

**Dayanne Ferreira Santos**

**Natureza e Técnica:  
A Ética da Responsabilidade em Hans Jonas**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Edgard Jorge Filho

Rio de Janeiro  
Setembro de 2012

**Dayanne Ferreira Santos**

**Natureza e Técnica:**

A Ética da Responsabilidade em Hans Jonas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Edgard José Jorge Filho**

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Leandro Chevitarese**

Departamento de Filosofia - UFRRJ

**Profa Déborah Danowisk**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Profa Denise Berruezo Portinari**

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia  
e Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 13 de setembro de 2012

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

### **Dayanne Ferreira Santos**

Graduou-se em Licenciatura em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (2009). Mestra em Filosofia Pela Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro (2012). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética.

#### Ficha Catalográfica

Santos, Dayanne Ferreira

Natureza e Técnica: a ética da responsabilidade em Hans Jonas / Dayanne Ferreira Santos ; orientador: Edgard Jorge Filho. – 2012.

93 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2012.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Ética. 3. Responsabilidade. 4. Técnica. 5. Meio ambiente. I. Jorge Filho, Edgard. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Ao meu grande pai, Pedro, por ser meu poeta e sonhador,  
que na doçura de seus versos tímidos se mostra meu maior  
pensador.

A minha mãe, Iracema, por ser o pilar de nossa família, por  
fazer de suas questões a iniciação para à filosofia.

Aos dois, pelo amor e carinho, e por me darem condições de  
estudar. Mesmo longe, o apoio nunca faltou.

Ao Rafa, por suas correções, incentivos, amor...  
por mostrar-me que o sol sempre brilha por trás das nuvens.

## Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, professor Edgard Jorge Filho, a quem aprendi a admirar ainda mais, por sua atenção com meu trabalho, por mostrar minhas falhas e por apontar o caminho que por muitas vezes não vi.

A professora Déborah Danowisk, pelas conversas, apoio, pelos e-mails trocados que foram esclarecedores, e por estar sempre ao meu lado nos momentos que mais precisei.

Ao CNPq e a PUC-Rio, pelo auxílio concedido, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos Professores que se dispuseram a participar da Comissão examinadora, Leandro Chevitarese e Edgar Lyra.

Ao professor Paulo César e aos colegas do CCPG em especial a Célia, Ana, Nilton e Jorge, pela ajuda na formatação da dissertação e amizade.

Ao meu amigo prof. Sérgio Sardi, pela ajuda que me concedeu, por suas correções, por nossas conversas, por suas motivações, por sempre me ouvir e ser a pessoa maravilhosa que és.

Aos amigos que fiz nestes dois anos de pós-graduação, em especial ao Daniel por me emprestar seus ouvidos e ombro amigo. Por nossas conversas com chimarrão e caminhadas.

A Regi e a Cris, com as quais morei nestes dois anos e meio, por sempre estarem por perto.

A família de meu namorado, pela ajuda sem pares e pelos momentos felizes e familiares que me proporcionaram.

Um agradecimento especial aos meus irmãos; Alexandre, Andréia e Fabiana, mesmo estando longe o apoio foi incondicional. E aos sobrinhos; Sthéfany, Andressa, Yuri, Felipe e Arthur, que são a alegria desta tia.

A Cidade Maravilhosa!

## Resumo

Santos, Dayanne Ferreira; Jorge Filho, Edgard José. **Natureza e Técnica: A ética da Responsabilidade em Hans Jonas**. Rio de Janeiro, 2012. 93.p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Nesta dissertação buscamos tratar o tema da responsabilidade no filósofo Hans Jonas (1903-1993). Para Jonas, o conceito de responsabilidade não tem seu centro no passado ou no presente, como acontece na maior parte dos filósofos morais, pois sua preocupação se forma a partir de conceitos relacionados com o futuro da humanidade, e consequentemente com a possibilidade de uma existência digna das gerações futuras. Por esse motivo, sua reflexão se desenvolve em boa parte como um pensamento acerca dos deveres da geração atual para com a natureza e toda sua biodiversidade, sendo as novas tecnologias e as novas formas de intervenção do homem na natureza um dos principais pontos abordados pelas investigações do filósofo. Segundo Jonas, ainda não se tem uma noção exata de até onde vai o poder de intervenção da ciência sobre as diferentes formas de vida, tendo sido esta uma questão sobre a qual o filósofo exerceu considerável e profunda reflexão, por meio sobretudo do conceito de Princípio de Responsabilidade. A responsabilidade tem origem na consciência do indivíduo enquanto um ser social. Ela nasce do sentimento de cuidado que tenho pelo outro, sendo o homem o único ser capaz de responder por todos, inclusive a biosfera.

## Palavras-chave

Ética; Responsabilidade; Técnica; Meio Ambiente.

## Résumé

Santos, Dayanne Ferreira ; Jorge Filho, Edgard José (Leader). **Nature et Technique: L'éthique de la responsabilité dans Hans Jonas**. Rio de Janeiro, 2012. 93.p. Dissertation, Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Dans ce mémoire, nous tenterons de traiter le thème de la responsabilité chez le philosophe Hans Jonas (1903-1993). Pour Jonas, le concept de la responsabilité ne se situe ni dans le passé ni dans le présent, à l'inverse de la majorité des philosophes moralistes, car il se soucie des concepts liés à l'avenir de l'humanité, et par conséquent, de la possibilité d'une existence digne des générations futures. Pour cette raison, sa réflexion se présente en grande partie comme une pensée centrée autour des devoirs de la génération actuelle vis-à-vis de la nature et de toute sa biodiversité, les nouvelles technologies et modes d'intervention de l'Homme auprès de la nature étant l'un des principaux points abordés dans les recherches du philosophe. Selon Jonas, il n'y aurait pas encore de notion exacte de jusqu'où irait le pouvoir de l'intervention de la science sur les différentes formes de vie, le philosophe ayant exercé une réflexion considérable et profonde sur cette question, particulièrement à travers le concept du Principe de la Responsabilité. La responsabilité trouve sa source dans la conscience de l'individu en tant qu'être social. Elle naît du sentiment d'attention existant vis-à-vis de l'autre, l'Homme étant le seul être capable d'être responsable de tous, y compris de la biosphère.

## Mots-clés

Éthique ; responsabilité ; technique ; de l'Environnement.

## Sumário

Introdução	10
1. A degradação ambiental	19
1.1. A natureza na filosofia antiga	19
1.2. A concepção de Natureza	20
1.3. A vulnerabilidade da natureza	23
1.4. O dualismo e a visão mecanicista de natureza	26
2. Ética e Técnica: suas implicações na natureza	34
2.1. Características da ética até o presente momento	34
2.2. Por que a responsabilidade não esteve até hoje no centro das teorias éticas?	36
2.3. A essência da técnica	37
2.4. A técnica e o progresso	43
3. Doutrina ética dos princípios: Heurística do temor	50
3.1. A vida como primeiro <i>sim</i> : a negação do não ser.	50
3.2. Os deveres da ética do futuro	51
3.3. As “apostas”	55
3.4. O dever para com o futuro	58
4. Ser e dever	62
4.1. O dever-ser de algo	62
4.2. Meios artificiais e naturais	64
4.3. O encadeamento do agir animal	66
4.4. A problemática dos fins subjetivos: soluções especulativas para validar a proposição – “A subjetividade enquanto ‘ser’ da natureza”	69
5. A Responsabilidade	73



5.1. Responsabilidade particular	73
5.2. Responsabilidade total	77
5.3. Teoria da Responsabilidade	79
5.4. Conceito de Responsabilidade	79
6. Considerações Finais	86
7. Referências bibliográficas	91

## Introdução

Todas as teorias éticas ocidentais se fundam em teorias do bem, do ser e do dever. Algumas deontologias visam os meios para atingir certos fins, à maneira como foi definido por Aristóteles em seu tratado sobre ética, outras situam no móvel da conduta humana o Ideal<sup>1</sup> a ser investigado e logo a dirigir nossas ações para tal ideal. Para Platão e Aristóteles, o ato de contemplar correspondia a um fim em si mesmo e a contemplação direciona todas as ações mais virtuosas. Na modernidade, tal visão sofreu modificações. O que poderia ser produto de contemplação, a natureza, passa a ser um meio para a promoção de produtos para a nova sociedade cujas bases se fundam no utilitarismo.

Quando Hans Jonas publicou o livro *O Princípio Responsabilidade*, em 1979, os valores éticos se mantinham com o mesmo propósito, aquele de normatizar o relacionamento entre os homens. Não se estendiam estes princípios éticos para o mundo exterior. A relação do homem com a natureza era considerada apenas nas observações e experimentos para o conhecimento do cosmos. Vemos que ao longo da história da filosofia, em especial no período dos pré-socráticos, o questionamento que se fazia era sobre a cosmologia. Como surgiu o cosmo? Qual o princípio, *árqué*, do universo?...Ocorre que, já antes mesmo dos pré-socráticos, os pensadores teogônicos e cosmogônicos que influenciaram os seus sucessores (os pré-socráticos), narravam acontecimentos naturais em que os deuses faziam parte da natureza e do universo. Entre eles consagrava-se Hesíodo, que descrevia seus deuses como sendo o próprio mundo ou fazendo parte deste. Mas como afirma Robert Lenoble: “Que seria da *Ilíada* e da *Odisséia*, se as tempestades e os dias de bom tempo, os ventos favoráveis ou contrários nos fossem narrados como fenômenos meteorológicos, assinalados no diário de bordo?”<sup>2</sup> e isto também vale para os textos de Hesíodo. Este é um caso onde podemos agradecer à ausência de uma técnica precisa, pois estes textos não teriam sua inalterável singularidade se fossem escritos/influenciados por outros tempos (o da técnica moderna).

---

<sup>1</sup>Platão definiu o Bem como este ideal a ser alcançado a que nossas ações deveriam visar.

<sup>2</sup>LENOBLE, Robert. *História da ideia de natureza*, p.55.

Após Sócrates, o questionar da filosofia se direciona para o homem. Aparecem então, com maior importância e mais explicitamente, os problemas sobre a noção e a experiência da virtude ou *Areté*, de onde nasce toda a problemática relacionada à moralidade. A moral herda uma tradição em que suas raízes se fundamentam nos problemas socráticos, onde as teorias morais se direcionam para uma dimensão estritamente antropológica.

Hans Jonas pretendeu romper, de certa forma, com esta tradição, ao propor que sejamos responsáveis por todo o ecossistema do planeta, pois o homem é o único ser do mundo capaz de responder por todos, ele deve garantir a sua integridade e a de seu porvir. Para que isto ocorra, é necessário que este *cuide* da biosfera inteira do planeta, pois, na verdade, só assim garantirá a sua integridade enquanto homem e preservará a dos outros nascituros.

A ocasião que levou Jonas a escrever seu livro, sobre a responsabilidade, foi um momento de crises nos meios políticos, sociais e culturais, quando a intolerância, a violência, a destruição e os conflitos marcaram parte da História da Humanidade, devido à atrocidade que foi a segunda guerra mundial. Neste momento histórico, principalmente depois da destruição causada pelas duas bombas nucleares que abalaram o mundo, o homem começa a ter maior consciência de sua força, e do que é capaz de construir ou destruir através de sua utilização da técnica. Tomado por esta consciência de mudanças extremas, Jonas se depara com uma situação que não será mais revertida; a própria natureza, que antes era tida como infinita e inabalável, passa a sofrer transformações irreparáveis e impensáveis, tanto em relação aos aspectos materiais quanto aos aspectos conceituais que este *novo* agir do homem passa a exigir. O próprio conceito de ética começa a sofrer transformações que irão para além das relações homem e natureza. Neste caso, os princípios éticos se estendem para as gerações vindouras; para este novo fato é necessário que existam pressupostos para a reflexão de uma nova ética que pense na humanidade enquanto porvir.

