsabilidade porque somos seus únicos causadores. trata-se aqui, como já dissemos, de um dever que responde a um direito existente - isto é, antecipado como existente - por outro lado o direito a uma essência humana aceitável: (...) O direito individual resulta do dever geral e não o inverso. (...) Isto é o primeiro dever qualitativo de condição promissora para nossos descendentes, derivado do dever de possibilitar a existência deles sob o qual se encontra todos os outros deveres para com eles: por exemplo, o de tornar possível as chances de felicidade deles”.*

caso, nosso poder torna-se livre e ético porque está comprometido com a existência. Trata-se de uma obrigação que responde a uma exigência que existe do outro lado e que é anterior à existência. “*É necessário que a humanidade exista*”, e os efeitos dos nossos atos estão comprometidos com a existência futura. A regra exigida para “*a essência humana é tirada do imperativo da existência*”¹²⁵.

Jonas articula o dever com o conceito de responsabilidade ontológica, cuja essência não garante, de modo algum, sua existência, como acontecia na argumentação da metafísica cristã. Agora, o homem deve existir, e sua existência necessita ser vigiada, preservada, materializada e garantida pelo “*dever*” que exige sua presença no mundo. A proibição está fundamentada no dever como um imperativo à existência, contrário ao jogo do “*tudo ou nada*” com a humanidade. Por isso essa ontologia engendra um imperativo categórico não hipotético, porquanto está fundada, na existência ordenando simplesmente “*que existam homens*”. O acento recai sobre o “*que*” e o “*como*” deve existir, enquanto que o imperativo hipotético privilegia “*a autoconcordância da razão consigo mesma dando a si própria as leis da ação*”, conforme já dissemos em relação a Kant. O argumento de Jonas tem sua origem no “*ser*” e não “*numa ética enquanto doutrina de como obrar*” ou de como agir socialmente como indivíduo. Em outras palavras, o “*ser*” contém implicitamente o mandamento “*que existam homens*”, e funda no dever de poder a obrigação de “*preservar o direito à existência*” no princípio categórico sobre o “*que deve existir*”¹²⁶.

O fundamento ontológico é o cerne do conceito de responsabilidade. Está radicado no imperativo de “*que existam homens*”, acentuando o “*que*” e o “*como*” os

¹²⁵ . Ibidem. p. 43.

¹²⁶ . Idem. “*O imperativo que existam homens é categórico, porém diferente do imperativo kantiano em que a razão deve estar de acordo consigo mesma e daí tirar as leis do agir, entretanto uma idéia do fazer (...) a idéia de autores possíveis no que respeita a tal, exigindo a existência de seu conteúdo, algo que é neste sentido uma idéia ontológica, uma idéia do ser, constituindo-se o primeiro princípio de uma ética do futuro*” não se encontra em si na ética como doutrina do fazer (cuja fonte por outro lado partem todas as obrigações a respeito das gerações futuras), mas da metafísica como doutrina do ser, do qual o homem faz parte” (Cf. SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**. p. 79-80).

homens devem existir. A exigência está no “*ser*”, porém distintamente do argumento metafísico da existência de Deus.

“(...) but says that such a presence ence ought to be and to be watched over, thus making it a duty to us who can endanger it”¹²⁷.

A ontologia mostra que ser responsável é proteger aquilo que pode ser colocado em perigo, portanto “*tem uma referência externa*”¹²⁸ e está em conformidade com o imperativo da vida. O “*dever*” está relacionado com o concreto e precívél, que exigem por si só, proteção.

As posições de Jonas desafiam os mais arraigados dogmas de nossa época, sobretudo os que defendem a impossibilidade da metafísica e que dela seja possível derivar um dever. Tal afirmação é um confronto explícito com a herança dualista cartesiana.

A verdade para a ciência tem origem nos objetos conhecidos, mensurados, quantificados. Denuncia o “*preconceito moderno entre o ser e o valor*”¹²⁹. Para ele não passa de uma conclusão tautológica afirmar que é impossível adquirir um saber científico relativo aos objetos metafísicos. Tal afirmação não constitui ainda uma objeção específica contra a ética que ele procura fundamentar, dado que, para Jonas, “*todas as éticas - desde a mais utilitarista, a mais eudemonista, a mais imanentista ou materialista - contêm uma metafísica*”. Não obstante, a metafísica que habita a sua teoria ética não pode ficar oculta à metafísica do dever. A metodologia empregada reflete superioridade lógica da negação sobre a afirmação, ou seja, o “*não*” ao “*não-ser*”.

¹²⁷ . Idem. “*(...) se uma tal presença deve ser, então deve ser protegida, tal situação gera um dever em relação àquilo que engendramos que exige por si só seu existir e que não podemos colocá-la em perigo*”.

¹²⁸ . JONAS, Hans. **Técnica medicina y ética**. p. 55

¹²⁹ . SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**. p. 80. Insiste no fato que esta separação, é uma exigência metodológica da ciência experimental, não deve se transformar num postulado dogmático e que “*as ciências da natureza não dizem tudo sobre ela*” (IR. p. 70, 71, 73). Para Jonas, “*existe uma finalidade*

Para Jonas, a metafísica é fundamental ao seu projeto. Porém, é significativo estabelecer distinção entre a fundamentação dada pela fé e pela razão. A fé nem sempre está presente e, quando se esvai, é preciso buscar justificação na metafísica racional, mesmo porque o racional não é totalmente determinado pelos cânones da ciência positiva. A reflexão se justifica no pressuposto: o mundo atual precisa encontrar outros princípios para explicar o agir, visto que o antropocentrismo helênico-hebraico-cristão é insuficiente, em razão das transformações causadas pela tecnologia. A necessidade de revisão do antropocentrismo não significa a eliminação sumária dos pressupostos da ética tradicional, mas a leitura permite perceber que as ações individuais não são suficientes diante do agir coletivo.

Para tornar mais claro o problema, Jonas pergunta: “*O homem deve ser?*” A resposta será dirigida para o significado da afirmação “*que uma coisa qualquer deve ser*”¹³⁰. Leva também a perguntar: “*Se alguma coisa deve ser antes que nada?*” A resposta correta só poderá estar de acordo com o imperativo da vida. A preferência pela existência, pelo “*ser*” e não pelo “*não-ser*”, representa colocar a vida novamente no lugar de destaque perdido em função do niilismo

O reconhecimento da prioridade do “*ser*” sobre “*nada*”, do ponto de vista ético, significa uma opção incondicional em favor da vida, contra a possibilidade do “*nada*”. A possibilidade de optar pelo fim da humanidade, pela catástrofe, já que somos livres para tal, faz com que a metafísica mantenha a importância do “*ser*” “*como um bem*” ou “*valor*”.

Qualquer sacrifício em favor da vida, de uma causa humanitária, da pátria, em relação ao bem comum, é um “*não*” ao “*não-ser*” cujo significado é “*sim à vida*”.

objetiva na natureza e que portanto existe um bem objetivo”. Heidegger também fala da “*ciência moderna e da agressão a natureza, e que o ser é para ser preservado*”.

¹³⁰ . JONAS. Hans. **The imperative of responsibility**. p. 46.

O suicida, ao tornar seu ato público (como o suicida estóico), humilhação extrema para salvar sua dignidade humana, tem como objetivo a sobrevivência da dignidade humana em geral. Tal ato é individual e heróico, mas revela “*que a vida não é um bem supremo*”. Essa exceção não outorga o direito de tirar a vida dos outros. Em outras palavras: posso acabar com a minha vida, mas não tenho o direito de tirar a vida dos outros.

Para Jonas, a questão de um possível “*dever-ser*” deve ser resolvida independentemente da religião que encontra resposta na causação divina, onde Deus é a causa de si mesmo. Se perguntarmos por que Deus criou o mundo, não obteremos resposta causal; mas, dp estilo porque Ele quis e porque sua existência é boa. Deus quis o mundo porque estimava que “*devia ser*”. Portanto, a existência de valores pode ser um critério para provar a existência de Deus.

A pergunta Leibneziana - Por que deve “*existir alguma coisa antes que nada?*”¹³¹ - não é gratuita, mas de natureza ética.

Jonas dá um sentido especial ao “*dever*”. “*Por que uma coisa deve ser de preferência ao nada?*”? A resposta está na existência do valor. No entanto, o espetáculo do vazio de valores, as possibilidades catastróficas, as ameaças à integridade da vida no universo não impedem que alguns governos tentem buscar o refúgio no “*nada*”. Em todo esse “*querer*” existe uma vontade de ser. Se o “*ser*” é o “*bem*”, então, é ele quem reclama continuidade. A “*existência*” provém de uma “*exigência do ser*” e nela origina-se um “*dever-ser em relação ao livremente escolhido*”. Há uma “*preferência absoluta do ser sobre o nada ... não só a possibilidade de valor, mas a vida mesma*”

¹³¹ . Ibidem, p. 47. SÈVE. Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité.** p. 80-81. “*Tese essencial: existe um bem objetivo assim definido: (O bem ou o valioso o é por si mesmo e não graças a um desejo, necessidade ou escolha, é por seu próprio conceito, aquilo cuja possibilidade contém a demanda de sua realidade (PR. p. 115). O acento leibneziano a esta definição é surpreendente. A exigência do ser é para Leibniz puramente metafísica (conatus ad existentiam): cada possibilidade do existente tende à apropriação de sua essência; ela é para Jonas de natureza ética (existe um direito natural do possível para existir, simplesmente porque é possível. O valor fundamental é portanto a superioridade do ser sobre o não-ser; a ética se funda sobre o sim dito ao ser, ou melhor (sempre a dissimetria) sobre o não referido ao não-ser. Existe uma objetividade do bem*”.

como um valor”¹³². Há obrigação com a conservação do “*fin intrínseco*”. É desse contexto que surge a teoria da responsabilidade com o objetivo de valorizar a vida e atacar o niilismo pelo seu ponto mais fraco.

¹³² . Ibidem. p. 48

CAPÍTULO III - A TEORIA DA RESPONSABILIDADE

1. O “FIM” E O “VALOR” NA TEORIA DA RESPONSABILIDADE

A teoria da responsabilidade tem como meta garantir o retorno do homem ao seu lugar de honra que lhe foi subtraído pelo “*niilismo moderno*”. É fundamental, nesse caso, explicitar, de um lado, os “*fins*” e, de outro, os “*valores*”, pois para Jonas possuem sentido próprio. A não percepção das diferenças, muitas vezes, impossibilitaram o entendimento do seu sentido verdadeiro. Os “*fins*” respondem à pergunta “*para que*”, definindo as coisas ou metas. Porém, se forem “*tomados em si mesmos*”, não encerram nenhum juízo de valor porque correspondem exatamente ao “*fim das coisas*” que em última instância, seria o processo teleológico ou a finalidade de cada objeto.

A análise deixa antever a possibilidade da existência de “*fins no ser*”. No entanto, se “*martelo existe para martelar, e o aparelho digestivo para digerir os alimentos e conservar a vida*”, esses fins não encerram juízo de valor. São apenas constitutivos das coisas. Existem independentemente das valorações por serem inerentes ao objeto e não implicarem em aprovação, desaprovação ou juízo de valor.

Os artefatos, por si sós, não têm finalidade. Ela é recebida no momento da criação, ou seja, no ato de desenhar. Os componentes do martelo não explicam sua função, esta lhe é atribuída a partir da representação cultural. É nesse momento que o artefato recebe finalidade, o que, evidentemente, não é nenhuma atribuição de valor, porque corresponde ao ponto de vista dos objetos.

“An end is that for whose sake a matter exists, and which to bring about or to preserve a process occurs or an act is performed.”¹³³.

Estabelecer “juízos de valor” significa escolher entre o melhor e o pior, caso eles se “baseiem na compreensão” que temos do objeto. Os “fins” derivam da coisa e não de decisões ou sentimentos valorativos que despertam em nós, ou da compreensão que temos deles. Nesse caso, as compreensões, não sendo valorativas de nossa parte, constituem-se “algo próprio da sua natureza”, como fins correspondentes às coisas, ou “bem específico” de sua própria natureza.

Quando falamos dos “fins intrínsecos” próprios da sua natureza, fazemo-lo do ponto de vista dos objetos, do ser das coisas, que não implicam sentimentos ou juízos de aprovação ou desaprovação. Dessa maneira, podemos forjar, para as diversas coisas e em suas conexões, o conceito de um “bem específico”, baseado objetivamente na nossa compreensão dos objetos e não nos sentimentos que, porventura, possam despertar em nós. Nessa direção perceberemos “fins” nas coisas mesmas, como algo próprio da sua natureza. Eles nos auxiliam a sua compreensão como algo pertencente à realidade do “ser” e por ser ele mesmo um “fim” e um “valor em si mesmo” constitutivo da sua natureza e não como objeto de julgamento. Nossa razão apenas busca compreender sua função, sem estabelecer juízos de valores.

O exemplo ilustra e responde à pergunta de quem é o fim e o duplo sentido que encerra a expressão “ter um fim”.

¹³³ . Ibidem, p. 51. “O fim é aquilo em vista do qual existe uma coisa e para cuja produção ou conservação se realiza um processo ou se empeende uma ação”. (“Para Jonas a finalidade humana consciente (a antecipação representativa) é apenas o cume de uma finalidade inconsciente que trabalha em todos os seres vivos e não se desabrocha só no homem. Existe uma continuidade da ameba para o homem. O poderio (a eficiência) da subjetividade nos leva, seguindo o princípio de continuidade, a colocar a existência de um verdadeiro agir (irreduzível ao mecanismo) nos animais; deste lado mesmo do vivo a matéria deve esconder a finalidade” Cf. SÉVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**. p. 80).

*“The hammer has the end of enabling someone to hammer with it. It was created with and for this purpose, and this belongs to it - thereto adapted - being in a completely different way than the momentary end of ‘throwing’ belongs the stone just snatched up, or that of ‘reaching out’ to the bough just broken off for this purpose. The end, we can also say, belongs to the concept of the hammer, and this concept, as with all artifacts, preceded its existence and was the cause of its originations. That is, the concept here underlies the object, not the object the concept as is the case with class concepts abstracted from, and thus subsequent to, things already existing.(...) The concept of time measurement, for example, was the generative cause of the clock, and the clock is totally defined by this end. It is literally its *raison d’être*. Thus it ‘has’ this purpose truly as a determination of its essence and not merely as an accident of application (which avails itself of a chance fitness). The measurement of time is its destination; indeed, it is so much identical with its purpose that without it it would not exist at all”¹³⁴.*

O fim, portanto, não pertence ao conceito de relógio, mas à medição de tempo. O conceito de tempo é a causa do vir-a-ser do relógio concebido pelo fabricante. Isto confirma que, nos objetos culturais, “*a sede do fim não está no objeto*”, mas nas imagens que lhe são atribuídas. O sentido autêntico foi nomeado pelo fabricante a partir do conceito de medição de tempo, não do relógio mesmo, mostrando que é o fabricante que tem os fins. Os objetos culturais, como o martelo e o relógio, estão

¹³⁴ . Ibidem, p. 52. “*O martelo tem o fim de capacitar alguém de martelar com ele. Foi criado com e para esse propósito; esse fim forma parte do seu ser organizado especialmente organizado para ele de forma completamente diferente do fim momentâneo. Nós podemos perguntar se o conceito é adequado para esse objeto ou de outra maneira se o objeto é adequado para esse conceito. (...) O conceito de medida do tempo, por exemplo, foi causa da criação do relógio e ele fica completamente definido por esse fim. É literalmente sua razão de ser. Desse modo o relógio ‘tem’ como fim determinação real de sua essência e não somente como acidente de utilização (que se serve de uma idoneidade causal). A medida do tempo é seu destino; mas também a identidade deste com seu fim é tal que sem ela o conceito de relógio não poderia existir”.*

desprovidos de fins próprios, mas é o fabricante que os tem. O conceito é fundamento do objeto e não o objeto fundamento do conceito.

O tribunal de justiça também é uma instituição humana onde o conceito precede o objeto. Ele foi instituído, a fim de administrar a justiça.

“The concepts of justice and its administration underlie the existence of the entity. But not only did the concept here causally precede the thing; it must also have entered into it in order that it might be that for ‘which’ it was created. Brought into existence through ‘final’ causality, a court of law is also held in existence only through this same causality operating within it”¹³⁵.

Para Jonas não há diferença entre produtor entendido como o legislador e o produto, ou seja, “*a instituição social*”. Ambos são ontologicamente idênticos, mesmo que não sejam a mesma pessoa, nem o mesmo sujeito, porque “*têm*” o fim no mesmo sentido original”. Se não é o que acontece em nossas instituições, é outro problema, mas ao menos deveríamos esperar que tribunal e conceito de justiça fossem a mesma coisa, como entidades que realmente sustentam fins. Se os membros do tribunal não fazem seus os fins, o mesmo não poderia funcionar como tal, pois, nesse caso, não há uma identidade entre fins e instituição. O princípio tautológico é primordial para que a justiça possa ser bem administrada. O fim não é somente “*sua razão de ser, mas condição de funcionamento*”¹³⁶. Portanto, o “*fim*” não é só objetiva, mas também subjetivamente sua razão de ser. Os membros do tribunal devem ter consciência do princípio de identidade ontológica para que a justiça possa ser administrada. A constituição subjetiva se deduz da constituição objetiva, isto é, são entidades que sustentam fins.

¹³⁵ . Ibidem. p. 53. “Os conceitos de justiça e de administração da justiça são subjacentes à existência desta entidade. Não somente o conceito precedeu causalmente a coisa, como também inscreveu-se nela para que pudesse ser aquilo ‘para’ a qual foi criada. Trouxe dentro da existência através de uma causalidade final, um tribunal é também conservado na existência unicamente por ela enquanto operante nele”.

¹³⁶ . Idem.

*“The clock-maker, not the clock, is to blame if the clock fails, but the judges, not the fathers of the constitution, are at fault if the court fails. (...) Thus, in contradistinction to the ‘hammer’, it is true for the ‘court of law’ (both are in some sense ‘tools’!) that its purpose is not only objectively its *raison d’être* but also subjectively the continued condition of its functioning, insofar as the members of the court must themselves have appropriated the purpose for the court to function as a court”¹³⁷.*

Em relação à “*invisibilidade do fim no aparelho físico*”, Jonas dá a entender que os objetos em seu estado puro, sem ser identificados como instrumentos sociais, têm seu fim invisível. Entretanto, à medida que recebem um significado cultural, é-lhes incorporada finalidade. Com as instituições humanas não há uma existência dissociável do fim. Em outras palavras, não podemos explicar o Parlamento, a instituição financeira, o sistema judicial; enfim, todas as instituições humanas, sem indicar seu fim. “*Eles não possuem uma existência distinta do fim*”¹³⁸. Um martelo, como simples objeto, pode ser descrito sob variados aspectos, sem indicar seu fim.

A compreensão do tribunal de justiça só é possível se tivermos o entendimento dos conceitos, do invisível, da idéia de direito e do sentido que esta sustenta para que o conceito possa ter significado. Mesmo se fizermos a análise, por completo, dos componentes físicos, estes não permitem absolutamente que se alcance o conceito ou os fundamentos últimos do sentido de tal conceito físico. No caso do “*tribunal de justiça*”, é preciso entender os conceitos inerentes para ver com clareza os fins invisíveis contidos nele. A diferença reside em que os objetos físicos podem ser

¹³⁷ . Ibidem, p. 53-4 “*Se o relógio falha a culpa não é dele, mas do relojoeiro; porém se o tribunal de justiça erra os culpados não são os autores da Constituição, mas o juiz. (...) Em contra distinção com o ‘martelo’, é verdade para o tribunal em (ambos são em certo sentido instrumentos), o fim não é só objetivamente sua ‘razão de ser’, mas também subjetivamente a condição de continuidade de seu funcionamento porquanto os membros do tribunal tem que se deixar apropriar do fim para que ele possa funcionar como tal*”.

¹³⁸ . ibidem, p. 54

descritos objetivamente; o tribunal necessita dos conceitos para compreender os fatos e derivar seu fim, intencionalmente criado, como acontece com os objetos culturais.

Como instrumento físico, o exército e a utilização de armas nucleares que podem causar destruição, indicam, numa perspectiva voltada para a continuidade da vida sobre a terra, que esses artefatos têm como fim o “*aniquilamento*”. O surpreendente é que os aparatos físicos “*revelam que o fim da sua acumulação é não serem utilizados*”¹³⁹ para a destruição. Percebemos que este remete para o sentido ontológico que pode ser percebido no Estado, no tribunal de justiça, na soberania, no conflito internacional. O fim dessas instituições é a vida, ou seja, dizer “*não*” ao “*não-ser*”. Para Jonas, aqui estariam os indícios dos fins proporcionados pelos instrumentos físicos, quando, na verdade, o homem é sempre a sede do fim.

Com essa revelação fica notório que o fim é um conceito exclusivamente humano tanto no exemplo do tribunal de justiça como no martelo. Se o martelo tem um fim externo, a instituição de justiça o tem interno. Em ambas, o “*fim*” é o homem. Por isso, não podemos entender nenhuma instituição humana desvinculada do fim.

Esta parece ser a questão de fundo da tecnologia quando os fins a ela confiados são humanos, à medida que passam a ser “*os fins de seu realizador ou do seu usuário*”¹⁴⁰. Neste sentido, os fins são percebidos como uma questão ética ligada ao sentido que o usuário lhe dá, seja no plano individual, seja no social. Num mundo onde o agir é coletivo e as decisões individuais têm pouco poder, realmente percebe-se uma crise da ética moderna cuja primazia é o niilismo que Jonas quer combater. Isto mostra que, no exemplo do martelo, temos um fim externo e, no tribunal de justiça, um fim interno, sempre sustentado por sujeitos humanos. Esta reflexão nos remete ao “*fim como essência*” à existência de um fim no ser, um “*fim em si mesmo*” ou “*fim último*”. Portanto, qual será a resposta à pergunta: “*de quem*” é o fim? “*O fim é do homem*”¹⁴¹.

¹³⁹ . Ibidem, p. 55.

¹⁴⁰ . Idem.

¹⁴¹ . Ibidem, p. 56.

“This would be in keeping with the modern conviction that ‘purpose’ as such is an exclusively human phenomenon, existing nowhere outside of the mind of the man and only by him conceptually imparted to other things - to his artifacts in the instrumental sense terminating in himself, to other creatures (animals) in the terminal sense, ‘antropomorphically’ transferred from himself.”¹⁴².

Hans Jonas distingue “*meios naturais e artificiais*” entre os “*voluntários*” e os “*involuntários*”, no que se refere à atribuição dos fins. Se, quando caminhamos, o fazemos para chegar a algum lugar, o “*para*” designa um fim”. No entanto, só podemos fazê-lo com as pernas, porque sozinhas não andam. Somente se locomovem por força do aparelho neuromuscular. O andar não é um procedimento automático, mas necessita do “*controle do sujeito*”, através da “*vontade*”¹⁴³ e da possibilidade da liberdade de escolha.

O órgão “*não decide sobre o seu uso*”¹⁴⁴; quem o fará é a vontade. As pernas não caminham por si, e nenhum outro órgão decide por si próprio, se vai ou não desempenhar sua função. A operação que o sujeito realiza é mais que um simples ver, um escutar e ouvir involuntário. É diferente do determinismo ou especialização genética. Na operação do sujeito entra em jogo a liberdade de escolha que decidirá sobre o uso ou não de algo. Portanto, encontramos-nos diante de um ato da consciência que decide sobre o seu uso. O aparelho locomotor e o martelo não decidem sobre seu uso; embora se encontrem organizados unicamente para o uso, não o causam.

Vemos mais uma vez que o “*fim*” do instrumento não indica o fim da função ou do uso; portanto, há uma distinção entre instrumento e função. O fim do martelo é sua

¹⁴² . Idem, p. 56. “*Se é assim, então o fim em si mesmo (que seria também o fim último) seria sempre o homem. Isto corresponderia a convicção moderna que o fim como tal é um fenômeno exclusivamente humano somente por ele é conceitualmente concedido para outras coisas para seus artefatos ou atribuí mediante a interpretação - para outros seres (animal) o fim ‘antropomorfizado’ transferido dele mesmo”.*

¹⁴³ . Ibidem, p. 57.

¹⁴⁴ . Idem.

função mesma, enquanto a ação do sujeito que o utiliza é voluntária. O martelo tem o seu próprio fim e o cumpre “*com o martelar*” e as pernas, no “*caminhar*”. Esta questão mostra que “*fim*” e “*uso*” (ou função) não são a mesma coisa. Caminhando ou martelando realmente estariam pernas e martelo cumprindo “*seu fim*”, com o fim em si do objeto, porém não sabemos se este seria dado pela cultura: “*enquanto voluntária tem seu próprio fim para ser realizado e raras vezes o fim é ele mesmo*”¹⁴⁵.

Quem lhe dá a finalidade é o homem pela sua vontade que, muitas vezes, pode estar determinada, mostrando que o fim pode não ser utilizado da forma como ele o emprega.

Todas as estruturas do corpo foram chamadas de órgãos, e Jonas as denomina de “*instrumentos: algo que executa um trabalho ou mediante o qual se executa uma obra*”. Aristóteles definiu o corpo vivo “*como orgânico, dotado e composto de instrumentos*”. Chamou a mão humana de “*instrumento dos instrumentos*” porque, através dela se criam outros instrumentos, que são manejados como seu prolongamento. É considerada o protótipo dos instrumentos e, neste sentido, o conceito de instrumento não pode ser pensado sem o de fim. Nesta perspectiva entenderíamos a teleologia aristotélica. Jonas comenta Aristóteles dizendo:

*“So if, in speaking of ‘organism’, we were keeping to the original, literal sense of the word, we would already be speaking of a purposive entity, for ‘tool’ cannot be thought of without the idea of ‘purpose’. But the success story of a name naturally proves nothing concerning a substantive issue, and whether natural tools, like artificial ones, have purpose already at their origin and in their being, apart from being employed thereto, is as yet undetermined”*¹⁴⁶.

¹⁴⁵ . Idem.

¹⁴⁶ . Ibidem, p. 58. “Assim, falando de ‘organismo’, segundo o sentido etimológico do termo, falaríamos já de uma entidade com fim, pois o conceito de instrumento não pode ser pensado sem o de fim. Mas, naturalmente, o sucesso de um nome nada prova acerca do fim nos instrumentos naturais com os artificiais, já tem propósito na sua existência, independente de sua utilização, é uma questão ainda não determinada”.

Algo fica claro. Existe uma cadeia subjetiva de meios e fins na ação humana, embora o fim subjetivo fique sempre questionável, em que pese a voluntariedade da ação. Há, de fato, uma cadeia teleológica em sentido subjetivo, isto é, com metas já fixadas pela própria natureza, através de um fim geral. O “*para*” nos dá com maior ou menor clareza a intenção e a verdadeira informação sobre o sentido do acontecimento: em outros termos, sobre o sentido da ação. Caminhamos “*para*” chegar em algum lugar, mas, se perguntarmos por que caminhamos, obteremos uma série de respostas que indicarão um “*fim*” que vai se transformando em outro e, assim, sucessivamente. Saber até onde chegar é a questão, mas é nessa linha de investigação que chegaremos ao significado da ação. Aqui, trata-se de algo onde o sujeito é humano e vai construindo sua caminhada pela soma das ações. Da mesma forma que a liberdade é entendida pela “*soma de atos livres*”¹⁴⁷, os fins se sucedem, podendo um fim ser fim de outro fim. Essa cadeia subjetiva nos dá, com maior ou menor clareza, a intenção; entretanto, há dúvida se existem ou não fins na natureza. Em relação à cadeia de atos humanos e a possibilidade do seu conhecimento pelas conexões de significados, os fins estão presentes subjetivamente. Em contrapartida, se o sistema digestivo independe da vontade, resta perguntar onde residiria o fim como cadeia subjetiva? Ainda falaremos sobre esse assunto.

Em relação aos animais, articulamos com conceitos de determinismo e especialização genética; e não com a cadeia mecânica subjetiva. Com relação à cadeia de ações humanas, os fins parecem claros. O agir humano é formado por uma “*cadeia de meios e fins*” articulada subjetivamente “*para dar cumprimento a um dever*”, ou a uma obrigação. O “*para*”, neste caso, parece evidente.

Cabe ainda perguntar pela meta última. Esta seria uma construção idealizada ou uma exigência da própria natureza? De qualquer forma, apesar das obscuridades trata-se de uma “*estrutura teleológica em sentido subjetivo*”. O “*para*” nos dá uma menor ou maior clareza da intenção sobre o sentido do acontecer, em forma de metas já

¹⁴⁷ . MENDONÇA, Eduardo Prado de Mendonça, **A construção da liberdade**. P. 80

representadas. O “*para*”, nos animais, não parece ter em vista “*uma idéia de previsão*”, mas um fazer “*cego, instintivo*”¹⁴⁸. Esta não é uma afirmação conclusiva quando nos referimos às espécies dotadas de sistema nervoso central, no que se refere à emotividade, na perseguição de fins que giram em torno da alimentação, sexo e procriação, havendo, portanto, nos animais, um fazer “*puramente objetivo*”¹⁴⁹.

Se, no agir humano, temos sucessivas etapas, no animal, mesmo nas espécies superiores, do ponto de vista cerebral, notamos a limitação do “*sabido e do querido*”. Em outras palavras: não podemos afirmar que o “*para*” funciona como “*antecipação representativa*”; ou seja, não podemos falar em representação “*mediata*”, mas “*imediate*”¹⁵⁰.

No homem, o fim é resultado da soma de ações individuais, particulares, que conduzem à etapa seguinte. No mundo animal existem “*esquemas*” que entram em ação, ao serem estimulados, tanto interna quanto externamente, e que não funcionam como metas subjetivas a serem ultrapassadas. Isto nos levaria à conclusão de que os “*estímulos*” e os “*fins*” estão preestabelecidos pela própria estrutura biológica, em forma de especialização genética.

Em relação ao homem, perguntamos: Onde está o “*autêntico para*”¹⁵¹ ou este se perderia no labirinto da existência? Jonas mostra a existência de um “*fim último*”, como uma questão ontológica capital, que responde à pergunta sobre se a possibilidade de “*existência de um fim no mundo objetivo e físico ou somente no mundo psíquico e subjetivo*”¹⁵². Quando articula um direito próprio da natureza, ele está reivindicando a existência de um fim tanto para a natureza humana como para a extra-humana. Sua metafísica é uma tentativa de legitimar filosofica e eticamente a passagem do plano do ser e da existência para o plano do dever-ser.

¹⁴⁸ . Ibidem, p. 58. (Cf. MORAIS, Francisco Regis de. **Escola: A libertação do novo**. p. 16)

¹⁴⁹ . Idem.

¹⁵⁰ . Ibidem, p. 60.

¹⁵¹ . Ibidem, p. 59.

¹⁵² . Ibidem. p. 61.

No mundo animal, o estímulo é necessário para que o processo possa ser desencadeado, o que, no caso do gato, pode ser o sinal da presença do rato. Neste caso, há uma meta à vista que desencadeia o processo metabólico de estimulação nervosa. O que parece seguro é que existem metas. O que não está seguro é se essas metas, no mundo animal, podem ser antecipadas ou se estas serão exclusivamente instintivas e cegas. Entretanto, é claro que existem fins que giram em torno da alimentação e sexo, reações mediante ameaça física em que, ao menor sinal, os esquemas internos e externos entram em ação, na ativação e satisfação das necessidades biológicas. Em suma, Jonas reconhece o fim em si na natureza e não apenas no ser humano.

“Thus, we can say with some confidence that the realm of voluntary bodily movement in man and animal (exemplified by ‘walking’) is a locus of real determination by purposes and goals, which are objectively executed by the same subjects that subjectively entertain them. Implicit in this statement is the recognition that efficacy of ends is not tied to rationality, reflection, and free choice - that is, to men”¹⁵³.

Jonas abre uma longa reflexão sobre a possibilidade de fundamentação do fim no organismo físico, dizendo:

“Every organ in an organism serves a purpose and fulfills it by its functioning. The overarching purpose jointly served by all the special functions is the life of the organism as a whole”¹⁵⁴.