Surge, portanto, a necessidade de uma reflexão moral voltada para situações que antes eram observadas com outra ótica. Além do desastre causado no/pelo homem pelas bombas nucleares – seus efeitos ainda são sentidos pelos povos japoneses e por toda a humanidade, devido à apropriação indevida de tecnologias altamente maléficas para a saúde do homem e do meio- ambiente - outro fator que se faz pensar é a própria condição do homem em sua relação com

o planeta Terra, seu *habitat*. Este será a condição finita e irrevogável do meio-ambiente. A tarefa de Jonas será pensar uma nova teoria ética que abranja todas as relações possíveis de vida e não apenas se detenha nas relações de igualdade entre os homens. Ela deve pensar na natureza física como um todo, de modo que esta se apresente como uma extensão sua, de modo que o dever que o homem exerce se estenda para uma relação de igualdade com o natural.

Portanto, Hans Jonas, em *O Princípio Responsabilidade*, mostra quais são os caminhos que o homem *deve* seguir para não agravar tal situação, em vista da manutenção do equilíbrio ecossistêmico<sup>3</sup>. Ele demonstra que a aceleração do progresso científico é uma ameaça para as gerações futuras, pois o que antes era tido como inabalável, agora se torna frágil diante da possibilidade de extinção total de alguns subsídios essenciais para a vida, causada pela poluição da água e do ar, ou pela degeneração da terra, o que poderá impossibilitar a manutenção da vida, afetar a produção de alimentos e acarretar a extinção de muitas espécies da fauna e da flora. Esses são alguns exemplos de problemas contemporâneos.

Segundo Jonas, esse processo está relacionado ao progresso da ciência, e é preciso fazer um *diagnóstico* preciso dos problemas pelos quais a humanidade está passando para, assim, propor um novo imperativo:

‘Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra’; ou, expresso negativamente: ‘aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida’; ou, simplesmente: não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra’; ou, em um uso novamente positivo: ‘inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer’<sup>4</sup>.

Com este princípio, Jonas propõe que o sentimento de responsabilidade tem a urgência de afetar todos os humanos, pois só estes podem ser sujeitos do agir responsável.

Estudaremos, portanto, um tema, a relação *homem-natureza*, que em vários aspectos se encontra em crise no mundo atual. Daí a relevância deste tema. A

<sup>3</sup> Ecossistema: “conjunto formado por todas as comunidades que vivem e integram em determinada regiões e pelos fatores abióticos que atuam sobre essas comunidades. Fatores abióticos: são fatores externos como a água, o sol, o solo, o gelo, o vento”.  
<http://pt.wikipedia.org/wiki/Ecossistema>

<sup>4</sup> JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 47.

filosofia deve se preocupar com problemas ambientais, não deixando esta questão unicamente para a ecologia ou outras ciências, pois o filósofo não vive em um mundo à parte e esta questão ambiental afeta a todos. A urgência de se estudar este tema do ponto de vista da filosofia moral se faz presente, pois uma nova relação com a temporalidade não era concebida por outras teorias éticas. Jonas teve o seu grande *insight*, ao considerar que as intervenções que o homem fazia na natureza passam a ser cumulativas e irreversíveis. Isto passa a ser um dos principais argumentos para que se pense em possíveis catástrofes que o planeta possa vir a sofrer e que afetarão a todos. Segundo Jonas, o homem deve repensar seus atos e agir de uma tal forma que possibilite a integridade do futuro da humanidade, uma vida com todas as condições presentes que o planeta nos proporciona, tal que as próximas gerações tenham uma vida com as mesmas ou melhores condições na terra.

Percebendo nas éticas até então, que *o limite* do bem humano se instaurava nas relações de proximidade observáveis geração pós-geração, ele notou que esta relação era inadequada para a contemporaneidade, pois as futuras gerações e a natureza recebiam a herança de uma ética que não se preocupava com o seu Bem: este era concebido a partir das observações antropocêntricas que desconsideravam totalmente a natureza. Segundo esta visão antropocêntrica e mecânica de natureza, o homem poderia explorar o planeta indefinidamente, pois seus recursos não se esvairiam.

A visão mecanicista de natureza ainda impera sobre nós e afirma que o natural está “ali” disposto para servir ao homem. Como assim afirma Giner: “O que há gerado a concepção mecanicista da Natureza é a imagem de sua absoluta ‘indiferença’ e o abismo sem salvação entre ser humano e Natureza, entre a consciência viva e a matéria morta e muda”<sup>5</sup>. Esta matéria morta e muda, dentro desta visão, é totalmente inesgotável e está a serviço do humano para satisfazer suas necessidades. Tal visão contribui para tornar estes recursos naturais ainda mais escassos. Face a esta escassez, pondera Jonas, deveria o humano manter um *cuidado* permanente perante este *Bem* (natureza).

---

<sup>5</sup>JONAS, Hans. *Poder o Impotência de la Subjetividad* apud GINER. p.22. Tradução minha.

Através de Jonas, pensaremos a natureza, as gerações futuras e a atual situação do homem, visando as implicações éticas, metafísicas e ontológicas que tais questões trazem. Este pensador é conhecido, especialmente, por seu livro *O princípio responsabilidade*, do qual trataremos aqui, que se organiza de forma a contrastar com os sistemas éticos herdados da tradição filosófica. H. Jonas tece uma estrutura que terá como centro a sua tese sobre a responsabilidade, em que ele irá propor que o *sentimento* de responsabilidade tem a urgência de atingir todo ser humano, pois só este pode ser sujeito do agir responsável. Somente o homem, entre todos os outros animais existentes, possui o *logos*,<sup>6</sup> capaz de incluir em suas escolhas as que compreendam todos os seres existentes na face da Terra.

Hottois acentua que a “tomada de consciência da vulnerabilidade da natureza e da atual posição em perigo da essência e da existência da humanidade leva Jonas a fundar teoricamente a ética sobre uma função finalista de natureza”<sup>7</sup>. Jonas, ao ver que a humanidade encontra-se em perigo constante devido à intervenção que o poder da técnica moderna realiza através das novas tecnologias, propõe que pensemos a natureza como finalidade, a qual é uma das condições do agir humano.

O filósofo alemão afirma que para uma teoria da responsabilidade ser rigorosamente pensada, é necessário discorrer sobre as perguntas: “O que vem agora?”, “para onde vamos?”, “O que houve antes?”, “Como se liga o que está ocorrendo agora com o desenrolar dessa existência?”<sup>8</sup>. É através da análise do livro *O princípio responsabilidade* e das transformações que ocorreram na História da ética e na História da Humanidade e suas implicações que iremos investigar as seguintes questões: Quais as mudanças que a natureza passa a sofrer pela influência do homem com sua técnica moderna? Através da estrutura de uma natureza abalada pela técnica, como podemos agir para que as gerações vindouras tenham as mesmas condições ou as melhores possíveis para uma vida humana autêntica sobre a terra? E o que a ética da responsabilidade pode fornecer para todas estas questões e outras que serão analisadas?

Este estudo pretende demonstrar que o temor de uma catástrofe deve ser

---

<sup>6</sup>Aqui o *logos* deve ser entendido como a capacidade de usar da razão e dos sentimentos para reger a ação.

<sup>7</sup>HOTTOIS, G. *Hans Jonas – Nature et responsabilité*, p. 9. tradução minha.

<sup>8</sup>JONAS. *O Princípio Responsabilidade*, p. 185.

constante devido à ameaça tecnológica. O homem é uma ameaça imanente para a natureza e com isto, para as possíveis gerações futuras. O que Jonas clama é pela consciência da responsabilidade pela vida. O que, porém, é de difícil acordo é sustentar que o homem não precise de uma ameaça para *agir* segundo o princípio responsabilidade. Na verdade, esta ameaça se faz presente e em muitos casos não é possível de ser revertida. Contudo, o que está em jogo são as peças, que, se não forem tratadas de uma maneira apropriada – e isto supõe agir pelo princípio responsabilidade –, será o fim do “jogo” cuja peça principal é a humanidade. Jonas aponta para um novo agir decorrente das transformações que ocorreram principalmente nas ciências duras, como assim são chamadas a matemática, a física e a química, base de todas as tecnologias. Esse agir calcando no novo processo de industrialização, fez com que os hábitos sociais mudassem, desdobrando-se numa nova sociedade. Neste sentido, pretendemos argumentar que se faz necessário, portanto, pensarmos em uma ética reformada que faça frente aos anseios que esta nova sociedade experimenta.

A hipótese apresentada neste texto pretende, estruturada em uma análise ontológica, ética e metafísica, propor que a responsabilidade como princípio ético permite que se construam fundamentos mais precisos da moral. Este princípio vem a dialogar, em um momento de crises, com a modernidade, neste período em que a tecnologia já faz parte do homem, tanto em relação à sua aplicação técnica, quanto no que diz respeito à vida - visto que a tecnociência proporcionou qualidade de vida, e, portanto, hoje é quase que impossível pensarmos em qualidade de vida sem a tecnologia - Em outras palavras, dado que o homem modificou o *agir* humano, as antigas teorias éticas não refletem mais a amplitude e complexidade com a qual a ação humana se traduz no mundo contemporâneo. Logo, faz-se urgente pensar em uma nova teoria ética que sustente todo este emaranhado de novos problemas que estão relacionados com o ser-no-mundo. Portanto, devemos tratar a relação homem/natureza como uma unidade, observando as partes, porém sempre tendo em vista que estes dois formam um uno, que os faz inseparáveis.

É importante fazermos uma advertência: neste trabalho não estamos propondo comparar o imperativo categórico kantiano com o imperativo responsabilidade -. Vale-nos, antes, buscar um aprimoramento em vez de um retrocesso no processo filosófico. Não devemos negar as teorias éticas tradicionais

e muito se fará ao analisá-las, para doravante valermos-nos de um maior número de argumentos para que a teoria, a da Responsabilidade, seja observada por novos ângulos.

O presente trabalho será dividido em cinco capítulos. O primeiro, intitulado “A degradação ambiental”, será constituído como se estivéssemos construindo um mosaico, onde se deve levar em consideração cada peça, para assim contemplarmos o texto por completo. Este capítulo assumirá uma visão histórica da humanidade, pois esta se faz indispensável para que possamos compreender o *nosso* momento histórico, dentro de uma tentativa centrada em entender criticamente a contemporaneidade no que diz respeito à relação humanidade e meio-ambiente. Aqui serão expostos os problemas que o meio ambiente sofre em decorrência de um aumento demográfico da população, sem uma política pública adequada para intervir e proteger o meio ambiente. Isto gera, portanto, a diminuição territorial do ecossistema e acarreta um aumento da utilização dos recursos naturais pelo homem, trazendo consigo problemas ecológicos, ético-morais e políticos, a ponto de serem irreversíveis em tal conjuntura. A natureza modificada passa a sofrer abalos tanto em sua estrutura física, quanto em seu próprio conceito. A natureza em Jonas, será investigado com o objetivo de se compreender a proposta de se fundar uma nova ética.