Isto está demonstrado no fato de que cada órgão tem sua “*função específica*”, necessária para conservar a vida do todo; quer dizer, sua função é a conservação da vida. Na máquina, cada parte é necessária em vista da realização da função no seu

¹⁵³ . Ibidem, p. 65. “Portanto nós podemos dizer com alguma confiança que o domínio do movimento voluntário corpóreo do homem e animal (exemplificado pelo andar) é um lugar de real determinação para propósitos e fins os quais são objetivamente executados para os mesmos sujeitos que os mantêm. Isto implica que o reconhecimento da eficácia dos fins não está ligado à racionalidade, à reflexão e livre arbítrio - ou seja ao homem”.

conjunto. Nela há um elemento fundante que é a causalidade (causas finais) na lógica da sua fabricação, mas não nos trabalhos que realiza. A máquina tem sua sede nos organismos fabricantes, que são os construtores humanos. Portanto, a teleologia, neste caso, é emprestada de fora, cuja natureza não pode ser totalmente alheia à teleologia. De fato, cada órgão tem sua função e existe para o todo, sendo essencial para que este funcione. A discussão não pode ser entendida de forma tão neutra. Sabemos que o homem, ao criar a máquina, tem em sua mente causas finais e, portanto, há diferença entre a fabricação e os trabalhos que ela realiza. Acreditamos que é exatamente nesta perspectiva teleológica que se situa a técnica. Ela não é neutra, mas tem um fim, uma meta para a qual foi criada. Neste sentido ela é causa da mudança do agir, sendo estruturada intencionalmente para a produção. Os resultados desses produtos inevitavelmente modificaram o agir ao longo da história. Aqui se torna presente, de forma clara, a tese do caráter puramente ilusório do fim no organismo físico, mas que, em contrapartida, existe uma causalidade final. Ao se perguntar pelo fim, surge também a questão ética relacionada à mudança do agir através dos impactos tecnológicos.

Jonas pergunta se a causalidade final está limitada aos seres dotados de subjetividade. Até agora a reivindicação de um fim se direcionou para as espécies dotadas de consciência, nas quais são possíveis ações voluntárias ou livres. Isto não foi reivindicado para a “*digestão nem para função orgânica inconsciente não espontânea das espécies correspondentes*”. Com a evolução da subjetividade, essa questão atingiu outro significado onde foi possível compreendê-la a partir da “*interpretação dualista*” e da “*teoria monista da emergência*”¹⁵⁵, ambas consideradas por Jonas como insuficientes para explicar a causalidade final.

A teoria monista da emergência defende que o surgimento da subjetividade se concretizou através de “*saltos evolutivos*” onde o “*agir consciente se*

¹⁵⁴ . idem. “*Todo órgão que faz parte de um organismo serve a um fim e o cumpre funcionando. O fim transcendente, a cujo serviço está a função específica, é a vida global do organismo - como um todo*”.

¹⁵⁵ . Ibidem, p. 66-7

regeria por fins”. Isto não estaria presente nas funções orgânicas inconscientes. O sentido do salto evolutivo é entendido como algo que vai além de uma compreensão formal, como é o caso do dualismo, que está vinculado à tese da transcendência. O que preocupa Jonas é que ambas omitem o problema causal: a primeira é duvidosa ontologicamente; e a segunda, logicamente. Este esclarecimento nos leva a entender a crítica dirigida a essa teoria por estar voltada à explicação de estruturas causais e não a efeitos novos preocupados com o futuro. O que parece um salto é uma continuação. Essa doutrina emergentista só é sustentável logicamente em conexão com a ontologia geral aristotélica. Para Jonas, é justamente isso que deve ser evitado, porque estaríamos dando uma importância maior à superestrutura e interpretando a realidade, a partir dessa instância.

Jonas, no entanto, dá um toque singular, ao mostrar que a “*continuidade*” deve ser instruída pelo inferior. O inferior deve instruir-nos sobre o superior. A continuidade necessita ser temperada por um conteúdo e não por algo meramente formal onde “*o mais elevado e rico deve instruir-nos sobre tudo o que se encontra por debaixo*”. O “*temor*”, a insegurança, a possibilidade de não existir vida no futuro é o móvel que nos deve orientar. As possibilidades negativas são instrutivas e podem orientar nosso poder a ter mais cuidado com o futuro. Tal interpretação não consiste num pessimismo, mas numa argumentação em torno de um objeto concreto: a vida diante da possibilidade de deixar de existir no futuro.

Jonas torna sua posição clara ao dizer que a causalidade final da natureza preconsciente mostra pelo seu próprio testemunho aquilo que deve ser dito a partir do “*mais elevado e mais pleno a respeito de qualquer coisa menos desenvolvida*”¹⁵⁶.

É exatamente o testemunho do “*ser*”, conscientemente ignorado pela ciência natural, que Jonas coloca em destaque. Deseja superar o dualismo fanático entre utilidade metodológica e decisão ontológica. Em outras palavras, não permitir que a

¹⁵⁶ . Idem.

causalidade final fique inteiramente alheia à questão da subjetividade, à medida que dá testemunho de sua própria existência quando afeta o conceito inteiro da natureza. Os biólogos, por exemplo, ignoram uma investigação sobre o organismo inteiro e, sobretudo, que o pensamento determina o ser do indivíduo. Para eles, uma investigação desse tipo poderia ser considerada ficção. No entanto, é preciso considerar que o “*conceito de natureza deve ir além do seu próprio modelo*”; é preciso considerar a subjetividade e o interesse em geral como princípios efetivos na natureza e não convertê-los em “*metafísica reducionista*” e, muito menos, em “*antropofornisismo*”¹⁵⁷.

Jonas afirma que “*explicar*” e “*compreender*” a natureza não é a mesma coisa. O que pretende não é explicá-la por meio de fins hipotéticos, mas interpretá-la para buscar nela a presença de fins. Portanto, estabelece uma compreensão da natureza em vista dos fins, para arrancar o argumento que sustente a responsabilidade para com os fins extra-humanos e humanos. Por isso recorre à fundação ontológica, levando em conta que a ciência natural não consegue dizer tudo sobre o homem.

A ciência trabalha por meio de processos quantitativos-deterministas com o objetivo de tornar seus procedimentos corretos e seus resultados irrefutáveis, enquanto que a metodologia compreensiva é um caminho perfeitamente compatível com a teleologia do acontecer. O que Jonas afirma é que a ciência natural não pode ter a pretensão de dizer tudo sobre o homem. Ela não dá conta da realidade completa, especialmente, quando trata da consciência e do sentir. Existe a ponta de um iceberg de que o mundo nos dá testemunho. O que pretende compreender é o fenômeno da subjetividade e perceber nele a existência de fins como testemunho universal. Para a ciência isto não se constitui uma “*incapacidade transitória mas essencial*” de explicar o universo na sua totalidade. Em outras palavras, existe uma incapacidade essencial de explicar o universo que é a ponta do iceberg, aquilo que está oculto no mundo da natureza. Nenhuma ciência natural consegue desvendar esse aspecto. Nossa

¹⁵⁷ . Ibidem, p. 71. (Cf. The phenomenon of life. p 125-37).

investigação buscará compreender essa ponta do iceberg, resgatando os fundamentos da responsabilidade. Não pretende explicar a natureza, mas mostrar a presença de fins rompendo o dualismo cartesiano e seu gesto onipotente de poder tudo e, com isso, reintroduzir a metafísica na ética e recolocar o homem no seu lugar de destaque.

O fim da natureza é a vida, sua existência e continuidade. O homem, com seu “*poder*” investido de sentido ético, poderá contribuir para a “*continuidade essecial*”¹⁵⁸.

*“We refrain from saying that life is ‘the’ purpose or the main purpose of nature - these things being beyond our guessing; it is enough to say ‘a purpose’. If, however (by a not unreasonable conjecture), ‘purposive being’ itself were the basic purpose, in a manner of speaking the purpose of all purposes, then indeed life, in which purpose is set free, would be an eminent form of bringing this purpose to fruition”*¹⁵⁹.

A vida constitui-se o fim de todo o vivente e fim próprio de todo o corpo. Preservá-la é contribuir para que esse fim se realize. Como temos poder sobre a natureza, este deve proclamar o imperativo ético do “*ser*” sobre o “*não-ser*”¹⁶⁰, da “*vida*” sobre o “*nada*”; conclamar o dever do poder de preservar tudo e todos. Tal responsabilidade está direcionada à vida, raiz fundamento da ética com o futuro.

A pergunta - se existem valores na natureza e se estes devem converter-se em fins? - conduz à questão: se o ser, em geral, pode fundamentar um dever. Está demonstrado que os fins estariam presentes, de fato, na natureza e que o fim por excelência é a vida. Evitando sua destruição, é preservar o “*fim último*” ou,

¹⁵⁸ . Ibidem, p. 73.

¹⁵⁹ . Ibidem, p. 74. “Nos reservaremos o direito de dizer que a vida é ‘o’ fim ou um dos fins principais da natureza - acerca dele não podemos fazer conjetura alguma. É suficiente dizer: ‘um fim’. Se entretanto, (segundo uma conjuntura deixa de ser razoável) o ‘ser-fim’ foi ele mesmo o fim básico, o fim de todos os fins, então, realmente a vida no qual o fim livre seria uma magnífica forma de ajudar a cumprir esse fim”.

¹⁶⁰ . Ibidem, p. 139.

simplesmente “*a vida*”. Entendemos agora por que o fim da bomba atômica é sua não utilização. O não uso significa preservar o fim último.

Sobre a “*universalidade e validade*”, podemos afirmar que todos os homens “*aspiram à felicidade*”. Não é uma constatação firmada em bases científicas, mas ontológicas, como algo constitutivo “*da própria essência da natureza*”. Por isso, a universalidade da “*felicidade*” assim assinalada é um “*fato*” e não precisamos prová-la como aspiração. O que podemos fazer é “*desprezá-la ou rebatê-la*”. Ela não foi eleita voluntariamente, porquanto está implantada universalmente em nossa natureza, ela faz dela uma tendência legítima que indica, senão um dever, ao menos um direito de ser alcançada. Para chegar a ela, existem algumas condições e daí se deduz exatamente o dever. É o dever de respeitar nos demais esse direito, fomentando-o. Sua condição de validade não está na formalização mediante uma lei, mas, por sua natureza ontológica. Não o respeitar seria impedir a felicidade como uma exigência universal. É nesse âmbito que a ética está presente e que há razão em se falar em ética da responsabilidade. Ela “*não é uma prova definitiva*”, mas “*uma importante indicação para sua determinação e deferimento*”¹⁶¹. Tal prova não deve fundar-se na racionalidade lógica como dedução elaborada a partir de pressupostos idealistas, como os da ética tradicional, mas no pressuposto ontológico contido no próprio fato. Essa dedução põe o universal, o todo, o duradouro, como elemento que vai sustentar a existência de fins na natureza. De maneira inversa, o transitório, o ínfimo, é uma afirmação contrária à sua expansão e à permanência. Impedir sua realização constitui-se um problema ético, já que a prevalência estará voltada para o transitório. Jonas confirma que devem ser dadas todas as vantagens ao universal sobre o particular, “*ao todo frente as partes, ao duradouro frente ao transitório, ao grande frente ao ínfimo*”¹⁶².

¹⁶¹ . Ibidem, p. 75.

¹⁶² . Ibidem, p. 76.

O homem, no uso de sua liberdade, pode dizer não ao mundo. A possibilidade de dizer “*não*” confirma a existência de “*fins*” e, ao mesmo tempo, confirma a impossibilidade de uma natureza “*livre de valores*”. A existência de fins confirma a existência de valores e de uma obrigação com a natureza. A partir de agora, o “*bem*”, a “*vida*”, o “*valor*” são objetos de responsabilidade.

Para solidificar a compreensão, Jonas busca as raízes ontológicas, não aquelas onde o sujeito não se sente responsável pelo mundo. Agora é o “*fim*” ou “*bem intrínseco*” que convoca nosso poder a um dever responsável com o mundo porque é “*melhor ser que acabar com a existência*”¹⁶³. É da possibilidade da discordância, do poder dizer não ao mundo, que surge o ético que estamos enfocando. A possibilidade da negação abre a perspectiva da afirmação, com o sentido moral de preservação. É a liberdade e não a compatibilidade lógica de um princípio que nos obriga a afirmar a vida.

Os “*fins intrínsecos*” se tornam valores, à medida que os reconhecemos como um bem ontológico. Ao relacionarmos o “*bem*” à necessidade na perspectiva ética, valorizamos o “*bem concreto*” como um “*bem*” ou um “*valor*”. Basicamente podemos afirmar que todos os valores supõem um bem, como também dizemos que existem bens que não estão sendo apreciados. Eles passam a ser valores pela sua objetividade. Referem-se a um dever com o concreto que não está sendo respeitado. Por outro lado, a palavra valores também inclui subjetividade e ela se mostra, exatamente, no exercício da liberdade, no fato de poder dizer não à natureza, aniquilando-a. Agora a humanidade necessita dizer “*não*” à possibilidade de destruição, cujo significado é um “*sim à vida*”.

“And it is the relationship between goodness and being (bonum and esse) with whose clarification a theory of value can hope to ground a possibly binding force of values - namely (to utter the immodest aim), by grounding the good

¹⁶³ . Idem.

*in being. Only hence can it be argued that Nature, in adhering to values, also has the authority to sanction them and may demand their acknowledgment by us and by every knowing will dwelling in her midst*¹⁶⁴.

Jonas pretende “*ganhar a batalha decisiva para a teoria ética*” expondo a “*doutrina dos valores*”, a partir da demonstração da “*imanência do fim no ser*”. A imanência dos fins no ser fez surgir a questão: se os valores postos por ela são também para ela valiosos, isto só pode ser respondido pela doutrina dos valores. O certo é que a natureza tem valores por que tem fins. O valor, o fim, o bem maior, inclusive para ela própria, é continuar existindo. Este é o argumento fundante da sua teoria ética. Agora a vida é objeto de responsabilidade, porque exige que continue existindo indefinidamente.

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

¹⁶⁴. Ibidem. p. 77-8. “*E é a relação entre bondade e existência (bonum y esse) cuja doutrina sobre valor pode esperar por uma possibilidade de fundação da eventual obrigatoriedade dos valores, precisamente como do bem no ser. Só daí poderia ser argüido que a natureza, ao endossar valores também tem autoridade para sancioná-los e pode exigir de seus conhecimentos para cada vontade consciente seu reconhecimento em seu interior*”.

2. O "*BEM*", O "*DEVER*" E O "*SER*" NA TEORIA DA RESPONSABILIDADE

A ética de responsabilidade está radicada em pressupostos ontológicos, tendo como base os conceitos de "*bem*", de "*dever*", de "*ser*", de "*essência substancial*", e na liberdade de poder dizer "*não*" ao "*não-ser*". Para Jonas, a compreensão científica que se passa no universo não pode ser a última palavra. Está convicto de que do "*ser*", em todas as suas dimensões, resulta um dever¹⁶⁵.

Fundamentar o "*bem*" ou o "*valor*" no ser quer dizer saltar o pretendido "*abismo*" entre o "*ser*" e o "*dever-ser*", ou entre o "*é*" e o bem. O valor, ou qualquer nome que lhe damos, tem por consequência o caráter puramente subjetivo dos valores. Esta é uma resposta muito curta. A ética pode ser fundada sobre uma ontologia ou idéia de ser. É necessário construir uma ponte, a fim de que possa nascer a possibilidade da fundação da responsabilidade com a natureza, a partir do princípio ontológico. Se um mandamento emanasse somente de uma "*vontade que comanda, de*

¹⁶⁵ . GREISCH. Jean. *Entretien avec Hans Jonas: de la gnose au Principe responsabilité.* p. 16

um Deus pessoal ou autoridade”¹⁶⁶, estaríamos diante de uma ética normativa. Jonas reivindica um “*bem imanente*”, um “*bem em si*” que pertence à natureza do “*ser*” e não ao resultado de uma “*escolha, desejo ou necessidade*”. O “*bem*” ou “*valor*” pertence à realidade do “*ser*”, porque lhe é inerente. O “*bem*” se converte num “*dever*”, no momento em que “*existe uma vontade capaz de perceber tal exigência e transformá-la em ação*”. É nessa linha de entendimento que se funda a ética da responsabilidade, “*como exigência pertencente à realidade do ser*”¹⁶⁷, direcionada à preservação da vida. O dever não provém da construção lógica, mas é imanente à natureza do ser. Nesse sentido, Jonas é pré-moderno porque não edita o gesto onipotente do homem cartesiano, baconiano, galileano, de poder tudo, mas de estar atento à exigência do ser, como foi exposto na filosofia da natureza, por Aristóteles.

A construção da moral deve estar fundada no “*valor*” ou “*bem intrínseco*”. Deve abarcar todas as dimensões do agir: política, paternidade, educação, economia, física, direito, química¹⁶⁸ etc. A ética de responsabilidade deve estar atenta à exigência do “*ser*”, porque as ações podem destruí-lo. Nosso poder torna-se ético quando não comprometemos a possibilidade de vida futura. Em procedendo assim, o “*bem*” torna-se um “*valor*”. Dele origina-se o dever ou a responsabilidade, como demanda do próprio ser da vida e sua continuidade.

“To ground the ‘good’ or ‘value’ in being is to bridge the alleged chasm between ‘is’ and ‘ought’. For the good or valuable, when it is this of itself and not just by grace of someone’s desiring, needing, or choosing, is by very concept a thing whose being possible entails the demand for its being

¹⁶⁶. Ibidem, p. 79

¹⁶⁷. Idem. (Veja também o imperativo de Jonas adaptado à nova ética: “*Age de maneira tal que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a terra*”. A formulação negativa também indica uma negação ao não-ser: “*Age de tal maneira que os efeitos de tua ação não sejam destruidores da possibilidade de vida*” Cf. IR, p. 11, citação, 75).

¹⁶⁸. JONAS, Hans. **Técnica, medicina y ética**. p. 175

or becoming actual and thus turns and translate it into action”¹⁶⁹.

Jonas está preocupado com o tipo de relação existente com o diagnóstico anterior da essência da natureza. Ele próprio responde:

“Nature, by entertaining ends, or having aims, as we now assume her to do, also posits values. For with any de facto pursued end (whatever made it into this), attainment of it becomes a good, and frustration of it, en evil; and with this distinction the attributability of value begins”¹⁷⁰.

Se na natureza estão instaladas metas correspondentes à sua própria fatuidade e se nela existir um bem intínseco que exige, de nossa parte, zelo e cuidado, então temos um poder sobre o êxito ou o fracasso desse processo. No obstante as decisões não podem ser tomadas em termos de êxito ou fracasso e sim porque existe um fim e um bem em si, que exige nosso cuidado.

O “*não*” ao “*não ser*” tem a força de um “*sim*”, ou seja, “*a superioridade do fim em si sobre a ausência de fim*” concebido por Jonas como “*axioma ontológico*”¹⁷¹. O que rege os “*fins concretos*” em sua fatuidade e sua validade é o conceito de bem ou de mal. O fim como “*bem em si*” é infinitamente superior a toda a ausência de fim.

O ser se auto-afirma no existir, no bem, na vida; por isso, sua destinação é “*ser*” e não “*não-ser*”. Antevimos nas explanações anteriores e, agora, reafirmamos que a auto-afirmação do “*ser*” é absolutamente melhor que a possibilidade do “*não-ser*”.

¹⁶⁹ . JONAS, Hans. **The imperative of responsibility**. p. 79. “Fundar o ‘bem’ ou o ‘valor’ é saltar o abismo entre ser e dever. Para o bem ou o valor, quando ele é seu próprio feito e não justamente por auxiliar um desejo, necessidade ou escolha de alguém, é justamente, segundo seu conceito uma coisa cuja possibilidade contém a exigência da existência ou vontade de perceber a exigência e de traduzi-la em ação”.

¹⁷⁰ . Ibidem, p. 79-80. “À medida que a natureza sustenta fins ou tem metas, como supomos até agora, coloca também valores; pois diante de um fim dado de alguma maneira, (seja qual for a maneira como é dado) sua obtenção em cada caso se torna um bem e a frustração disso um mal. Com esta distinção começa a possibilidade de atribuir valor”.

¹⁷¹ . Ibidem p. 80.

Transcreveremos o argumento crucial elaborado por Jonas reafirmando a tese da autoafirmação do ser como “*absolutamente melhor frente ao não-ser*”.

“Against this verdict of being there is no counterverdict, for even saying ‘no’ to being betrays an interest and a purpose. Hence, the mere fact that being is not indifferent toward itself makes its difference from nonbeing the basic value of all values the first ‘yes’ in general. This difference rests not so much in the distinction of a something from nothingness (which with a value-indifferent something would merely be the - in turn indifferent - distinction between two matters of indifference), but rather in the distinction of goal-interest as such from indifference as such, of which we could regard nothingness to be the absolute form. An indifferent being would be only a less perfect form (because afflicted with the blemish of senselessness) of nothingness and not really thinkable. That being is concerned with something, at least with itself, is the first thing we can learn about it from the presence of purpose within it. Then the next value, deriving from the basic value of being as such and enhancing its difference from nonbeing, would be the maximization of purposiveness, that is, the growing wealth of goals striven for and thus of possible good or evil. The more manifold the purpose, the greater the difference; the more intensive it is, the more emphatic the affirmation and, at the same time, its justification. In it, being makes itself worth its own effort”¹⁷².

¹⁷² . Ibidem, p. 81. “*Em todo o fim o ser se declara a favor de si e contra o não-ser. Contra esta sentença do ser não há réplica possível, pois, inclusive a negação do ser mostra um interesse e um fim. Isto significa que o mero fato de que o ser não seja indiferente a si mesmo converte sua diferença com o não-ser em valor fundamental de todos os valores, no primeiro ‘sim’.* Essa diferença não está pois, tanto na distinção de alguma coisa de nada (que, em caso de indiferença aos valores de algo, seria tornar ‘a mesma distinção’ indiferente aos valores, entre duas diferenças), quanto na distinção entre um interesse pelo fim em geral assim como de indiferença, da qual podemos ver como forma absoluta a nada. Um ser indiferente seria simplesmente uma forma menos perfeita (porque marcada com a pecha do sem sentido) do nada que na realidade seria inconcebível. Que para o ser existe algo mais, pelo menos com ele mesmo, é a primeira coisa que nós podemos acerca disso da presença sem o fim. O valor seguinte seria então a maximização da finalidade, isto é, a riqueza de metas

Jonas afirma que o “*sim à vida*” é tão enfático como o “*não ao não-ser*” e que o “*sim ontológico tem a força de um dever*”. O “*não*”, na verdade, constitui-se um “*sim*” e termina por assumir o sentido de um valor positivo. O “*não*” se manifesta como um “*empenho positivo*”, apresentando-se como luta constante contra a morte, contra o perigo da destruição e ameaça à vida de todo o planeta. Por isso, a preservação do mundo é um “*bem*”, um “*sim*” à vida e um “*não*” ao “*não-ser*”. O “*sim*” à vida opera como um constante “*não*” ao “*não-ser*”, que busca preservar o melhor e a riqueza de metas.

O preço do fracasso e da destruição seria muito alto. Impedi-lo significa obstar a possibilidade do “*nada*”, porquanto o “*sim*” é marcado pela “*conservação*” que fazemos pelo trabalho. O trabalho e o existir constituem-se efetivamente uma luta dialética entre vida e morte, entre o “*ser*” e “*não-ser*”, entre “*tudo*” e “*nada*”. Entretanto, a dimensão é fruto da liberdade de escolha. Por isso, o “*sim*” adquire força de “*obrigatoriedade*” na liberdade do homem, enquanto constante escolha de si e auto-afirmação de si, do bem ou do valor. O bem se constitui “*valor*” por exigência do ser, onde o dever emana do imperativo da existência.

O “*sim ontológico*” possui força de obrigatoriedade na liberdade como atendimento ao trabalho teleológico da natureza, expresso pela auto-afirmação, mediante o obrar, como também mediante o saber que pode aniquilar a natureza. O homem é o último executor. O seu poder, advindo do saber, pode ser utilizado destrutivamente. Ele precisa assumir em seu “*querer*” o “*sim*”, dizendo “*não*” ao “*não-ser*”.

Há, todavia, um argumento essencial na análise de Jonas diante da possibilidade de destruição e aniquilamento da natureza. A capacidade destrutiva da tecnologia deixa transparecer o “*temor*” pela destruição do “*bem essencial*”. A conservação do

buscadas e com ele do bem e do mal possível, este valor resulta do valor fundamental do ser em geral por incremento de sua diferença frente ao não ser. quanto mais intenso, tanto mais vigorosa é sua aceitação e, ao mesmo tempo, a justificação. Nisso o ser se faz a si mesmo merecedor de seu próprio valor”.

ser e a postergação da possibilidade da morte tornam-se a mais contundente afirmação em favor do ser. Esta constatação mostra que o “*sim ontológico*” tem a força de um “*dever*” de responsabilidade com o concreto.

Existem, no entanto, algumas dificuldades como a passagem do querer ao dever, entre o *sim* e a obrigatoriedade imposta à liberdade do homem. As perguntas levantadas por Jonas questionam esses passos, nos seguintes aspectos:

“He must adopt the ‘yes’ into his will and impose the ‘no’ to not-being on his power. But precisely this transition from willing to obligation is the critical point of moral theory at which attempts at laying a foundation for it come so easily to grief. Why does now, in man, that become a duty which hitherto ‘being’ itself took care of through all individual willings? Why this standing out of man from nature, according to which he is supposed to come on his own unique, natural inheritance, arbitrary will? Would not the fullest exercise of just this arbitrariness be the fulfillment of the natural purpose which brought it forth - wherever it might lead? Precisely this would be the value in itself toward which the movement of being had striven, and this its vote, which could demand assent but does not need it at all”¹⁷³.

Jonas retorna novamente à vontade individual e sua insuficiência para um mundo em que o agir é coletivo. A obrigação não é só comigo mesmo, como uma coerência interna da razão. O agir individual teria pouco poder de transformação num mundo em que as ações são coletivas. Os conhecimentos científicos e tecnológicos

¹⁷³ . Ibidem. p. 82. “O homem tem de assumir em seu ‘querer’ o *sim* e impor ao seu poder o ‘*não*’ ao não-ser. Essa transição do querer ao dever é o ponto crítico da teoria moral, o qual pode destruir muito facilmente sua fundamentação. Como é que pode converter-se numa obrigação aquilo que sempre tem se manifestado no conjunto como um querer individual? Como será a postura do homem da natureza que desde sempre se ocupou com a norma individual, como pode limitar a herança individual singular, o livre arbítrio? Não seria o exercício mais pleno desta arbitrariedade ser o cumprimento do fim da natureza, o qual tem criado, ela trouxe para fora, por onde poderia conduzir? Este seria precisamente o valor em si mesmo através do qual o

têm conseqüências imprevisíveis, que podem levar à catástrofe e à destruição completa do planeta. Por isso, impor ao poder um dever ético significa escolher a possibilidade do melhor, em face do pior.

“Where, however, there is a choice between a better and a worse (i.e., a more and a less effectual), as in the case of men, there one can indeed speak, in the name of the willed end, of an ‘ought’ for choosing the better way - thus (with Kant) or a ‘hipothetical imperative’ of prudence, which concerns the means and not the end itself”¹⁷⁴.

À medida que a finalidade constitui-se o primeiro dos bens, significa sempre querer fins porque é uma exigência da própria existência. O querer, como tal, transforma-se em fim fundamental.

Ao fazer ressalvas sobre o imperativo kantiano, em que pese sua importância para assuntos humanos, Jonas diz ter *“pouco a ver com o imperativo incondicional da moralidade”*. Se Kant pensava que seu imperativo seria seu próprio fim, Jonas o considera insustentável, à medida que existe superioridade dos fins mais altos sobre os mais baixos, derivados da capacidade de escolha. O ético não se situa mais no previamente estabelecido pela lei, mediante uma fórmula da razão ou da autoridade de mando, mas pelas causas finais. O mesmo acontece com o valor e o bem. Sua força não está na norma, mas no fim natural estabelecido antes de qualquer escolha. Não é simplesmente uma criação do *“querer”*, como acontece com a cadeia de fins que colocamos ou nos dispomos a perseguir, porque os identificamos como valores. A *“vida”* seria o *“fim”* ou *“valor”*, como princípio ontológico incondicional e não estabelecido formalmente. A exigência não está no mandamento, mas na cadeia causal

movimento do ser tem procurado; essa seria sua sentença a qual exigiria a adesão, mas não necessita em absoluto”.

¹⁷⁴. Ibidem, p. 83. *“Onde, portanto, há uma escolha entre o melhor e o pior (por exemplo, entre um mais e o menos eficaz), como ocorre nos homens, aí certamente pode falar-se, em nome da vontade de fim, de um ‘dever’ de escolher o melhor caminho, portanto pode-se falar (com Kant) de um ‘imperativo hipotético’ de prudência, no qual dá prioridade aos meios e não ao próprio fim”.*

de atos e efeitos que podem fugir ao controle e comprometer a continuidade da existência.

Também não traz nenhuma vantagem falar em “*fins superiores*” como referência ética. Neste caso, teríamos que valorizar o valor pela sua intensidade e não por seu fim. Tal fato resultaria num esforço inútil para a doutrina do dever que aparece como condição de continuidade da existência. Novamente necessitamos perguntar pelo sentido do “*valor*” ou “*bem*” para aprofundar a incondicionalidade do imperativo em favor da vida. O bem não depende dos desejos e opiniões; é um valor porque está de acordo com o fim natural, significando que o objeto que vale a pena, independe das nossas inclinações para transformar-se em fonte do dever.

“It can not compel the free will to make it its purpose, but it can extort from it the recognition that this would be its duty. If not in obeying, this recognition manifests itself in the feeling of guilt: we failed to give the good its due”¹⁷⁵.

O “*bem*” se mostra no sentimento de culpa e aparece de modo claro com relação à natureza e à vida. Temos-lhe faltado constantemente ao respeito no que se refere ao “*bem*” e ao “*fim intrínseco*”, compreendido como respeito ao imperativo da existência. O ser moral sempre ganha, quando aceita a chamada do dever como exigência do ser, para daí converter-se num eu cuja existência nunca é negada; não negar a existência é ser responsável para com o “*bem em si*”.

O “*bem*” reclama, de forma imperativa, um vir-a-ser, um fim, continuidade. A confissão ao bem se manifesta no sentimento de culpa no “*não*” ao “*não-ser*”, na negação imperativa à possibilidade de destruição da vida.

Os efeitos cumulativos da ciência trazem a possibilidade concreta do “*não-ser*” e o “*nilismo moderno*” é o exemplo mais contundente. O sentimento de culpa pelo

que poderá acontecer em consequência do mau uso da tecnologia, o temor e a ameaça poderão afetar o sentimento como uma forma de respeito. É nesse âmbito que pode estar a origem do sentimento de responsabilidade com o futuro, em relação ao “*fim*”, ao “*bem intrínseco*”, à vida como um valor. Nele o “*eu*” necessita de esquecimento em razão das coisas, para que o agir se torne responsável. O bem comum torna-se importante porque mostra a insuficiência do imperativo individualista “*onde a moralidade não pode ela mesma ser tomada como fim*”¹⁷⁶.

A causa do meu agir é o bem, e a razão de ser da natureza é existir. Daí nasce a afirmação: “*homem bom não é aquele que se tem feito bom a si mesmo, mas aquele que tem feito o bem pelo bem*”¹⁷⁷. A moral tradicional tem feito freqüentemente a si mesma meta, por ter valorizado demasiadamente suas normas e determinações. Na ética de responsabilidade, o bem é a causa do mundo. Fazemos o bem não para nosso eu individual, mas pelo bem mesmo, enquanto constitutivo do fim inerente à coisa. Nessa visão, ele é interativo e intercomunicativo. O que está em jogo não é a forma, como queria Kant, mas o conteúdo da ação.

“Not duty itself is the object; not the moral law motivates moral action, but the appeal of a possible good-in-itself in the world, which confronts my will and demands to be heard - in accordance with the moral law. To grant that appeal a hearing is precisely what the moral law commands: this law is nothing but the general enjoinder of the call of all action-dependent ‘goods’ and of their situation-determined right to just my action. It makes my duty what insight has shown to be, of itself, worthy of being and in need of my acting. For that enjoinder to reach and affect me, so that it can move the will, I must be receptive for appeals of this kind. Our

¹⁷⁵ . ibidem, p. 84. “*Não pode forçar a vontade livre para convertê-lo em seu fim, mas pode forçá-lo a reconhecer que esse seria seu dever. Se não na obediência, o reconhecimento manifesta-se no sentimento de culpa: temos faltado o respeito com o bem*”.

¹⁷⁶ . Ibidem; p. 85.

¹⁷⁷ . Ibidem, p. 84.

*emotional side must come into play. And it is indeed of the essence of our moral nature that the appeal, as insight transmits it, finds an answer in our feeling. It is the feeling of responsibility.*¹⁷⁸.

A teoria da responsabilidade de Jonas, como todas as teorias éticas, leva em conta o aspecto “*objetivo e subjetivo*”. O primeiro, tem a ver com a razão; e o segundo, com o sentimento. A filosofia se ocupa com o estado objetivo, cuja preocupação está relacionada à validade e ao fundamento racional da obrigação. O aspecto subjetivo busca o fundamento psicológico como a capacidade de mover a vontade; de converter-se em causa para o sujeito; de deixar determinar sua ação por aquele. Historicamente, o primeiro; e, outras vezes, o segundo têm estado mais em evidência. Tradicionalmente, os filósofos têm-se ocupado mais com a validade; portanto, com o lado objetivo, em que pese sua complementaridade. O abismo entre a sanção abstrata presente na lei, de uma moral “*ingenuamente boa*”, e a motivação concreta têm de ser salvo pelo sentimento. Ele é a única coisa que pode mover a vontade. O sentimento *de temor*, de perda, de ameaça, de destruição, de morte, pode ser estímulo à vontade e criar um agir responsável. O sentimento, nesse caso, é elemento cardinal da moral e nele se acha implícito na chamada ao “*dever*”. À medida que são afetados pelo sentimento, os seres podem tornar-se morais ou imorais.