O segundo capítulo intitula-se “A ética e suas implicações na natureza”. A ética compreendida como antropocêntrica estava diretamente concernida com a relação entre homens. As doutrinas éticas referiam-se a condutas que, em seu contexto se direcionavam para posicionamentos horizontais, como são os casos das relações entre os homens, ou verticais, como os das relações dos homens com uma ordem divina. Nestas teorias éticas, o bem e o mal “com o qual o agir tinha que se preocupar, evidenciavam-se na ação, seja na própria práxis em seu alcance imediato e não requeriam um planejamento de longo prazo. Essa proximidade de objetivos era válida tanto para o tempo quanto para o espaço”<sup>9</sup>. Neste caso, vemos que o alcance que a ética atingia tinha como padrão uma relação de proximidade e as consequências poderiam ser vistas somente em um curto período de tempo.

Assim sendo, a ética delimitava os atos do homem e sua relação com seu semelhante. Como afirma Jonas:

---

<sup>9</sup> Idem, p. 35.



Todos os mandamentos e máximas da ética tradicional, fossem quais fossem suas diferenças de conteúdo, demonstram esse confinamento ao círculo imediato da ação. 'Ama o teu próximo como a ti mesmo'; 'Faze aos outros o que gostaria que eles fizessem a ti'; instrua teu filho no caminho da verdade'; Almeja a excelência por meio do desenvolvimento e da realização das melhores possibilidades da tua existência como homem'; submete o teu bem pessoal ao bem comum'; Nunca trate os teus semelhantes como simples meios, mas sempre como fins em si mesmo<sup>10</sup>.

Vemos, portanto, que as relações morais se constituem de uma forma que evidencia a proximidade, o imediatismo da ação. O sistema de círculos faz com que as ações cometidas tomem-se como exemplo para prováveis ações futuras imediatas de forma contínua e ilimitada. Quando ocorre um 'acidente' neste percurso, este tipo de ética não será mais possível de ser sustentada para aquele 'imprevisto'. Este é, por exemplo, o fato da técnica moderna, que faz surgir novos fatores para os quais as teorias éticas atuais se apresentam como sendo limitadas. A ciência, já não sendo mais separada da técnica, se solidifica na tecnociência. Estas duas unificadas trazem consigo uma maior potência, tanto nas ciências que trarão um prolongamento da vida, que nos períodos anteriores da História das ciências nunca fora visto, quanto na capacidade de destruição em massa da própria Humanidade. Faz-se, portanto, um questionamento do próprio conceito de técnica como assim veremos em Heidegger, que foi o mentor intelectual desta questão (a da técnica moderna) para Hans Jonas.

O terceiro capítulo tratará da doutrina ética dos princípios: A Heurística do medo. Sabemos que as coisas agradáveis por si só já são identificadas. Assim, como afirma Aristóteles, "o Bem é aquilo a que todas as coisas tendem"<sup>11</sup>, ou seja, aquilo que é desejável por todos. Nesta perspectiva, Jonas inverte esta concepção de valor e propõe que o medo deva frear as ações em vista das projeções já conhecidas. Sabe-se que a utilização desmedida da tecnociência causará destruições tanto do ecossistema, quanto da própria possibilidade de existência das futuras gerações. Contudo, é importante esta projeção, pois só assim temos a real evidência de que o futuro da humanidade está em nossas mãos. Sendo a ideia de homem conhecida por nós, a justificativa de gerações futuras entraria na

<sup>10</sup>Ibidem, p.36.

<sup>11</sup>ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p 17.

“regra” da ausência, ou seja, já sabemos o “valor” que tem a humanidade futura na medida em que sabemos o “valor” que tem a vida da humanidade presente. Portanto, não *queremos*, quando lúcidos, que a humanidade presente seja extinta assim como também não queremos que com as gerações futuras ocorra o mesmo.

O quarto capítulo tratará do Ser e do dever. Jonas pergunta-se no final do capítulo I do livro *O princípio responsabilidade*, se *o homem deve ser?* E qual seria o significado disso? Para estas duas questões que em termos se complementam e até mesmo se justificam, retorna-se à ideia do ser ou à do nada. Se levarmos para este viés, a justificativa seria que a ideia de ser sempre será melhor do que a do nada, pois esta não se pode comparar e não havendo a comparação a melhor das opções é a que já conhecemos como o homem. Portanto, deve haver homens.

No último capítulo trataremos sobre A Responsabilidade. Pretende-se analisar as “duas” formas de responsabilidade; a particular, que visa às relações de proximidade; e a responsabilidade total, que pertence à esfera pública. Investigaremos estas duas formas de responsabilidade a fim de concluir o estudo sobre Jonas.

## Capítulo I

### A degradação ambiental

Não se trata de saber precisamente o que o homem ainda é capaz de fazer, mas o quanto a natureza é capaz de suportar.  
Hans Jonas

#### 1.1 A natureza na filosofia antiga

A natureza modificada passa a sofrer abalos tanto em estrutura física, quanto em seu próprio conceito. Neste sentido, será importante averiguar as modificações que tal conceito sofreu para então sustentarmos nossa hipótese.

Como já foi dito, na introdução, os pré-socráticos observavam a *physis* (*realidade primeira, originaria e fundamental*) com o propósito de sustentar sua teoria, a da cosmologia, tentando resolver o problema filosófico que naquele momento se fazia presente. Neste período, chamado naturalista, os estudos eram em torno da essência que originou todas as coisas. Podemos notar que Tales definiu este princípio como sendo a água. Deste modo, ele pensou que todos os elementos naturais se originariam dela e que a própria terra possuía água. Observou também que todos os elementos primários continham umidade e que, para gerar vida, era preciso estes elementos. Já Anaximandro introduziu o termo *arché* que em seu significado designa a realidade primeira e última das coisas. O princípio para ele deveria ser algo de infinito ou ilimitado, ou seja, o *ápeiron*. Para Anaximandro, só contendo este princípio é que as coisas poderiam permanecer, sendo ele também o princípio de tudo...

Platão, em sua obra *Fédon*, nos narrou a seguinte experiência de seu mestre Sócrates: “em minha mocidade senti-me apaixonado por esse gênero de estudos a que dão o nome de 'exame da natureza'; parecia-me admirável, com efeito, conhecer as causas de tudo, saber por que tudo vem à existência, por que perece e por que existe”<sup>12</sup>. É notório que Platão, através de Sócrates, considerasse

---

<sup>12</sup> PLATÃO. *Fédon*, 96a-b. p. 108.

a natureza a causa de todas as coisas, de onde tudo nasce. Pierre Hadot acentua que “em Platão a palavra *physis* é empregada absolutamente para designar o objeto das pesquisas dos pré-socráticos”<sup>13</sup>. Em Platão, a *physis* designava o processo de causa e efeito com que as coisas naturais se desenvolviam, visando a origem de tudo.

No Sofista, Platão empreendeu a seguinte divisão: “as obras ditas da natureza são obras de uma arte divina, e aquelas que os homens compõem, com elas, são obras de uma arte humana. De acordo com este princípio há, pois, dois gêneros de produção: um humano, outro divino”<sup>14</sup>. A produção divina será a causa do humano, das plantas ... enfim, as causas primeiras; já o humano é o produtor da obra de arte, e sendo esta um simulacro das coisas divinas, ele produz artefatos que necessitarão de uma técnica, entendida aqui como objetos e o manuseio do humano. Ainda Hadot, sobre esta passagem do diálogo *O sofista*: “para ele, precisamente a *physis* é, também ela, uma arte, mas uma arte divina”<sup>15</sup>. Esta concepção de arte divina nos transmite algo de intocável, a partir do qual somos levados a crer que não fazemos parte deste “outro mundo” (natureza), mas somos passivos face a Ele (Demiurgo), que permanecerá intocável para nós. Esta ideia permanecerá por muito tempo na história da filosofia.

## 1.2 A concepção de Natureza.

As acepções da palavra natureza podem ser muito diversas. Conforme assinala G. Micheli “A íntima conexão entre totalidade e essencialidade é expressa de modo significativo pela própria etimologia da palavra ('natureza' deriva do verbo latino *nasci* 'nascer', homólogo do verbo grego *physein* 'ser gerado')”: todas as coisas, quando nascem, realizam-se sempre segundo sua característica própria e

<sup>13</sup> HADOT, Pierre. *O Véu se Ísis*, p. 41.

<sup>14</sup> PLATÃO. *Sofista*, 265e, p. 200.

<sup>15</sup> HADOT, Pierre. *O Véu se Ísis*, p. 42.

imane[n]te”<sup>16</sup>. A natureza pode designar uma transformação, aquilo que ao nascer percorre um caminho para alcançar sua plenitude, assim como o movimento de ato e potência de Aristóteles.

O conceito de natureza na filosofia antiga relacionava-se tanto com o mundo natural ou físico, quanto com aquele inaugurado pela metafísica. Mariano Artigas, ao qual nos apresenta o livro “Filosofia da Natureza” afirma que:

Desde o princípio se enfrentaram, por um lado, a consideração metafísica que contemplava a natureza como uma obra divina e a pessoa humana como dotada de uma alma espiritual e imortal, e, por outro, a perspectiva materialista, que tinha a pretensão de explicar toda a realidade mediante os seus componentes materiais<sup>17</sup>.

Diante disso, Artigas conclui que “Sócrates e Platão inclinaram-se para as explicações metafísicas, que dão a razão da natureza, recorrendo, em termos últimos, às essências, aos fins e à divindade”. Muito do conhecimento que se tinha sobre o natural, em diversos momentos, era analisado em termos mitológicos. A natureza pôde então ser compreendida como uma monstruosidade que dominava o homem, quase como um demiurgo. De fato, foi no *Timeu* que Platão denominou o demiurgo<sup>18</sup> como o artesão, o criador do mundo. O que se pode perceber é esta visão do mundo como uma natureza inatingível e inalterável, e por isso Jonas afirma que, “tudo isso é válido pois antes de nossos tempos as interferências do homem na natureza, tal como ele próprio as via, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado”<sup>19</sup>.

Na época de Platão não havia um estudo rigoroso sobre o efeitos da interferência do homem na natureza. Era quase nula tal intervenção por isso, acreditava-se que o que aconteceria nesta geração aconteceria com as gerações futuras. Os estudiosos<sup>20</sup> da moral observavam que os acontecimentos eram sempre cíclicos, o que traria, com o passar dos anos, uma visão errônea destas observações. Em relação à moralidade, o mesmo acontecia, porque as injustiças

<sup>16</sup> MICHELI, G. *Enciclopédia Einaudi*, volume 18, p.11.

<sup>17</sup> ARTIGAS, Mariano. *Filosofia da Natureza*. P. 29.

<sup>18</sup> Segundo Abbagnano Nicola, “a obra criadora do Demiurgo (...) pressupõe os princípios constitutivos da própria natureza, que são: 1º as formas ideais eternas; 2º a matéria como sua necessidade; 3º o espaço que não admite geração e destruição e que é a sede de tudo o que é gerado” (Abbagnano, 2005, p. 239).

<sup>19</sup> JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 32.

<sup>20</sup> Principalmente Platão e Aristóteles.

que um homem poderia sofrer e cometer permanecia as mesmas; os fatos se repetiam e é por isto que um princípio ou um dever poderiam servir de exemplos para outros casos semelhantes. Em relação as catástrofes naturais, pensava-se que já se conheciam todos os prováveis desastres. Da mesma forma sucedia com a moralidade, os precedentes de um ato imoral eram os mesmos: a imprudência, a injustiça, o furto, o vício... somente o agente do ato irresponsável poderia ser outro.