Para Jonas, esse sentimento é mais que um “*mero impulso*”; para ele, a moral demanda autorização ou renúncia, além de si. O que está em jogo “*não é a validade*”¹⁷⁹, mas a eficácia do mandamento moral que depende da condição subjetiva,

¹⁷⁸. Ibidem, p. 85. “*Nenhum dever em si é o objeto, não é a lei moral que motiva a ação moral, mas o apelo do possível bem-em-si no mundo, que se coloca frente à minha vontade e exige ser ouvido - de acordo com a lei moral. O que a lei moral ordena é precisamente que se preste ouvidos a essa chamada de todas as ações dependentes boas e de seu eventual direito para minha ação. Converte-se em dever para mim, o discernimento tem mostrado ser algo por si mesmo digno de ser e que está necessitado de minha ação. Para que isso chegue até mim e me afete de tal modo que possa motivar a vontade, tenho de ser receptivo a natureza. Nosso emocional tem que entrar em jogo. Ora, a essência de nossa natureza moral implica que o apelo, tal como a inteligência no-la transmite, encontre uma resposta em nosso sentimento. Este é o sentimento de responsabilidade*”.

¹⁷⁹. Ibidem., 86.

do querer fazer e do dever de poder. O “*temor*” emerge com força total, pois a função desse sentimento é despertar para a responsabilidade em relação ao frágil.

“In the order of logic, the validity of obligation would have to come first and the repending sentiment second. But in the order of aproach, there is adavantage in beginning with the subjective side, as not only the immanent given but also as implied in the trnscendent summons directed at it. We can take only the briefest of looks at the emotional aspect of morality in past ethical theory”¹⁸⁰.

Kant foi o único que arrancou o sentimento da alma e foi o único a vê-lo na nossa natureza sensível, em lugar de vê-lo como elemento ético em si. Tal intuição acerca do respeito perpassa toda a “*doutrina da virtude*”, isto é, como um sentimento comum a todos. Cabe lembrar que o aspecto afetivo está presente na tradição judaica em forma de “*temor a Deus*”: “*Eros*”, em Platão; “*eudamonia*”, em Aristóteles; “*caridade cristã*”, em Santo Agostinho; “*amor dei intelectualis*”, em Spinoza; “*benevolência*”, em Shaftesbury; “*respeito*”, em Kant; “*interesse*”, em Kierkegaard; “*prazer da vontade*”, em Nietzsche. Isto evidencia que não encontramos, nessa tradição, o “*sentimento de responsabilidade*” com o futuro concreto, porque o objeto do “*mais alto valor é o amor ao bem supremo*”¹⁸¹. Para Jonas, a causa é concreta, e a fundação metafísica está na coisa. É ela que desperta o sentimento de responsabilidade em relação ao frágil. “*O imperecível convida o perecível a participar dele e excita nele o originário desejo de alcançá-lo*”¹⁸².

Se, na ética tradicional, o sentimento de responsabilidade com o futuro estava ausente porque seu objeto era “*sumo bem*”, agora o “*perecível*” é o seu objeto. O existente não é considerado algo melhor ou do mais alto valor, mas está aí

¹⁸⁰ . Ibidem, p. 87. “*Numa ordem lógica a validade das obrigações viria em primeiro lugar, e o sentimento em segundo. Mas na ordem de acesso, há vantagem começar pelo lado subjetivo, pois este não é só o dado conhecido de maneira imanente, mas também está implicado na chamada ao transcendente dirigida a ele. Nós também podemos olhar brevemente no aspecto emocional da moralidade na teoria ética do passado*”.

¹⁸¹ . Idem.

objetivamente e, como meu semelhante, possui seu próprio direito. Portanto, o sentimento de responsabilidade está relacionado à existência como um fato da experiência, percebido em sua precariedade e fugacidade, necessitando de cuidado para continuar existindo. Agora a responsabilidade está vinculada ao objeto perecível e está comprometida com a continuidade da vida. É nesse âmbito que se dá a responsabilidade, não como algo fora de mim, como construção lógico-formal, mas relacionada com o futuro da existência. O objeto da nova ética é o “*perecível*”; o sentimento deve estar voltado ao concreto e não à virtude individual como no passado. O “*bem*” demanda converter-se em “*fim*”. Não força a vontade livre a convertê-lo em seu fim, porém pode forçá-lo a reconhecer que este seria seu dever.

O que está subjacente no pensamento de Jonas é a importância a ser dada às coisas e não aos estados da vontade. O objeto da responsabilidade é o existente, o perecível e não “*o respeito à lei moral como autolimitação da liberdade por respeito à idéia de autolimitação da liberdade*”¹⁸³. O “*temor*” provoca o sentimento, e Jonas admite, para essa autovalidade, princípios ontológicos que afetem o sentimento pelo seu conteúdo e não pelo grau de generalização. Entender “*a lei moral*” como seu próprio fim leva, necessariamente, a absurdos como eximir o indivíduo da responsabilidade concreta com o mundo exterior. Jonas critica o dever kantiano por não estar atento ao mundo da necessidade e porque sua dinâmica é lógica e não moral, embora a crítica não valha quando fala do respeito à dignidade das pessoas “*como fins em si mesmos*”. Somos livres e responsáveis no mundo da necessidade. Para Jonas, é preciso forçar a vontade livre a reconhecer “*que este seria seu dever*”¹⁸⁴, que o objeto de respeito não é a lei, mas as coisas concretas.

¹⁸² . Idem.

¹⁸³ . Ibidem, p. 89.

¹⁸⁴ . Idem. (Cf. IR. p. 86).

3. A RESPONSABILIDADE ESTÁ NA ESFERA DO NOSSO PODER

O entendimento da teoria da responsabilidade exige distinções em torno do conceito jurídico, político, paterno. São necessárias em função de um aprofundamento mais eficaz, auxiliando na superação de possíveis casuísmos que poderiam culminar

em discussões intermináveis. Tais contribuições vêm reafirmar que as categorias da ética de responsabilidade são ontológicas e indispensáveis para o entendimento comprometido com o imperativo da existência.

O conceito jurídico se revela como imputação causal dos atos cometidos. A condição de responsabilidade está no poder causal, enquanto necessidade de responder pelo ato, pelo dano e suas conseqüências. Portanto, à medida que alguém foi causa, e a atribuição seja inequívoca, pode ser-lhe imputada a responsabilidade. No sentido jurídico, o agente da ação deve responder pelo ato. O dano deve ser reparado, mesmo que o delito não tenha sido previsto ou querido intencionalmente. Estamos diante de um sentido legal e não propriamente, de uma significação moral. Entretanto, em que momento o poder causal é condição de responsabilidade?

“It suffices that I was the active cause - but then again only in close causal connection of the consequence with in deed so that the attribution is clear and the consequence does not lose itself in the unforeseeable”¹⁸⁵.

No direito, a ação não pode perder-se na imprevisibilidade e incerteza quanto à atribuição da culpa. Numa outra situação, Jonas pergunta: 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? Quem é responsável pela negligência: o empregado ou o dono da forjaria? Quem pode ser considerado moralmente culpado por negligência, mesmo em grau mínimo, é o empregado. A mesma resposta poderá ser dada em relação aos pais como representantes legais dos seus filhos. Cria-se, portanto uma celeuma que poderá acabar mostrando que *“a responsabilidade obrigada a pagar danos pode estar livre de toda a culpa”*. Estes exemplos mostram que o princípio da responsabilidade jurídica, como *“imputação causal”*, nutre-se no pressuposto da relação hierárquica entre

¹⁸⁵ . Ibidem, p. 90. *“Basta que o sujeito tenha sido causa ativa - sem dúvida, isso só ocorre quando se dá uma estrita conexão causal com o ato, de modo que a atribuição seja inequívoca e a conseqüência não se perca no imprevisível”*.

superior e súdito, em que o superior, de maneira geral, chama para sua pessoa a responsabilidade dos subordinados.

O conceito que Jonas elucida está relacionado ao “*poder causal*”. Encara o problema ético sob nova ótica, fugindo aos casuísmos próprios de uma abordagem conceitual tão polêmica, quando abordada fora do plano filosófico e da exigência ontológica. Se posso, então devo. A ação está na esfera do meu poder como antecipação da possibilidade. Sou responsável porque posso antecipar possíveis efeitos da minha ação. Não sou responsável pelo que fiz como quer o direito, mas pelo poder causal entre ato e efeito, que podem causar prejuízos irreparáveis a tudo e a todos. No direito, a “*sanção se mede pela qualidade do ato*”¹⁸⁶, e a responsabilidade é julgada a partir da norma, enquanto que Jonas a remete à esfera do poder: “*somos responsáveis pelos atos mais irresponsáveis*”¹⁸⁷.

Os direitos civil e penal refletem uma distinção entre responsabilidade legal e moral. Em que pesem avanços na interpretação, o acento ainda recai sobre o “*ato*”. O sentimento de arrependimento não importa; juridicamente o indivíduo deve responder pelo que tem feito. A responsabilidade assim constituída não põe fins; a ação é interpretada a partir da carga formal onde o autor responderá por seus atos. Tal situação revela que, quanto mais atuamos, mais somos responsáveis pelo que fazemos, e vice-versa. As ações são julgadas a partir da norma estabelecida previamente, através de um princípio jurídico. Lembremo-nos de que as operações que envolvem riscos trilham pelo estabelecimento antecipado de um contrato que exime da culpa o profissional, se o procedimento não der certo. Evidentemente, este não pode constituir-se um princípio efetivo para a nova ética.

Jonas quer superar esse estado de coisas. É preciso que haja um “*bem*” que obrigue e, nesse caso, “*o medo e a prudência podem ser um bom ponto de partida*”

¹⁸⁶ . Idem.

*podendo funcionar como limites para a ação*¹⁸⁷. A renúncia e a preservação devem existir em função do “bem” e como exigência deste, e não da lei.

Diferentemente dessa visão jurídica que imputa responsabilidade sobre o que tem sido feito e segundo a qual o autor paga pelos seus atos, Jonas insiste na responsabilidade pelo que se vai fazer e cujo suporte filosófico será arrancado da “*obrigação do poder*”.

Este fundamento é importante à medida que tematiza um modo de ser responsável pelo que existe. Se existe um “*fim em si*”, um “*bem intrínseco*”, é exatamente dele que advém o “*dever de fazer*” e é nele que as ações têm o propósito de preservar o “*valor*”. É um conceito distinto do jurídico e da moral tradicional que se referia ao agir próximo; nele o homem se sentia responsável pelo “*comportamento e suas conseqüências*”. Agora a obrigação está fora de nós, porém na esfera do nosso poder. O novo imperativo defende: “*somos responsáveis primeiramente não por nosso comportamento e suas conseqüências, mas pela coisa que exige de nossa parte um dever*” pela “*bondade da coisa*”. As nossas ações têm um propósito definido: o “*fim*”, o “*bem*”, o “*valor*”. A obrigação é com o valor, e quem exige responsabilidade é a existência.

“This kind of ‘responsibility’ and ‘feeling responsible’ we have in mind, not the empty, formal one of every agent being responsible for his act, when speaking of ‘responsibility for the future’ as the mark of an ethics needed today. And we must compare it with the motive principles of earlier moral systems and their theories. We come empirically closer to this substantive, goal-committed concept of responsibility by asking (since according to the two different senses of ‘responsibility’ we can say without contradiction that one is responsible even for his most irresponsible deeds) what is

¹⁸⁷ . Ibidem, p. 91.

¹⁸⁸ . Ibidem, p. 92.

meant by irresponsible action. We exclude the formalistic sense of 'irresponsible' = lacking the capacity for responsibility = not being accountable to begin with".¹⁸⁹.

Quando falamos em ética de responsabilidade com o futuro, devemos entendê-la de forma compromissada com fins e não como formalização sobre o que é ou não permitido. O ato do agente deve estar comprometido com os “*fins ontológicos*” que sustentam a ação voltada para o existir concreto do mundo tecnológico. Nosso sentimento oriundo da “*ameaça*” e do “*temor*” busca na bondade própria da coisa aquilo que é maior, mais significativo, mais perfeito, e que contribui para sua continuidade. No poder está incluída uma obrigação com o existir e um sentimento compromissado com o futuro.

Jonas ilustra neste exemplo o agir irresponsável e, como uma ação, pode estar fora do conceito substancial. O jogador, ao apostar sua fortuna, age com leviandade; porém, se apostar a fortuna do outro, age de maneira criminosa. Se o apostador é pai de família, então age irresponsavelmente, mesmo que a fortuna seja sua e, com isso, ganhe ou perca. A irresponsabilidade querida por Jonas está relacionada à classe mais “*global e duradoura*”, pois a ação inclui uma obrigação. “*O exercício do poder sem a observância do dever é agir irresponsavelmente, isto é, constitui uma ruptura dessa relação de fidelidade que é a responsabilidade*”¹⁹⁰.

Outro exemplo que pode ilustrar um agir irresponsável se refere ao motorista que conduz seu automóvel com leviandade, colocando em perigo a si e aos outros. No momento em que arrisca a vida dos passageiros, pode ser qualificado de irresponsável.

¹⁸⁹ . Ibidem. p. 93. “*A ‘este’ tipo de ‘responsabilidade’ e de ‘sentimento responsável’ não é o vazio formal de cada agente responsável por seus atos, quando falamos de ‘responsabilidade para o futuro’ como uma marca da ética hoje tão necessária. E temos que compará-la com o princípio motor de sistemas morais anteriores e de suas teorias. A melhor maneira empírica de abordar este conceito substancial de responsabilidade, comprometido com fins é perguntar (de acordo com estes dois princípios distintos da responsabilidade, podemos dizer sem contradição que um é responsável mesmo das nossas ações mais irresponsáveis) o que quer dizer ‘ação irresponsável’. Deve ser excluído nesse caso o sentido formalista do termo ‘irresponsável’, isto é, no sentido de carente de capacidade de responsabilidade, e portanto não susceptível de ser feito responsável*”.

¹⁹⁰ . Ibidem., p. 94.

No instante em que essas pessoas trafegam no seu automóvel, ele torna-se responsável por elas. Se o condutor colocar em perigo todo o empreendimento, por um ato de leviandade, estará agindo irresponsavelmente, porque seu poder não está comprometido com os fins. Seu agir está fora do conceito substancial. O fim do automóvel é que ele seja conduzido responsavelmente, isto é, de modo comprometido com a continuidade da vida.

Nos exemplos acima há uma “*relação de responsabilidade não recíproca*”, onde ação sobre o outro inclui um dever que requer uma obrigação, não porque ele é nosso próximo, mas porque possui um bem substancial sobre o qual temos poder. Vejamos um exemplo ilustrativo do que queremos dizer com o obrigação na esfera do nosso poder.

“A distinct disparity of power or competence belongs to this relationship. The captain is master of the ship and its passengers, and bears responsibility for them. The millionaire among the passengers who happens to be the principal stockholder and director of the shipping company, and appoint or discharge the captain at will, has on whole the greater power, but not within this situation. The captain would act irresponsibly if he obeyed the mighty one against his better judgement, for instance, to break a speed record; although in the other relationship (that of the employee) he is ‘responsible’ precisely to him and can be rewarded by him for his obedient irresponsibility or punished for his disobedient responsibility. In the given situation, the captain is the superior and can therefore bear responsibility”¹⁹¹.

¹⁹¹ . Ibidem, p. 93-4. “Nessa relação se dá uma clara disparidade de poder ou de competência. O capitão de um barco é chefe do barco e de seus passageiros e arca com a responsabilidade por eles; o milionário que se encontra entre os passageiros e que casualmente é acionista principal da companhia de navegação podendo contratar ou despedir o capitão, tem em conjunto um poder maior, mas não no âmbito desta situação. O capitão atuaria de maneira irresponsável se, por obedecer ao poderoso, atuasse contra seu melhor juízo, por exemplo, para bater o record de velocidade; ainda em outro relacionamento (que é o de empregado) ele é ‘responsável’ mesmo que o magnata possa premiá-lo por sua obediente irresponsabilidade e castigá-lo pela

Outro aspecto importante se refere a relação “*não recíproca*” da responsabilidade. Não está perfeitamente claro que exista responsabilidade entre pessoas completamente iguais. Existe, todavia, a solidariedade nos empreendimentos comuns, como em esportes coletivos, nas guerras e mesmo entre irmãos. Embora seja um capítulo da ética do sentimento, o verdadeiro objeto de responsabilidade nesse caso é “*o empreendimento comum e não o bem ou o mal de seus companheiros*”. Dele nascem obrigações recíprocas nas situações de risco partilhado, e a responsabilidade só aparece quando alguém necessita de auxílio. Jonas chama a atenção para a “*responsabilidade unilateral, e a vertical*”. A primeira diz respeito à “*solidariedade*” e a segunda, a tudo “*o que seja susceptível de cuidado como aquela dos pais para com os filhos*”¹⁹².

Nessa linha de raciocínio, a responsabilidade paterna não é um empreendimento fundado numa situação de risco ou de excepcionalidade, que se estende a tudo o que é susceptível de cuidado e é permanente.

Agimos irresponsavelmente quando colocamos em perigo todo o empreendimento por um ato de leviandade, “*não ético no sentido habitual*”. Somos responsáveis pela vida, pelo bem que existe nela e com o próprio “*fim em si*”, e não por uma relação ideológica de interesse ou de contrato. Portanto, a validade é intrínseca ao objeto, que tem como origem a própria súplica da coisa. Este tipo de responsabilidade é denominado de natural, irrevogável, irrescindível e universal. A responsabilidade contratual tem sua validade circunscrita à situação para a qual foi criada, proveniente de acordos com duração predeterminada. Nesse caso, a escolha pode ser renunciada ou descumprida, porque o dever foi extraído “*da força obrigatória do acordo*”, enquanto o princípio ontológico tem força por si mesmo. Colocar em perigo um “*bem verdadeiro*”, o “*dever-ser da coisa*”, um “*bem*

sua desobediente responsabilidade. Na presente situação o capitão do barco é superior e pode, então sofrer responsabilidade”.

¹⁹². Ibidem., p. 94.

substantivo”¹⁹³, possuidor de sua própria força de obrigatoriedade é muito diferente do contrato fundado na reciprocidade: e por prazo determinado. Em suma: 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 e tem força de um dever “*incondicional*”¹⁹⁴.

A responsabilidade, livremente escolhida do homem político está enraizada no conceito de “*responsabilidade universal*”, à medida que se estende a tudo o que é susceptível de cuidado. É nesse âmbito que vamos compreender a responsabilidade política, bem como o sentido do conceito de educação. A responsabilidade contratual é co-elegida; não tem como objeto um bem imperativo, podendo ser rescindida a qualquer momento; enquanto que a política é auto-elegida e está arraigada no conceito de responsabilidade livremente escolhida.

É nessa perspectiva que entendemos o sentido da obrigatoriedade e do dever. O bem substancial constitui o fundamento da responsabilidade. O poder é investido de moralidade cuja exigência está no bem substancial.

4. ANALOGIA ENTRE RESPONSABILIDADE PATERNA E POLÍTICA

¹⁹³ . Ibidem., p. 96.

¹⁹⁴ . Ibidem, p. 97.

A analogia entre responsabilidade política e paterna nos conduz a uma leitura dos aspectos comuns. A política denota uma responsabilidade co-elegida da escolha livre; a paterna, uma relação natural, incondicional e menos livre. Na paterna, os frutos da procriação constituem seu objeto. Há neles uma “*identidade individual*”, um processo de amadurecimento que o indivíduo realiza ao longo do tempo. A dependência dos engendrados se caracteriza pela mais “*elementar naturalidade*”. No obstante, sua marca está no fato de seu objeto estar presente concretamente. Ser pai é ser responsável pela própria condição de alento que o recém-nascido exige. É uma responsabilidade com a vida, inseparável do “*bem substancial*”, porquanto exige dever de cuidado em relação ao “*frágil*”.

Na política, os objetos são “*anônimos*” e ignorados em sua identidade pessoal. Nela impera o interesse coletivo construído “*artificialmente*” e impregnado pelos instrumentos organizacionais em que o objeto da responsabilidade está presente somente na “*idéia*”. Entretanto, “*se o político compreender também o legislador*”, aí a forma mais abstrata e mais distanciada do verdadeiro objeto real se dá, à medida que o “*bem intrínseco*” se incorpora ao próprio ser responsável, tornando-o concreto e próximo ao objeto. É por esse caminho que o político poderá aproximar-se do fenômeno originário da responsabilidade, “*busca de poder para*” ter responsabilidade. Ele “*cobiça o poder supremo para tê-la*”, numa relação análoga à dos pais¹⁹⁵. O aspecto importante da responsabilidade política se revela na extensão comunitária, à medida que participa do “*bem comum*”.

A “*vida*” é o “*fim*” de cada ser vivo e, nesse sentido, não há diferença entre os homens e os animais. Entretanto, existe uma peculiaridade que diferencia os homens dos outros seres. Só o homem pode ter responsabilidade por tudo e por todos. Seu “*poder*” gera responsabilidade de zelar pelo “*fim intrínseco*”. Para Jonas, o protótipo da responsabilidade é aquele do homem para com o homem. É nesse campo que nasce a mais exigente e implacável obrigação com o interpessoal, pois, enquanto viventes,

somos também responsáveis por alguém. Realizamos pela primeira vez a experiência da “*responsabilidade primordial*” na paternidade, no cuidado que dispensamos aos outros. Isto revela o arquétipo de toda a responsabilidade. Mostra que devemos ter pelos outros aquilo que nós próprios temos experimentado.

Na responsabilidade interpessoal há um elemento comum que resumimos nos conceitos de “*totalidade, continuidade e futuro*”. A marca da existência é a “*transitoriedade, precariedade e vulnerabilidade*”¹⁹⁶ e, nesse caso, para que a vida continue existindo, é necessário que seja preservada.

O homem tem seu próprio “*fim como cada ser vivo*”¹⁹⁷. Ele salvaguarda o fim dos outros à medida que salvaguarda seu “*fim último*”. No que se refere ao fim como existência, não há diferença entre os homens e os animais. Quando dizemos que só o homem pode ter responsabilidade por tudo e por todos, salvaguardamos seu “*fim intrínseco*”. Assim, o protótipo da responsabilidade é aquele do homem para com o homem, e este é sempre responsável por alguém, à medida que vive entre iguais, revelando a diferença entre “*não reciprocidade*” e reciprocidade da responsabilidade contratual.

O fato de o homem ser vivente é só a primeira condição de ser objeto de responsabilidade, sendo ela, por isso, uma condição necessária; a capacidade de responsabilidade é a condição suficiente de sua fatuidade. Por isso, a marca da existência humana está no “*fato de que só o homem poder ter responsabilidade*” por ele próprio e por seus semelhantes. Esta, por sua vez, é extensiva a tudo o que pode contribuir para que homem e natureza existam, significando que nada pode existir sem a complementaridade. Ser responsável pela existência do mundo implica em cultivar a reciprocidade, porquanto a existência humana implica em existência da natureza. Num mundo tecnológico o homem tem o poder da destruição. Impor freios ao poder e criar

¹⁹⁵ . Ibidem, p. 96.

¹⁹⁶ . Idem.

¹⁹⁷ . Idem.

nele sentimentos de reciprocidade é fundamental para a “*continuidade*”, à medida que somos “*executores e guardiões*”¹⁹⁸.

Jonas quer dizer que o arquétipo de toda a responsabilidade é aquele do homem com o homem, de guardião do seu próprio fim: o existir. Somos um para o outro, objetos de responsabilidade no que respeita à reciprocidade ontológica. “*A existência da humanidade*” é o primeiro mandamento, independente das barbáries e das abordagens pessimistas ou do tratamento que o homem dispensou à natureza e a si próprio, até o momento. Em suma, quem deve ser preservada é a existência. Esta é a prioridade da ética do futuro, vinculada às ações inéditas das modernizações tecnológicas cujo agir tornou-se coletivo e perigoso para sua continuidade.

Jonas não objetiva um balanço avaliativo do que a humanidade fez ou deixou de fazer. Ao citar as “*bestialidades*”, não pretende ofender as “*bestas*”, o que pode resultar, segundo a disposição do julgador, num balanço negativo. Ressalta que a grandeza do homem é muito maior que sua perversidade. A existência tem prioridade, assim como a responsabilidade cósmica, apesar de tudo em que possa ter contribuído para desmerecer seu trabalho no que tange ao cuidado. Reafirma essa posição dizendo que o suporte é o mandamento ontológico ou a “*reivindicação ontológica da idéia de humanidade*”. Ela é ontológica no sentido de que não depende do balanço avaliativo, mas mantenha viva a possibilidade que a humanidade seja agora e no futuro. Por exemplo, todo mandamento que supõe bem-estar deve pressupor a reivindicação ontológica.

“‘Existence of a mankind’ means simply that there live men on earth; that they live well is the second commandment. The naked ontic fact of their existing at all, in which they had no say, becomes for them the ontological command: that there continue to be such. This, normally unexpressed, ‘first

¹⁹⁸ . Ibidem, p. 99. (Cf. PR. à p. 69)

*imperative is implicit in all the further imperatives (unless these have made nonbeing their aim).*¹⁹⁹.

A existência torna-se objeto de responsabilidade por exigência ontológica e não por meio de mandamentos direcionados a um ideal como o “*sumo bem*”; seu objeto é a vida, é ela que suplica cuidado. “*Age de tal maneira que o efeito das tuas ações não comprometam a possibilidade de vida futura*”²⁰⁰. Isto quer dizer que a ação está diretamente implicada com a existência. Explicitamente, Jonas arranca do ser um dever. Num mundo onde o agir é coletivo, não é mais suficiente dizer: “*Deves, portanto podes*”. É necessário dizer: “*Podes, portanto deves*”. Jonas lembra que a responsabilidade deve acontecer em todas as dimensões do agir: no político, no pai, no artista, no físico, no cientista social, no jurista, no químico e no educador. Fora dessa dimensão pedagógica, é impossível entender a grandeza do seu projeto. Portanto, ela não é simplesmente uma obrigação interna como aquela do cientista ao investigar rigorosamente seu objeto de pesquisa. Ela acontece em todas as direções; está implicada com o conceito de “*totalidade*” e em todos os casos em que a existência estiver implicada.

Retornemos à responsabilidade paterna e política, lembrando que receberam maior relevância na ótica de Jonas. Elas contêm características comuns. Por isso, é possível captar mais objetivamente a essência da responsabilidade.

“The child as a whole and in all its possibilities, not only in its immediate needs, is its object. The bodily aspect comes first, of course, in the beginning perhaps solely; but then more and more is added, all that which falls under ‘education’ in the broadest sense: faculties, conduct, relation, character, knowledge, which have to be stimulated

¹⁹⁹ . ibidem. p. 99-100. “*Existência da humanidade significa simplesmente: que haja vida humana na terra; o mandamento seguinte é que eles vivam bem. O fato ôntico puro de que a humanidade exista em geral se converte em mandamento ontológico para os que não foram perguntados antes sobre isto: no mandamento de que deve seguir existindo a humanidade. Este primeiro mandamento, que em si permanece oculto, está contido implicitamente em todos os demais (a menos que estes tenham feito do não-ser sua causa)*”.

*and guided in their development; and together with these also, if possible, happiness. In brief: the pure being as such, and then the best being of the child, is what parental care is about. But isn't this precisely what Aristotle said of the *raison d'être* of the state: that it came into being so that human life would be possible, and continues in being so that the good life is possible? This then is also the object of the true statesman”²⁰¹.*

Na responsabilidade política, o que importa é o bem público. Esta deve ser a prioridade durante o tempo que o governante se mantiver no cargo (como o governante chegou ao poder é uma outra questão). Para Jonas, o poder comporta objetivamente responsabilidade. Ali se evidencia o caráter ético do poder político fundado no imperativo da existência. O cuidado perpassa a *existência física, interesses, segurança, plenitude da existência, do bom comportamento à felicidade*²⁰².

A essência do político, especialmente quando seu poder é responsável pelo bem comum, é elevar o nível da comunidade durante o tempo que se mantiver no poder. Esse argumento também está direcionado ao princípio ontológico em que o mais elevado deve ter prioridade sobre o menos elevado; o governante deve responder à chamada da necessidade pública. Quer dizer, se, no âmbito pessoal, pelo fato de vivermos em sociedade, somos responsáveis por alguém, da mesma forma o governante terá como exigência o outro, a coisa pública, que possui seu fundamento no “*bem intrínseco*”. A preocupação é com a “*felicidade*” da vida em comunidade. O poder “*sobre*” deve transformar-se em “*para*” a *totalidade da vida comum*”. O

²⁰⁰ . op. cit. p. 11 (Cf. citação 75, p. 59).

²⁰¹ . Ibidem, p. 101. “*O objeto da responsabilidade paterna é o filho como totalidade e em todas suas possibilidades, não só em suas necessidades imediatas. O aspecto corporal vem em primeiro, naturalmente, somente no início; em seguida vem todas as demais coisas que caem sob o conceito de ‘educação’ no sentido mais amplo: capacidades, comportamentos, relações, caráter, conhecimentos, coisas que precisam ser veladas e promovidas em seu desenvolvimento; e junto com esses também, se possível, felicidade. Em resumo: o cuidado paterno tem em vista o todo, o puro ser como tal, o melhor ser dos seres. Mas não é exatamente o que Aristóteles disse da *ratio essendi* do Estado: em vindo à existir então a vida humana se tornaria possível e continue possível a existir então uma vida boa é possível? Este é precisamente o cuidado do governante”.*

²⁰² . Ibidem, p. 102.

“*poder*” do governante se transforma em dever por exigência do “*bem substancial*” e não por seu desejo egoísta. À medida que cumpre os fins substanciais da existência, o “*bem*” torna-se “*valor*”. Em suma: o governante não é o criador original, mas criatura que toma a causa em suas mãos, transforma-a em responsabilidade com o presente e o futuro²⁰³.

Há um embricamento entre as responsabilidades quanto ao objeto. Os pais socializam os filhos através da apropriação dos códigos sociais, das normas e valores culturais, para que efetivamente possam viver em sociedade. Isto significa que “*o cidadão é meta imanente da educação paterna*”. O Estado participa, proporcionando continuidade dessa educação e, nesse sentido, ambas tornam-se complementares. “*Os pais educando os filhos para o Estado e este tomando para si a responsabilidade da educação dos filhos*”²⁰⁴.

Outro aspecto importante na analogia entre a responsabilidade paterna e a política pode ser entendido assim: Se a responsabilidade paterna necessita “*de decisões, redirecionamentos e melhoramentos constantes, a res publica também é filha da necessidade. O governante nesse caso, será obrigado a transformar o “nós” em “eu”, pois acredita no que é melhor para todos nesse momento, isto é, necessidade pública*”. Nisto se resume o caráter “*totalidade*” da responsabilidade do governante. O governante é um igual entre os iguais. Mesmo que se eleja a si mesmo, também se submete à “*necessidade*” de direcionar suas decisões em vista de um “*bem comum*” e não a interesses particulares. A partir deste conceito, nasce o sentido de “*bem comum*”, como entendimento de que só o homem com responsabilidade pode percebê-lo, por força de um dever ontológico. Voltamos ao que afirmamos: o homem só pode ter responsabilidade por alguém que lhe seja semelhante e, por isso mesmo, necessita direcionar suas ações em vista ao “*bem comum*”²⁰⁵. Deduzimos que, ser responsável, dentro do conceito de “*totalidade*”, está relacionado a tudo o que é susceptível ao

²⁰³ . Ibidem, p. 102s.

²⁰⁴ . Ibidem, p. 103.

nosso poder, para que se torne possível a continuidade. Não é mais uma obrigação individual, mas uma responsabilidade cósmica.

O princípio da responsabilidade política também é estabelecido por um agir em função do futuro indeterminado. O homem de Estado não é o criador primeiro, mas ele próprio criatura da comunidade. Por mais que influencie, “*não é o criador original, mas criatura que toma em suas mãos*” uma boa causa. Do seu “*poder*” emana um “*dever*” em vista da “*continuidade*” futura. Este aspecto também é aplicado, de modo análogo, aos pais e à educação. É o sentido da “*continuidade*” como possibilidade de existência. Ser responsável é preservar precisamente a possibilidade da vida, no futuro. Não é uma responsabilidade de sentido contratual, mas que se prolonga em direção ao “*futuro longínquo*”²⁰⁶.

A responsabilidade do médico termina com o tratamento e a cura do paciente; a do capitão, com a condução dos passageiros sãos e salvos ao término do percurso. O mesmo não acontece com a “*responsabilidade total*”. Esta não tem só em vista o momento, mas a “*continuidade da existência*”. Preocupa-se com o antes e o depois, com o presente, o passado e o futuro, com o “*desenvolvimento total da existência*”. Esse é o sentido concreto da existência e o significado próprio da “*continuidade*”, que se estende no mundo histórico em direção ao futuro.

A responsabilidade política é ampla, abarcando maior espaço de tempo e inúmeras direções em relação à continuidade histórica. Na paterna, a continuidade se dá no indivíduo concreto, no desenvolvimento individual da criança, que possui sua história pessoal e adquire historicamente sua identidade. A vida, nesse sentido, é dialética, assim como a história e a educação. Por isso a responsabilidade política e paterna tem poder de decisão de continuidade. A “*vida*”, reclama do poder político e paterno responsabilidade em relação à continuidade do “*valor*” presente no futuro.

²⁰⁵ . Ibidem, p. 104.

²⁰⁶ . Ibidem, p. 104.

“In parental responsibility, which is focused with such utmost concentration in every instance upon the singular individual, the horizons of responsibility are doubled. The first, and narrower, horizon enfolds the individual becoming of the child, who has his own personal historicity and gains his identity ‘historically’ that is, by way of his own, individual history. Every educator knows of this. But beyond this, and inseparably linked to it, is the communication of the collective tradition, from the first phoneme, and the readying for life in the society. Herewith the horizon of continuity expands into that of the historical world: the one passes into the other, and so educational responsibility cannot help being, even in its most private form, also a ‘political’ responsibility”²⁰⁷.

No contexto da “*responsabilidade total*”, inclui-se o futuro como uma preocupação com a temporalidade. Este adquire significado novo ao ser colocado na perspectiva de que somos responsáveis pela existência futura.

²⁰⁷ . Ibidem, p. 106. “Na responsabilidade paterna que se dirige claramente ao indivíduo singular e se encontra nele, os horizontes da responsabilidade se duplicam. Um horizonte mais estreito compreende o desenvolvimento individual da criança que tem sua própria historicidade individual e adquire sua identidade de maneira ‘histórica’. Qualquer educador sabe disto. Mas para além disso e sem que seja possível separar, é a comunicação da tradição coletiva, desde o primeiro som articulado até a preparação para a vida em sociedade. Com ele o horizonte de continuidade se estende dentro do mundo histórico: Um passa ao outro e então a responsabilidade educacional não pode ajudar o ser, mesmo nas coisas mais privadas, é também uma responsabilidade ‘política’”.

5. O HORIZONTE FUTURO DA POLÍTICA E DA PATERNIDADE

A teoria da responsabilidade relativa ao horizonte futuro da paternidade e da política possui diferenças que exigem esclarecimento.

A primeira é relativa à história, que não pode ser comparada ao devir orgânico. A paternidade e a educação têm a ver com homens que estão se fazendo e possuem metas determinadas que cessam com a independência do indivíduo no que se refere à sua liberdade e autonomia. É uma tarefa executada ao longo de um espaço de tempo, passando por fases de desenvolvimento, até se chegar à maturidade, cessando, neste momento, a responsabilidade paterna. Há, entretanto, uma lei a ser cumprida, levando-se em conta de que somos, em parte, determinados geneticamente e muito, culturalmente.

Se, de um lado, a educação conclui sua tarefa, de outro, inicia-se o entrelaçamento entre “*historicidade*” e “*natureza*”, compreensíveis pela mediação do conceito dialético de totalidade. Natureza, história e homem são partícipes desse processo, que dificilmente poderia ser entendido fora do conceito de totalidade, cujo sentido é a interpenetração de ambos no objeto. A “*história*” não tem metas preestabelecidas para as quais deve aspirar a ser conduzida. Quem as possui é o homem, enquanto detentor do livre arbítrio.

O futuro foi pensado como um bem, ao longo do tempo, de muitas maneiras, às vezes apaixonadamente, como um “*bem*” suprapessoal, utópico, de sentido

escatológico, passível de ser realizado, ao menos teoricamente, como nos casos de Lênin, Trotsky e Rosa de Luxemburgo²⁰⁸.

Em contrapartida, não podemos afirmar que os povos do passado foram menos desenvolvidos que os atuais, porque não alcançaram o progresso tecnológico como o conhecemos hoje. A humanidade certamente foi diferente, porém não “*menos acabada*”. Da mesma forma que não podemos afirmar peremptoriamente que a cultura tecnológica é melhor. Ela não é melhor nem pior, mas diferente. Este conceito é importante à medida que aprofundamos a idéia de relativismo cultural. Não somos uma civilização mais completa e acabada só porque evoluímos mais que os nossos antepassados no domínio da tecnologia. No entanto, só podemos falar do presente, voltando olhar ao passado; afinal, a história, no entrelaçamento com o homem, nos entrega a soma de todas as suas conquistas culturais, a fim de que possamos adicionar a ela novos conhecimentos. Como viventes, começamos sempre de novo, e a história, nesse sentido, é nossa mestra. Os novos paradigmas nasceram dos antigos, como uma tentativa de avançar na compreensão dessa totalidade que é o homem.

Nem mesmo a utilização de metáforas históricas, como juventude e velhice, maturidade ou imaturidade, conquistas e fracassos de povos em determinadas épocas, deverá ser considerada como horizonte de referência para o futuro da responsabilidade política. Tais considerações não podem ser utilizadas como um saber prévio ou um controle causal. Um saber soberanamente escatológico não se constitui poder causal, nem mesmo estabelece os horizontes de uma responsabilidade política.

Com a história é possível compreender o presente, mas não as conseqüências no que se refere ao seu êxito ou fracasso. A imprevisibilidade torna incerta qualquer possibilidade de antecipar com certeza o futuro, sobretudo quando o empreendimento não é movido por um “*bem*” que constitui a causa de responsabilidade.

²⁰⁸ . Ibidem p. 116.

Jonas menciona: “*A teoria marxista assegurava a Lênin qual era a meta a alcançar, porém não o momento preciso de entrar em ação para realizá-la*”²⁰⁹. Da mesma forma que não podemos dizer se o que Lênin alcançou foi realmente o que havia querido e se hoje continuaria pensando o mesmo. No entanto, Lênin influenciou gerações, tornando claro que havia uma meta definida e querida pelo fato de ter obtido êxito. Este exemplo permite que tal proposta possa ser distinguida de uma mera aventura. Desta forma se evidencia, pela primeira vez na história, que coisa um governante pode ter em vista, se bem que abstratamente e num futuro distante, da qual deve ter uma resposta ou pela qual ter responsabilidade. Esta dimensão esteve ausente nas políticas anteriores.

Jonas considera que as previsões e planificações feitas pelo poder do Estado não as tornam mais seguras. O verdadeiro objeto da responsabilidade é o “*destino coletivo*”²¹⁰. Nenhuma organização pode decidir a seu bel prazer os destinos coletivos, sem levar em conta os custos e os benefícios da decisão. Hoje os elementos de controle social são muito fortes e sofisticados e, sem dúvida, poderiam pôr em risco a liberdade dos cidadãos.

A teoria especulativa marxista produziu uma mudança radical quando substituiu a filosofia da história transcendente e providencialista pela “*imanência total*”, ou seja, uma escatologia secularizada. As verdades são deduzidas da totalidade concreta e passam a ter um poder mais forte nas decisões oriundas dos conhecimentos do “*saber analítico*”. O messianismo ajustava os preceitos e as normas ao autêntico homem já existente, enquanto que no utopismo moderno o homem autêntico é resultado do avanço tecnológico. É nesse sentido que a teoria marxista produziu uma mudança radical.

Jonas fundamenta seu pressuposto nesta idéia: “*Toda a política ou toda a arte de governar é responsável pela possibilidade de uma política futura*. A ação de um

²⁰⁹ . Ibidem. p. 112.

governante vai além daquilo que nosso conhecimento possa detectar. O poder político constitui-se, nessa direção, uma arte em que a responsabilidade com o futuro é intrínseca; ou seja, existe uma geração futura que depende totalmente de nós; que não pode participar do diálogo sobre os riscos e os benefícios das decisões. Segue-se então que “*a responsabilidade da política é cuidar para que ela continue possível no futuro*”²¹¹.

Este princípio deixa claro que a “*responsabilidade total*” compreende também as tarefas particulares, além da própria execução, reavivando a possibilidade de uma ação responsável em relação ao futuro. Não é autoconcordante como o do imperativo kantiano, mas responsável com o todo concreto. A responsabilidade política requer que as ações do homem público não sejam destruidoras da possibilidade futura, e as decisões não comprometam a vida dos que nunca tiveram voz e voto. Isto está em perfeita concordância com o imperativo da vida.

Jonas fala sobre os “*horizontes próximos e distantes*” da responsabilidade, num mundo de mudanças permanentes e rápidas, oriundas dos impactos da tecnologia moderna. Há duas formas de analisá-los. A primeira refere-se ao horizonte próximo, onde é possível, pelo “*saber analítico*”, calcular as dimensões dos impactos, como em cobrança de impostos e taxas. Sob este aspecto, tal saber poderá tornar-se um bem, à medida que beneficiar a comunidade. É claro que tais procedimentos implicam em ações éticas não marcadas pelo excesso de poder, mas por uma administração responsável com o frágil.

Nesse sentido, a ética de responsabilidade necessita da chamada do “*sentimento*”. Sua função é deslocar o interesse pessoal para o bem comum, afetando o poder. Ter “*poder*”, fruto da “*co-eleição*”, significa ter responsabilidade com o coletivo que exige transcender o interesse pessoal. Exige cuidado com o bem dos

²¹⁰ . Ibidem. p. 113.

²¹¹ . Ibidem, p. 118.

semelhantes, acima de qualquer vontade individual, promovendo a distribuição equitativa para os excluídos do diálogo.

A modernidade é marcada pelo dinamismo e já não é mais possível tratá-la como um “*estado permanente*”. A dinâmica, o excesso de poder, a onipotência é o seu traço. As transformações virão como um automovimento de recriação de si mesma. A técnica é necessária a si mesma, para que continue avançando, e a “*arte de governar*”²¹² necessita estar atenta às mudanças oriundas dos avanços tecnológicos. Se, de um lado, as mudanças são certas; de outro, não sabemos se é “*seguro o que virá*”²¹³. Isto revela o dinamismo imanente à nossa época, como também a incerteza sobre seus resultados. A sabedoria e a prudência tornam-se cada vez mais necessárias.

Jonas refere-se às “*projeções*” a partir de dados e tendências atuais e previsões em curtos espaços de tempo. Mesmo que não sejam completamente seguras, devem afetar a responsabilidade dos governantes, ressaltando, mais uma vez: “*a precaução deve ser um motivo mais poderoso que a promessa*”. O “*temor*” sobre o provável poderá ser um bom instrumento limitador do poder. Se o aumento populacional exige que se eleve a produção de alimentos, isso também poderá trazer conseqüências catastróficas, como a contaminação do meio ambiente. “*A profecia do mal é feita para impedir que ela se realize*”²¹⁴.

Diante da possibilidade de catástrofe, o “*temor*” pode impedir sua realização; evidentemente não foi o que aconteceu com o “*Projeto Manhattan*”²¹⁵. Ele funcionaria como “*prima causa*”; precisamente, a razão mais forte de todas as

²¹² . Ibidem, p. 119.

²¹³ . Idem, p. 119.

²¹⁴ . Ibidem, p. 120.

²¹⁵ . Ibidem, p. 119. Devemos destacar que no século XX três projetos tecnológicos se destacaram ocasionando impactos jamais vistos. O primeiro foi o **Projeto Manhattan** (1945) que descobriu e utilizou a energia nuclear bem como produziu a bomba atômica que destruiu Hiroshima e Nagasaki, pondo fim à II Guerra Mundial. O segundo foi o **Projeto Apollo** (1969) que jogou o ser humano no coração do cosmos. O homem começa a navegar interplanetariamente. O terceiro é o **Projeto Genoma Humano** (1990) ainda em curso, que está levando o ser humano ao mais profundo de si mesmo em nível de conhecimento e herança biológica, numa verdadeira caça aos genes. (Cf. PESSINI, Léo e Christian de Paul de Barchifontaine (Orgs). **Fundamentos de bioética**. p. 05).

disposições do homem de Estado, um mandamento endereçado à responsabilidade que poderá ter muito mais força que a promessa. Em outros termos: o “*medo*” torna-se um argumento mais poderoso que a promessa. Dizer “*não*” ao “*não-ser*” é fazer do “*não*” um “*valor*” comprometido com a “*continuidade*”. Mas qual o significado da razão? Está na possibilidade de irmos ao encontro das razões e justificações porque algo é algo. As razões para Jonas estão na fundamentação ontológica. Nela radicam as razões pelas quais somos responsáveis pelo bem-estar coletivo. A política prática depende de decisões após o cálculo dos riscos e benefícios de um tal projeto.

O poder de realizar “*projeções*” mostra a grandeza do homem cômico da possibilidade dos custos ou benefícios. A pergunta que formulamos faz temer pelo que poderá acontecer: “*Até onde vai o limite do permitido ou da responsabilidade com o valor substancial*”? ²¹⁶. Certamente a ética estará na possibilidade do diálogo e da participação nas decisões sobre os riscos e benefícios de tais empreendimentos. Neste sentido não é lícito “*apostar*”, pondo em risco o todo em nome do sucesso pessoal ou, pelo “*excesso de sucesso*”,²¹⁷ colocar em risco a essência humana, tal qual a conhecemos.

A amplitude do progresso técnico e a magnitude dos conhecimentos modificaram a natureza do homem. Se a natureza do agir humano se transformou, então a responsabilidade no âmbito do fazer político, da moral e da bioética, deve aumentar proporcionalmente à grandeza das suas conquistas. Se tudo isto mudou, a ética também necessita encontrar princípios que sejam adequados à nova realidade, que acompanhe a magnitude das transformações e, mediante um saber preditivo e preventivo, levante a possibilidade dos riscos para, assim, estabelecer limites.

Para Jonas, a responsabilidade deve existir em relação ao mutável e não ao definitivo; para Nietzsche, o autêntico precisa ser buscado no futuro e, para Platão, a sede é a eternidade; para a modernidade, é a temporalidade, ou “*a conservação da*

²¹⁶ . Idem.

espécie”²¹⁸. O acento recai na busca do bem como uma aspiração exatamente por sermos morais e livres. No homem moderno, a busca é constante e “*não intrinsecamente definitiva*”. A preocupação pela preservação da espécie no futuro está na “*sede da temporalidade*” que impõe “*obrigações inéditas*”, que não encontramos na visão do perfeito e do definitivo. É necessário construí-lo como elemento concreto que, sem o “*cuidado*”, pode cessar de existir. Em outras palavras: o mundo, com todas as relações inter-humanas e extra-humanas é objeto de responsabilidade.

Jonas lembra Kant, Marx e Hegel, como referências de um processo histórico escatológico. Para o primeiro, há um “*progresso moral indefinido*”. A idéia reguladora equivale “*à idéia de bem*”, platônica, no sentido de uma “*meta limite de uma aproximação infinita*”, entendida como um “*progresso moral*”. São as “*antinomias*” da história, as guerras, a destruição, a morte, que proporcionam o “*progresso moral*”, exatamente por impulsionar o “*progresso da razão*”²¹⁹. É uma “*responsabilidade que pode se permitir de ignorar o curso provável das coisas terrenas cujo acento é ato individual de um horizonte quase escatológico*”²²⁰.

Segundo Jonas, Hegel deu o “*passo definitivo para a imanentização radical*”, ao sustentar que o absoluto se manifesta lenta e progressivamente na história, como “*automovimento da idéia*”, o que caracteriza novamente a astúcia da razão, totalmente distinta dos homens executores. Estes não podem ser responsabilizados pelo fracasso, pois há um “*poder autônomo*” evidenciado como “*automovimento da história*”, como retorno ao absoluto, e não como causalidade concreta em que o homem realiza, por seu poder, o movimento que o torna responsável pelo que faz. Podemos também fazer referência à ética de “*responsabilidade*” e de “*convicção*” de Max Weber. Não é uma preocupação efetiva com o futuro, mas com as ações individuais onde as conseqüências são imputáveis e passíveis de serem chamadas à responsabilidade.

²¹⁷ . Ibidem, p. 140

²¹⁸ . Ibidem, p. 126.

²¹⁹ . idem (Cf. KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. p. 13).

²²⁰ . Ibidem, p 126s. (Cf. também PR., p. 175 e 176)

Evidenciamos a ética weberiana como uma doutrina relativa à moral individual, inspirada nos moralistas ingleses do século XVIII, especialmente em P. Bayle - no qual Kant se inspirou - no aspecto em que separam a moral da religião.

Marx inverteu a perspectiva hegeliana, pondo-a na realidade histórica, onde a ação consciente do homem assume a autoria da revolução e do processo histórico. É no panorama do materialismo histórico e dialético que a responsabilidade aparece sob o signo da superação dos contrários.

O fato é que a ciência causou um dinamismo tão poderoso que nenhuma das teorias anteriores foram capazes de prever que pudesse escapar do controle e tornar-se uma “ameaça” à continuidade da humanidade. Carecendo dessas certezas, Jonas aconselha a tomar em nossas próprias mãos este processo inteiramente novo.

O embate entre o que é melhor numa sociedade capitalista, socialista, democrática, autoritária etc., embora real no plano ideológico, é uma questão secundária. O que importa não é a questão ideológica ou a concepção de mundo, mas a existência da humanidade. Por isso, o fato de tomar em nossas mãos esse processo inteiramente novo significa assumir a responsabilidade pelo que há de vir, preservando o “bem substancial”. Se Kant afirma: “*Deves, portanto podes*”, Jonas dirá: “*Podes, posto que deves*”. “*Deves, posto que fazes. Teu enorme poder está desde já em ação*”. É do nosso próprio poder que nasce o sentido e a grandeza de nossa responsabilidade como um dever do fazer. Jonas deixa claro: “*A responsabilidade é correlata ao poder, de sorte que a amplitude e o tipo de poder determina a amplitude e o tipo de responsabilidade*”²²¹. Quando o poder e seu exercício alcançam certas dimensões, não só muda a magnitude da responsabilidade, mas também se produz uma mudança qualitativa em sua natureza, de modo que os atos do poder produzem o “*conteúdo do dever*”; isto é essencialmente uma resposta ao que acontece. Tal coisa inverte a relação habitual entre “*dever*” e “*poder*”. O que é colocado agora não é mais o que o homem

²²¹ . Ibidem, p. 128.

“*pode fazer*” e o que “*deve fazer*”, na perspectiva de um mandamento ideal do que “*pode*” ou “*não pode*”, mas isto que ele faz de fato, porque pode fazê-lo. “*A obrigação deriva do fazer; o dever é significado pelo fato causal de seus atos*”²²². Isto mostra exatamente o poder causal que ordena nosso fazer, pois nele existem conseqüências não conhecidas. Se, para Jonas, a responsabilidade é correlata do poder (o poder é fato causal do fazer), pois, quando fazemos, é nosso poder que está em ação, daí a cadeia de conseqüências não resulta de nossa ação. Nele a “*inclinação*”²²³ é submetida ao dever como na idéia de “*insociável sociabilidade*”. Em Jonas, nosso poder é submetido ao dever do fazer, justamente pelas possibilidades utópicas do seu dinamismo, que podem fugir ao nosso controle.

Isto quer dizer que os efeitos dos atos individuais não causam transformações como os efeitos dos atos coletivos, que podem colocar em perigo as condições da existência.

São os efeitos não conhecidos do uso da tecnologia que podem colocar em perigo as “*condições de existência*” futura. O que importa no presente é o dinamismo horizontal do trabalho e da inteligência que “*pode tornar-se um erro imperdoável para a história*”. Jonas defende a responsabilidade pelo que está em curso e nossos poderes devem manter aberta a possibilidade do acontecer.

Jonas novamente se refere ao poder cego e não livre desses seres que cumprem sua especialização genética. Esse querer tem fins, é cego, carente de liberdade e encontra na própria natureza sua limitação. Afirmamos, então, que o dever interno se cumpre por si mesmo, pela própria força da natureza. No homem as coisas são diferentes. Ele é um “*organismo para a liberdade*”, portanto não pode ser explicado só como um conjunto de genes.

“Only in man is power emancipated from the whole through knowledge and arbitrary will and only in man can it become

²²² . Idem.

fatal to him and to self. His capacity is his fate, and it increasingly becomes the general fate. In him, therefore, and in him alone, there arises out of the willing itself the 'ought' as the self-control of his consciously exercised power: and first of all with reference to his own being. Since in him the principle of purposiveness has reached its highest and self-jeopardizing peak through the freedom to set himself ends and the power to carry them out, he himself becomes, in the name of that principle, the first object of his obligation, which we expressed in our 'first imperative': not to ruin (as he well can do) what nature has achieved in him by the way of his using it. Beyond this commitment to himself, he becomes the custodian of every other end-in-itself that falls under the rule of his power. We omit here what lies beyond these duties of guarding and preserving: obligations to ends which none other than he first creates as if out of nothing. For creativity lies outside the tasks of responsibility, which extends no further than to making it possible, that is, keeping intact its ontological premise, the being of man as such. This is its more modest, but more stringent duty. In sum: that which binds will and obligation together in the first place, power, is precisely that which today moves responsibility into the center of morality",²²⁴.

²²³ . Ibidem, p. 130.

²²⁴ . Ibidem, p. 129-30. "Somente no homem o poder está emancipado do conjunto em virtude do saber e livre arbítrio que por sua vez pode ser fatal tanto para o conjunto como para ele mesmo. Sua capacidade é seu destino e se converterá cada vez mais no destino de todas as coisas. Deste modo, em seu caso e só no seu, do próprio querer surge o dever como autocontrole de seu poder exercitado conscientemente: em primeiro lugar, com referência a seu próprio ser. Posto que neste o princípio teleológico tem alcançado de maneira mais alta e colocado em risco através da liberdade de manter os fins ele mesmo e o poder de carregar-los. O homem se converte em nome daquele princípio no primeiro objeto de sua obrigação o qual nós expressamos em nosso 'primeiro imperativo': não arruinar como (ele bem faz) por um uso inadequado da natureza. Além disso ele se torna vigilante de outro fim em si mesmo e tudo o que caía sob a lei do seu poder. Nós omitimos aqui que além desses deveres de guardar e preservar: Obrigações finais para aquilo que ele cria do nada. Pois a criação se encontra fora do âmbito da responsabilidade, que não vai além de sua possibilidade, isto é, preservação da premissa ontológica da humanidade como tal. Este dever, mais modesto, porém mais rigoroso, Em suma: o que une o querer e o dever ao poder, é o mesmo que coloca a responsabilidade no centro da moral".

Em que pesem manifestações de não apreço ao recém-nascido, abandono de filhos, sacrifícios de primogênitos, há “*imediate evidência do seu apelo de acolhimento*”. Ele é a causa que tem originado a obrigação com a “*continuidade*”, por isso evidenciamos o filho como objeto de responsabilidade. Seu apelo gera um “*dever*” irresistível, incondicional e irrefutável, como é sua imediata evidência. É sua fragilidade que exige responsabilidade. Ela é perceptível não só por um imperativo da existência, mas porque a liberdade valoriza a vida. É uma decisão em favor do ser, como um não ao não-ser. Isto só é possível pela liberdade e pela sua fundação no paradigma ontológico²²⁵.

Jonas mostra a evidência arquetípica do lactente, quando este reclama para si a responsabilidade. Não se trata mais de uma responsabilidade difusa, mas concreta porque aí está em jogo o futuro. A “*precariedade*” de sua existência se converte numa obrigação que está na esfera do nosso poder.

Nenhuma criança pediu para nascer, nem o desejou, desta ou daquela forma. Entretanto, em cada criança que nasce a humanidade recomeça. Evidencia-se a luta contra a morte, abrindo o caminho pela continuidade dos homens. O que está em jogo é a vida. Por isso, surge a responsabilidade diante de um objeto que não foi consultado previamente sobre o desejo ou não de existir.

“Thus the ‘ought’ manifest in the infant enjoys indubitable evidence, concreteness, and urgency. Utmost facticity of ‘thisness’ utmost right thereto, and utmost fragility of being meet here together. In him it is paradigmatically evident that the locus of responsibility is the being that is imersed in

²²⁵ . Ibidem, p. 132.

becoming, surrendered to morality, threatened by corruptibility”²²⁶.

Aqui está o paradigma de toda a responsabilidade, que deve estender-se a outros horizontes de responsabilidade, diante do frágil e daquilo que precisa ser preservado para que a vida possa continuar indefinidamente.

CAPÍTULO IV - SINGULARIDADES E DIFICULDADES DO NOVO CONCEITO DE RESPONSABILIDADE

1. A TRANSFORMAÇÃO DO CONCEITO MORAL DE RESPONSABILIDADE

No plano moral, o emprego do conceito de responsabilidade também teve seus desdobramentos em face das transformações da idéia de responsabilidade jurídica. O jurídico foi sintetizado pelo senso comum na idéia de que todo dano deve reclamar indenização. A opinião pública, acostumada a buscar os responsáveis, retém somente aquilo que está ligado a ele como reparação dos danos causados e indenização nos parâmetros da lei. Jonas alarga visão, de tal forma que somos responsáveis também pelas gerações futuras e pela natureza. Todavia, precaução, prudência e temor também

²²⁶ . Ibidem, p. 135. “Assim, o ‘dever’ que se manifesta no recém-nascido é indubitavelmente evidente, a mais concreta e urgente. Nela coincidem a mais extrema facticidade da identidade individual, o maior direito a ela e

estão presentes no direito, cujo sentido é prevenir o dano, lembrando que ele é passível de ser chamado à responsabilidade, pela forma da lei.

“(...) a idéia de risco terá conquistado o espaço inteiro do direito da responsabilidade, numa só obrigação, aquela de assegurar contra todo risco. Uma mão é estendida pelo jurista em direção ao moralista sob o signo de prudência preventiva”²²⁷.

A responsabilidade com o futuro evoluiu, vinculando o conceito de “*preservação, custódia, conservação, sobrevivência, cuidado, prudência*”²²⁸ em relação a possíveis riscos. A possibilidade do desastre total e o temor de que ele possa acontecer fazem o sentimento proceder a uma análise cuidadosa sobre os custos e benefícios de determinado empreendimento.

Para Ricoeur, estamos diante de “*construções gramaticais novas*”, que explicitam o objeto da responsabilidade como cuidado preventivo e prudência diante do frágil. Houve o deslocamento do objeto evidenciando a distinção entre responsabilidade jurídica e moral.

“No plano jurídico declaramos o autor responsável dos efeitos da sua ação e dos danos causados. No plano moral, é do outro homem que somos responsáveis”²²⁹.

No direito civil, a pessoa está subordinada ao “*dano objetivo*”, ou seja, a responsabilidade permanece vinculada ao cargo confiado. No moral, somos responsáveis pelo outro. Preservar a natureza renunciando o uso de certas tecnologias é um ato moral porque o mau uso do poder poderá impossibilitar a continuidade da existência. Não obstante, o conceito de responsabilidade tende a substituir, pela posição de objeto de responsabilidade, à medida que somos responsáveis pelo outro.

a mais extrema fragilidade do ser. Nele é paradigmaticamente presente que o lugar próprio da responsabilidade e o ser submerge nele o futuro, o ser abandonado à fugacidade e ameaçado de destruição”.

²²⁷ . RICOEUR, Paul. **Le concept responsabilité: essai d’analyse sémantique.** p. 43.

²²⁸ . JONAS, Hans. **The imperative of responsibility.** 139

Ser responsável, nesse caso, significa ter responsabilidade com tudo o mais, isto é, “*por tudo e por todos*”. Jonas desantropoforniza a moral, dando-lhe uma obrigação também com a natureza, considerando-a objeto de respeito. Homem e natureza estão implicados e são necessários.

*“A responsabilidade não se reduz mais ao julgamento sobre a ligação entre o autor da ação e seus feitos no mundo; ela se estende na ligação entre o autor da ação e aquele que a sofre, na ligação entre agente e paciente (ou receptor) da ação”*²³⁰.

Há, portanto, um alargamento da idéia de responsabilidade que agora se desloca sobre o “*frágil*” e o “*vulnerável*”. Ela não é mais difusa porque o “*concreto*” e o “*frágil*” ocupam seu núcleo. Ricoeur sedimenta o conceito:

*“(…) numa época onde a vítima, o risco dos acidentes, o dano sofrido, ocupam o centro da problemática do direito da responsabilidade, não é surpreendente que o vulnerável, o frágil sejam tidos no plano moral igualmente por objeto verdadeiro da responsabilidade, pela coisa que se é responsável. Mas podemos também dar a este deslocamento do objeto de responsabilidade uma origem distinta no plano moral, e aquela da ligação com a promoção de intersubjetividade como tema filosófico maior”*²³¹.

Para Ricoeur, Levinas tem como medida de preocupação o outro. “*Nos tornamos responsáveis do dano porque em primeiro lugar somos responsáveis pelo outro*”²³². Portanto, não é mais uma responsabilidade difusa, mas caracterizada pela relação frente a frente com o concreto, como um “*não*” cujo sentido é uma afirmação do “*ser*” e da “*vida*”.

²²⁹ . RICOEUR, Paul. **Le concept responsabilité**: essai d’analyse sémantique. p. 43.

²³⁰ . Idem.

²³¹ . Idem.

²³² . Ibidem, p. 43-4. (Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. p. 190 e 192).

Isto mostra que na relação interpessoal existe uma questão muito profunda. Até que ponto as ações podem provocar conseqüências danosas ao outro? Existe a possibilidade da produção de uma cadeia de efeitos danosos, onde nossas ações podem colocar em risco não só o outro como também a totalidade do planeta. O poder sobre o outro implica na responsabilidade com o frágil, estendendo-se ao redor de tudo que está ao nosso alcance e pode ser transformado. Nesse caso, o “*temor*” é um excelente mobilizador do sentimento. Paul Ricoeur assim se expressa ao comentar a trilogia “*poderes-prejuízos-responsabilidade*”:

*“Expresso de outra forma, tão longe se estendem nossos poderes, tão longe se estendem nossas capacidades de causar prejuízos e tão longe nossa responsabilidade dos danos. É assim que podemos justificar à maneira de Hans Jonas no ‘Le principe responsabilité’, este duplo transporte da responsabilidade em direção ao caminho da precaução e da prudência necessária, porque este é o apelo da ‘heurística do temor’, em direção aos efeitos potencialmente destrutivos de nosso agir”*²³³.

Ricoeur tece três considerações a respeito do que Jonas denomina responsabilidade “*virtualmente ilimitada*” dos nossos poderes e dos nossos atos. A primeira dificuldade é “*identificar o responsável no sentido de autor propriamente dito dos efeitos danosos; assim restabelecida a questão do conhecimento adquirido do direito penal, de individualização da pena*”²³⁴. Esta envolve micro decisões singulares, no plano do sistema instituído como ecologia, sistema burocrático e financeiro. Tal responsabilidade envolve decisões que podem tornar seu raio por demais amplo e conseqüentemente, tornar impossível a identificação dos autores de possíveis danos. A segunda dificuldade questiona: “*até onde é possível identificar os efeitos perniciosos levando-se em conta que a cadeia de efeitos empíricos de nossos*

²³³ . Ibidem, p. 44.

²³⁴ . Idem.

atos, como observava Kant, é virtualmente sem fim”²³⁵. Na doutrina clássica da imputação, o campo de ação estava definido à medida que levava em conta as ameaças já denunciadas. Aqui os perigos existem como possibilidade, os efeitos podem ocorrer daqui a séculos. A terceira é aquela que torna “a idéia de reparação substituída pela indenização, até mesmo da garantia contra o risco então não existe nenhum benefício, mesmo distante, de reciprocidade entre os autores dos prejuízos e suas vítimas”²³⁶? O que distingue a responsabilidade com o futuro em relação à imputabilidade é que ela ultrapassa o horizonte fechado, no interior do qual o agente transformador pode reparar danos causados por ele, ou sofrer a pena por eventuais delitos. Agora é efetivamente responsável pelo que há de mais perecível e vulnerável.

“As respostas a essas dificuldades são parciais. A orientação retrospectiva que a idéia moral de responsabilidade tinha em comum com a idéia jurídica, orientação em virtude da qual nós somos eminentemente responsáveis pelo que temos feito, deveria ser substituída por uma orientação mais prospectiva, em função da idéia —de preservação das ameaças para no (rever) futuro se acrescentar aquela de reparação dos danos já cometidos. Sobre esta idéia de prevenção, se tornaria possível reconstruir uma idéia de responsabilidade respondendo os três motivos de inquietude evocados há instantes. Poderemos dizer em primeiro lugar que o sujeito de responsabilidade é aqui o mesmo dos poderes geradores dos prejuízos, isto é, indivisamente as pessoas singulares e os sistemas no funcionamento dos quais as ações individuais intervêm de maneira gradual. Esta é aquela escala ínfima mas real que se exercerá o espírito de vigilância, a virtude da prudência própria a esta responsabilidade em questão”²³⁷.

²³⁵ . Ibidem., p. 45.

²³⁶ . Idem. Atenção coferir tradução

²³⁷ . Idem.