Giner, em sua introdução ao livro de Jonas, *Poder ou impotência da subjetividade*, destaca que: “A proposta de Jonas não vêm a modificar concepções tradicionalmente associadas com a moral, com o bem e o mal, o permitido e o proibido, mas supõe a irrupção de um novo critério para o juízo moral: a temporalidade”. Jonas observou que por muito tempo, até a eclosão da segunda guerra mundial, acreditávamos que os acontecimentos eram tidos como cíclicos, de modo que as interferências que o homem provocou na natureza poderiam ser anuladas. Estas intervenções alteram todo um percurso que antes se fazia de forma circular, que se caracteriza por utilizar-se dos mesmos acontecimentos nos quais as teorias éticas eram pautadas, elas passam a servir como base para as próximas ações e suas respectivas normas de conduta. Esta idéia se mostrou inconsistente, pois o homem começou a sofrer intervenções que nunca sofrera em sua vida, como ilustra o exemplo a seguir, sobre a manipulação tecnológica no indivíduo:

Deveremos introduzir atitudes de aprendizagem em crianças de escola através da administração maciça de drogas, ignorando o apelo à motivação maciça? Deveremos dominar a agressividade através da neutralização eletrônica de zonas cerebrais? Deveremos gerar sensação de felicidade ou prazer, ou pelo menos satisfação, através da estimulação (ou inibição) independente e seletiva dos centros nervosos – independente, isto é, dos objetos de felicidade, prazer ou satisfação e da respectiva obtenção na vida e realização pessoais? (...). As empresas poderiam vir a interessar-se por algumas destas técnicas de aperfeiçoamento do desenvolvimento individual no seio dos respectivos empregados<sup>21</sup>.

Estas questões levantadas por Jonas criam um sentimento de incapacidade no homem diante das novas intervenções que a técnica moderna desencadeia. Nestes casos observados por Jonas podemos notar algumas limitações das nossas

---

<sup>21</sup>JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*, p. 53-54.

teorias éticas, e mais uma vez se faz justificável e de grande importância pensarmos nos problemas observados por este filósofo. Até recentemente se acreditava que o homem poderia explorar a natureza indefinidamente, pois sua matéria prima não se esvairia. Este pensamento de que os recursos naturais e minerais seriam inesgotáveis parecia plausível. Toda a exploração que ocorria podia ser revertida e isto não afetava a natureza de forma a esgotar e prejudicar os recursos ambientais.

### 1.3 A vulnerabilidade da natureza

A vulnerabilidade da natureza face ao homem traz consigo uma responsabilidade ímpar, os novos artefatos técnicos trazem um novo dever sobre o meio-ambiente, o cuidado perante o natural. Como assim diz Jonas:

A crítica à vulnerabilidade da natureza provocada pela intervenção técnica do homem (...) cujo choque levou ao conceito e ao surgimento da ciência do meio ambiente (ecologia), modifica inteiramente a representação que temos de nós mesmos como fator causal no complexo sistema das coisas. Por meio de seus efeitos, ela nos revela que a natureza da ação humana foi modificada *de facto*, e que um objeto de ordem inteiramente nova, nada menos do que a biosfera inteira do planeta, acresceu-se àquilo pelo qual temos de ser responsáveis, pois sobre ela detemos poder<sup>22</sup>.

Hans Jonas ressalta que “enquanto for o destino do homem dependente da situação da natureza, a principal razão que torna seu interesse na manutenção da natureza um interesse moral, ainda se mantém a orientação antropológica de toda ética clássica”. Para Jonas, o caráter moral só pode ser próprio à condição humana, nesta forma o homem ainda é o centro de todo o agir ético. Jonas assinala que as éticas anteriores tinham como pressuposto o caráter antropocêntrico. “A significação ética dizia respeito ao relacionamento direto de

---

<sup>22</sup>Idem, p.39.

homem com homem, inclusive o de cada homem consigo mesmo; toda ética tradicional é antropocêntrica”<sup>23</sup>. O que muda, portanto, é a descentralização do homem perante os problemas éticos e a co-relação destes problemas com uma ética-ambiental; ou seja, a ética jonassiana ressalta a relação que o problema ético tem com o ambiental. Há, portanto, uma interdependência destes dois fatores, o homem e o meio-ambiente, e, na análise de Jonas, não podemos considerar um sem o outro.

Depois do Milagre Grego<sup>24</sup>, o homem começa a construir seu maior feito até então, o artefato da cidade. Jonas começa seu livro, *O princípio responsabilidade*, com a citação do coral da Antígona de Sófocles que diz:

Numerosas são as maravilhas da natureza, mas de todas a maior é o homem! Singrando os mares espumosos, impelido pelos ventos do sul, ele avança e arrosta as vagas imensas que rugem ao redor! E Gea, a suprema divindade, que a todas mais supera, na sua eternidade, ele a corta com suas charruas, que, de ano em ano, vão e vêm, fertilizando o solo, graças à força das alimárias! Os bandos de pássaros ligeiros; as hordas de animais selvagens e peixes que habitam as águas do mar, a todos eles o homem engenhoso captura e prende nas malhas de suas redes. Com seu engenho ele amansa, igualmente, o animal agreste que corre livre pelos montes, bem como o dócil cavalo, em cuja nuca ele assentará o jugo, e o infatigável touro das montanhas. E a língua, e o pensamento alado, e os sentimentos de onde emergem as cidades, tudo isso ele ensinou a si mesmo! E também a abrigar-se das intempéries e dos rigores da natureza! Fecundo em recursos, previne-se sempre contra os imprevistos Só contra a morte ele é impotente, embora já tenha sido capaz de descobrir remédio para muitas doenças, contra as quais nada se podia fazer outrora. Dotado de inteligência e de talentos extraordinários, ora caminha em direção ao bem, ora ao mal... Quando honra as leis da terra e a justiça divina a qual jurou respeitar, ele pode alçar-se bem alto em sua cidade, mas excluído de sua cidade será ele, caso se deixe desencaminhar pelo Mal<sup>25</sup>.

Neste exemplo da Antígona, compreendemos que ainda que Sófocles não tivesse a precisão das ciências, ele podia conceber o poder do homem perante a natureza. Este poder se estabelece com mais força em sua maior criação, o artefato das cidades. Nele o homem cria através de sua *linguagem, poder e sensibilidade*

<sup>23</sup>Ibidem, p.35.

<sup>24</sup>Não iremos nos deter nas civilizações orientais quando tratarmos da natureza, mas antes do Milagre Grego, é sabido que houve outras civilizações com capacidade igual ou até superior à dos Gregos no que diz respeito a utilização da técnica.

<sup>25</sup>SÓFOCLES. *Antígona*., p. 01.



*social* um círculo onde irá estabelecer a sua vida. A cidade será para ele o lugar político por natureza, como assim definiu Aristóteles. A peça *Antígona* descreve muito bem esta ruptura que se faz entre o homem e o natural. No momento em que o homem começa com seu processo de domesticação da natureza, ele se apresenta como o grande feitor que detém um poder inigualável, pretendendo domesticar a tudo e a todos. Este paradigma de homem só é realmente rompido com a derradeira presença da morte. Podemos dar outro exemplo, além do de Sófocles, de ascendência da cidade: a colonização portuguesa do Novo Mundo. A forma desumana e bárbara como ocorreu, da escravidão de negros e índios à imposição de sua cultura cristã e à própria exploração territorial, não teve nenhum respeito frente aos que foram colonizados.

Este impulso e esta lógica de dominação do homem diante de tudo e perante todos se tornou incrivelmente mais vigorosa com a técnica moderna. O relacionamento do homem com a natureza se expandiu, ocorrendo através da exploração de rios, mares, florestas e de todo o espaço físico em geral. Portanto, em um período histórico de transição, conforme assinala Danilo Marcondes “O renascimento (...) foi buscar o iluminismo no filósofo grego da sofística, Protágoras, em seu célebre fragmento 'o homem é a medida de todas as coisas'”<sup>26</sup>. Este lema marca de forma decisiva a ruptura com o período medieval e afirma a centralidade que o homem adquiriu naquele decisivo momento histórico. Neste período vemos o surgimento de uma nova era cultural, onde a figura humana é enfatizada em todas as suas formas; nos monumentos de obra de arte, que antes eram centralizados em representar figuras do divino, mesmo continuando com essas representações as obras de arte religiosas passam a tomar formas humanas.

O mundo abraça esta ruptura, cuja marca crucial será a afirmação das ciências a partir do surgimento de uma nova cosmologia. O sistema geocêntrico é superado por um universo heliocêntrico.

No próximo parágrafo, trataremos com mais ênfase da visão mecanicista, que tem suas origens com a revolução científica e afirma uma natureza que deve ser sacrificada em prol do homem, que será o seu maior vilão, e que até hoje ainda se faz presente em grande escala. Veremos um reducionismo da natureza e sua subordinação aos interesses do humano.

---

<sup>26</sup>MARCONDES, D. *Iniciação à História da Filosofia*, p. 143.

#### 1.4 O dualismo e a visão mecanicista de natureza

O estudo do dualismo tem como objetivo rever a relação homem e natureza, observando como esta relação sofreu na modernidade, principalmente com a influência do pensamento de Descartes em que suas bases afirmam uma ideia de natureza mecânica. Também veremos que a noção de natureza submissa ao humano tem suas raízes no cristianismo, com a Bíblia Sagrada, mais especificamente na Gênesis ou criação do mundo. Observaremos que a ideia que perpassa pelos ensinamentos cristãos será de uma natureza que fora criada para *servir* ao homem, visão que ainda encontra o seu lugar dentro do mundo contemporâneo.

Na história do pensamento, a primeira concepção dualista foi instituída por Thomas Hyde<sup>27</sup> (*história religionis veterum persarum*), pela doutrina do Zoroastro, que estabelecia dois princípios: o do bem e o do mal. Aristóteles, quando trata sobre o dualismo, estabelece uma diferença entre matéria e forma. Christian Wolff mais tarde dará novo significado ao qual estabelece uma dualidade que se fixa entre as substâncias materiais e substâncias espirituais. Antes de Wolff, Descartes oferece continuidade a este pensamento, investigando a dualidade que se estabelece entre o homem, *res extensa*, e o espírito, *res cogitans*. Sobre isso afirmou Maria Luiza Landin que:

Descartes, no campo da realidade, situa sobre planos opostos as substâncias designadas pelos termos genéricos de alma e corpo. O mundo corpóreo corresponde à idéia de natureza como alguma coisa exterior ao homem. Na realidade a oposição se dá entre o que é propriamente humano, a alma e seu exterior, que abrange todas as coisas materiais, inclusive o corpo humano. Dessa forma, a ruptura radical entre o homem e a natureza se instala no nível filosófico. O que representa também a inauguração do antropocentrismo filosófico<sup>28</sup>.

Descartes, em sua Quarta Meditação, nos mostra que “a idéia que tenho do espírito humano, enquanto é uma coisa pensante e não extensa, em longa, largura e profundidade, e que não participa de nada que pertence ao corpo, é

<sup>27</sup>ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, p.294.

<sup>28</sup>LADIN, Maria Luiza. *Ética e Natureza*, p.148.

incomparavelmente mais distinta do que a idéia de qualquer coisa corporal.”<sup>29</sup> Mesmo diferenciando o espírito humano do corpo, ainda se mantém a ideia da imperfeição que se contém nas coisas *extensas* e nela o corpo está incluso. O físico Roland Omnès afirma que: “O método é, sem dúvida, útil e cômodo no dia-a-dia da reflexão, enquanto guia do pensamento. Em compensação, ele se revela quase sempre deficiente diante das grandes questões que a realidade nos enfrenta”<sup>30</sup>, diz ainda Omnès: “Descartes marcou-nos a todos, mesmo que seja apenas por uma visão mecanicista da realidade, em que o mundo físico e seus fenômenos são concebidos como uma máquina e suas partes”<sup>31</sup>. O método se revelará deficiente perante as questões modernas, sendo que com Descartes o antropocentrismo se consagra e reafirma a ideia de que o natural é apenas um instrumento a serviço do homem.