Jonas não hesita em defender o imperativo novo, de tal modo que o agir deixe em aberto a possibilidade da vida. Sua validade é para sempre e seu imperativo é sem limite de duração e sem a consideração de proximidade e reciprocidade.

Novas dificuldades são apresentadas além daquelas “*dos efeitos intencionais previsíveis e queridos*”, aos quais Robert Spaemann denomina de “*efeitos adjacentes*” não desejados, mas que podem ser perversos. Esta situação, segundo Spaemann, causa um dilema: “*levar em conta a totalidade dos efeitos para usar o sentido trágico da palavra, é cair no fatalismo e cultivar uma postura terrorista. Vós sois responsáveis de tudo, mas também culpáveis de tudo*”²³⁸.

Assim, muito do que fazemos e realizamos escapa ao controle da intenção, devido ao entrelaçamento com as necessidades exteriores. Significa que não sabemos muito bem quais serão as conseqüências dos nossos atos, devido aos efeitos que fogem ao controle. Dizer que devemos comportar-nos como determina o “*justo e o bom*” seria remeter a questão ao campo abstrato. A pergunta de Ricoeur é: “*Uma responsabilidade ilimitada não tornaria a ação impossível*”²³⁹?

Spaemann acredita que “*a ação humana não é possível sem a condição de um árbitro concreto entre a visão próxima de uma responsabilidade limitada aos efeitos previsíveis e governados por uma visão longa de uma responsabilidade ilimitada*”²⁴⁰. A negligência completa dos efeitos adjacentes da ação torna o agir desonesto, mas uma responsabilidade ilimitada tornará a ação impossível. Para Spaemann, este é mais um sinal da finitude humana. Por isso, recorrer à prudência significa recorrer ao conceito de “*justa medida*” que os gregos não cansaram de repetir.

Ricoeur apresenta sua última perplexidade quando se refere ao “*efeito ambíguo*” do direito de responsabilidade referida anteriormente.

²³⁸ . SPAEMANN, R. Apud. RICOEUR, Paul. **Le concept responsabilité**: essai d’analyse semantique. p. 46.

²³⁹ . Ibidem., p. 47.

²⁴⁰ . Idem.

“De um lado o deslocamento do objeto de responsabilidade sobre o outro vulnerável e frágil tende a reforçar o polo imputação na união entre imputação singular/risco partilhado: na medida em que temos tornado alguém responsável por injunção moral vinda do outro, a direção de uma tal injunção visa um sujeito capaz de se designar como autor de seus atos. Um limite é então colocado à socialização dos riscos e à mutualização anônima das indenizações

Por outro lado, a extensão no espaço e sobretudo o alongamento no tempo de alcance da responsabilidade podem ter um efeito inverso, na medida em que o sujeito da responsabilidade torna impossível por força multiplicada e diluída. Ainda mais, o desvio no tempo entre ação danosa ou dos efeitos nocivos e reparação tende a reforçar a socialização dos riscos em detrimento daquela da imputação da ação. No entanto podemos dizer também que uma vez substituída a idéia de precaução pela de reparação, o sujeito é novamente responsabilizado pelo apelo à virtude da prudência”²⁴¹.

Não se trata mais de uma prudência, no sentido fraco de prevenção, mas da virtude grega da phronesis, no sentido de um julgamento moral circunstanciado.

“À prudência no sentido forte da palavra é colocada a tarefa de reconhecer entre as inumeráveis consequências da ação pelas que legitimamente temos sido responsáveis, em nome de uma moral da medida. É finalmente este apelo ao ‘julgamento’ que constitui o argumento de defesa mais forte em favor da manutenção da idéia de imputabilidade, submissa às investidas daquela solidariedade e de risco. Se esta última sugestão é válida, então as teorias do direito da

responsabilidade, preocupadas em manter uma justa distância entre as três idéias de imputabilidade, de solidariedade e de risco partilhado, encontrariam apoio e encorajamento nos desenvolvimentos que pareceriam à primeira vista fazer derivar a idéia de responsabilidade bem longe do conceito inicial de obrigação de reparar ou de sofrer a pena”²⁴².

2. SINGULARIDADES E DIFICULDADES DO PENSAMENTO DE HANS JONAS

Uma análise do conceito de responsabilidade de Jonas não pode deixar de ressaltar a ousadia do novo plano, que trouxe para a reflexão ética conceitos até hoje ausentes na atividade filosófica. Não poderemos também deixar de apontar algumas dificuldades do seu empreendimento. Iniciamos com a posição de Sève em face do **“Le principe responsabilité”** indicando sua grandiosidade, porém não se eximindo de apontar as dificuldades. *“As ambigüidades deste livro são a medida de sua riqueza e de suas ambições”*. Sintetiza as críticas em quatro pontos. A primeira se refere ao *“fundamento da ética”*; a segunda, ao *“estatuto da ética da natureza”*; a terceira ao *“estatuto prescritivo ou somente proibitivo da responsabilidade”*; a quarta, à *“sua articulação com a política”²⁴³*.

²⁴¹ . Ibidem., p. 48.

²⁴² . Idem.

²⁴³ . SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité**. p. 82.

Como sabemos, Jonas foi marcado por uma forte influência do pensamento de Heidegger, da fenomenologia de Husserl, dos estudos históricos com Bultmann, além de pertencer ao círculo intelectual de Hannah Arendt, Karl Jaspers, entre outros. Sua experiência com o holocausto proporcionou mudanças muito grandes na compreensão da existência diante do progresso científico e tecnológico.

Compartilhamos das suas ambições na busca de novos princípios para a ética num mundo onde os exageros tecnológicos e seu excesso de poder provocaram mudanças no agir. Sua incursão no campo da ética parte da evidência e da obviedade de fatos concretos. Constata Jonas que, à medida que houve mudanças no agir, e já que a ética trata dos costumes, são necessárias mudanças no seu estatuto para que possa adequar-se aos novos tempos. Tal argumentação evidencia que os imperativos da ética tradicional são insuficientes para limitar a ação e o poder onipotente da tecnologia, que objetiva submeter tudo ao seu domínio.

Diante dos enormes progressos da tecnologia, os conceitos de honestidade e de fraternidade, embora continuem válidos, não possuem a mesma força de transformação nem a mesma capacidade de impor limites aos ilimitados poderes da ciência, aliada aos interesses ideológicos de nações e à exacerbação do individualismo e do agir coletivo. Esta constatação induzirá à necessidade de novos princípios em vista do desconhecimento das possíveis conseqüências desta cadeia causal.

Para Sève o primeiro problema está ligado à questão do “*fundamento*” e do debate com Kant. Jonas acredita poder fundar o imperativo ético no “*ser*”, partindo de uma argumentação metafísica da qual o kantismo exclui a possibilidade. A crítica de Jonas a Kant refere-se ao imperativo formalista e individualista, coerente na sua forma lógica e no âmbito do agir próximo. Jonas entende que formalismo “*não permite pensar a responsabilidade ilimitada com o futuro*” e, por isso, “*não poderia fundar*

seu imperativo categórico formal”, porque o agir tecnológico é coletivo e a cadeia de ações individuais teria pouco poder de transformação²⁴⁴.

Para Sève, a leitura que Jonas faz de Kant é contestável, embora não queira dar a ele uma lição de kantismo. Arremata que esse problema mereceria um estudo especial. Refere-se à explanação do conceito de responsabilidade como um *“conceito forte, original e indispensável e não pretende contestar sua novidade nem sua força”*²⁴⁵, embora, segundo sua visão, a polêmica que Jonas levanta *“obscurece um pouco as coisas”*²⁴⁶.

Jonas sustenta que seus imperativos *“não contêm autocontradição”*²⁴⁷ e que, para Sève, esse raciocínio anti-kantiano não poderia ser admitido.

*“Jonas finge cometer o erro segundo o qual a imoralidade para Kant se refere à contradição lógica; se fosse assim, a vontade não poderia ser sempre imoral. Em termos kantianos: a idéia de que um dia a humanidade possa deixar de existir não contém nenhuma contradição lógica; mas a vontade plena e inteira que se produzisse (ou que se deixasse de produzir) uma situação tal que a humanidade não possa existir é impossível, não podemos querer isso. Esta rejeição ao kantismo é indispensável ao projeto de Jonas, que quer estabelecer a necessidade de um fundamento ontológico da ética (do qual o kantismo exclui a possibilidade)”*²⁴⁸.

Ao citar **“Os fundamentos da metafísica dos costumes”**, Sève afirma ser possível inferir um imperativo categórico da responsabilidade em direção à humanidade futura, citando *“o mandamento do suicida; o dever de assistência”* e, na terceira formulação kantiana do princípio categórico *“(tratar a humanidade na pessoa*

²⁴⁴ . Idem.

²⁴⁵ . SÈVE, Bernard. apud, HOTTOIS, Gilbert. **Aux fondements d’une éthique contemporaine**. p. 109.

²⁴⁶ . SÈVE, Bernard. **Hans Jonas et la éthique de la responsabilité**. p. 82.

²⁴⁷ . Idem.

²⁴⁸ . Ibidem, p. 82-3.

do outro sempre como fim) cujo sentido é dar uma extensão temporal indefinida à noção de homem”, extensão que não poderá ser sonhada com Jonas, mas perfeitamente compatível com a letra do pensamento kantiano. Sève afirma ser muito curiosa a insistência de Jonas sobre “*porque é necessário que a humanidade exista*” e, mais curioso ainda, que em nenhum momento faça alusão à “**Crítica da faculdade de julgar**”, muito rica nesse sentido²⁴⁹.

Para Sève, Jonas não teve êxito nessa sua fundamentação. A dificuldade está em reconhecer ele mesmo a metafísica e a objetividade dos valores e fins domiciliados na natureza. É somente “*razoável e provável mas não certo*”²⁵⁰. O que Jonas trata de fundar é um tanto ambíguo e “*não está seguro de o compreender*”. Questiona o empreendimento de Jonas, perguntando:

“É esta a obrigação incondicional de existir para a humanidade que é necessário fundar? Mas esta incondicionalidade está em ruptura com a existência de fato do homem: ‘o mandamento ontológico’ (...) institui a ‘coisa no mundo’ fundamental (...) que obriga doravante a humanidade, uma vez que é colocada a existir efetivamente, mesmo se é um destino cego que a tem feito aparecer (p.142); (...) a mesma página um pouco mais ao alto o mandamento ontológico não tem fundamento; e como fundar o imperativo na natureza se a existência é um destino? É esta a finalidade em geral (que é o bem em si) que é necessário fundar? Mas esta ‘lei de autojustificação do fim no que respeita a tal’ não é um axioma ontológico ofertado à intuição (p. 117)? É esta minha responsabilidade ilimitada em direção ao futuro? A propósito da responsabilidade que o recém-nascido me impõe, Jonas fala da ‘evidência imediata’ por estes que queremos ter (p.179-181) Finalmente, o

²⁴⁹ . Ibidem, p. 83. (Cf. KANT, I. **Crítica da faculdade de julgar**, parágrafo 82)

²⁵⁰ . Idem. (Cf. também IR. p. 73-4).

*fundamento último se volta à natureza intuitivamente verdadeira do princípio da responsabilidade. Isto que eu temo, é um esforço pouco convincente para fundar metafisicamente **Le principe responsabilité** não o enfraquece, de fato, no lugar de o reforçar*²⁵¹.

Ao questionar a “obrigação incondicional de existir da humanidade”, mostra que toda obrigação está “em ruptura com a existência de fato do homem”. Para Jonas, é o “mandamento ontológico” que obriga, mesmo tratando-se do acaso. Para ele, o acaso é sempre uma fonte de renovação, pois assegura a surpresa, o nascimento do único, ao contrário da compulsão científica com sua dimensão utópica. Sève questiona se essa percepção de Jonas “não é um axioma ontológico ofertado à intuição”. O mesmo vale para a responsabilidade paterna com o recém-nascido.

A segunda crítica se refere ao “estatuto da natureza”. Jonas pensa que temos deveres para com ela (responsabilidade e respeito) e para isso é necessário escapar ao antropocentrismo tradicional das morais anteriores. Sève comenta:

*Afirmar que a natureza deve ser respeitada é uma boa causa e tem grandes méritos como propaganda moral que eu não desprezo; antropomorfizar a natureza pode servir de uma boa retórica, para uma boa causa, como pode mover a consciência para que os poluidores reduzam a poluição, mas como tese filosófica é muito frágil*²⁵².

Para que se considere que o homem é responsável pelo homem e, indiretamente, pela natureza, para que possa bem viver, não é necessária nenhuma interpretação metafísica e, muito menos, teológica da natureza. Para Sève, Jonas reconhece, no “**The imperative of responsibility**”, que a natureza, ela mesma, não

²⁵¹ . Idem.

²⁵² . Ibidem, p. 84.

conhece a catástrofe. Conclui dizendo: “*Não é o antropocentrismo que ameaça a natureza, mas sua visão curta em relação a ela*”²⁵³.

Sève reconhece a grandeza do pensamento de Jonas, sobretudo em relação à “*tentação utópica da tecnologia*”²⁵⁴. Encarar a natureza como objeto de respeito é exatamente impor limites ao poder e à utopia tecnológica. Aqui reside o argumento fundado na prudência e contra a arrogância do saber científico. O pretexto de melhorar a humanidade traz à tona a ambigüidade das relações econômicas pautadas pelos interesses.

A terceira crítica aponta para “o *estatuto prescritivo ou impeditivo da ética de responsabilidade*”. Sève transforma esta questão numa pergunta capital: “*A ética de responsabilidade permite prescrições afirmativas*”? Segundo sua visão, essas prescrições são essencialmente negativas, interditivas, pois se baseiam na antecipação, na possibilidade de que a técnica contenha riscos que possam, realmente, colocar em perigo todo o empreendimento humano. Se “*a humanidade deve ser preservada*”, então é uma ética da autolimitação do poder. Ele percebe duas questões discordantes que são elaboradas em forma de perguntas: “*Qual pode ser a aceitação popular sobre uma tal ética? Como definir o limite sobre quando é necessário parar*”²⁵⁵?

Sobre a primeira questão, afirma que realmente o objetivo da nova ética é marcar e influenciar comportamentos. Lembra, porém, que o próprio Jonas considera difícil provocar “*entusiasmo pela moderação*” (p.202-203), portanto, terá que se contentar com um “*entusiasmo negativo, isto é, o temor*” (p. 258)²⁵⁶. Este poderá conter o desejo utópico e escatológico da tecnologia. A segunda questão é um pouco mais difícil, e Sève se reporta novamente ao “*acaso*”. Considera o elogio ao acaso uma boa coisa, no entanto pode assegurar sofrimentos insuportáveis. Impedindo intervenções, seria provocar sofrimentos, como no caso de doenças hereditárias,

²⁵³ . Idem..

²⁵⁴ . Idem.

²⁵⁵ . Ibidem, p. 86.

sabendo-se que a ciência teria condições de resolver certos problemas. Conclui dizendo que, nesse caso, “*temos boas razões para não deixar o acaso jogar o seu jogo*”²⁵⁷.

Em contrapartida, consideramos que, neste e em outros casos concretos, a ética de responsabilidade precisa considerar os custos e os benefícios. Impedir ou ordenar requer uma avaliação e esta só pode ser tomada após detidas considerações sobre os custos e os benefícios de um procedimento. Nesse sentido, o método da “*antecipação pela ameaça, antecipação de um mal real, significa a antecipação de um mal possível, mas realmente possível, é a representação de um mal que não existe ainda, mas que pode acontecer*”²⁵⁸.

Sève questiona a responsabilidade com o recém-nascido que Jonas denomina “*arquétipo de toda a responsabilidade*”. Ele fornece um “*contra exemplo*”, afirmando que o recém-nascido é exatamente o “*presente*” e, por isso, ele se impõe como uma prescrição afirmativa, como alguém que é necessário “*nutrir, cuidar, acalmar*”²⁵⁹.

Se, para Jonas, a criança constitui-se o arquétipo de toda a responsabilidade, à medida que necessita de cuidado, por ser frágil, Robert Spaemann considera:

*“Esta responsabilidade não se fundamenta nem sobre um princípio, nem sobre uma máxima, mas sim numa percepção. Porque a criança existe, e porque ela precisa de sua mãe, eis aí o que explica o fato de a mãe existir para ela, sem que para isso precise haver intermediação de qualquer princípio que seja”*²⁶⁰.

Spaemann vincula seu conceito na própria “*exigência de auto conservação*” ao dizer que “*o corpo do ser humano necessita da ajuda solidária dos demais*”. A nossa

²⁵⁶ . Idem.

²⁵⁷ . Idem.

²⁵⁸ . SÈVE, Bernard. Apud, HOTTOIS, Gilbert. (éd). **Aux fondements d’une éthique contemporaine**. p. 109.

²⁵⁹ . Idem.

²⁶⁰ . SPAEMANN, Robert. **Felicidade e benevolência**: ensaio sobre ética. p. 283.

dependência comum não decorre do fato de vivermos no mesmo planeta. *“Precisamos uns dos outros para nos tornar reais enquanto seres para a liberdade. Sem interpessoalidade não há pessoa”*²⁶¹.

Desse debate, Sève conclui: o que o futuro longínquo impõe à minha responsabilidade é, por definição, indeterminado e, por isso, **“Le principe responsabilité”** implica numa casuística (no bom sentido da palavra).

Entendemos a angústia de Sève; não obstante, a preocupação com o futuro é possível e depende do cuidado com o presente em relação ao frágil. Para Bochenski, o homem é o *“mais frágil de todos os seres”*²⁶²; para Jonas, é a fragilidade do recém-nascido que, por si só, reclama cuidado. Só com o desenvolvimento, o homem passará de objeto a sujeito da responsabilidade.

A quarta crítica a Jonas se reporta *“a articulação da ética de responsabilidade com a política”*. *“A política é o coração da ética da responsabilidade”*²⁶³. Notamos, justamente, que Jonas tenta superar uma moral cuja ação é determinada pelo agir próximo, entre amigos e inimigos. *“Agora a moral de responsabilidade é a primeira cujo inimigo é o coletivo e anônimo”*²⁶⁴. É uma responsabilidade direcionada a tudo e a todos, mesmo porque a tecnologia é um processo global de expansão. É uma responsabilidade não recíproca, envolvendo cuidados em todas as direções. O agir coletivo é o seu objeto, e ele se encontra em toda a parte. A tarefa política adquire uma dimensão de cuidado. Cedo ou tarde, os governos terão que tomar medidas contra a poluição, incentivando pesquisas sobre formas limpas de energia, ainda que isso acarrete renúncias para as quais o capitalismo ainda não está preparado. Este é um alerta para que se tome consciência dos perigos e ameaças oriundos desse desenvolvimento desenfreado. Essas idéias de Jonas são muito fecundas, mas ele próprio reconhece que a *“política é a parte mais fraca do seu sistema tanto do ponto*

²⁶¹ . Idem.

²⁶² . BOCHENSKI, J. M. *Diretrizes do pensamento filosófico*. p. 80.

²⁶³ . SÈVE, Bernard. *Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité*. p. 87

de vista teórico como operatório”²⁶⁵. Jonas mesmo afirma ter suas próprias idéias e reconhece que talvez sejam impopulares.

Sève não pretende multiplicar as dificuldades, mas levanta a questão: “*Como integrar a responsabilidade em direção ao futuro, distante dos parâmetros da decisão*”?

*“Não exageremos mais sobre a relativa impotência desta ética: se as decisões eventuais de redução da crescimento pertencem mais à autoridade política, outras decisões dependem particularmente dos indivíduos ou de comitês éticos: questões que se referem à manipulação genética por exemplo (decisões nas quais o Estado tem eventualmente também o dever de se envolver)”*²⁶⁶.

Sève finaliza, extraindo três conclusões do pensamento de Jonas: A primeira se refere à “*futurologia que pode parecer um pouco catastrófica; mas, no caso, a significação do pessimismo enunciado é específico: o pior não é sempre seguro, mas o que parece possível deve ser evitado a todo o custo*”. A segunda se refere ao que autoriza e mesmo exige propor os prognósticos mais sombrios: “*segundo o princípio da heurística do temor é necessário fazer os indiferentes tomar consciência dos perigos*”. Enfim, “***Le principe responsabilité*** é um livro sobre ética, mas é também um ato ético”²⁶⁷. Em “**A ciência como experiência pessoal**”, Jonas afirma: “*O trabalho teórico faz parte da práxis prescrita nele e gostaríamos de vê-lo colocado à serviço do próprio imperativo*”²⁶⁸.

Para Sève, “**Le principe responsabilité**” possui duas linhas de pensamento muito diferentes:

²⁶⁴ . Idem.

²⁶⁵ . Idem.

²⁶⁶ . Idem.

²⁶⁷ Ibidem, p. 88.

²⁶⁸ . Idem.

“A primeira está relacionada a exposição dos imperativos da responsabilidade (que me parece muito convincente)”. A segunda, que quer fundar os imperativos na metafísica da natureza parece um tanto frágil. Certamente, Jonas não aceitaria a mudança de seu pensamento fora da argumentação metafísica²⁶⁹.

Sève não afirma. Por isso, é necessário acrescentar: Jonas agiu intencionalmente como pré-moderno. Foi a forma encontrada para chamar a atenção do niilismo moderno, da onipotência da ciência e esquecimento do homem como valor. É também nesse sentido que deve ser entendida a crítica que faz a Kant e à moral tradicional. Concordamos com Jonas em que o agir moderno exige novos princípios que garantam a continuidade da existência, sem querer destruí-la. A *“antecipação pela ameaça”* revela a necessidade de uma ética da renúncia ao excesso de poder e à *“hybris”* da ciência moderna. Consideramos uma escolha coerente, à medida que a responsabilidade com o futuro é diferente da jurídica. Zelar pelo futuro é ser responsável pelo presente e por sua permanente possibilidade de vir-a-ser.

Richard Marienstras analisa o pensamento de Jonas no âmbito da política atual. Preocupa-se em encontrar meios ou recentrar a governabilidade em princípios democráticos, de tal forma que a *“democratização da decisão ajude a evitar desequilíbrios e abusos de poder”*. André Dumas enfoca seu objeto de análise no horizonte político. Incursionaremos inicialmente nas observações de Marienstras²⁷⁰.

Marienstras concorda com Jonas em que o espaço de ação se alterou em decorrência dos impactos tecnológicos e que os imperativos da ética tradicional e do dever são insuficientes para o agir, que sofre constantemente choques tecnológicos.

“A noção mesma de responsabilidade reenvia ao indivíduo, no momento em que a organização social e a técnica são de

²⁶⁹ . Idem.

²⁷⁰ . DUMAS, André e MARIENSTRAS, R. **Technologie et responsabilité**, da p. 185 a 190.

*essência coletiva. De sorte que é por assim dizer normal que hajam perdido o controle dos nossos espaços sociais, não tenhamos êxito para ganhar de nossos dispositivos técnicos. Esta constatação nos faz duvidar que a distinção entre o natural e o social seja pertinente e nos faz tomar uma visão mais ampla das coisas (...) nós vivemos num fluxo múltiplo onde reina a relatividade generalizada*²⁷¹.

Reconhece que, doravante, a tarefa do moralista não deve buscar “*somente o bem humano, mas também reconhecer um fim em si na natureza*”. Chama a atenção de Jonas, afirmando que a questão não está no excesso de antropocentrismo das morais tradicionais, mas em conceber o homem “*isolado*” da natureza, num cosmos contemplado com absoluta indiferença. Considerar o “*fim em si*” da natureza, separado da “*ação humana*”, é reforçar a dicotomia entre “*arte e natureza*”²⁷².

“Eu não sei se a ética tem um futuro. A lei, pelo contrário, poderá ter um; a lei, isto é, no seu sentido latino que liga os homens e cria entre eles um espaço policiado. A diferença com a ética, é que a lei assim compreendida pode não ser mais que convenção. O espaço que ela delimita não é aquele da cidade ou somente aquele da cultura: ela compreende também a natureza (como ela tem aliás sempre feito), e aquela na sua totalidade definida pelo universo simbólico. (...) o espaço policiado terá que garantir aquilo que foi definido.

*Podemos certamente sonhar, e dizer que a ameaça da morte genética será o fundamento da nova lei. Isto é duvidoso: é o desequilíbrio interno das sociedades e os conflitos suscitados no seio delas que torna possível a utilização das forças destruidoras que controlamos de maneira tão precária*²⁷³.

²⁷¹ . MARIENSTRAS, Richard. **Technologie et responsabilité**. p. 187.

²⁷² . Ibidem, p. 188.

²⁷³ . Idem.

Marienstras insiste sobre a necessidade da retomada da questão da organização social. Nesse âmbito deverá ser discutida a “*justiça social e as organizações políticas*”, no sentido mais banal e tradicional do termo. Com relação às instituições políticas, entende a questão no domínio próprio da política:

“Pois se o homem (isto é a coletividade humana) quer decidir seu destino, deve buscar os meios institucionais de fazer conhecer e de aplicar suas decisões, (...) através dos meios mais elementares da ação política e moral. (...) a curto prazo, os poderes políticos e tecnológicos estão usurpados por diversas instâncias detentoras dos meios de ação, de decisões e de conhecimento; a longo prazo, ninguém decide nada, os novos acontecimentos tecno-políticos são decididos ou se decidem eles mesmos por uma força da inércia - pelo efeito totalizador de uma multiplicidade de decisões incoerentes, convergentes, divergentes ou rivais”²⁷⁴.

O que é imoral é o fato de pequenos grupos decidirem pela maioria. Portanto, a responsabilidade consiste em desenvolver o hábito de tomar decisões que correspondam ao interesse da comunidade inteira e não somente “*da família, da vida, do partido ou do país*”. O que importa não são as modalidades técnicas, mas como são tomadas as decisões que envolvam a educação e as instituições, para, assim, tornar esta democratização possível, não na perspectiva de afastar o perigo, mas de assumi-lo. Não é contrário à nova ética, mas não crê que vá efetivamente melhorar a situação. Acredita em muito mais:

“Se tornar mestre de seu destino significa precisamente estar a altura de respeitar coletivamente as regras morais (ou a lei) ou de poder colocar em questão a lei que nos governa, mudar a demanda da vontade esclarecida e assumir o risco permanente da decisão, se torna um imperativo”²⁷⁵.

²⁷⁴ . Ibidem, p. 189.

²⁷⁵ . Ibidem, p. 190.

É realmente possível promover o estatuto da humanidade inteira? Nem Marienstras, nem Jonas terão a resposta, mas a liberdade de poder dizer não aos imperativos anti-éticos é uma prerrogativa e precisa ser sempre promovida. O sentido pedagógico da responsabilidade possui a tarefa de lembrar a moralidade, de lembrar que o futuro está implicado na esfera da decisão, do poder e da liberdade. O aumento da massa crítica poderá despertar a consciência sobre os riscos de determinados empreendimentos tecnológicos. Por isso, a invocação do temor adquire um sentido de proteção e vigilância dos indefesos e frágeis.

André Dumas, comentando o mesmo artigo, escreve:

“Enfim um artigo que nos reporta à evidência: a moral orienta a ação, e a ação tem por tarefa tornar a humanidade vivente”²⁷⁶.

A ética deixa de ser considerada numa perspectiva idealista para tratar da vida real. É um convite para que o homem “*não falte com o bem que é comandado pela sua liberdade*”. Três questões necessitam de destaque.

A primeira se refere à “*ruptura*” tão fortemente marcada entre a ética tradicional e a exigência de novos imperativos para o mundo tecnológico. Para Dumas, Jonas raciocina com uma só oposição, ou seja, uma ética indo de Sófocles a Kant, onde o agente deve amar o próximo e conformar-se com a morte, e onde a solução para a vida encontra-se na sabedoria. Temos, de um lado, um tratamento da vida nas suas relações imediatas, e, de outro, a vida e sua sobrevivência, “*decidida ou programada a longo prazo*”.

Dumas pergunta: “*Esta oposição é um dado real ou uma brilhante especulação de ficção filosófica*”? É cético em relação à escolha desse percurso assim contrastado. Ao invés de trabalhar com a ruptura entre passado e futuro, teria ganho mais em

²⁷⁶ . Idem.

persuasão se tivesse trabalhado com os três momentos sucessivos, atento aos problemas e discussões da época:

“O período antigo e medieval ampara sua cosmologia (no criacionismo bíblico) fornecendo sua providência e sua limitação. O cartesiano e marxista de artificialidade histórica, onde a ciência promete à humanidade uma acumulação indefinida. O terceiro, não é seguramente um retorno em direção a natureza passada do cosmos, onde descobrimos que nosso espírito não tem à sua disposição mais que um corpo e uma terra, onde portanto passamos do respeito antigo e da conquista moderna para aquela famosa procura da convivência, cara a Illich, do viver com, em lugar de viver sob o constrangimento da técnica”²⁷⁷.

A segunda refere-se à renúncia ao antropocentrismo, considerando que a natureza tem um direito próprio. Dumas não nega que haja uma verdade nesta descentralização do indivíduo em detrimento do coletivo e do limite do fazer humano em proveito da biosfera. Esta crítica dirigida à técnica é procedente à medida que nos propõe conquistas ilimitadas, que podem pôr em risco todo o empreendimento. Entretanto, pergunta: *“Sem antropocentrismo como podemos falar de um mundo? Existirá habitat sem habitantes”²⁷⁸?* Preocupa-se com a possibilidade de destronar o homem do pedestal científico e tecnológico e colocar em seu lugar um *“puritanismo da natureza”*, uma vez desaparecido o traço transitório do predador humano. Talvez seria a dessacralização errônea da história, uma reverência absurda em direção à permanência da *“condição cósmica”²⁷⁹.*

Dumas não entendeu corretamente a crítica que Jonas faz ao antropocentrismo da ética tradicional. Jonas quer estender a responsabilidade também para o mundo da natureza, pois a continuidade da vida humana no planeta depende da sua preservação.

²⁷⁷ . DUMAS, André. **Technologie et responsabilité**. p. 191.

²⁷⁸ . Ibidem, p. 192.

Negar o antropocentrismo seria não estar de acordo com o imperativo da vida, onde ele volta a ocupar seu lugar de honra. Vida e natureza são, para Jonas, interdependentes e, dialeticamente, complementares. A compulsão e a onipotência da técnica podem colocar em perigo a “*essência substancial*”. Jonas não está pensando pura e simplesmente na destruição da humanidade, mas na “*morte essencial*” que advém da desconstrução e da aleatória reconstrução tecnológica do meio ambiente e do homem, por meio da biotecnologia e engenharia genética. O divórcio entre subjetividade e objetividade tornou o conhecimento alheio à subjetividade humana.

Em terceiro lugar, Dumas conclui, dizendo que o artigo de Jonas termina com um apelo à sabedoria. A crise atômica, ecológica, a “*apreensão*” que esta situação provocou e provoca deve conduzir a uma consciência progressiva diante da possibilidade “*não mais do dilúvio como dizia Luis XV*”, mas do “*deserto*”. É totalmente favorável às injunções de Jonas, em “*considerar as gerações futuras como nosso próximo*”. E conclui, dizendo:

“Novamente aqui a ética se faz política diante de questões tão urgentes. Estamos pressionados entre o hábito e o crescimento dos bens culturais, o medo do desemprego, a concorrência internacional tão insistente e aquela ética global da sobrevivência humana que para o momento é uma piedosa promessa”²⁸⁰.

²⁷⁹ . Idem.

²⁸⁰ . Idem

3. O IMPERATIVO DA RESPONSABILIDADE

Apesar das divergências entre Sève, Marienstras e Dumas, sobre a maneira como Jonas conduziu sua teoria, especialmente a polêmica com Kant, é importante voltar nossa discussão à *Biologia filosófica*, editada no “**The phenomenon of life**”. Lembramos que a tradução alemã recebe o sugestivo título de “**Organismo e liberdade**” ou “**Organismo para a liberdade**”. Nele encontramos, mais uma vez, a fundamentação do conceito de responsabilidade em que, nas palavras de Ricoeur, “*a vida é expressamente nomeada*”²⁸¹.

O imperativo da responsabilidade não pode ser compreendido nem formulado “*sem que a vida esteja implicada nele*”. Fundamentalmente, Jonas quer superar o conceito de responsabilidade limitada aos atos passados em que o autor é responsável da ação, como acontece no direito civil e penal. Ao demonstrar que o conceito de imputabilidade está vinculado ao de reciprocidade, Jonas argumenta na tentativa de

²⁸¹ . RICOEUR, Paul. **A região dos filósofos**. p. 229.

superá-lo, substituindo-o pelo de responsabilidade com o futuro. Os atos e efeitos das nossas ações não devem destruir a possibilidade da vida no futuro. Ricoeur explicita o que Jonas entende por futuro:

“Completamente diferente é o futuro visado pelo novo princípio responsabilidade: certamente ainda é o futuro de 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”²⁸².

Diante da ameaça de uma catástrofe, Jonas mobiliza a *“heurística do temor”* que, no entendimento de Sève, é um dos aspectos mais originais de sua obra. O que devemos temer são os perigos *“possíveis mesmo que não prováveis”*, que ameaçam a sobrevivência da humanidade futura e que, em virtude do excesso de poder, ameaçam o próprio homem enquanto vivente. É nessa direção que deve ser visto o futuro. A destruição do planeta é uma possibilidade assustadora, exatamente porque o homem dispõe de poderes para tal. Impor ao poder um dever implica em respeito com o futuro da vida humana e extra-humana.

O que caracteriza verdadeiramente o novo conceito não é apenas sua orientação para o futuro, diferente do horizonte fechado em que o sujeito pode reparar danos causados ou sofridos, mas o traço definitivamente distinto da imputabilidade. Somos responsáveis pelo que fazemos, porque nosso poder fazer pode comprometer a continuidade de tudo e de todos. O imperativo da existência cobra aquilo que vamos realizar, e não aquilo que temos feito, como acontece no direito civil e penal.

“(…) considera-se responsável, sente-se efetivamente responsável, aquele a quem é confiada a guarda de algo precíval; o objeto ou, melhor dizendo, o correspondente da responsabilidade é o precíval enquanto tal”²⁸³.

²⁸² . Ibidem, p. 230.

²⁸³ . Idem

Se existem ameaças advindas do mau uso da tecnologia, nesse caso, quem pode ser mais ameaçado? É a vida. O novo imperativo está indissociavelmente implicado com ela, pois é um objeto de preservação. Está expressa exatamente uma ética da vida. As palavras de Olivier Mongim traduzem o significado do que Jonas mostra.

“A fragilidade do mundo e dos indivíduos nos torna mais responsáveis, sempre responsáveis de um futuro possível para as gerações futuras”²⁸⁴.

Não obstante, a singularidade de Jonas reside no sustentáculo ontológico da responsabilidade. É uma posição teórica clara, mas, vista com desconfiança por setores da filosofia moderna. Tal reconstrução está distante das tentativas propugnadas por muitas filosofias utilitaristas e finalísticas contemporâneas. Nesse sentido, é considerada, por alguns muito mais uma compreensão intuitiva. Entretanto, para Jonas, é claro que o fundamento da ética do futuro não se encontra na ética enquanto doutrina do fazer, mas na metafísica, enquanto doutrina do ser. Defende o conhecimento científico e metafísico, chamando atenção para os exageros da ciência e do esquecimento do homem, enquanto organismo para a liberdade.

Como deve ser entendida a “*filosofia da vida*” de Jonas?

Em primeiro lugar, não é uma seqüência das filosofias românticas da natureza. Não se trata de filosofia da vida no sentido tradicional, mas de “*biologia filosófica ou de filosofia da natureza*”²⁸⁵.

“É a biologia - a ciência biológica - que se oferece ao pensamento do filósofo; ela o faz apresentando-lhe 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. Sob este ponto de vista, o título da tradução alemã diz tudo: Organismo e

²⁸⁴ . MONGIN, Olivier. **Les equivoques de la responsabilité.** p. 6

²⁸⁵ . DAL LAGO, Alessandro. apud. JONAS, Hans. **Dalla fede antica all'uomo tecnologico.** p. 13.

liberdade; ou, melhor dizendo, do organismo para a liberdade”²⁸⁶.

A idéia de natureza de Jonas não prescinde da tradição filosófica moderna e também não exclui o sujeito humano. Destaca, sobretudo, a importância que o sujeito tem tido no pensamento ocidental. Em primeiro lugar, “*o sujeito é impensável sem a dependência das suas relações com o ambiente natural*”²⁸⁷. Portanto, há uma relação dialética entre subjetividade e natureza. Em segundo lugar, “*não pode ser reduzido à consciência, isto é, a uma função reflexiva, mas deve ser considerado na sua complexidade de ser vivente, resultado de uma co-extensão de funções mentais e orgânicas*”²⁸⁸. Esta interpretação de Jonas não é baseada numa visão dualista: nem metafísica, nem científica. Ambas são necessárias à compreensão do conceito de “*organismo*”, mesmo que se queiram colocar “*os resultados da biologia na reflexão filosófica*”²⁸⁹.

Para Jonas, os pólos metafísica e ciência são expressão de um equilíbrio entre o homem e a natureza, à medida que este é levado a “*respeitá-la e limitar as feridas que a cultura humana inflige ao ambiente*”. Tal visão não é “*utilitarista ou finalística, mas ontológica*”²⁹⁰.

O conceito de organismo que Jonas fundamenta filosoficamente revela que a humanidade é uma pequena parte de um sistema mais complexo, não podendo ficar limitado à esfera da “*cognição e da consciência*”. O homem é uma espécie que habita entre outras espécies e vive nessas relações no ecossistema. Por isso, sua ética nasce dessas duas críticas filosóficas: uma, em direção à filosofia do vivente, e a outra, da responsabilidade para com a natureza. “*Uma responsabilidade que deverá exercitar-se a partir do repensar a posição do homem frente ao mundo e dos valores que definem*

²⁸⁶ . RICOEUR, Paul. **A região dos filósofos**. p. 232.

²⁸⁷ . DAL LAGO, Alessandro. apud. JONAS, Hans. **Dalla fede antica all'uomo tecnologico**. p. 13

²⁸⁸ . Idem.

²⁸⁹ . Idem.

²⁹⁰ . Ibidem, p. 14.

tal posição”²⁹¹. A idéia de organismo e a humanidade, como uma pequena parte desse processo, revelam “o contraste entre a perseverança da forma e a mutabilidade da matéria”, que Jonas chamará de “liberdade”, como elemento distintivo e independente em relação às inclinações.

Em suma, a liberdade define a posição de Jonas como elemento distintivo no seu conceito de responsabilidade. Somos livres no uso dos poderes, mas obrigados a respeitar as outras formas de vida, pois a existência deles implica em nossa existência. A obrigação decorre do próprio ser. Ele exige ser preservado.

*“Ora, o metabolismo marca a primeira ruptura com um sistema mecânico como o de um relógio. Esse processo ativo de auto-integração dá pela primeira vez sentido à noção de indivíduo enquanto entidade ontológica. Ao dizer ontológico, quer-se dizer que é assim na realidade, e não apenas, como queria Kant, no juízo reflexivo; é preciso, pois, dar todo o peso de realidade à identidade do organismo enquanto ato de sua própria existência. Ainda não se trata, certamente de interioridade; mas é permitido falar de identidade interna, na medida em que a continuidade metabólica se deixa compreender como continuação, perseverança de si própria. Um si se anuncia diante do mundo. É então tarefa de uma biologia filosófica seguir o desdobramento dessa liberdade germinal através dos níveis da evolução orgânica”*²⁹².

O que choca a filosofia contemporânea é o retorno de Jonas à metafísica, levando-se em conta que seus elementos fundadores são “Deus, homem e mundo”. Para a metafísica, o “mundo” é sacrificado, para fazer emergir um diálogo exclusivo entre “homem” e “Deus”. Na modernidade, a natureza e a matéria recebem toda a atenção e reúnem no homem o desejo de uma escatologia secularizada, evocando para

²⁹¹ . Idem.

²⁹² . RICOEUR, Paul. **A região dos filósofos**. p. 233.

ele, a instalação do “*ideal baconiano*”, que consistiria na implantação do saber como dominação sobre a natureza, pela “*magnitude do seu êxito*”²⁹³. Portanto, Jonas mostra uma dissolução da “*arquitetura do universo enquanto cosmos*”. Deus é relegado à margem de uma empresa que agora é exclusivamente humana. A autonomia da “*subjetividade humana*” contribui de forma decisiva para o “*desaparecimento de Deus*”. Vivemos num mundo de autoglorificação do pensamento, que se mostra no domínio insensato da técnica e de uma “*instrumentalização objetiva*”²⁹⁴. O ideal prometeano sustenta a utopia em torno da tecnologia.

O retorno ao argumento ontológico leibneziano nada mais é que uma forma de repensar o dualismo radical “*de todo o gnosticismo sem descuidar dos efeitos positivos*”. Foi a forma encontrada para fundamentar a ética e superar o dualismo, permitindo salvaguardar a humanidade “*dos poderes destruidores do homem por meio da técnica*”²⁹⁵ e retornar à idéia de homem como guardião do ser, de pastor responsável, e não de dominador onipotente. É a pedagogia do “**The Imperative of responsibility**”, que implica numa radical mudança de postura. Ela não é minha, nem sua, mas do sujeito coletivo da moderna subjetividade.

²⁹³ . JONAS, Hans. **The imperative of responsibility**. p. 251.

²⁹⁴ . JONAS, Hans. **Dalla fede antica all'uomo tecnologico**. p. 20-21.

²⁹⁵ . Idem.

4. A LIBERDADE E A ONTOLOGIA MORAL DO TEMOR

O “**The phenomenon of life**” refere-se aos traços da animalidade:

“A mobilidade, a percepção e a emoção” três traços que acentuam a polaridade entre um si e um mundo; um mundo é aberto ao mesmo tempo que um si se interioriza”. Mas, e esse novo traço nos coloca a caminho de uma reflexão sobre a precariedade da vida - tema fundamental da ética ulterior - , à medida que aumenta a polaridade entre o si e o mundo, o preço a ser pago pela sobrevivência não pára de aumentar, como uma comparação entre o animal e a planta faz bem compreender: animal é exposto à escassez em sua busca por alimento; doravante o temor acompanha a necessidade; a preocupação com a própria preservação é levado ao nível do

sentir; a individuação tem por preço a alteridade do mundo e a solidão própria”²⁹⁶.

Para Ricoeur, Jonas afirma: é o “*homo faber*” e o “*homo sapiens*” que agora estabelece uma relação simbólica e criativa. “*O homem dá nome às coisas, relaciona os seres, abre o campo do possível: assim, a liberdade se destaca por distanciar-se da causalidade*”²⁹⁷. A função meramente metabólica do mundo animal, cuja existência mostra a não separação entre forma e matéria, agora é perfeitamente possível pelo homem, à medida que ele confecciona imagens, fruto da liberdade, longe de uma conexão puramente causal. O homem incorpora, nos seus simbolismos, fins e valores; a criatividade é expressão de sentido e liberdade.

Qual a lição a ser tirada dessa interpretação? No instante em que supera o dualismo a que nos referimos anteriormente, Jonas recoloca a vida no seu lugar de honra. O conceito de corpo e mente torna-se obsoleto em função do fenômeno de auto-organização. Entretanto, percebemos que a função do metabolismo merece viver. Jonas ressalta uma inter-relação dialética entre corpo e mente, onde necessidades, valores, fins e, sobretudo, a liberdade, no humano, se revelam “*desde o começo da vida*”.

Para Jonas, o perigo tem que ser enunciado em termos ontológicos, cuja argumentação já apresentamos. Mesmo assim, Ricoeur enriquece nossa compreensão.

“O perigo tem de ser enunciado 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. Daqui provém a terceira lição que nos conduz ao limiar da ética, mas de uma ética ontologicamente fundamentada: o fenômeno de auto-organização, germe da autotranscendência, permite que se

²⁹⁶ . RICOEUR, Paul. **A região dos filósofos**. p. 233.

²⁹⁷ . Idem, p. 233.

fale de um testemunho que a vida dá a ela mesma. A vida não se prova; ela se arrisca e se atesta. Esse testemunho deve ser oposto à concepção moderna segundo a qual a matéria morta é uma evidência e a vida um enigma. Desde o Renascimento, apenas o não-vivente é considerado cognoscível; o vivente deve, pois, ser-lhe reduzido; nesse sentido, todo o nosso pensamento está atualmente sob o domínio da morte; o idealismo da consciência não é, sob esse ponto de vista, menos mortífero, desde que ele sanciona unicamente a inteligibilidade do não-vivente: é em relação a essa ontologia da morte que se diz que a vida dá testemunho para a vida”²⁹⁸.

Jonas não titubeia. Deixa claro que a “*vida é o fundamento do seu imperativo*”²⁹⁹. Sua consistência só pode ser formulada ontologicamente, uma vez “*que o que deve ser justificado é a continuação de uma existência e não a racionalidade de um princípio de moralidade*”³⁰⁰. O que deve ser demonstrado é que a vida deve continuar existindo no futuro. Apesar de toda a desconfiança em relação à metafísica, sobretudo do meio anglo-saxão, Ricoeur é incisivo ao utilizar o argumento de Jonas:

“Disso se conclui que o primeiro princípio de uma ética do futuro não se encontra na ética enquanto doutrina do fazer (...) mas na metafísica enquanto doutrina do ser, cuja idéia do homem representa uma parte”³⁰¹.

Também não hesita em percorrer atalhos. Toma de Leibniz o argumento do “*ser em relação ao não-ser*”. O homem deve ser? A resposta só poderia ser uma afirmação em favor da vida e de que “*algo deve ser antes que nada*”³⁰².

²⁹⁸ . Ibidem, p. 234

²⁹⁹ . JONAS, Hans. **The imperative of responsibility**. p. 31.

³⁰⁰ . RICOEUR, Paul. **A região dos filósofos**. p. 235.

³⁰¹ . Idem.

³⁰² . Ibidem, p. 236

“O dever-ser de algo, com efeito, tem como único oposto o nada. Ora, o ser vale mais que o nada. É preferível que haja algo antes que nada. A afirmação do ser é, nesse sentido, ao mesmo tempo ontológica e ética”³⁰³.

Este é o cerne da teoria da responsabilidade apresentada em **“The imperative of responsibility”** e em **“The phenomenon of life”**, porquanto o que está implicado é a *“liberdade humana”*³⁰⁴.

Escolher o desaparecimento da humanidade não é mais um delírio ou uma obra de ficção, mas possibilidade, em decorrência do excesso de poder. Optar pela destruição da natureza humana e extra-humana seria *“negar o primado do ser como tal sobre o nada”*³⁰⁵. Portanto, o que Jonas propõe não é a questão *“porque”* que remete a uma primeira causa, mas *“para que”*, cujo sentido é: *“vale a pena ser”*. Isto significa que *“valor”* e *“existência”* coincidem. Qualquer escolha implica em preferência pelo *“ser”* ou pelo *“não-ser”*, e direito à existência implica num valor. Por isso, *“existir vale mais do que nada”*³⁰⁶. Em outras palavras, a *“vida”* passa a ser um *“valor”* merecedor de cuidado, diante da possibilidade da extinção definitiva.

Deste modo, da exigência de preservação nasce a ética de responsabilidade, como obrigação diante do *“frágil”* e do *“perecível”*. É uma responsabilidade diante do *“ser”* e da *“existência”*, visto que o homem pode querer destruir-se. *“Enquanto, na natureza, a autoconservação não deve ser ordenada, no homem, ela é objeto de escolha”*³⁰⁷. Isto revela que o *“poder-querer”* está investido de um sentido ético e moral com a vida.

Se, no homem, a autoconservação é objeto de escolha, significa que a vida, enquanto tal, é orientada para fins. A noção de *“fins”* pressupõe que a consciência

³⁰³ . Idem.

³⁰⁴ . KASS, Leon R. **Appreciating The Phenomenon of life**. p. 03ss.

³⁰⁵ . RICOEUR, Paul. **A região dos filósofos**. p. 236.

³⁰⁶ . Idem.

investe no seu ser ou na existência de valores decorrentes do “*caráter simbólico do humano*”³⁰⁸. Portanto, o “*fim*” do “*ser*” é a “*vida*” e ele se declara sempre a favor de si mesmo e contra o “*não-ser*”.

*“No plano humano, o bem ou o que tem valor contém a exigência de sua realidade sob a figura de um imperativo. Mas a reivindicação imanente de um bem em si não deixa de premiar o mandamento. A axiologia não deixa de ser subordinada à ontologia na medida em que o ser do vivente vale (a pena) existir. Apenas a possibilidade de uma destruição ativa e voluntária transforma em tarefa o que é tendência natural no vivente”*³⁰⁹.

Jonas articula com os conceitos de “*continuidade*” e “*descontinuidade*”, pois eles estão presentes na finalidade do vivente, na ordem humana do valor e da obrigação. A “*descontinuidade*” é possível quando o homem diz “*não*” ao “*ser*”; quando seu poder se dispõe a destruir a vida. A “*continuidade*” implica em dizer “*sim*” à “*vida*”, ao “*ser*”. Ela ganha, nesse sentido, a forma de “*valor*”, de “*preservação*” daquilo que é “*vulnerável*” e que, ao mesmo tempo, é um sentimento de responsabilidade diante do frágil. A exigência de cuidado é um apelo oriundo do ser em si que reclama pela sua própria existência. O testemunho que a vida oferece à vida é um sentimento de responsabilidade à medida que o outro é apreendido como o “*frágil*” e “*vulnerável*”. Sente-se responsável antes de declarar-se responsável.

“O sentimento de responsabilidade encontra-se assim totalmente de acordo com a precariedade da vida. Além disso, não é surpreendente que a responsabilidade seja primeiro passivamente sentida, isso na medida que sentir-se

³⁰⁷ . Idem.

³⁰⁸ . CASSIRER, Ernst. **Antropologia filosófica**, p. 105. (Cf. também do mesmo autor **Filosofia de las formas simbólicas**).

³⁰⁹ . RICOEUR, Paul. **A região dos filósofos**, p. 236 - 237.

responsável é sentir-se encarregado de uma tarefa, depositário de uma missão”³¹⁰.

Jonas ilustra sua demonstração em relação ao sentimento de responsabilidade, tomando como exemplos a “*responsabilidade parental e política*”³¹¹, considerados exemplos paradigmáticos neste particular.

Para Ricoeur, a responsabilidade parental, seja dos pais “*naturais seja dos adotivos*”, é uma constituição ontológica onde a fragilidade e a vulnerabilidade desse ser em crescimento marca fortemente a força da “*obrigação ligada à simples existência, exigindo preservação e perpetuação*”³¹². Dois traços são sublinhados: o primeiro é emprestado de Hannah Arendt que é o conceito de “*natalidade*”. Para ela, a “*natalidade*” não surge de um “*contrato, vínculo ou consentimento prévio*”. O ser que está aí não foi consultado sobre seu desejo de vir ao mundo. Disto destacamos o segundo traço que revela o fundamento ontológico:

“(…) o nascimento gera uma responsabilidade do lado parental simplesmente por acontecer; e a obrigação que lhe está ligada é unilateral, nenhum direito explícito lhe corresponde do lado do recém-nascido. Aqui, portanto, o ‘é’ e o ‘deve-ser’ coincidem muito exatamente. O recém-nascido torna responsáveis pais naturais ou adotivos; nesse sentido, Jonas pode dizer que o primeiro dever-ser procede da ‘coisa’, da ‘causa’ a nós confiada; o que aqui está em jogo é uma relação de confiança, que constitui um bem substancial cuja simples existência comporta sua própria força de obrigação. O nascimento da criança nos torna responsáveis para com esse bem; por um lado, esse bem concerne à criança em sua totalidade, como a coisa a faz crescer; por outro lado, esse crescimento implica a

³¹⁰ . Ibidem. p. 237.

³¹¹ . Idem.

³¹² . Ibidem, p. 238.

continuação de uma existência aberta sobre um futuro indeterminado. ‘O caráter futurível próprio daquilo sobre o que temos responsabilidade é o verdadeiro aspecto do porvir da responsabilidade’; a responsabilidade, nesse sentido, é ‘o complemento moral da constituição ontológica do nosso ser temporal’. A fragilidade, a vulnerabilidade desse ser em crescimento sublinham ainda mais fortemente a força da obrigação ligada à simples existência, exigindo preservação e perpetuação”³¹³.

Nesse sentido, entendemos o caráter futuro daquilo sobre que temos responsabilidade. Ela é, nesse aspecto, um complemento ontológico de nosso ser temporal que somos chamados a preservar por uma exigência do próprio ser. Por isso, a ética da responsabilidade está intrinsecamente ligada à compreensão do fundamento ontológico onde está implicada a responsabilidade com o frágil. A liberdade humana, o poder decorrente das conquistas tecnológicas, tornou o mundo vulnerável e frágil. Agora necessitamos de uma ética cujo sentimento indica que não podemos destruir a essência substancial. De nada valerá o planeta, se a vida deixar de existir.

A responsabilidade política é o segundo exemplo paradigmático, em que pesem os podres e as intrigas do poder político. O poder político mostra a sua constituição originária, voltada para o bem comum e para a *“totalidade de uma comunidade”* e é o que o torna responsável. O ser humano é cada vez menos acabado, e a responsabilidade política visa ao seu desenvolvimento. O político deve manter a possibilidade de desenvolvimento e a arte de governar. *“Toda arte de governar traz a responsabilidade da possibilidade de uma arte de governar futura”*³¹⁴.

A responsabilidade parental e a política têm, em comum, *“uma entidade perecível, que exige uma obrigação, e cuidado de alguém tornado responsável por*

³¹³ . Idem. (Cf. também IR. p. 108).

³¹⁴ . RICOEUR, Paul, **A região dos filósofos**, p. 238 - 239.

esta própria exigência”³¹⁵. Isto gera a responsabilidade do homem pelo homem. Um encargo parental ou político é responsável à medida que zela pelo “*bem intrínseco*” contra os perigos da vida em sociedade. Ao falarmos em política ou paternidade responsável, pretendemos dizer que se trata de zelar pela “*continuidade*” da própria responsabilidade, para que a vida continue existindo e não seja colocada em risco por ganâncias ou interesses pessoais. Nesse sentido, Ricoeur explicita o conceito de “*reivindicação ontológica da idéia de humanidade*”, onde nós somos responsáveis pela própria idéia de responsabilidade ou pela sua perpetuação.

*“Essa reivindicação é ontológica no sentido de que ela não depende do balanço avaliativo que pode ser levantado do comportamento afetivo dos homens na terra até os nossos dias (atrocidades, criações sublimes. (...). É a possibilidade que comporta a sua própria exigência. Manter viva esta possibilidade abre para uma responsabilidade cósmica que se resume na primeira obrigação, no primeiro mandamento, a saber, que a humanidade seja. Do fato de que existam homens resulta a exigência de caráter ontológico de que eles existam ulteriormente. Qualquer outro mandamento, particularmente referente à maneira de ser e ao bem-estar, o pressupõe”*³¹⁶.

Ricoeur revela na “*ontologia da vida biológica*” e “*nas detalhadas análises do homem tecnológico*” a chave do princípio de responsabilidade. O homem, pelo uso inadequado da tecnologia, constitui-se uma ameaça aos outros homens. A vida humana é frágil por si, mas pela técnica e por seus efeitos cumulativos lhe acrescenta “*uma fragilidade suplementar*”, por ter cessado a “*regulação por fins naturais*”. Neste caso, a técnica se torna ainda mais perigosa para si própria.

“A preservação da vida sempre teve um custo. Com o homem, esse custo, esse preço a ser pago pode ser a

³¹⁵ . Ibidem, p. 239.

³¹⁶ . Idem.

destruição. Doravante, cabe à liberdade humana assignar a si mesma fins e dar-se poderes para executá-los. Do mesmo modo que a periculosidade criada pelo homem se acrescenta à fragilidade da vida, a responsabilidade pode substituir a finalidade natural”³¹⁷.

Ricoeur levanta algumas objeções:

“Com efeito, poder-se-ia objetar que a filosofia da biologia não está apta a dar ao princípio responsabilidade o fundamento ontológico procurado, na medida em que o poder do homem escapa das regulações naturais e exige uma autodisciplina de outra natureza”³¹⁸.

Responder a esta questão talvez possibilite uma melhor compreensão do sentido de que a ontologia da vida é incorporada ao princípio de responsabilidade. Para Ricoeur, Jonas não estaria retornando ao argumento aristotélico, conforme ele foi acusado por Sève.

“Em Jonas, efetivamente, a finalidade natural não pretende desempenhar o papel de modelo a ser imitado, como poderia ser o caso em uma interpretação, apesar disso discutível, da moral de Aristóteles. O princípio responsabilidade não diz: impõe à tua ação uma retenção, uma moderação, em resumo uma medida semelhante àquela com a qual a natureza dota espontaneamente a atividade dos viventes. Não é a título de uma imitação da natureza que a ontologia da vida se encontra incorporada não apenas em sua formulação, mas mais radicalmente à fundamentação do princípio responsabilidade. O princípio responsabilidade pede apenas que se preserve a condição de existência da humanidade ou, melhor ainda, a existência como condição de possibilidade

³¹⁷ . Ibidem, p. 240.

³¹⁸ . Ibidem. p. 240 - 41.

da humanidade. Como dissemos anteriormente, é o homem enquanto vivente que é objeto de solicitude. Eis porque o princípio responsabilidade se encarrega da vulnerabilidade específica que o agir humano suscita a partir do momento em que ela se acrescenta à fragilidade natural da vida. Assim, o lugar da responsabilidade continua sendo a fragilidade da vida. Não se poderia, portanto, dizer que o princípio responsabilidade depende de uma moral naturalista. Ao contrário, é no nível do agir humano, e por meios técnicos aplicados de modo corretivo às técnicas, que a ética da responsabilidade delimita o seu campo de exercício. Além disso, são meios institucionais apropriados, os únicos capazes de se encarregar dos custos do progresso técnico. Dizer que o homem é responsável pela natureza não é, portanto, dizer que é preciso buscar na natureza o modelo de medida a ser imposto à deriva tecnicista”³¹⁹.

O longo trabalho criador da natureza que hoje é entregue em nossas mãos e confiado aos nossos cuidados, tem o direito à nossa proteção “*para o seu próprio bem*”.

Jonas já foi repreendido por suas críticas ao antropocentrismo da ética tradicional, até entendido, erroneamente, como se quisesse elaborar uma moral eminentemente naturalista. Ele está, simplesmente, dizendo “*que o interesse do homem coincide com o resto dos viventes e o da natureza inteira na medida em que ela é nossa pátria terrestre*”³²⁰. A existência é possível pela coexistência entre natureza humana e extra-humana. Em suma, essa obrigação evita uma “*redução antropológica da ética*”³²¹.

³¹⁹ . Ibidem, p. 241.

³²⁰ . Idem.

³²¹ . Idem.

Somos responsáveis pela natureza porque somos livres e, como conhecedores de processos tecnológicos, temos poder de provocar uma catástrofe. O homem continua tendo, como primeira obrigação, seu semelhante. Entretanto, a natureza é condição de sua sobrevivência. É nesse âmbito que Jonas fala em “*dignidade própria da natureza*”. Ela é condição de existência da humanidade presente e futura. Porém, para que se torne possível a existência futura, é necessário impor “*limites à sua redução utilitária*”, que explora sem fim, segundo a máxima anti-ética da ciência e do próprio homem, que se acha seu mestre e seu dono³²².

Ricoeur considera que a defesa “*da dignidade própria da natureza não basta para assimilar o princípio responsabilidade a uma moral natural*”. Considera essa afirmação “*um grave mal entendido*”, como as críticas que tentam desvincular o homem do interior dessa “*ética de preservação*”. Esta não é uma ética que provém de algum ensinamento da natureza, mas é, antes de tudo, uma “*ética do progresso e do aperfeiçoamento ilimitado*”. O que deve ser levado em conta é: o homem necessita autoaperfeiçoar-se constantemente. Em suma, precisa reaprender a viver a cada momento, e isto revela o sentido pedagógico da responsabilidade.

*“O homem, destruidor potencial do trabalho teleológico da natureza, deve se encarregar, no nível de seu querer, do sim que a natureza dirige ao ser e o não que ela opõe ao não-ser. O que deve ser salvo é a pressuposição do homem. Ninguém pode dizer: que o homem seja, sem dizer: que a natureza seja. Eis porque o sim ao ser, que a vida pronuncia espontaneamente, se tornou no nível humano um dever-ser, obrigação”*³²³.

Entretanto, os argumentos de Jonas ainda suscitam objeções. Poderíamos duvidar de que a “*filosofia da biologia*” possa apresentar um “*fundamento suficiente*”, mesmo porque, se fosse suficiente, o grande desvio leibneziano seria inútil.

³²² . Ibidem, p. 242

³²³ . Idem

“O fundamento é necessário desde que se trate apenas de justificar a obrigação de preservar a existência futura da humanidade como uma pré-condição de seu próprio exercício da responsabilidade. O argumento, ao que me parece, não basta mais, desde que o que está em jogo no empreendimento de fundamentação não é mais a pré-condição da existência, mas o estatuto autenticamente humano da vida a ser preservada. O que o novo imperativo pede, com efeito, não é apenas que existam homens depois de nós, mas precisamente que sejam homens conformes à própria idéia de humanidade. É aqui que a fundamentação biológica, se ela é necessária, deixa de ser suficiente”³²⁴.

Ricoeur conclui sua análise dizendo que a arquitetura do fundamento último do princípio de responsabilidade deveria ser coordenada nos três axiomas distintos:

“A vida diz sim à vida. A idéia de humanidade exige ser realizada. O ser vale mais que o não-ser.

O primeiro axioma representaria a contribuição da filosofia da biologia para a ética; quanto ao segundo, não se poderia ver outra coisa, quer Jonas quer não, além de um descendente do kantismo, que poderia se encarregar, entre outras variantes, de uma ética da argumentação; quanto ao terceiro, o mais fundamental, ele deveria guardar a sua marca propriamente leibneziana, com, além do mais, um acento platônico, na medida em que é o Bem, com o B grande, que envolve ser e dever-ser. O segredo do pensamento de Jonas a ser desvendado parece-me consistir na correspondência tácita entre os três axiomas, correspondência que permite que se entre na filosofia de Jonas a partir de qualquer um dos três. Considerados em

³²⁴ . Ibidem, p. 243

conjunto, estes parecem-me formar um vasto círculo hermenêutico. A questão seria não evitar o círculo, mas entrar nele corretamente”³²⁵.

Ricoeur refere-se a “**Le principe responsabilité**” como “*um grande livro*”, não apenas em razão da “*novidade das idéias*” sobre técnica e responsabilidade compreendida como “*retenção*” e “*preservação*”, mas em razão da “*intrepidez de seu empreendimento fundacional e dos enigmas que este nos dá para decifrar*”³²⁶.

CONCLUSÃO

O conceito de responsabilidade para as novas modalidades de ação oriundas do agir tecnológico foi o objeto de entendimento da investigação.

No primeiro capítulo, apresentamos a trajetória filosófica de Jonas. Ao retomar os estudos filosóficos após a Segunda Guerra, Jonas dedica-se à filosofia do

³²⁵ . Ibidem, p. 243 - 44.

³²⁶ . Ibidem, 244.

organismo, à filosofia da tecnologia, analisando seus impactos sobre o espaço de ação, abandonando a primeira fase dos estudos históricos sobre o gnosticismo, mas conservando-a na base do seu pensamento. São as estruturas do pensamento de Heidegger, como: passado, presente, futuro, possibilidade, morte, antecipação, temor, projeto, prevenção, cuidado, renúncia, que perpassam todo seu pensamento, de tal forma que, sem elas, seria impossível o entendimento do conceito de responsabilidade.

Jonas viveu, nos anos 50, o encantamento do progresso tecnológico. A experiência com holocausto e sua superação trouxe o alívio momentâneo de uma crise dolorosa e a esperança ilusória de que seria possível para a humanidade viver um curso melhor com os ganhos tecnológicos oriundos da Segunda Guerra Mundial. Ele perde o encantamento ao perceber que, no horizonte, surgia um poder científico onipotente e de efeitos perversos. Ao mesmo tempo que esse poder provocava mudanças radicais no agir, colocava em risco o empreendimento através da possibilidade de transformações aleatórias no homem e na natureza. A esperança na ciência colocou a ética em crise, tonando-a objeto de reflexão. Viver sob o signo da guerra fria foi pouco, diante dos horrores e fantasmas da guerra dos anos 30 e 40. Esses fatos contribuíram para que ele retornasse ao tema da responsabilidade, buscando sua fundamentação na doutrina do ser.

O segundo capítulo discorre sobre as conseqüências do progresso tecnológico, a partir do qual Jonas sente a necessidade de elaborar o princípio da responsabilidade que corresponde às exigências de uma ética para o agir tecnológico.

A tese funda-se na constatação de que a ética tradicional é antropocêntrica e seus mandamentos estão direcionados às relações próximas. Antes, os impactos tecnológicos não eram significativos; portanto, não exigiam uma ética que se preocupasse com as conseqüências das ações sobre a natureza humana e extra-humana.

Em outros termos: As normas estavam circunscritas no limite do fazer e do agir próximos. Agora a responsabilidade é com o futuro, que está na esfera do nosso poder.

A argumentação trata de coisas objetivas. Se, em decorrência das transformações, houve mudanças no agir e, se a ética tradicional não as incluiu e nem podia incluir no rol de suas previsões, então é necessária, em função dos novos desafios, uma ética baseada em princípios que atendam os novos espaços de ação. Trata-se de uma reflexão sobre o mais preocupante problema atual acerca do uso responsável da tecnologia e das novas tarefas da ética, nesse contexto.