Jonas nos adverte que o dualismo, em suas origens, se limita em tratar do problema da morte em oposição ao da vida, ao considerar a relação entre corpo e alma. Para este pensamento, a alma só poderá chegar a sua verdade original quando se libertar do corpo. O filósofo alemão alegará que esta divisão se instaura no Ocidente pela religião órfica, com a ideia de que:

*Soma-sema* ‘o corpo – um túmulo’ esta no (orfismo) a primeira resposta dualista ao problema da morte, que agora, da mesma forma que o da vida, se havia transformado no problema da relação entre duas entidades diferentes, corpo e alma. O corpo, de *per si*, é a ‘sepultura da alma’, e a morte corporal é a ressurreição desta. A vida mora com um estranho no corpo, que por sua natureza é um cadáver – parecendo viver graças à alma, durante o breve período em que esta se encontra presente -, e na morte real, abandonado pelo estranho hóspede, ele chega à sua verdade original, assim ao abandoná-lo a alma chega também à sua<sup>32</sup>.

Mais tarde este conceito de corpo e alma encontrou sua culminância com a descoberta do eu na religião cristã e gnóstica, com a ideia de uma interioridade do ser totalmente alheio ao mundo, criando duas formas de possibilidade de *mundo*, um de natureza humana e outro de natureza *extra*-humana. Jonas descreverá que:

A simples possibilidade de se conceber um 'universo não

<sup>29</sup>DESCARTES. *Meditação Quarta*, 1001-1002, p.123.

<sup>30</sup>OMNÈS, Roland. *Filosofia da ciência contemporânea*, p.90.

<sup>31</sup>Idem, p.91.

<sup>32</sup>JONAS, H. *O princípio vida*, p. 23.

animado' surgiu como oposição à ênfase cada vez mais exclusiva colocada sobre a alma humana, sobre sua vida interior e sobre a impossibilidade de compará-la a qualquer coisa da natureza. Esta separação trágica, que se tornou cada vez mais aguda até o ponto de os elementos separados deixarem de ter qualquer coisa em comum, passou desde então a definir a essência de ambos, precisamente através desta exclusão mútua. Cada um deles é o que o outro não é. Enquanto a alma, que se volta para si própria (...) [o mundo] foi decididamente demonizado, e por fim passou a ser indiferente quanto a questão de valor<sup>33</sup>.

Com o eu cartesiano, os valores morais retornam com mais intensidade e idealizam no humano uma divindade, não se podendo colocar em comparação com nenhuma outra coisa. Disto instituímos o pensamento de uma superioridade do ser humano frente ao natural, o que constrói uma noção de mundo deturpada. O dualismo que se instaura com a visão de dois mundos, do homem e da natureza, tem como finalidade a promoção do humano frente ao inanimado, plantas e outros animais, o que resulta na exclusão deste último. Neste caso, excluindo o natural de alguma valoração, afirmamos uma visão mecanicista de natureza, sendo que a mecânica fomenta os instrumentos para o manuseio do homem.

Giner assevera que “é no gnosticismo e no cristianismo onde desaparece definitivamente o *kosmos*, e se produz a cisão entre este mundo e o mais além, o mundo verdadeiramente real. O cristianismo concebe o mundo como criação e, portanto, como algo bom e divino”<sup>34</sup>. Uma divisão de mundos é idealizada principalmente no pensamento de Platão, que afirma um mundo das idéias, onde a perfeição só pode ser eterna e imutável, e um mundo das aparências, onde tudo é visto como um *simulacro* do real, sendo a aparência a sombra da caverna.

No Gênesis, em sua famosa passagem da criação do mundo, teremos outra afirmação da dominação da natureza pelo homem que é garantida pelo cristianismo: “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as árvores do céu, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo réptil que se move sobre a terra”<sup>35</sup> Ainda no Gênesis: “E Deus os abençoou e Deus lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar, e sobre as aves do

<sup>33</sup>Idem, 23-24.

<sup>34</sup>JONAS Hans apud GINER, de Illana. *Poder o impotencia de la subjetividad*. p.20. Tradução minha.

<sup>35</sup>Bíblia Sagrada. São Paulo: Ed. das Américas, 1950. Cap. 1, vers.1-2.

céu, e sobre todo o animal que se move sobre a terra”<sup>36</sup>. Quando Deus profere seu verbo, Ele afirma a superioridade do homem perante todos os seres da terra; este pensamento se estabelece e cria raízes difíceis de serem rompidas. Na história da filosofia, a afirmação de uma ideia mecanicista de natureza se sustentará por estes princípios cristãos de uma natureza que fora criada para o homem usufruir e explorar, pois foi *criada para este*.

Hadot afirma que:

A mecânica, entre os gregos, surgiu de início como uma técnica que consiste em trapacear com a natureza, notadamente em produzir movimentos aparentemente contrários à natureza, em obrigá-la a fazer aquilo que não pode fazer por si mesma, graças a instrumentos artificiais e fabricados, 'máquinas': balanças, guinchos, alavancas, polias, cunhas, parafusos, rodas dentadas, que podem, por exemplo, servir para construir máquinas de guerra ou autômatos<sup>37</sup>.

No período antigo, a mecânica foi vista como a objetivação das coisas em vista de facilitar a vida do homem, como um meio para a promoção do bem humano. Sendo que este “bem” poderia ser utilizado para a promoção de armamentos em uma guerra, e neste caso, o bem estaria do lado de quem dispusesse da maior capacidade de destruição. Hadot nos conta que a partir de Galileu a física e a mecânica começam a se identificar.

A mecânica, por um lado, consiste na aplicação das leis da natureza e, por outro, a física galileana utiliza, para estudar a natureza, cálculos e noções de matemática que servirão à mecânica antiga para construir os objetos artificiais. O cientista opera então como um engenheiro que tivesse de reconstruir as engrenagens e funções da máquina-natureza<sup>38</sup>.

Este alargamento da mecânica, com a física e seus cálculos, fomenta um salto nas ciências e seu resultado será aquilo que *hoje* nós chamamos de técnica.

Muitos dos exemplos que vimos neste capítulo só evidenciam o nosso conhecimento sobre o problema da técnica moderna. Henrique Lima Vaz caracteriza o homem moderno como sendo: *o homem-demiurgo, aquele que tem a*

<sup>36</sup>Bíblia Sagrada. São Paulo: Ed. das Américas, 1950. Cap. 1, vers.1-2.

<sup>37</sup>Hadot, P. *O véu de Ísis*, p.116.

<sup>38</sup>Idem, p.146.

*tarefa de criar uma nova esfera de objetividade para o seu mundo*<sup>39</sup>. Este processo de *recriação* do mundo exige uma racionalidade direcionada para a materialização das coisas, inclusive do próprio homem (que passa a ser objeto de experimentação, como, por exemplo, as práticas de eugenia) e da natureza física (que é tida como instrumento de manuseio e de criação/exploração).

Henrique Vaz, quando trata do paradigma mecanicista, afirma que: “a primeira e fundamental acepção deste termo refere-se a uma analogia que (...) se estabelece quase espontaneamente entre o homem e o universo de um lado e a máquina de outro. Mas, para que tal analogia adquirisse a aparente evidência (...) duas pré-condições foram necessárias. A primeira teve lugar no universo das *representações*, a segunda no universo das *técnicas*<sup>40</sup>. Com o surgimento da técnica, quase que impossível de se evitar devido ao rumo que a ciência estava levando, temos o início de uma nova era, que ocorre principalmente nos séculos XVI e XVII, no período da Renascença, e mais tarde, expandido e fortificado, com a revolução industrial.

Neste período, as máquinas chegam para ocupar o lugar do artesão, que antes utilizava matéria-prima para a produção de bens e mercadorias para sua sobrevivência. Agora também, além dos problemas de exploração de trabalho, diminuição de emprego, jornada excessiva de trabalho, entre tantos outros, houve um agravante para as questões ambientais, o *crescimento populacional*. Com o aumento da população, sem uma política pública adequada, aparecem problemas de espaço territorial. O homem ocupa espaços geográficos que antes eram ocupados pela natureza. Ele aos poucos invade a terra e desmata a natureza. Neste período de industrialização o homem investe na pesquisa de novas fontes de energia, como o petróleo, a eletricidade... As fábricas utilizam-se dos rios, que antes eram límpidos, para tornarem-se agora depósitos de água utilizada que não terá mais serventia para as indústrias.

O cientista inglês James Lovelock afirmará em seu célebre livro, *Gaia; alerta final*, que: “Não se trata meramente de dióxido de carbono em excesso no ar nem da perda da biodiversidade à medida que as florestas são derrubadas; a causa central é o excesso de pessoas, seus animais de estimação e gado – mais do que a

<sup>39</sup>VAZ, H. Lima, *Escritos de filosofia IV*, p. 271.

<sup>40</sup>Idem, p. 269.

Terra consegue alcançar”<sup>41</sup>. O maior problema para Lovelock é o excesso de população, que mesmo com políticas de controle de natalidade não será suficiente para controlar a “capacidade” que a terra pode suportar. Ele nos adverte ainda que os homens com seus animais domésticos são os maiores causadores das mudanças climáticas. Este cientista percebe a terra como um organismo vivo, a terra para ele constrói mecanismos que se auto-regulam: “A Terra não precisa ser salva. Pôde, ainda pode e sempre será capaz de se salvar, e agora está começando a fazê-lo, mudando para um estado bem menos favorável a nós e outros animais”<sup>42</sup>. Mas tentativas como a plantação de árvores para tentar compensar a emissão de CO<sub>2</sub> (como por exemplo, em algumas corridas automotivas alguns organizadores preveem que as equipes plantem quantidades X de árvores para suprir a poluição que seus carros irão causar para o meio-ambiente), seria uma “ingênua agressividade”, pois “estas tentativas são, na melhor das hipóteses, bobagens românticas, ou, na pior, hipocrisia. (...) Plantar uma árvore não produz um ecossistema da mesma forma que colocar um fígado numa jarra com sangue e nutrientes não produz um homem”<sup>43</sup>. Para produzir um ecossistema tem de haver biodiversidade e este tipo de atitude do homem não causa isso.

Neste período de industrialização, o homem começa a explorar cada vez mais a natureza. A partir da difusão acelerada da revolução industrial, os problemas ambientais se tornam alarmantes, as fábricas com suas chaminés exalam CO<sub>2</sub> que é extremamente maléfico para o homem e a natureza, e com isto, acarretam outros problemas, como o aquecimento global. Ao passo que Jonas conclui que “A queima dos combustíveis fósseis, além do problema da poluição local do ar, traz o problema do aquecimento global (...). É o efeito estufa que ocorre quando o dióxido de carvão formado pela combustão se acumula na atmosfera (...), permitindo que os raios de sol penetrem, mas impedindo que a radiação térmica escape da Terra”<sup>44</sup>. Neste ponto, o efeito estufa acarreta, além destes problemas, a diminuição da calota polar. O derretimento das geleiras polares trará problemas dos quais já temos conhecimento por exemplo, o aumento do nível do mar.

Na modernidade, o homem “descobre” sua capacidade inventiva, se torna

<sup>41</sup>LOVELOCK, J. *Gaia: alerta final*, p.19.

<sup>42</sup>Idem, p.31.

<sup>43</sup>Ibidem, p.40-41.