Para Jonas, é necessário impor limites e freios aos ilimitados poderes humanos conquistados pelos conhecimentos científicos. Tem o cuidado de elaborar princípios que atentem para o seguinte: o homem agora é objeto da técnica, também o é a natureza ameaçada pela poluição ambiental, o niilismo moderno, o dualismo mundo e homem e a indiferença, o excesso de poder da ciência moderna, que põe em risco a continuidade das espécies, colocando-nos na possibilidade real da catástrofe e da morte essencial. Os fatos mostram que, se utilizarmos a potencialidade tecnológica com sua capacidade não só destrutiva como também transformativa, poderemos provocar conseqüências irremediáveis.

Regular poderes, usá-los responsabilmente, alertar os que exercem poder por meio da ciência e da política, sobre o fato de que estamos diante de um planeta frágil, consistirá um ato responsável. *“Com isso nos tornaremos mais responsáveis de um futuro que deve continuar possível para as gerações presentes e futuras”*.

Jonas estende a tarefa de ação para além do agir próximo, reconhecendo um direito próprio da natureza e da existência futura. Só a responsabilidade no uso do poder de qualquer tipo pode garantir essa possibilidade.

Não obstante, são necessários imperativos que englobem uma preocupação com o concreto. Isto implica num novo agir diante de tudo o que é frágil, especialmente do homem, agora objeto da ciência.

Jonas funda o imperativo no “*sim à vida*” e sua continuidade futura, como essencial possibilidade de que a nossa liberdade necessita garantir através das ações presentes. Tanto na elaboração afirmativa como negativa, do seu imperativo há uma responsabilidade em relação a tudo e a todos, no que se refere à continuidade da vida. “*Age de tal maneira que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a terra*”; “*Age de tal modo que os efeitos de tua ação não sejam destruidores da possibilidade de vida futura*”; “*Não coloques em perigo as condições de continuidade indefinida da humanidade sobre a terra*”; “*Inclua em tua escolha presente, como objeto também do teu querer, a integridade futura do homem*”. Tais formulações indicam que “*a vida é expressamente nomeada*” e colocada no seu lugar de honra.

Levanta a possibilidade de que as conquistas tecnológicas contêm “*riscos*” não previstos, nem calculados, que possam causar impactos tão importantes que não seja mais possível retroceder, constituindo-se em ameaça ao futuro da humanidade. A partir desse momento, toma como objetivo os desafios morais da tecnologia moderna, especialmente seus impactos no campo da biotecnologia e biologia molecular, alimentados pelos ideais baconiano, cartesiano e galileano de poder tudo.

Nas discussões acerca dos direitos e da equidade, recomenda cuidado no uso dos recursos de saúde, especialmente em relação à tecnologia. Recomenda um especial cuidado na promoção de um ambiente com saúde, não somente em relação ao bem-estar presente, mas, igualmente, para as gerações futuras. O cuidado se revela em relação aos que não têm possibilidade de participar do diálogo nem de decidir sobre os benefícios e riscos. Em suma, existem grandes massas de excluídos que dependerão

totalmente de nós e não poderão participar desse diálogo. Por quem devemos ter responsabilidade? Pelos que não têm voz nem voto para intervir nessas discussões e que exigem nossa proteção? De quem é a responsabilidade com o futuro? Do médico, do homem político, do comunicador, dos pais, dos educadores, enfim, de todos. Somos responsáveis porque exercemos “*poder*” e porque nossas ações podem causar danos irreversíveis à natureza humana e extra-humana.

Jonas tem consciência dos perigos intrínsecos da tecnologia, não tanto dos imediatos ou da ameaça iminente, mas das possíveis conseqüências a longo prazo. Considera que a verdadeira essência do seu domínio é a sua utilização para o bem e o legítimo. A filosofia assume essa tarefa, tendo em vista que nenhuma ética anterior se ocupou deste objeto. Em outras palavras, mostra uma ética adequada às questões tecnológicas onde somos chamados a decidir lá onde está implicado nosso poder. Nesse caso a tecnologia apresenta desafios morais porque a crença exagerada nela remete à possibilidade de os efeitos cumulativos colocarem em risco o futuro.

Devemos impor razões pelas quais somos responsáveis em buscar o bem-estar, já que o futuro depende, em grande parte, de nossas ações e do uso adequado do poder. A responsabilidade pela educação entraria nesse rol enquanto cuidado pelo futuro de alguém que depende das nossas informações e conhecimentos para que seja possível seu sucesso. A obrigação está na prevenção como parte intrínseca da responsabilidade com o futuro. Promover a educação, a saúde e a política faz parte de nossa responsabilidade com o amanhã, pois está vinculada e implicada com o “*bem intrínseco*”. Para Jonas, a responsabilidade tem um sentido pedagógico de “*guardiã do ser*” e se dá em todas as dimensões do agir.

Fala na necessidade de uma “*sabedoria*”, de um “*novo gênero de humildade*”, de razões éticas que “*imponham limites*” às investigações científicas e à tecnologia manipuladora. A situação presente mostra que estamos inseridos numa ditadura

tecnológica de poder tudo e numa ausência de limites, tanto na esfera do conhecimento como do consumo.

Nesse sentido, podemos afirmar: “*só há ciência boa se houver ética boa*”. Há uma ética que deve regular a investigação, mas também uma ética que poderá dizer: “*até aqui chegaste, agora é necessário frear*”. Os freios da esfera do nosso poder adquirem importância porque nascem da “*antecipação da ameaça*”, do “*perigo*”, do “*temor*”, da possibilidade real da destruição do planeta. O “*temor*”, nesse caso, pode frear a compulsão baconiana, a utopia da ciência moderna e da moderna subjetividade fundadas na idéia: “*tudo o que é possível fazer deve ser feito*”. O sentimento de responsabilidade como “*antecipação da ameaça*” de “*destruição*” e “*catástrofe*” pode contribuir para tornar nossa ação moral, já que nela está implicada a “*vida*” e sua “*continuidade*”.

Ao falar de responsabilidade, faz referência à ordem “*metafísica*”, à filosofia da vida, a um pensamento antropológico diferente do antropocentrismo tradicional. O objeto da ética tradicional é o “*agir próximo*”, não vinculando o futuro como um “*bem concreto*” que é necessário “*preservar*”. Sua dimensão futura é providencialista e voltada para o “*bem eterno*”. Jonas investe numa ética fundada na globalidade do ser e na singularidade ou peculiaridade do homem, não fundada na autoridade divina, mas no princípio indivisível da natureza da coisa, procurando evitar o subjetivismo ou qualquer forma de relativismo. Nada subsiste sem a complementaridade homem e natureza, organismo e liberdade.

O objeto de responsabilidade é o futuro enquanto realidade ameaçada, que pode ser destruída pelo poder tecnológico, cuja origem está no saber científico. Fazer renascer o sentimento de responsabilidade significa impor ao “*querer*” a força e o apreço pela dignidade da vida, transformando-a em “*valor*”. O “*poder*” e o “*querer*” necessitam de um significado moral que terá, como função, combater o “*niilismo*” oriundo da crença obcecada na ciência e no esquecimento do homem. Para atacá-lo em

seu ponto mais sensível foi necessário entrar naquilo que ele mais desconhecia, que é o fenômeno da vida. A resposta adequada a tudo isso consistiu na elaboração de uma filosofia ao mesmo tempo “*ontológica e ética da vida*”.

É significativa sua insistência na existência de dois tipos de conhecimento. O primeiro, é um conhecimento prático orientado para o controle e manipulação. O segundo, orientado para meditação e reflexão. Essa distinção necessita ser realizada no âmbito da ciência, à medida que alguns cientistas poderiam dizer: “*não deve haver limites ao conhecimento científico*”. Nós diríamos, sem titubear: deve haver limites ao conhecer, mas esclareçamos, para que não parem dúvidas. Não é um limite ao conhecimento, mas a um certo tipo que pode colocar em perigo a continuidade da vida. Jonas quer superar o dualismo radical entre mundo e homem, mostrando que o fenômeno da vida deve ser visto globalmente. Por isso, sua ética se funda na “*globalidade do ser*”.

Ao falar em responsabilidade com o futuro e com as gerações futuras, insiste no cuidado com o uso da tecnologia, à medida que esta se torna cada vez mais global e não conhece limites. A ciência não surge de um pensamento compreensivo da realidade, mas como compulsão de conquista ilimitada, representada pela sede utópica da expressão: “*Saber é poder*”. O ideal baconiano expressa a crença na ciência como solução dos problemas da humanidade. A expressão máxima pode ser encontrada no marxismo, na interpretação “*escatológica*” de Ernst Bloch no “**Princípio esperança**” a que Jonas contrapõe o “**The imperative of responsibility**”. A “*utopia*” é um dos aspectos mais preocupantes da tecnologia, do ponto de vista ético. Para Jonas, o marxismo e Ernst Bloch incorrem no mesmo erro ao acreditarem que a solução de todos os problemas estaria na ciência, embora tenham como mérito uma preocupação com o futuro. O discurso utópico de Bloch seria extremamente irresponsável e infantil por não medir as conseqüências das conquistas tecnológicas considerando somente seus benefícios.

Romper com o objetivismo científico no tratamento da vida implica considerar o homem não somente na direção de dados mensuráveis, mas na percepção profundamente elaborada no **“The phenomenon of life”** ou em **“Organismo e liberdade”**. O conhecimento científico não é tudo o que podemos dizer do homem; por isso, uma base ontológica é indispensável para solidificar os fundamentos da responsabilidade, preservando a liberdade como uma marca autenticamente humana.

Ora, é certo que o conhecimento deve começar pelo científico. De fato, as primeiras exigências da ética são possuir dados e fatos científicos reais. Um eticista não pode ficar alarmado por um assunto como os avanços da ciência, porque não conhece os seus benefícios ou porque só teme seus riscos. Em outras palavras: alarmar-se sem causa. Este não é um bom ponto de partida para aqueles que pretendem abordar, com fundamento, os avanços da tecnologia e suas implicações morais. Por exemplo: a clonagem de animais suscitou reações de aceitação e, ao mesmo tempo de pavor em escala planetária. Em muitos casos, foi um medo infundado, pois o homem não se define só por sua carga genética, mas, sobretudo pelos traços culturais. Precisamos analisá-la à luz dos custos e benefícios. É para essa problemática que o eticista necessita voltar sua reflexão. O mesmo raciocínio vale em relação à tecnologia. O dilema de Jonas é por causa das conseqüências futuras dos procesos tecnológicos cumulativos não conhecidas, que podem manifestar-se daqui a séculos.

“Temos mais do que tudo necessidade da sabedoria num momento em que menos se acredita nela”, afirma Jonas. A responsabilidade se torna tão ampla quanto nossa capacidade de interferir nos destinos da natureza. Ela, por sua vez, exige um novo gênero de humildade que limite o excesso de poder de nossa vontade de dominação. Uma humildade que se confunde com prudência e sabedoria.

A *“teoria da responsabilidade”* é o ponto central de toda sua elaboração. Visa ao entendimento da ética da responsabilidade em relação ao futuro a solução das questões relacionadas com a sustentação metafísica, considerada retrógrada pela

filosofia moderna, por retornar aos pré-modernos. Para Jonas, esse retorno é estratégico. O objetivo disso é chamar a atenção para a “*hibris*” da moderna subjetividade e de seu intento de poder tudo. Aqui reside um dos pontos mais críticos que geram posições de aceitação e rejeição. Em outras palavras: superar o dualismo entre conhecimento científico e metafísico. Jonas entende que o único caminho que possa combater o “*niilismo moderno*” é o da doutrina do ser, isto é, combatê-lo pelo que tem de mais frágil.

O problema do “*fim*” é básico para compreender a teoria da responsabilidade. O fim natural é aquele da natureza, é a finalidade incerta que a natureza tem estabelecido de uma condição psicossomática. O fim do homem é o valor ou a interpretação que damos ao fim natural. O “*fim do ser*” é a vida ou, simplesmente, existir ou viver. Preservar o “*bem substancial*” é uma ação responsável porque nela está implicado o respeito e a continuidade do frágil.

O “*viver*”, para Jonas, não é um “*mero sobreviver*”, mas “*viver bem*”, com felicidade, e de acordo com valores. O “*bem*”, ou o “*valor*”, é precisamente o “*bem intrínseco*”. O “*bem concreto*” é a “*vida*”, que exige ser respeitada, não por uma norma prescritiva, mas por ser um “*bem substancial*” cuja exigência, quanto ao viver presente e futuro, é dele mesmo. O “*bem*” ou o “*valioso*” é por si mesmo e não graças a um desejo, necessidade ou escolha.

O homem reflexiona e interpreta seus processos culturais e incorpora uma finalidade, que podemos chamar de cultura. O comer é um fim natural. Quando comemos, realizamos um ritual de elegância, de acordo com as etiquetas e boas maneiras que aprendemos na cultura. Portanto, neste caso estabelecemos um fim. O próprio Jonas sugere: “*Um fim é aquilo com vistas ao qual existe uma coisa e para cuja produção ou conservação se realiza o processo, se empreende uma ação*”.

Cabe perguntar se as coisas têm fins, ou se é o homem que dá fins a elas? Quando se trata de um artefato, é diferente porque é um desenho humano e nele se

incorpora a finalidade. Por si só não tem a finalidade; é no ato de desenhar que o homem a incorpora. Os componentes do martelo não explicam a função do martelo, porém, ao ordená-los, criamos significados, e o artefato recebe a finalidade. Portanto, o homem é um ser simbólico que dá significado e finalidade ao seu viver.

Em relação aos seres vivos, para contrastarmos com os não vivos, a finalidade é a sobrevivência. Ela está estabelecida basicamente em instintos e mantém uma relação com a natureza, já programada por si mesma. Em suma, existe uma especialização genética ou um determinismo biológico.

Com o humano, existe algo um pouco diferente, à medida que cobra consciência dessa teleologia. Cobrar consciência pode significar duas coisas: ou aceita-se, ou não se aceita. Caso haja aceitação, imediatamente são elaborados, ou permite-se a elaboração de modos historicamente culturais que possibilitam a convivência civilizada.

O ser humano, quando (Teoria da lei natural) olha sua natureza, afirma-a reflexiva e voluntariamente. Em contrapartida, o animal não consegue olhar sua própria natureza e atua de acordo com ela, de forma determinada e instintiva. Por isso, interpretamos as normas naturais nos outros como tendências com que o ser humano vai-lhe imprimindo uma marca pessoal. Nesse sentido, a inventividade e a criatividade expressas no caráter simbólico são exclusivamente humanas.

Vivemos atualmente outro extremo. Negamos constantemente a natureza, em razão do domínio que temos sobre ela. Olhamo-la como totalmente carente de finalidade. Ficamos à mercê da ciência que, com seu conhecimento, quer articulá-la e constituí-la. A técnica com seu poder determina em muitos casos o futuro que nem sempre é um “*sim à vida*”, como um “*bem*”, que deve ser visto individual e coletivamente.

Vivemos um momento em que o conceito de natureza mudou. É precisamente este ponto que Jonas quer restaurar, recolocando a natureza novamente em seu devido lugar, com uma finalidade própria. A via restaurativa deste elo perdido faz-se desenvolvendo um novo projeto metafísico para a ética com que o dualismo cartesiano contribuiu para fortalecer esta separação. Voltar à metafísica não significa, para Jonas, destruir a ciência, mas resignificar que seu “*fim*” é dizer “*sim*” à possibilidade da vida futura.

Jonas recomenda aos biólogos que, ao estudarem a vida, não pensem estar dizendo tudo o que deve ser dito, mas tenham consciência de que ela está sendo estudada sob certos aspectos. A vida não é só um fenômeno biológico, mas uma interpretação repleta de sentido. Para os biólogos os genes são componentes importantes; todavia, para alguns cientistas, são tudo o que interessa, de tal modo que têm tomado o lugar da alma e do espírito.

Jonas fala dos “*fins intrínsecos ao ser*”. À medida que os reconhecemos, eles se tornam um “*valor*” ou um “*bem ontológico*”. Quando relacionamos o “*bem*” a uma necessidade, então valorizamos a vida e dizemos que ela é um “*valor*”. Basicamente afirmamos que todos os valores supõem um “*bem*”, *mas* existem “*bens*” que não estão sendo apreciados. Os bens são valores pela sua objetividade; porém, às vezes a palavra “*valores*” inclui a subjetividade. Objetivamente dizemos que o “*bem primordial*” é a vida, à medida que ela própria, retornando ao argumento leibniziano, “*exige o melhor para si*”. Portanto, a vida é um “*bem substancial*”, um valor, cuja exigência está em si mesma. Por razões éticas, não podemos permitir que o mau uso da tecnologia possa abreviá-la, impedindo a possibilidade do futuro.

A influência leibniziana é surpreendente. A exigência do ser é, para Leibniz, puramente metafísica “(*conatus ad existentiam*)”: cada possibilidade do existente tende à apreciação de sua essência; ela é para Jonas de natureza ética. Existe um direito natural de o possível existir, simplesmente porque é possível. O valor

fundamental é, portanto, “*a superioridade do ser sobre o não ser*”: a ética se funda sobre o “*sim*” dito ao “*ser*”, ou sobre o “*não*” referido ao “*não-ser*”. Esta é uma objetividade do bem.

O “*ser*” é o “*bem*” e, por isso, reclama “*continuidade*”. A “*existência*” deve ser preservada por “*exigência do ser*”. Nisto também se fundamenta um “*dever-ser*”, onde o “*ser*” é objeto de uma ação livremente escolhida. Se é livremente escolhida, então, converte-o num dever.

O reconhecimento da “*prioridade do ser sobre o nada*”, do ponto de vista ético, significa que o indivíduo deve optar incondicionalmente em favor da vida, da sobrevivência e contra a possibilidade do nada. A possibilidade de optar pelo fim da humanidade faz a metafísica manter a importância sobre o significado do “*ser*” como o “*bem*”, ou o “*valor*”. Qualquer sacrifício em favor da vida, de uma causa humanitária, da pátria, do bem comum é um “*não*” ao “*não-ser*” e um “*sim à vida*”.

O imperativo da existência é a primeira condição para a ética de responsabilidade: “*É necessário que a humanidade exista*”. É frontalmente contra o “*jogo do tudo ou nada*” com a humanidade. Seu acento está sobre o “*que*” e o “*como*” deve existir, enquanto que o imperativo kantiano privilegia a “*autoconcordância*” da razão consigo mesma, à medida que dá a si própria as leis da ação. Jonas quer dizer que é necessário preservar o direito à existência; portanto, ação, ato e efeito não podem “*querer*” ameaçar a existência. Seu imperativo afirma que a ação pode colocar em perigo todo o empreendimento. Por um ato de liberdade, posso colocar em risco minha vida, mas não tenho o direito de colocar em risco a vida dos outros. Aqui, o conceito de responsabilidade implica a noção de respeito; ultrapassa o conceito tradicional de direito individual, para tornar-se zelo pelo “*bem comum*”.

Não obstante o “*fim último*”, o “*fim em si mesmo*” é sempre o homem. Jonas prova a existência de um “*fim último*”, mostrando-o no mundo objetivo e físico. O fim da natureza é a vida mesma. Não destruir sua possibilidade implica numa postura

ética. A natureza reclama um fim: “*a vida*”. O “*fim*”, visto como respeito à vida, e o uso da tecnologia, em vista da preservação desse bem, “*seria uma magnífica forma de ajudar a cumpri-lo*”, completa Jonas.

O existir constitui-se o “*fim*” de toda forma de vida, assim como o “*fim*” próprio de todo corpo. Preservar a vida será contribuir para que ela se realize e se constitua a raiz ética de toda a responsabilidade com o futuro. Como temos “*poder*” sobre a natureza - de conservação ou destruição - o imperativo ético do “*ser*” sobre o “*não-ser*”, da “*vida*” sobre o “*nada*”, chama o “*poder*” para um “*dever*”, para a conservação da vida e do planeta. Para os homens dotados de liberdade e consciência, a “*continuidade*” da existência significa um ato ético com o “*bem substancial*” e com sua “*preservação*”. É neste ponto que reside o fundamento ético da responsabilidade com o futuro: “*ser responsável pela existência de tudo e de todos*”. Jonas evidencia a interdependência de todas as formas de vida e se revela como dialética de complementaridade. Entretanto, só o homem com sua liberdade pode ser responsável por essa relação de complementaridade.

No uso da sua liberdade, o homem pode dizer não ao mundo, justamente por ser o único a ter tal prerrogativa. Essa possibilidade confirma novamente a existência de “*fins*”; portanto, não se pode conceber uma natureza livre de valores. Afirmá-la é confirmar a presença de valores e também a exigência de uma responsabilidade com a natureza. Agora o “*bem*” passa a ser um “*valor*” e objeto de responsabilidade. Dizer “*não*” à possibilidade de destruição do homem, à degradação do meio ambiente, é ontologicamente um “*sim à vida*”.

A preocupação ecológica desvela-se plenamente no seu pensamento. Esta nova dimensão, na qual o ator, a ação e o efeito não são mais os mesmos, faz com que a ética expanda seu campo de responsabilidade nunca imaginada antes. Um aspecto importante mostra-se na “*vulnerabilidade da natureza*” em decorrência da técnica, que pode causar danos invisíveis no presente, mas que podem manifestar-se no futuro.

A dimensão não é mais exclusivamente antropocêntrica, mas estendida ao mundo da natureza. *“Esta descoberta, assim surpreendente criou o conceito e o nascimento da ecologia. Modificou verdadeiramente o conceito que temos de nós mesmos como elemento causal no mais amplo sistema de coisas. Mediante as consequências, a natureza revela que o agir humano mudou e que um objeto de tipo completamente novo - nada menos que a biosfera do planeta - se tornou unido a aquilo do qual somos responsáveis à causa do nosso poder sobre os seres. Um objeto de importância incomparável que parece tornar insignificantes todos os objetos precedentes ao agir humano. A natureza como responsabilidade humana é certamente um novum a ser refletido no âmbito da ética”*.

Jonas quer afirmar que a sobrevivência da humanidade e das espécies futuras é mais que uma prudência inspirada nos seus membros atuais. Tal postura de destruição, oriunda de todas as formas de comprometimento em relação à continuidade da natureza, seria como se estivéssemos cerrando o próprio ramo em que estamos sentados. A prudência, em relação aos fins imediatos; a utilização utilitarista; a sedução do enriquecimento rápido, sem levar em conta a existência futura da humanidade, não corresponderiam a ações responsáveis. A responsabilidade tem a ver com o futuro. Por isso, se a ética implica num agir responsável em relação à natureza extra-humana e humana, então revela-se uma complementaridade necessária entre ambas.

Qual a implicação ética em relação à natureza? Jonas refere-se ao direito próprio ou dignidade própria da natureza, por abrigar fins em si mesma. Portanto, a natureza não é desprovida de valores, ou seja, eles existem e não dependem de uma concordância prévia. Exige, por si só, existir e continuar. É condição para a vida humana. Por isso, a ecologia está implicada diretamente no agir. Se houve mudanças no agir, tornam-se necessários novos imperativos que limitem o poder destruidor e egoísta do homem sobre a natureza.

O poder humano se converteu em ameaça à sua existência, colocando em risco, ao mesmo tempo, a sua. A exigência de proteção está no ser, mas o poder e a liberdade necessitam investir-se de espírito ético, portanto responsável. A agressão à natureza pode tornar irreversível a continuidade do futuro, o que não acontecia no passado. As ações do “*homo-faber*” podem ser catastróficas. Portanto, o interesse ético do homem pela natureza seria salvaguardar o presente preservando os interesses das gerações futuras. O que existe, fundamentalmente, é um futuro comum; portanto, o que está implicado em tudo isso é a valorização da vida. O apelo de Jonas é claro: “*Age de maneira tal que os efeitos das tuas ações não coloquem em risco a possibilidade de continuidade da vida sobre a terra*”. Ou seja, a humanidade não tem direito ao suicídio em consequência da ganância e prepotência do homem. O valor, o fim, o bem maior para ela própria é continuar existindo. Este é o argumento fundante da teoria ética. É por isso que a vida humana e extra-humana são objetos de responsabilidade.

Jonas entende que na natureza encontram-se “*fins*” e “*valores*”. Qual é o fim da natureza? Seu fim é a existência. Existir é ser. Ser é um “*valor*”, um “*bem*” que não pode ser mensurado, assim como não é possível mensurar os desejos e a felicidade. Entretanto, pode ser percebido ontologicamente como uma meta universal. A natureza exige, por si mesma, que toda a vontade consciente reconheça em seu seio os fins ou os valores. O “*fim último*” é a “*vida*”; por isso, a vinculação entre fins e valores. O fim da natureza está na exigência de cumprimento do seu “*fim último: a vida*”.

Qual é o fim da técnica e da ciência? O fim último é a preservação da vida e, por isso, o poder ético não pode permitir que os conhecimentos contenham a possibilidade da “*morte essencial*” de uma desconstrução e reconstrução ao bel-prazer do homem. O homem é responsável à medida que usa seu poder de forma atenta à exigência fundamental do ser, para que continue existindo indefinidamente.

Onde se encontra a justificativa da fundamentação ontológica para a ética de responsabilidade? Jonas mostra a insuficiência da ética tradicional e do pouco poder

de transformação de uma ação individual, num mundo onde o agir é coletivo. Fundar a noção de obrigação a partir do princípio ontológico de um “*bem em si*”. Um mandamento, para Jonas, não pode emanar de um Deus, de uma vontade ou autoridade. O “*bem*” ou “*valor*” são constitutivos do “*ser*”; por isso, o “*dever*” é uma exigência do “*ser*,” à medida que “*querer*” e “*poder*” estão investidos de “*sentimento ético*”.

Esta argumentação está adequada ao princípio categórico porque obriga nossa ação e seus efeitos a contribuírem indefinidamente para a continuidade da vida. A ética de responsabilidade deve estar atenta às exigências do ser. A partir desse momento o “*bem*” torna-se um “*valor*”. Do “*bem*” ou “*valor*” origina-se a obrigação que é uma demanda do próprio ser que exige ser preservado.

Jonas entende que o “*fim*”, compreendido como “*fim ontológico*”, é uma declaração de superioridade do “*fim em si*” sobre a “*ausência de fim*”. Ora, o “*fim*” da existência é a “*vida*”; portanto, o “*fim*” como “*bem em si*” é infinitamente superior a toda a “*ausência de fim*”. Significa que o “*ser*” se auto-afirma no “*existir*”, no “*bem*” e na “*vida*”. Sua destinação é “*ser*” e não “*não-ser*”. O “*sim*” à vida opera como um constante “*não*” ao “*não-ser*”.

A constante dialética entre “*ser*” e “*não-ser*”, “*tudo*” e “*nada*” adquire sua força de obrigatoriedade na liberdade do homem, enquanto constante escolha e auto-afirmação de si, do “*bem*” ou do “*valor*”. O duelo entre os pólos sempre existirá; entretanto, a liberdade na esfera do nosso poder agora é investida do sentimento ético pela “*antecipação da ameaça*”, à medida que é preciso frear o poder destruidor, a possibilidade da catástrofe e manter viva a possibilidade do acontecer.

Assumir em nosso “*querer*” o “*sim*” significa fazer com que o “*sentimento de responsabilidade*” se antecipe à ação e faça com que o “*dever*” seja fruto de um “*apelo intrínseco do ser*”. A possibilidade da “*catástrofe*”, o “*temor*” do mau uso da tecnologia e o “*sentimento de culpa*” fazem com que o sentimento de responsabilidade

se antecipe ao “*querer*”, direcione o “*agir*” para a “*conservação e a postergação da possibilidade da morte*” e se tornem uma afirmação do “*ser*”. O “*sim ontológico*” possui a força de um “*dever*” porque a finalidade dada pela natureza funciona como exigência. Faz com que o aspecto objetivo (racional) e o subjetivo (sentimento) tenham importância para a responsabilidade.

Jonas salienta que a tradição sempre enalteceu o “*amor como bem supremo*”. Agora trata-se de uma “*causa concreta*”, à medida que a responsabilidade tem um objeto real. A fundamentação metafísica entra como uma exigência do ser despertada pelo “*sentimento de temor*” e possibilidade da catástrofe.

Jonas bate, rebate, insiste na defesa do conceito de responsabilidade pelo que vamos fazer, numa tentativa de superar a visão positiva de responsabilidade como imputação causal. Entende que somos responsáveis pelas coisas, por aquilo que vamos fazer e pelo poder que temos em relação a elas. Em outras palavras: Se existe um “*fim em si*”, um “*bem intrínseco*”, é justamente dele que emana o dever e a obrigação. Tudo isso define “*por que*” somos responsáveis: a natureza está fora de nós, mas na esfera do nosso poder. “*A causa torna-se minha, o poder é meu porque existe precisamente um liame causal*”. O poder, nesse caso, torna-se efetivamente responsável.

A “*bondade da coisa*” afeta a sensibilidade, humilhando o egoísmo do poder. Não é uma responsabilidade formal e vazia, mas orientada para o futuro, que teme a sorte, que requer cautela e precaução à medida que o poder se torna potencialmente destrutivo. É a responsabilidade comprometida com fins que sustentam a ação voltada para o futuro. Significa que o sentimento oriundo da “*ameaça*” e do “*temor*” busca na bondade própria da coisa, aquilo que é maior, mais significativo, mais perfeito, e que contribui para sua continuidade.

Jonas fala da responsabilidade não recíproca. Entende que o controle sobre os outros inclui um dever, não porque aquilo sobre o qual temos poder é nosso próximo, mas porque possui um “*direito intrínseco*” comprometido com fins. Nesta altura surge

a diferença entre “*responsabilidade solidária*” e “*não recíproca*”. A primeira é visível nos empreendimentos comuns, nos esportes, nas guerras, entre irmãos, etc. O risco partilhado gera obrigações recíprocas, de tal forma que a responsabilidade se manifesta quando alguém necessita de auxílio, e cessa quando terminar o contrato. A segunda é extensiva a tudo o que é susceptível de cuidado e movida pela exigência do “*bem intrínseco*”.

Colocar em perigo um bem verdadeiro, o “*ser*”, o “*bem substantivo*”, detentor de sua própria força de obrigatoriedade, é distinto do contrato fundado na reciprocidade. Não significa negar o amor, a fraternidade, o respeito, como conceitos caros à ética tradicional. A “*não reciprocidade*” implica responsabilidade pela existência “*de tudo e de todos*”, pela natureza humana e extra-humana, independentemente das implicações ideológicas.

Da responsabilidade paterna, dos pais naturais ou adotivos, Jonas a intui como paradigmática. A existência dos filhos depende fundamentalmente dos seus pais. A fragilidade do recém-nascido exige cuidado com aquilo que pode cessar de existir. Isso pressupõe uma obrigação incondicional. Não é uma responsabilidade que eu aceito, mas que eu sou. É como dizer pai, e ter responsabilidade é basicamente o mesmo, ou ser pai; e negá-la, em relação aos filhos, é uma contradição. Se existem pais que abandonam os filhos, além de abandonar a responsabilidade, contradizem sua condição de pais. Isto é uma falta ética grave. O frágil necessita de cuidado para poder continuar existindo.

Existem compromissos no caso dos pais naturais ou adotivos. Uma vez que os aceitamos, surge imediatamente a obrigação de responsabilidade com eles. Ao casar-se, o homem assumiu uma obrigação própria de contrato, porém a paternidade enfatizada por Jonas não se explica por uma relação de contrato, mas por uma exigência do “*frágil*”, do “*perecível*”, do “*ser*” que exige “*alento*” e “*cuidado*”. Dizer “*sim à vida*” é firmar o encontro com o “*bem substancial*”, que se estende em todas as

direções do agir, a tudo o que é frágil. Em suma, diante da paternidade, os pais são responsáveis pela própria necessidade de alento e pela fragilidade do recém-nascido.

Existimos, e a “*continuidade*” da existência gera uma obrigação com a vida que clama por viver, porque dizer sim à vida é ser. Ser sem obrigação não tem sentido. Qual é nossa obrigação? É com a “*vida*”, com o “*bem intrínseco*” que reclama viver.

Eu existia; minha esposa existia. Existíamos sem nos conhecer e poderíamos existir sem esse conhecimento recíproco; porém é impensável que nossos filhos existam sem nosso cuidado. Eles são uma extensão de nossa existência, e o grau da obrigação com nossa existência é semelhante ao que temos com os filhos. Esta não é exigência de um contrato no qual podemos e devemos prestar conta dos nossos atos diante de um juiz, mas constitui-se uma condição própria do ser, não recíproca, incondicional.

Os educadores também assumem compromissos. Uma vez que aceitaram a função, são levados a assumir a obrigação perante pessoas que dependem deles para o sucesso futuro. A condição de mestre é de responsabilidade e de respeito à vida. É estendida à comunidade perante o frágil que necessita do cuidado para que possa emergir de objeto a sujeito dela. Ao educarem, estão exercendo tarefa análoga à do pai com seu filho, de pastores do ser, revelando-se, novamente, a dimensão pedagógica da responsabilidade que se abre como possibilidade, e não como destino.

Outra faceta importante é a responsabilidade política. Ela se revela como uma extensão comunitária ao semelhante. É uma responsabilidade análoga à paterna, embora os existentes não sejam fruto da procriação. Eles existem e participam de um bem comum. O político tem a obrigação de zelar por um existir bom, à medida que é eleito para ter responsabilidade, zelando pelos que não têm voz nem voto.

A vida é o fim de cada vivente e, nesse sentido, não há diferença entre homens e animais. Há, entretanto, uma peculiaridade que diferencia os homens dos outros

seres. O homem é o único que pode ter responsabilidade pelos outros. Seu “*poder*” sobre eles e sobre a natureza gera a obrigação de salvaguardar seu “*fim intrínseco*”. Todavia, responsabilidade protótipo é aquela do homem para com o homem enquanto “*exigência do ser*”.

O homem tem seu fim próprio, mas também é o guardião dos fins dos outros seres, uma vez que sua existência está vinculada a eles. Existência da humanidade significa simplesmente que os homens vivam e que vivam para sempre no futuro. O objeto de responsabilidade é a vida. Ela mesma suplica “*cuidado*”, quer dizer, “*continuidade*”.

Existe uma complementaridade entre responsabilidade política e paterna. A política é pelo “*bem público*” e pela “*totalidade*” dos interesses dos cidadãos. O poder do homem político está ligado essencialmente a um “*dever*” para com o “*bem intrínseco*”, zelando pela sua possibilidade. A “*vida*”, o “*ser em si*” reclama, do poder político e paterno, responsabilidade com o “*valor*” presente e futuro.

O futuro indica a possibilidade de nossa responsabilidade com o todo, mas recordemos: como isto gira na esfera do nosso “*poder*” e “*querer*”, podemos dizer não a todo empreendimento. É exatamente na possibilidade da falta que constitui a ação moral por encontrar-se na esfera da liberdade.

Finalmente, a filosofia de Jonas permite apontar as singularidades e dificuldades.

Jonas pretende superar o emprego corrente do conceito de responsabilidade, tal como é percebido pelo senso comum. Evidentemente, não se trata de afirmar peremptoriamente que o senso comum não contém nenhum saber. Pelo contrário, constitui-se a fonte saciadora pela qual as culturas incorporam seus valores e normas para o agir. Ele é insuficiente para atender as exigências do agir coletivo e carente de princípios onde a técnica ultrapassa a legislação e põe em crise a ética.

A segunda superação de Jonas está relacionada à responsabilidade penal e civil como obrigação de reparar danos e atribuir um castigo. À medida que não são observadas, de acordo com a gravidade do ato cometido, imputa-se castigo ou obriga-se a uma reparação. Em suma: alguém é responsável ou irresponsável por uma ação, à medida que transgride os valores de um determinado grupo social.

O primeiro grande problema está em superar o positivismo jurídico, tão arraigado na legislação e em nossas mentalidades. A nossa maneira comum de ver o mundo é fundada em máximas de bem e mal, daquilo que pode ou não ser feito. Frequentemente dizemos que alguém é responsável porque fez o bom uso do seu entendimento no espaço de ação e não causou prejuízos a si e às pessoas próximas. O homem responsável está vinculado ao conjunto de valores, normas ou determinações culturais. O conceito de preservação, de cuidado e de como devemos proceder, decorre da construção objetiva-formal, destinada a disciplinar as ações. O bom-senso pode ser enquadrado nessa visão enquanto um saber que ensina a viver bem. Onde estaria radicado o fundamento dessa posição? Podemos resumi-lo a partir de uma análise do mundo tecnológico que nos destitui da garra de enfrentar os apelos do cotidiano. No cotidiano está a substância de nossa vida; *“é nesse âmbito que os homens mais se comunicam e se entendem”*.

Para Jonas, esses pressupostos são insuficientes à medida que as conquistas tecnológicas ultrapassam a legislação e criam novos problemas para a ética. É dessa situação que ele alavanca o novo conceito de responsabilidade que ultrapassa a visão positiva da imputabilidade jurídica e antropocêntrica da ética tradicional, como uma forma de superar os casuísmos que podem surgir dessas interpretações.

A novidade que extraímos de **“The imperative of responsibility”** pode ser expressa assim: Não somos responsáveis somente na dimensão positivo-jurídica ou do agir próximo, como mostrou a ética tradicional, mas *“por tudo e por todos”*. A raiz de

tudo é o ser e, nesse aspecto, Spaemann concorda plenamente com Jonas, ao dizer que “*o ser precede tudo o que deve ser e acontecer*”.

O nível de significação é muito mais amplo que o jurídico e o antropológico. A responsabilidade com o futuro leva em conta novas situações que se referem às condições de sobrevivência da humanidade. O agir visa ao futuro da humanidade, o que, certamente, “*ainda é o futuro de homens que agem e sofrem*”.

O conceito de responsabilidade moral e jurídica é importante para situarmos realmente a diferença e para remeter-nos ao sentido que Jonas quer dar ao seu novo conceito. O jurídico tem como objetivo limitar a responsabilidade, cortar a cadeia de atos que possam colocar algo em jogo, causar danos, atribuir sanções, como é o caso do direito penal ou reparações no direito civil.

A responsabilidade moral, ou ética do futuro, faz parte da esfera do nosso “*poder*” e do “*fazer*”, porquanto a decisão passa a definir o espaço de ação em relação ao outro e ao frágil. Nesse sentido, usando as palavras de Ricoeur, a moral tem a função de “*estimular o sentimento de responsabilidade limitada*”, de conjeturar sobre as conseqüências possíveis, sobre seus custos e benefícios. Este também é nosso entendimento e, seguramente, o de Jonas. Portanto, sua ética está em conformidade com o seu sentido originário, como modo de ser ou caráter em que o respeito à vida é sua implicação máxima.

O acento recai na esfera do poder, sobretudo diante das decisões que envolvem riscos e possibilidades do mau uso da tecnologia. Em outras palavras, “*querer*” e “*fazer*” são morais, à medida que colocados na esfera do “*poder*”, como decisão que envolve um compromisso com a continuidade. Ricoeur completa: “*sentir-se responsável é sentir-se encarregado de uma tarefa, depositário de uma missão*”. Tal interpretação expressa claramente o sentido que Jonas dá ao conceito de responsabilidade.

Enunciação do “*perigo*”, em termos ontológicos, quer dizer que a responsabilidade está na esfera do nosso poder à medida que nos sentimos responsáveis pelo “*vulnerável*” e “*frágil*”. O temor da “*morte essencial*” é um bom ponto de partida para limitarmos nossas ações. Portanto, o temor constitui-se o fundamento da ética de Jonas, por revelar exatamente o valor.

Olivier Abel destaca o problema do emprego difuso do conceito em discussão. De um lado a ética da responsabilidade avança sobre a subjetivação; a jurídica, sobre a objetivação; e a do outro, que se funda como proteção ao frágil. Entretanto, vivemos num mundo onde a instituição organiza e administra a responsabilidade, mostrando que o sentido subjetivo perdeu o valor. Jonas supera esse conflito, partindo do argumento ontológico. A responsabilidade não se dá somente por uma exigência do código, mas em todas as direções, como preservação e respeito a tudo. Somos responsáveis pelo futuro. Da sua “*continuidade*” dependem as gerações vindouras. Tal “*continuidade*” está na esfera do nosso poder, fundado na categoria ética de “*precaução*”, “*prudência*” e “*renúncia*”. Jonas denomina de “*um novo gênero de humildade*”, ou de “*sabedoria*” que atua sobre o poder onipotente da ciência.

Ora, existem alguns problemas apontados por Bernard Sève, que necessitam ser recordados sinteticamente. Antes de qualquer crítica, elogia: “*As ambigüidades deste livro são a medida de sua riqueza e de suas ambições*”. Ricoeur também destaca a intrepidez do seu empreendimento bem como, a novidade de suas idéias sobre a técnica e a responsabilidade compreendida como retenção e preservação. Estas palavras verdadeiramente indicam a grandiosidade do seu trabalho.

A primeira dificuldade refere-se aos “*fundamentos da ética*”, onde critica Kant, considerando seu imperativo formal possuidor de uma coerência lógica interna que não permite pensar a responsabilidade ilimitada em direção ao futuro. Sève não quer dar a Jonas uma lição de kantismo, mesmo porque, se fizéssemos um estudo acurado sobre Kant, descobriríamos que há nele uma preocupação com o futuro. Tais

argumentos poderiam ser encontrados na obra “**Os fundamentos da metafísica dos costumes**” e “**Crítica da faculdade de julgar**”. Para ele, as colocações de Jonas “*obscurecem*” um pouco as coisas, mas não deixa de ser um “*conceito forte, original, indispensável e não pretende de maneira alguma contestar a novidade de sua força*”. Essa polêmica, no entanto, é indispensável ao projeto de Jonas, à medida que fundamenta seu princípio na metafísica, e Kant exclui esta possibilidade.

Acrescentamos que seria impossível conceber o argumento kantiano, desvinculado da noção de respeito à vida. O fim em si mesmo está primeiramente direcionado a ela. O cerne da crítica de Jonas a Kant refere-se a seu imperativo, no pouco poder de transformação de uma ação individual, num mundo em que as ações são coletivas. Se ele corresponde ao ponto mais alto da ética do dever, seu imperativo é insuficiente para a sociedade onde o agir é coletivo.

Para Sève, Jonas tem dificuldade em reconhecer sua metafísica da vida e o argumento de que o fim, como tal, está domiciliado na natureza. O próprio Jonas diria em “**The imperative of responsibility**” que é somente “*razoável e provável mas não certo*”, ou que o argumento ontológico parece ser mais uma “*oferta da intuição*”, mas que, de modo algum, enfraquece a grandeza de sua obra.

A segunda crítica está direcionada ao “*estatuto ético da natureza*”. Sève se refere ao respeito à natureza como “*uma boa causa, de grandes méritos como propaganda moral*”. Falar que é necessário combater a poluição “*pode servir como uma boa retórica*”; no entanto, como tese filosófica é muito frágil. Jonas poderia ter feito isso sem apelar para a metafísica.

Sève não deixa de reconhecer a grandeza do seu pensamento, especialmente o que se refere à “*tentação utópica*” da tecnologia. O argumento de “*prudência*” e “*limitação*” contra a onipotência do conhecimento científico realmente faz com que a tese de que a natureza deve ser respeitada seja convincente. Porém, não podemos saber se isto vai melhorar realmente a humanidade e as relações econômicas.

O terceiro é “*o estatuto prescritivo ou impeditivo*” que considera que as prescrições são essencialmente negativas por se basearem na “*antecipação pela ameaça*”. Se a humanidade deve ser preservada, então ela é uma ética de auto-limitação do poder do homem. Em outras palavras, a questão remete à “*aceitação popular*” de uma tal ética e a como “*definir os limites*” sobre quando é necessário parar? Sève considera muito “*difícil um entusiasmo pela moderação*” e terá que se contentar com o “*entusiasmo negativo*”, ou seja, com “*o temor*”. Embora reconheça a fecundidade do método da antecipação não vê com muita clareza, nas proposições de Jonas, uma aplicação dessas idéias na política. De qualquer forma, é bom lembrar a Sève que o próprio Jonas afirma ter suas idéias pessoais, consideradas por ele mesmo impopulares. Quais são elas? Fala em conselho de sábios, de soberano forte e, em imposição de normas.

Outra crítica de Sève a Jonas é relativa ao “*acaso*”. Considera o elogio ao acaso uma boa coisa; entretanto, este pode também assegurar sofrimentos insuportáveis. A ciência pode realizar intervenções com sucesso e resolver problemas e, nesse caso, “*temos boas razões para impedir que o acaso jogue o seu jogo*”. O acaso não deve ser entendido como uma defesa imperiosa ou como caráter quase sagrado de uma natureza humana e extra-humana intocáveis. A ação deve proceder com responsabilidade e nesse caso o melhor é sempre mais desejável que o pior na concepção ética de Jonas.

Sève tece igualmente críticas ao “*arquétipo de toda a responsabilidade*”, dizendo que o recém-nascido é exatamente o presente e, por isso, se impõe como uma prescrição afirmativa, como alguém que é necessário “*nutrir, cuidar, limpar e acalmar*”. Para ele, esse conceito não se fundamenta sobre um princípio ou máxima, mas numa “*percepção*”. A criança existe, e, porque ela existe, precisa de sua mãe. “*Eis o que explica o fato da mãe existir para ela sem que para isso precise haver intermediação de qualquer princípio*”. Sève conclui que o que o futuro impõe à responsabilidade é, por definição, indeterminado, e o princípio da responsabilidade implica numa casuística, no bom sentido da palavra.

Entendemos a angústia de Sève. Não obstante, a preocupação com o futuro é possível na medida em que se tem cuidado com o presente, em relação ao frágil. O “*recém-nascido*” é o mais frágil de todos os seres; sua própria condição reclama responsabilidade. Bochensky confirma essa posição, comparando o homem aos outros animais: sua fragilidade é a maior de todas e, por isso, “*sequer teria direito à vida*”. Para Jonas, pelo desenvolvimento pessoal e educativo, o homem passará de objeto a sujeito de responsabilidade.

A quarta crítica de Sève se relaciona “*à articulação da ética de responsabilidade com a política*”, embora considere “*a política o seu coração*”. Acredita que as decisões devem ser tomadas através de comitês éticos e que a sociedade tem o dever de participar nas decisões sobre o seu próprio destino. Para Jonas, ela é uma responsabilidade não recíproca, porquanto o coletivo é o seu objeto movido pela exigência do ser. O próprio Jonas considera-o a parte mais carente, talvez, do seu projeto, tanto do ponto de vista teórico como no do operatório.

Em suma, Sève extrai três conclusões: a primeira está relacionada à futurologia onde o pessimismo anunciado é específico. “*O pior não é sempre o mais seguro, mas o que é possível deve ser evitado*”. A segunda está relacionada à “*heurística do temor: É necessário fazer os indiferentes tomar consciência dos perigos*”. O terceiro é um grandioso elogio: “*O Princípio de responsabilidade’ é um livro sobre ética, mas também um ato ético*”.

Sève encerra sua apreciação a “**Le principe responsabilité**”, afirmando que a primeira parte, relacionada aos impactos tecnológicos sobre o agir e sobre a necessidade de uma nova ética para o agir tecnológico, é muito convincente. Ele não pode dizer o mesmo da segunda parte relacionada aos imperativos da metafísica. Para ele é difícil afirmar se Jonas aceitaria alguma mudança fora da argumentação metafísica.

O que deve ficar claro é que Jonas foi intencionalmente pré-moderno. Está chamando a atenção para o caráter infantil de utopia representada pelos modelos baconiano e galileano, que inspiraram a moderna subjetividade e seu descaso em relação à vida.

Marienstras concorda com Jonas no tocante ao choque tecnológico e no sentido de que, doravante não devemos somente buscar o bem do homem, mas também das entidades não humanas. Entretanto, considera que o problema “*não está no excesso de antropocentrismo da ética tradicional, mas em conceber o homem isolado da natureza onde o cosmos é contemplado com absoluta indiferença*”. Duvida de que “*a ameaça da morte genética*” seja o fundamento do novo imperativo. “*É o desequilíbrio interno das sociedades, os conflitos suscitados em seu seio que tornam verdadeiramente a utilização de forças destruidoras que nós controlamos de forma tão precária*”. Reafirma que é necessário retornar à questão da “*justiça social e da organização política*” como elementos-chave. As questões se decidem muito mais por “*força da inércia dinâmica e de interesses que por razões éticas*”. O que é imoral é pequenos grupos decidirem pela maioria, que um governo ou país decida por força do poderio econômico e militar os destinos do mundo. É necessário voltar às decisões colegiadas. “*Tornar-se mestre do seu destino significa estar a altura de respeitar coletivamente as regras morais ... e assumir o risco permanente da decisão*”. Não é contrário à nova ética, mas não crê que efetivamente possa melhorar a situação.

André Dumas assim se refere ao texto “**Technologie et responsabilité - Pour une nouvelle éthique**”: “*Enfim um artigo que nos reporta à evidência. É um grande convite para que o homem não falte com o bem que é comandado pela sua liberdade. É uma volta ao real*”.

Chama atenção para três problemas: Em primeiro lugar discorda no raciocínio de uma só posição, indo de Sófocles a Kant. Teria ganho muito mais em persuasão se tivesse discutido, momento a momento, os problemas de cada época: período antigo e

medieval; cartesianismo e marxismo, como promessa de acumulação indefinida da ciência; e um retorno à natureza, passando do “*respeito antigo à conquista moderna, do viver com em lugar de viver sob o constrangimento da técnica*”, como afirma Illich.

O segundo se refere à “*renúncia ao antropocentrismo*” em favor de fatores não humanos e à consideração de que há um valor em si neles. Dumas fala da impossibilidade de haver habitat sem habitantes, preocupando-se com a possibilidade em criar um “*puritanismo da natureza*”, uma vez desaparecido o traço transitório do predador humano.

Em nosso entendimento, Jonas não nega o antropocentrismo. As críticas à ética tradicional têm por objetivo mostrar as limitações do agir individual e do seu pouco poder de transformação, num mundo onde as decisões são coletivas. Esta afirmação parece ser equivocada. No seu imperativo, “*a vida é expressamente nomeada*”. Natureza e homem são dialeticamente complementares.

Em terceiro lugar, Dumas elogia o projeto de Jonas, enaltecendo “*o apelo à sabedoria*” e a referência “*às gerações futuras como nosso próximo*”. Conclui: A apreensão oriunda da crise atômica e ecológica poderá conduzir a uma consciência progressiva “*não mais da possibilidade do dilúvio, mas do deserto*”.

O imperativo responsabilidade visa ao futuro da humanidade. O “*temor*” e o “*medo*” representam um dos aspectos mais originais da sua obra, significando para Jonas, a fonte mobilizadora do sentimento. Se a destruição do futuro é uma possibilidade assustadora e se devemos temê-la, é porque os homens têm poderes para tanto.

Ricoeur “*considera efetivamente responsável aquele a quem é confiada a guarda de algo precíval*”. Para Olivier Mongin, “*a fragilidade do mundo e dos indivíduos nos torna mais responsáveis de um futuro para as gerações futuras*”. Tais

posições contribuem para consagrar o imperativo de Jonas como indispensável à vida e à sua preservação.

Em Jonas o sujeito humano é impensável, sem a dependência das suas relações com o ambiente natural. A visão dualista não privilegia a visão metafísica nem o conhecimento científico, à medida que ambas são necessárias para a compreensão do conceito de organismo. Para Jonas, os dois pólos são expressão de um equilíbrio entre homem e natureza, à medida que este é levado “*a respeitá-la e limitar as feridas que a cultura inflige ao ambiente*”. Isto não deve ser visto numa perspectiva utilitarista e finalista, mas ontológica.

A liberdade define a posição de Jonas dentro do conceito de responsabilidade. Somos livres no uso dos nossos poderes, entretanto o imperativo ontológico da vida nos obriga a respeitar as outras formas de vida porque sua “*continuidade*” implica diretamente a da humanidade.

O que choca a filosofia contemporânea é o retorno de Jonas à metafísica. A estratégia, no entanto, é muito bem elaborada. O empreendimento é exclusivamente humano, e o futuro depende, mais do que tudo, do nosso poder de decisão. Foi a forma encontrada para fundamentar a ética e combater o niilismo moderno, salvaguardando a humanidade dos poderes destrutivos da técnica, da possibilidade da morte essencial e mantendo a obrigação fundada na existência.

Jonas recoloca a vida no seu lugar de honra. Por isso, o perigo tem que ser anunciado em termos ontológicos, através de um “*não*” ao “*não-ser*”, cujo significado é um “*sim*” à “*vida*”. A vida é a própria fundamentação do seu imperativo, entendendo-se que o projeto não poderia ficar estranho ao fundo do ser. Conforme Ricoeur, sua consistência só poderia ser formulada ontologicamente, uma vez “*que o que deve ser justificada é a continuação de uma existência e não a racionalidade de um princípio de moralidade*”.

Jonas retira de Leibniz o argumento do “*ser*” em relação ao “*não-ser*”. *O homem deve ser? Deduz-se que algo deve ser antes que nada. É preferível que haja algo antes que nada. A afirmação do ser é nesse sentido, ao mesmo tempo ontológica e ética*”. Este é o cerne da teoria da responsabilidade; o que está implicada é a liberdade enquanto possibilidade de dizer não à vida. A autoconservação no homem é objeto de escolha. Por isso, a noção de “*fins*” pressupõe consciência na existência de valores, para que haja a possibilidade da “*continuidade*”. Concordamos com Ricoeur: “*O sentimento de responsabilidade encontra-se totalmente de acordo com a precariedade da vida. Sentir-se responsável é sentir-se encarregado de uma tarefa, depositário de uma missão*”.

Em que pesem as críticas, o pensamento de Jonas está coerente com o imperativo da existência. “**The imperative of responsibility**” é um testemunho em favor da vida. Testemunhar, respeitar, cuidar, ser responsável de tudo e de todos é um ato essencialmente ético por estar na esfera do poder.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2. ed, Tradução de Alfredo Bosi, São Paulo: Mestre Jou, 1882
- ABEL, Olivier. La responsabilité incertaine. **Rev. Esprit.**, Paris, n. 206, p. 20 - 29, nov. 1994
- ADORNO/ORKHEIMER. **Dialética do esclarecimento**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1991
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São paulo: Perspectiva, 1979
- _____ . **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense, 1981
- _____ . **Vies politiques**. Paris: Gallimard, 1974
- ARISTÓTELES. **Ética a Nocômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornhein. São Paulo: Abril Cultural, 1979
- _____ . **Metafísica**. Trad. de Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1979, Livro I e IV.
- BATESON, Gregory. **Verso un'ecologia de la mente**. 33. Ed. Milano: Adelphi, 1995, 533 p.
- BENEVIDES, Maria Vitória de Mesquita. **A cidadania ativa**. São Paulo: Ática, 1991.
- BERNSTEIN, Richard J. Rethinking responsibility. **Hastings Center Report**, New York, v. 25, n. 7, p. 13 -25, 1995.

- BICUDO, Maria Aparecida. **Fundamentos éticos da Educação.** São Paulo: Cortez, 1983. 109 p.
- BOLLONOW, O F. La responsabilidad de la razón en el mundo y sociedad actuales. **Universitas**, Tübingen, v. 25, n. 3, p. 153 -158, 1988.
- BLOCH, Ernst. **Il principio speranza.** 1. ed., Italia: Garzanti, 1994, 3 v., 1589 p.
- BOCHENSKI, J. M.. **Diretrizes do pensamento filosófico.** São Paulo: EPU, 1961.
- BUZZI, Arcângelo R. **Introdução ao pensar.** 16. ed., Petrópolis: Vozes, 1987. 260 p.
- CANIVEZ, Patrice. **Educar o cidadão.** Campinas: Papirus, 1990. 239 p.
- CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. 264 p.
- _____. **A instituição imaginária da sociedade.** 2. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- CASSIRER, Ernst. **Filosofia de las formas simbólicas.** Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1964. 3. v.
- _____. **Antropologia filosófica.** São Paulo: Mestre Jou, 1974. 377p.
- COLOMER, J. **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger.** Barcelona: Herder, 1995.
- CORTINA, Adela. **Ética sin moral.** Madrid, Tecnos, 1990. 318 p.
- D'ALLONES, Miriam Revault. Vers une politique de la responsabilité: Une lecture de Hannah Arendt. **Revue Sprit**, Paris, n. 206, p. 49 - 62, nov. 1994.

- DECARTES, Renè. **Discurso do método**. 2. ed., Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo: Abril, 1979. (Coleção Os Pensadores).
- DEMO, Pedro. **Política social, educação e cidadania**. Campinas: Papirus, 1992.
- DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Portugal, Edições 70. 1963. 81 p.
- DUMAS, André. Réponse à Hans Jonas. **Revue Esprit**, Paris, n. 438, p. 185 -190, set. 1974.
- DONNELLEY, Strachan. Bioethical troubles: Animal individuals and humana organisms. **Hastings Center Report**, New York, n. 7, v. 25, p. 21 - 29, 1995.
- ECCO, U. **De la responsabilidad moral como producto tecnológico**. Barcelona: Diário Mínimo, Península, 1973.
- FERREIRA, Nilda Teves. **Cidadania: Uma questão para a educação**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- GARCIA MORENTE, Manoel. **Fundamentos de filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1980.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Hans Jonas: O princípio responsabilidade - Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 6, n. 2, p. 63 -84, jul./dez. 1996.
- GIL, M. L. **Obsesiones filosóficas de fim de siglo**. Buenos Aires: Biblos, 1993.
- GREISCH, Jean et alli. Entretien avec Hans Jonas: De la gnose au Principe responsabilité. **Revue Esprit**, Paris, n. 171, p. 5 - 21, maio 1991, p. 5 - 21.

HABERMAS, Jurgem. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Ciencia y técnica como ideologia**. Madrid: Tecnos, 1994.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto - A filosofia**. Trad. de Ernildo Stein, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Tempo e ser**. Trad. de Ernildo Stein, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Ser e tempo**. 5. ed., Petrópolis: Vozes, v. 1, 1997.

_____. **Ser e tempo**. 6. ed., Petrópolis: Vozes, v. 2, 1997.

_____. **Sobre a essência da verdade a tese de Kant**. Tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Duas Cidades, 1970.

HESSE, Reinhard. **Razão prática e responsabilidade política**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1995, 265 p.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOTTOIS, Gilbert. **Le signe et la technique**. Paris: Aubier Montaigne, 1984, 222 p.

_____. **El paradigma bioético: una ética para la tecnociência**. Barcelona: Anthropos, 1991, 205 p.

_____. Verité objective, puissance et solidarité - D'une éthique pour l'âge technoscientifique. **Ruptures: revue transdisciplinaire em santé**, Paris, v. 1, n. 1, p. 69 - 84., 1994.

_____ . **Aux fondementes d'une éthique contemporaine.** Paris: Vrin, 1993.

JONAS, Hans. **The imperative of responsibility:** in search of an athics for the technological age. Translated by Hans Jonas with the collaboration of David Herr, Chicago: University of Chicago Press, 1884.

_____ . **El principio de responsabilidad:** ensayo de una ética para la civilización tecnológica. (Versión RETENAGA, Javier Maria Fernandes), Barcelona: Editorial Herder, 1996.

_____ . **Tecnologia e responsabilità.** riflessioni sui nuovi compiti dell'etica. In: Dalla fede antica all'uomo tecnologico, Bologna: Il Mulino, 1991, (Publicato in: Social Research, 15, primavera de 1973).

_____ . **Le principe responsabilité:** une éthique pour la civilisation technologique. Trad. de Jean Greisch, 3. ed., Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

_____ . Morality and morality: A search for the good after Auschwitz. **Northwestern University Press,** Evanston, Illinois, 1996.

_____ . **The Gnostic Religion:** the message of the Alien God and the Beginning of Christianity. Boston: Beacon Press, Firs Published in 1958.

_____ . **Gnosis um spatantiker Geist.** Gottingem, I vol, 1934.

_____ . **Gnosis um spatantiker Geist.** Gottingem, II vol, 1954.

_____ . Technologie et responsabilité: Pour une nouvelle éthique. **Revue Esprit,** Paris, v. 42, n. 438, p. 163 - 184, setembre 1974.

_____ . Surcroît de responsabilité e perplexité. Entretien avec Hans Jonas. **Revue Sprit,** Paris , n. 206, p. 8 - 20, nvembre 1984.

- _____ . **Dalla fede antica all'uomo tecnologico.** (Saggi filosofici), Bologna: Il Mulino, 1991, 465 p.
- _____ . **Tra il nulla e l'eternità.** Ferrara: Gallio Editori, 1992, 109 p.
- _____ . **Il concetto di Dio dopo Aushwitz.** 2. ed., Genova: Il Melangolo, 1991, 43 p.
- _____ . **Scienza come esperienza personale.** Brescia: Editrice Morcelliana, 1992, 81p.
- _____ . **La filosofia alle soglie del Duemila.** Genova: Il Melangolo, 1993. 59 p.
- _____ . **Il diritto di morire.** Genova: Il Melangolo, 1991, 60 p.
- _____ . **Técnica, medicina y ética: la práctica del principio de responsabilidad.** Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1985, 204 p.
- _____ . **Scienza come esperienza personale.** Torino: Il Melangolo, 1994.
- _____ . **The phenomenon of life.** New York: Toward a Philosophical Biology. Harper and Row, 1966 .
- _____ . Not compassion alone: On euthanasia and ethics. **Hasting Center Report**, New York, v. 25, n. 7, p. 44 - 50, 1995.
- _____ . Jornal L'Unitá. **La mia controutopia.** 5 set. 1991, Cultura, p. 17.
- NOGUEIRA, João Carlos. Ética e direito em Kant. **Revista Reflexão**, Campinas, n. 59, p. 194-209, maio/agosto/1994.
- KANT, Emmanuel. **Fondements de la métaphisique des moeurs.** Tras. V. Delbos, Librairie philosophique, Paris: J. Vrin, 1980. 81 p.

- _____. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** Ricardo R. Terra (Org). 1 ed., São Paulo: Brasiliense, 1986, 150 p.
- _____. **O que é esclarecimento?** textos seletos, Petrópolis: Vozes, 1974. 140p.
- KASS, Leon R. Appreciating the phenomenon of life. **Hastings Center Report**, New York, v. 25, n. 7, p. 3 - 12, 1995.
- LADRIÈRE, Jean. **Os desafios da racionalidade.** Petrópolis: Vozes, 220 p.
- _____. **Vida social e destinação.** São Paulo: Convívio, 1979. 269 p.
- LAGO, Alessandro Dal. **Il paradosso dell'agire.** 1. ed., Napoli: Liguori Editore, 1990, 237 p.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Novos ensaios sobre o entendimento humano.** Trad. de João Luiz Barauna. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. **Da origem primeira das coisas.** Trad. de Carlos Lopes de Matos, São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. **Discurso de metafísica.** Trad. de Carlos Lopes de Matos, São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito.** Lisboa: Edições 70, 1980, 287 p.
- LÉVY, Pierre. La technique n'est pas une idole. **Revue Esprit**, Paris n. 159, p. 25 - 40, fevrier 1990.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de filosofia: ética e cultura.** São Paulo: Edições Loyola, 1993.

- MARIENTRAS, Richard. Réponse à Hans Jonas. **Revue Esprit**, Paris, n. 438, année 42, p. 185 - 190, septembre 1994.
- MENDONÇA, Eduardo Prado de. **A construção da liberdade**. Sao Paulo: Convívio, 1979, 110 p.
- MOISÉS, José Álvaro. **Cidadania e participação**. São Paulo: Marco Zero, 1990
- MORIN, E. **Para sair do século XX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- MORAIS, Regis de. Escola: a libertação do povo. **Reflexão**, Campinas, 4(14), p. 14-25, maio/ago, 1979.
- MUNFORD, L. **Técnica y Civilización**. Madrid: Alianza, 1992.
- NOVAES, Adauto (org). **Ética**. 4. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 345 p.
- OLIVEIRA, Manfredo. A. de. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993, 192 p.
- _____. **Ética e economia**. São Paulo: Ática, 1995.
- PASCAL, Georges. **O pensamento de Kant**. Petrópolis: Vozes, 1993, 193 p.
- PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. 2. ed., Trad. de Sérgio Milliet, São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- PESSINI, Léo Christian de Paul de Barchifontaine (Org). **Fundamentos de bioética**. São Paulo: Paulus, 1988p.
- PONTARA, G. **Ética y generaciones futuras**. Barcelona: Ariel, 1996.

- RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório**. 8. ed., Petrópolis: Vozes, 1985, 257 p.
- RIEDEL, Manfred. La responsabilidad como problema ético - Aspectos de la filosofía. Stuttgart, **Universitas**, v. 26, n. 3, p. 161 - 166, 1989.
- RICOEUR, Paul. Ethique et politique. Paris, **Revue Esprit**, n. 101, p. 1 - 10, mai 1985.
- _____. Le concept de responsabilité: Essai d'analyse sémantique. **Revue Esprit**, Paris, n. 206, p. 28 - 48, novembre 1994.
- _____. **A região dos filósofos**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. **Em torno ao político**. São Paulo: Loyola, 1995.
- SCHUTZE, Christian. The political and intellectual influence of Hans Jonas. **Hastings Center Report**, New York, v. 25, n. 7, p. 40 -44, 1995.
- SÈVE, Bernard. Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité. Paris, **Revue Esprit**, Paris, n. 165, p. 72 - 88, octobre de 1990.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989, 176 p.
- SROUR, Robert Henry. **Poder, cultura e ética nas organizações**. São Paulo: Editora Campus, 1998.
- SPAEMANN, Robert. **Felicidade e benevolência**. São Paulo: Loyola. 1996, 308 p.
- SINGER, Peter. **Ética prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1994, 353 p.
- _____. **Compendio de ética**. Madrid: Alianza, 1995.

TOFLER, A. **El choc del futuro.** Barcelona: Plaza y Janés, 1995.

VOGEL, Lawrence. Does enviromental ethics need a metaphisical grounding? New York, **Hastings Center Report**, New York, v. 25, n. 7, p. 30 - 39, 1995.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Pioneira, 1967.