<sup>44</sup>JONAS, H. *O Princípio responsabilidade*, p. 303-304.

o senhor dos homens. Edgar Morin denuncia que: “os modernos fizeram do homem um ser quase sobrenatural que progressivamente assume o lugar vazio de Deus, uma vez que Descartes, Buffon e Marx lhe dão por missão dominar a natureza e reinar sobre o universo. Mas a partir de Rousseau, o romantismo irá ligar umbilicalmente o ser humano à Natureza Mãe<sup>45</sup>. Há duas correntes que imperam no modernismo, uma afirma uma ideia mecanicista da natureza que pretende explorar, conhecer, desvelar, os mistérios que *o natural oculta*. A outra corrente pretende defender uma ideia romântica, tendo suas origens no “mito do bom selvagem”, com o descobrimento do Novo Mundo. Rousseau, quando dá o exemplo da relação que se estabelecia entre negros e índios com a terra e os animais, comenta que “A terra abandonada à fertilidade natural e coberta por florestas imensas, que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigos aos animais de qualquer espécie (...) nutre da maioria dos vários alimentos que os outros animais dividem entre si”<sup>46</sup>. É sabido que Rousseau teve contato com cartas de expedições feitas por portugueses e franceses ao Novo Mundo, como é o caso de François Correal.

Mesmo depois de radical e “polemicamente” ter sido comprovado, pela biologia, já no século XIX, que o homem evoluiu do macaco e que participa da natureza animal, só que com a capacidade *motora, linguística, fisiológica, afetiva, psicológica, social ...*, e *pensante*, como assim define Edgard Morin, diferente deste seu parente mais próximo, o pensamento de que o homem é superior, que pode dominar e ser *quase um Deus*, ainda nos cerca. Morin ressalva que o homem é *superior* em várias coisas, um super-primata que desenvolveu técnicas mais precisas de caça, e utiliza seus membros de forma a facilitar o manuseio preciso de ferramentas. Ele é também um super-mamífero, pois desenvolveu a afetividade mais intensamente e isto se demonstra nas relações afetivas parentais e amorosas. O homem é considerado um vertebrado médio, pois não tem as aptidões precisas como um peixe para a água, como um cavalo para a corrida, como um pássaro para o ar, mas que através de suas técnicas criou ferramentas que superassem um peixe, um cavalo e um pássaro em seus devidos ambientes. Só que este:

Supervivente que é o homem criou novas esferas de vida: a vida do espírito, a vida dos mitos, a vida das idéias, a vida da

<sup>45</sup>EDGARD MORIN, *Terra-Pátria*, p.54.

<sup>46</sup>ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*, p.244.



consciência. E é ao produzir essas novas formas de vida, que dependem da linguagem, das noções, das idéias, que alimentam o espírito e a consciência, que ele se torna progressivamente estranho ao mundo vivo e animal. Donde o duplo estatuto do ser humano. Por um lado, depende totalmente da natureza biológica, física e cósmica. Por outro, depende totalmente da cultura, isto é, do universo da palavra, do mito, da idéia, da razão, da consciência<sup>47</sup>.

O homem cria novas “vidas” e esquece as *outras* das quais ele depende totalmente para sua existência. Esta crítica de Morin é consistente, pois ao mesmo passo que é importante para a filosofia pensar sobre as ideias, os mitos, a consciência, a verdade, também é fundamental o homem pensar em seu estado enquanto *ser-no-mundo*.

---

<sup>47</sup>EDGARD MORIN, *Terra-Pátria*, p.57.

## Capítulo II

### Ética e Técnica: suas implicações na natureza.

Neste capítulo pretendemos responder à seguinte pergunta: Por que a responsabilidade não esteve até o presente momento no centro das teorias éticas tradicionais? A tecno-ciência toma proporções sem precedentes. Ela traz consigo uma situação paradoxal, pois por um lado se constata benefícios que são sentidos pela qualidade de vida e prolongamento desta, que nos períodos anteriores nunca foram vistos, e por outro lado, assiste-se à perigosa capacidade de destruição em massa da própria humanidade. Com a modernidade, o panorama das teorias éticas convencionais já não pode mais ser sustentado. A técnica interviu radicalmente na vida humana de uma maneira que o agente, o ato e efeito não são mais os mesmos, e diante disso, se faz necessário reestruturar as teorias éticas para este “novo humano”. Nestes sentido, buscaremos responder a uma segunda pergunta: a humanidade será capaz de assumir uma responsabilidade face a este poder que, com a técnica moderna, assume novas proporções?

#### 2.1 Características da ética até o presente momento

Jonas afirma, no capítulo I do livro *O Princípio responsabilidade*, que:

Toda ética até hoje (...) compartilhou tacitamente os seguintes pressupostos inter-relacionados: (1) a condição humana, conferida pela natureza do homem e pela natureza das coisas, encontrar-se fixada de uma vez por todas em seus traços fundamentais; (2) com base nesses fundamentos, pode-se determinar sem dificuldade e de forma clara aquilo que é bom para o homem; (3) o alcance da ação humana e, portanto, da responsabilidade humana é definido de forma rigorosa<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup>JONAS, H. *O Princípio responsabilidade*, p. 209.

Quando Jonas afirma que, segundo as éticas tradicionais, a condição humana não sofre alterações, este pensamento se deve ao fato de que as éticas até a modernidade não se preocupavam em conferir legitimidade para os problemas que estavam acontecendo com a natureza exterior (o meio ambiente). Não havendo alterações na condição humana, não haveria motivos maiores para modificar as questões éticas. Os problemas de degradação ambiental ou do aquecimento global não eram tratados na filosofia, mas sim nas ciências biológicas, ecológicas, geológicas, climatológicas entre outras. Eles passam a ser tratados como problemas filosóficos no momento em que a sociedade já não consegue ter respostas para seus problemas sobre o futuro da humanidade, e as teorias éticas não dão o suporte para intervir na condição humana atual que entra em crise. No campo da ética, o pensamento de que a posição do ser no mundo não se relacionava diretamente com seu espaço físico estava constantemente presente. Por este motivo, a ética continuava a se preocupar com questões que sempre estiveram diante do discurso ético, ou seja, o ser, o bem e o dever.

As éticas eram todas antropocêntricas, ou seja, estavam diretamente concernidas com as relações entre os homens. As doutrinas éticas referiam-se a condutas que em seu contexto direcionavam para posicionamentos horizontais, como é o caso das relações entre os homens, ou verticais, como na relação dos homens com Deus. Nestas teorias éticas, o bem e o mal, “com o qual o agir tinha que se preocupar, evidenciavam-se na ação, seja na própria práxis ou em seu alcance imediato, e não requeriam um planejamento de longo prazo. Essa proximidade de objetivos era válida tanto para o tempo quanto para o espaço”<sup>49</sup>. Diante desta realidade, vemos que o alcance que a ética atingia tinha como pressuposto uma relação de proximidade entre os homens. A relação entre os sujeitos e suas consequências poderiam ser experimentadas e remediadas em um curto período de tempo. Assim sendo, a ética era vista como imanente e delimitava as virtudes ao alcance do homem na relação com ele próprio ou com seus semelhantes. Jonas observa também que:

Todos os mandamentos e máximas da ética tradicional, fossem quais fossem suas diferenças de conteúdo, demonstram esse confinamento ao círculo imediato da ação. 'Ama o teu próximo como a ti mesmo'; Faze aos outros o que gostarias que eles

---

<sup>49</sup> Idem, p. 35.

fizessem a ti'; instrua teu filho no caminho da verdade'; Almeja a excelência por meio do desenvolvimento e da realização das melhores possibilidades da tua existência como homem'; submete o teu bem pessoal ao bem comum'; Nunca trate os teus semelhantes como simples meios, mas sempre como fins em si mesmo<sup>50</sup>.

Segundo este raciocínio, as relações que se apresentam afirmam uma forma limitada do agir humano, onde o bem pessoal se vale de sentenças já pronunciadas que asseveram uma ação em conformidade com as relações que antecederam e, neste caso, elas são tomadas como exemplos para prováveis causas. Vemos, portanto, que as relações morais se constituem de forma a evidenciar a proximidade, o imediatismo da ação. O sistema de círculos faz com que as ações realizadas tomem-se como exemplos para prováveis ações futuras imediatas de forma contínua e ilimitada. Quando ocorre um 'acidente' neste percurso, este tipo de ética não será mais possível de ser sustentado para aquele 'imprevisto'. Como é o fato da técnica moderna.

## 2.2 Por que a responsabilidade não esteve até hoje no centro da teoria ética?

As teorias éticas anteriores a Jonas têm uma preocupação central em justificar uma conduta que pretende desempenhar a função de um agir que se solidarize com os homens em seu tempo. Jonas sustenta que:

O sentimento de responsabilidade nunca aparece como elemento afetivo da constituição da vontade moral, sendo outros sentimentos bem distintos – como o amor, o respeito e outros – os que exercem essa função (...). O agir correto é mais bem garantido pelo ser correto, e por isso a ética lidou, sobretudo, com a 'virtude, que representa o melhor Ser possível dos homens, pouco se preocupando com a atuação a longo prazo'<sup>51</sup>.

Deste modo, as teorias éticas focam no homem e em seu modo de agir e

<sup>50</sup> Ibidem, p.36.

<sup>51</sup> ibidem, p.209.

pretendem normatizar a conduta humana para que se alcance a excelência moral. Esta última só era possível de ser obtida por ações que visassem o agir correto. O que constitui a moral está direcionado para sentimentos que representam as relações, que, em seu âmago, sustentam condutas virtuosas. A ética convencional tem o seu olhar voltado para o imediatismo da ação, sem ter uma visão crítica sobre o futuro da humanidade.

Faz-se notar, que, para os gregos, o conceito de virtude ou *areté*, estava focado em fazer o Bem. Henrique Lima Vaz nos ensina que “o 'bem' deve ser realizado (agathon=deon), embora não pela coação, mas pela persuasão. Todos esses termos da moral tradicional grega implicam em seu conteúdo semântico o conceito fundamental de 'bem' (agathon), que será o eixo conceitual em torno do qual se constituirão os grandes sistemas éticos da tradição ocidental”<sup>52</sup>. Vemos, portanto, que esta tradição grega de considerar o bem como o centro da ética ainda persiste nos dias de hoje. É desta visão, e das outras que afirmam uma ética voltada apenas para indivíduos e seus pares que Jonas tenta se abster.

O Estado também utiliza esta perspectiva de considerar o bem como fundamento de um agir ideal. Nestas circunstâncias, Jonas afirma que *o bem pragmático do Estado converte o Estado em uma instituição moral imanente e não apenas uma instituição utilitária*. Este agir ideal será idealizado pelo Estado como uma forma prática utilitária de coagir as pessoas a serem virtuosas. Só agindo virtuosamente ou pelas leis os cidadãos conseguirão usufruir de “todos” os “bens” de que o Estado dispõe, enquanto gozam da liberdade.

## 2.3 A Essência da técnica

**“A técnica é a fatalidade de nossa época”**

**Martin Heidegger**

Jonas foi discípulo de Heidegger, e por este largamente influenciado; isso

---

<sup>52</sup> VAZ, H. Lima, *Escritos de filosofia IV*, p. 38.

se evidencia sobretudo em sua abordagem da perigosa “questão da técnica”. Heidegger, em seu livro *A questão da técnica*, problematiza por sua vez o que seria a essência da técnica. “Felizmente”, já no início Heidegger nos adverte que *a essência da técnica não deve ser nada técnico*, ao contrário, esta visão permanece apenas nos passos da tradição, devemos entender a essência como designando aquilo pelo qual uma coisa é. Sobre a concepção corrente de técnica, ele nos aponta que todos entendem ser ela um meio para um determinado fim e uma característica da atividade do homem; este pertencer ao homem será a determinação instrumental e antropológica da técnica que pode ser também dirigida para a técnica moderna, mas que não é ainda a técnica, pois não responde à pergunta sobre o que seja a técnica. Esta determinação instrumental que todos pensam que é a técnica será o que nós entendemos como causa final, que será aquilo para o qual uma coisa foi feita.

Se afirmarmos que a técnica é um “meio” para um fim devemos nos perguntar, se quisermos nos aproximar da essência da técnica, o que é este “meio” e este fim. Heidegger retoma Aristóteles no problema das causalidades e designa o *meio* como a *causa* e o *fim* como o *efeito*. “Os alemães chamam de *Ursache*, o que nós chamamos de causa, foi chamado pelos gregos de αἰτιον, aquilo pelo que um outro **responde e deve**. As quatro causas são os quatro modos, coerentes entre si, de responder e dever”<sup>53</sup>. O que responde detém responsabilidade sobre a sua obra, e aqui está o laço que une mais fortemente Jonas a Heidegger.<sup>54</sup> Ainda em Heidegger, o dever e o responder *respondem* pelo *dar-se e propor-se* de algum objeto e designa a vigência de algo que está em vigor. Através das quatro causas, o responder e o dever levam alguma coisa a *aparecer*.

Portanto, o deixar-viger é a essência grega, αἰτία, da causalidade que será a pro-dução. Para que haja a produção é necessário que uma coisa deva desencobrir-se, pois antes de estar descoberto o objeto estava em produção e logo, encoberto. Este processo para o qual o desencobrimento caminha é chamado de *veritas, ou seja*, a verdade, que como afirmado por Heidegger é entendido como o correto de uma representação. Este correto para Heidegger será a essência da técnica. Heidegger então perguntará o que a essência da técnica tem a ver com o descobrimento, e sua resposta foi bastante precisa:

<sup>53</sup> HEIDEGGER. *A questão da técnica*, p.14. O grifo é meu.

<sup>54</sup> Falaremos disso mais adiante no capítulo IV sobre a Responsabilidade.

Pois é no descobrimento que se funda toda a pro-dução Esta recolhe em si, atravessa e rege os quatro modos de deixar viger a causalidade. À esfera da causalidade pertence meio e fim, pertence a instrumentalidade. Esta vale como traço fundamental da técnica. Se questionarmos, pois, passo a passo, o que é propriamente a técnica conceituada, como meio, chegaremos ao descobrimento. Nele repousa a possibilidade de toda a elaboração produtiva. A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento<sup>55</sup>.

A técnica sendo esta forma de descobrimento que pertence à produção não será vista apenas como o produzir de algum objeto artesanal, ela designa também as belas-artes.

Heidegger chama atenção para o descobrimento da técnica moderna, pois o *instrumento* determina a *instrumentalidade* que designa a concepção da técnica, que para os gregos será diferente da técnica moderna. Heidegger nos conduz à seguinte questão: *o que é a técnica moderna?* Sua resposta será ainda o descobrimento, só que este descobrimento difere da tradição pois, no caso da técnica moderna, entram outros fatores; como é o caso do armazenamento de energia promovido pela exploração da natureza. O filósofo faz ainda uma comparação da exploração que era feita pelos camponeses e sua diferença em relação à técnica moderna. Naquele período, a produção de energia que era fornecida pela produção de carvão e exploração de reservas de minérios se dava de maneira a não agredir tão intensamente o solo. O solo era lavrado, “o lavradio que o lavrador dispunha outrora, quando dis-por ainda significava lavar, isto é, cultivar e proteger. A lavra do lavrador não desafiava o lavradio”<sup>56</sup>. Ele percebe que a maneira como era explorado o solo se fazia de forma a cuidar deste, a tratar de forma que ainda se mantivesse um equilíbrio ecossistêmico. Heidegger observa que a exploração que se impõe hoje em dia é distinta daquele lavradio que estava encoberto pelo *proteger* e *cuidar* do homem. Hoje em dia há uma sequencia de atos; em primeiro lugar, acarretam prejuízo para o solo, logo em seguida, este prejuízo do solo afeta o ar e assim subsequentemente. “A agricultura tornou-se indústria motorizada de alimentação. Dis-põe-se o ar a fornecer azoto, o solo a fornecer minério, como, por exemplo, urânio, o urânio a fornecer energia atômica; esta pode, então, ser desintegrada para a destruição da guerra ou para fins

<sup>55</sup> HEIDEGGER. *A questão da técnica*, p.17.

<sup>56</sup> Idem, p.19.

pacíficos”<sup>57</sup>.

A natureza perante a globalização torna-se uma máquina, da qual o homem acredita ter pleno domínio, sabendo utilizá-la, manipulá-la e explorá-la para diversos fins. O filósofo do *Ser e Tempo* ainda observa que, além da exploração promovida pela técnica moderna, que se faz diretamente através do homem, este dispõe de imediato da natureza no sentido de explorá-la: a própria natureza torna-se um dispositivo do homem. Neste sentido, Heidegger busca o exemplo do poema de Hölderlin que enfatiza a beleza do rio Reno: “O Reno continua, de fato, sendo o rio de passagem. Pode ser. Mas de que maneira? - À maneira de um objeto dis-posto à visitação turística por uma agência de viagens, por sua vez, dis-posta por uma indústria de férias”<sup>58</sup>. Nota-se, portanto, que o meio-ambiente, neste caso,   uma expansão da explora o que o homem faz, só que de forma obscura, de uma forma tal que o seu fim será o mesmo, o de explorar a natureza.

Estes atos contínuos, Heidegger chamá-los-  de *modos de desencobrimento explorador*. Ele chama a disponibilidade como o *modo em que vige e vigora tudo que o desencobrimento explorador atingiu*. Mesmo que o homem faça parte deste processo do desencobrimento explorador; através da realiza o da sequência do descobrimento que englobam o *extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar*, Heidegger afirma que: “o homem nunca se reduz a uma mera disponibilidade. Realizando a técnica, o homem participa da disposi o, como um modo de desencobrimento. O desencobrimento em si mesmo, onde se desenvolve a disposi o, nunca  , porém, um feito do homem”<sup>59</sup>. O homem, não sendo instrumento da técnica, encontra seu desencobrimento no *apelo*, como podemos perceber através de uma expressiva passagem em que Heidegger comenta que:

O apelo que já sempre reivindica o homem, de maneira tão decisiva que, somente neste apelo, ele pode vir a ser homem (...) des-vendendo o real, vigente com seu modo de estar no desencobrimento, o homem não faz senão responder ao apelo de desencobrimento, mesmo que seja para contradiz -lo. Quando, portanto, nas pesquisas e investiga es, o homem corre atrás da natureza, considerando-a um setor de sua representa o, ele já se encontra comprometido com uma forma de desencobrimento. Trata-se da forma de desencobrimento da técnica que o desafia a

<sup>57</sup> Ibidem, p.19.

<sup>58</sup> Ibidem, p.20.

<sup>59</sup> Ibidem, p.22.



explorar a natureza, tomando-a por objeto de pesquisa até que o objeto desapareça no não-objeto da disponibilidade<sup>60</sup>.

Heidegger chama atenção para este apelo que ocorre através da abertura em que o homem se deixa afetar. Neste *deixar-se afetar*, o homem já se *re-velou* com a própria revelação em que será afetado. Este apelo será ouvido, mas o homem tem a decisão de escutá-lo ou não. Heidegger aponta para a não disponibilidade dos recursos naturais, que mais a frente Hans Jonas tratará com mais profundidade. Aqui perceberemos traços muito marcantes dentro da obra de Jonas

Depois de todo este percurso através do qual Heidegger caminha, mas que ainda não está concluso, pois ainda não se definiu a essência da técnica moderna, ele dirá que a palavra alemã “*Gestell*” (*composição*), que em sua etimologia pode designar tanto um *equipamento*, como também o *esqueleto*, pode ser considerada a essência da técnica moderna. “Com-posição (Gestell) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada técnico (...). O verbo 'pôr' (stellen), inscrito no termo composição, 'Gestell', não indica apenas a exploração (...) faz o real vigente emergir para o desencobrimento”<sup>61</sup>. A composição é o desencobrimento que rege a técnica e o que pertence a técnica, sendo os seus instrumentos aquilo que possibilita que algo técnico apareça, como nos exemplos dos *conjuntos de placas, hastes, armações...* citados por Heidegger. Para que o instrumento da técnica apareça, em um primeiro momento ele necessita da atividade humana, que necessitará também, por sua vez, da natureza para aparecer. Este será o desencobrimento que é proposto pela técnica moderna.

Em primeiro lugar, ele [o homem da idade da técnica] lida com a natureza, enquanto o principal reservatório das reservas de energia. Em consequência, o comportamento dis-positivo do homem mostra-se, inicialmente, no aparecimento das ciências modernas da natureza. O seu modo de representação encara a natureza, como um sistema operativo e calculável de forças (...). A teoria da natureza, proposta pela física moderna, não preparou o caminho para a técnica mas para a essência da técnica moderna. Pois a força da exploração, que reúne e concentra o desencobrimento da disposição, já está regendo a própria física, mesmo sem que apareça, como tal em sua propriedade. A física moderna é a precursora, em sua proveniência ainda incógnita, da

---

<sup>60</sup>Ibidem, p.22.

<sup>61</sup> Ibidem, p.24.

com-posição<sup>62</sup>.

Desta forma, a natureza passa a ser a promotora do desenvolvimento da técnica moderna em conjunto com a física moderna. Esta energia transformada dos recursos naturais, com o cálculo das ciências exatas, torna possível o surgimento da técnica moderna. O que, em Heidegger, será a Com-posição como essência da técnica. Mesmo depois de termos uma tecnologia altamente avançada, mesmo depois de des-cobrimos o que estava en-coberto, a essência da técnica ainda não havia sido pensada como uma Com-posição, *Gestell*. A essência se encontrava en-coberta, ou seja, aquilo que, ainda está para ser des-coberto, des-vendado. Esta Com-posição não é redutível a própria natureza ou física.

Heidegger nota que todo este percurso leva ao caminho do desencobrimento que conduz ao real. Todo este caminho que tornou possível a técnica moderna, para Heidegger, era um caminho inevitável. **“A técnica é a fatalidade de nossa época, onde fatalidade significa o inevitável de um processo inexorável e incontornável (...) A essência da técnica repousa na composição. Sua regência é parte do destino”**<sup>63</sup>. Poderíamos perguntar neste caso: se a humanidade trilhasse outros caminhos, que não fossem conhecidos por nós através da história, ainda assim a técnica seria uma fatalidade de nossa época? Poderíamos, então, aceitar este determinismo? Heidegger não deixa dúvidas quanto à primeira pergunta, ele daria uma resposta afirmativa, já para a segunda questão teríamos que analisar se este processo ( *inexorável* e *incontornável*) aceita este determinismo, e como ele entende a liberdade? Nesta questão, deixaremos em aberto esta segunda possibilidade.

A essência da técnica moderna consiste na composição, que, como afirma Rüdiger: “a armação [Com-posição] não é essência da técnica em sentido de um gênero (os objetos técnicos), mas no sentido de um novo princípio de instituição do humano, de uma forma de relação (destino) desse ente consigo mesmo e, portanto, como mundo em sua totalidade”<sup>64</sup>. Percebe-se, portanto, que Heidegger, quando trata da essência da técnica, situa a técnica como parte do humano, assim como também o faz Jonas. Pensar a essência da técnica remete à relação *natura-homus* , que a partir da modernidade, principalmente com o eu cartesiano, se

<sup>62</sup> Ibidem, p.24-25.

<sup>63</sup> Ibidem, p.28. O grifo é meu.

<sup>64</sup> RÜDIGER, Francisco. *Martim heidegger e a questão da técnica*, p.148. O grifo é meu.

perde na dominação que o homem tenta impor sobre a natureza, sendo o principal argumento, o da racionalidade, que este humano se mostra superior, o que, contudo, é uma imagem falsa, pois este ser depende inexoravelmente dos recursos naturais para sua sobrevivência.

## 2.4 A técnica e o Progresso

Depois da segunda guerra mundial, o homem começa a ter conhecimento de sua força sobre a natureza e sobre a espécie humana de maneira geral. Neste momento, a técnica aparece como uma ameaça para a posteridade. A técnica, como entendiam os gregos, como arte de produzir, poética,<sup>65</sup> perde seu espaço. Afirma-se uma técnica para o progresso, o que acarreta, portanto, um produzir descomedido, *sem* critérios éticos, como observa Jonas.

Àquela época, como vimos, a técnica era um tributo cobrado pela necessidade, e não um caminho para um fim escolhido pela humanidade (...). Hoje, na forma da moderna técnica, a *techné* transformou-se em um infinito impulso da espécie para adiante, seu empreendimento mais significativo<sup>66</sup>.

Com a ciência sendo entendida como indissociável da tecnologia surge, portanto, a tecnociência. Sobre isso destaca Josep M. Esquirol que:

Tradicionalmente, se veio distinguindo entre ciência e técnica e estabelecendo uma relação de dependência da segunda com respeito à primeira (...) durante o século XX, e muito especificamente em sua segunda metade, foi-se produzindo uma progressiva anulação da fronteira entre ciência e técnica. Daí que tenha tido êxito a expressão 'tecnociência'. (...) A ciência sofreu transformações muito profundas na organização da pesquisa, na política científica, na dependência da mudança econômica, etc., e toda essa transformação tem muito a ver com sua inter-relação

<sup>65</sup> MORA, Ferrater, *Dicionário de filosofia*, p. 3451. “Los griegos usaban el término τέχνη (con frecuencia traducido por arte, 'arte' y que es la raíz etimológica de 'técnica'), para designar una habilidad mediante la cual se hace algo (generalmente, se transforma una realidad natural en una realidad “artificial”).

<sup>66</sup> JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 43.

com a técnica<sup>67</sup>.

A partir do século XX, os termos técnica e tecnociência, na maioria das vezes, não são distinguidos, como assim se fará neste trabalho. Hoje já não se fala em uma sociedade alheia aos recursos tecnológicos. Nasce, portanto, novas formas da sociedade interagir. Aqui, outro problema que surge é o da condição global. Jonas julga que “nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie”<sup>68</sup>. O que ocorre, portanto, são novas formas de interação entre a esfera pública e a privada. Uma pergunta que podemos fazer neste momento é: a técnica moderna traz consigo situações novas que em certa medida são incomparáveis<sup>69</sup>, sendo justo questionar até que ponto as teorias éticas podem corresponder tais reviravoltas?

O filósofo Hans-Dieter Mutschler, apresenta a visão de como o homem, a natureza e o próprio Deus eram representados no século XVIII, e compara aquela situação com os tempos atuais. Mutschler introduz o exemplo da metáfora do computador, comparando-o com a representação que o relógio gozava no século XVIII:

A metáfora do computador vem avançando sempre mais e acabou transformando-se num paradigma para o entendimento de todo o universo. O computador representa hoje o que representou o relógio no século XVIII. Naquela época, todas as coisas eram vistas como relógio: os animais e o homem eram relógios, a sociedade era um mecanismo e Deus, por fim, era o relojoeiro. (...) Hoje tudo “é” computador: animais, homens, cérebro, a própria sociedade é descrita pela teoria da informatização<sup>70</sup>.

Quando Mutschler afirma que hoje tudo é computador, ele nos oferece a imagem de várias ciências recorrendo às funções mecânicas das máquinas para utilizá-las em seu campo de conhecimento. Consideremos por exemplo o caso do “sociólogo Jürgen Klüver [1995], que ‘otimiza’ as teorias sociológicas com o auxílio de computadores. Para um físico renomado também o universo “é” um computador (Davis, 1988, p.5)”. “Mutschler encontrou até mesmo a surpreendente proposta de um deus-computador, do modo como é pensado na obra do físico Frank Tipler

<sup>67</sup> ESQUIROL, Josep M. *O respeito ou olhar atento*, p.32-33.

<sup>68</sup> JONAS, H. *Princípio responsabilidade*, p. 41.

<sup>69</sup> Ver citação 21 (JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*, p. 53-54).

<sup>70</sup> MUTSCHLER, Hans-Dieter. *Introdução à Filosofia da Natureza*, p.128-129.

(Tipler, 1994)”<sup>71</sup>.

Quando se estabelece essa relação, em que a própria sociedade se afirma tecnicista, a interação que se estabelece entre os seres humanos também modifica-se com este novo propósito: o de mecanizar tudo e todos. Diante disso, causa-se uma modificação na ética, pois aquele com quem eu me comunico ou interajo já não está mais “presente” como antes. Este olhar que conduz ao cuidado perante o outro já não existe. Josep Esquirola atesta que:

O cidadão conectado se sente muito informado quase só pelo fato de que tem disponível tão enorme quantidade de informação, a qual, além disso, se atualiza dia a dia. Mas aqui falta algo. Por acaso não é evidente que uma informação elaborada e pensada não é a mesma coisa que um dado? Já esquecemos que o raciocínio precisa de amadurecimento e que *dispor* de informação não é o mesmo que raciocinar? Além do mais, como temos tanta informação, parece que não seria necessário pensar, que tudo já estivesse dado e estabelecido. Mas o raciocínio, o pensamento, a reflexão... são palavras com as quais se tentou descrever esse processo, nunca rápido e fácil, pelo qual o homem se *forma*<sup>72</sup>.

O que parece surpreendente é o fato de que Lemos afirma que estamos no início ou, como assim o descreveu, na **pré-história da cibercultura mundial** e de sua esfera pública. O homem<sup>73</sup> parece próximo de alcançar a esfera da onisciência cibernética e, com a tecnologia, qual será sua próxima artimanha? Reafirmamos a necessidade de pensarmos em uma teoria ética que faça frente a estes novos paradigmas.

Na era da técnica, o *Homo Sapiens* já não ocupa o lugar central da sociedade, o *Homo Faber* passa a ocupar o espaço na contemporaneidade. O homem não utiliza mais a técnica como produto necessário para a sobrevivência, a técnica passa a ser instrumento de consumo. Como observa Jonas, “a técnica moderna introduziu alterações de tão diferentes escalas, objetos e consequências que o quadro da ética anterior já não pode contê-los”<sup>74</sup>. O que antes era indispensável para a sobrevivência, ou seja, alimentação, vestimentas, moradia, hoje supridas estas necessidades básicas, passam a surgir novas inclinações que

<sup>71</sup> Idem, p.129.

<sup>72</sup> ESQUIROL, Josep M. *O respeito ou olhar atento*, p. 45.

<sup>73</sup> O homem no sentido de humanidade enquanto conhecimento ilimitado. Mas não este homem que referimos anteriormente, o da informação.

<sup>74</sup> JONAS, H. *Ética, medicina e técnica*, p.37.

são propostas pela sociedade de consumo, com base na e incentivadas pela tecnociência. Para Jonas, nesta perspectiva o humano passa a ser escravo da técnica e esta influenciará cada vez mais na vida do homem. Como afirma Edgar Morin.

O progresso é noção evidentemente; sendo por natureza cumulativa e linear, traduz-se de forma simultaneamente quantitativa (crescimento) e qualitativa (isto é, por um 'melhor'). Vivemos durante dezenas de anos com a evidência de que o crescimento econômico, por exemplo, traz ao desenvolvimento social e humano aumento da qualidade de vida e de que tudo isso constitui o progresso. Mas começamos a perceber que pode haver dissociação entre quantidade de bens, de produto, por exemplo, e qualidade de vida; vemos, igualmente, que, a partir de certo limiar o crescimento pode produzir mais prejuízos do que bem-estar<sup>75</sup>.

Quando se concebe a noção de técnica, esta noção vem de igual modo a acentuar a ideia de progresso, que hoje entra em crise. Já não se concebe a noção de uma neutralidade da ciência, visto que o fazer tecnológico interage diretamente com as descobertas que a ciência promove. Com a “chegada” da técnica moderna, a natureza passa a ser mais vulnerável e os danos a ela causados irreversíveis. De modo que Jonas afirma:

Sua irreversibilidade, em conjunção com sua magnitude condensada, introduz outro fator, de novo tipo na equação moral. Acresça-se a isso o seu caráter cumulativo: seus efeitos vão se somando, de modo que a situação para um agir e para um existir posteriores não será mais a mesma da situação vivida pelo primeiro ator, mas sim crescentemente distinta e cada vez mais um resultado daquilo que já foi feito. Toda ética tradicional contava com um comportamento não cumulativo<sup>76</sup>.

Com as teorias éticas anteriores o caráter cumulativo existia apenas com relação à educação e à formação. No restante dos casos, Jonas ressalva que “As ocasiões recorrentes, que, conforme a sua classe, dispõem às suas alternativas de ação – coragem ou covardia, ponderação ou excesso, verdade ou mentira etc. – restabelecem a cada vez as condições originárias”<sup>77</sup>. Estas ocasiões, como assim pôde se observar, são passíveis de recomeço.

A vulnerabilidade da natureza, a partir da modernidade, ocorre pelo caráter

<sup>75</sup> MORIN, E. *Ciência com consciência*. p. 95-96.

<sup>76</sup> JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*, p.40.

<sup>77</sup> Idem, p.40.

cumulativo das ações, ou seja, é como se todos os atos desprovidos de uma responsabilidade com a natureza não pudessem ser revertidos. Este caráter cumulativo é observado através das transformações tecnológicas onde há uma auto-reprodução da técnica. Cada vez mais este acúmulo de tecnologias, umas sobre as outras, se propaga ao ponto de não se saber mais qual a série que originou todas as seguintes. Os efeitos destas mutações tecnológicas procedem sem antecedentes e, a partir disso, surgem novas situações que não poderão ser tratadas com os mesmos procedimentos concernidos com as causas originais. Os novos efeitos são situações sem precedentes que geram novos problemas de teor ético, relativamente aos quais os juízos éticos da nossa tradição ocidental já não mais se sustentam.

Apel afirma que: "durante muito tempo se esteve habituado à concepção de que o controle científico-tecnológico do homem sobre a natureza tinha sido definitivamente atingido e de que só era necessário complementá-lo pelo controle do homem sobre o homem"<sup>78</sup>. Nos dias de hoje, como muitos veem, o homem em grande parte atingiu este "controle" sobre a natureza, o que resta então é controlar o próprio homem, o que seria um dever para a ética. Mister é observar que este tipo de progresso nem sempre é desejável. Jonas ilustra esta explicação da seguinte maneira "podemos deplorar a invenção de uma bomba atômica dotada de poder destrutivo ainda maior e considerá-la como um valor negativo. Porém, o que lamentamos é exatamente o fato de que ela seja tecnicamente 'melhor'; neste sentido, sua invenção é um progresso, lamentavelmente"<sup>79</sup>. De fato, o sentido de progresso aqui observado implica tanto um avanço científico, quanto um problema ético.

O importante é que analisemos este efeito retroativo de um "melhoramento", que são seu caráter cumulativos e seus "ditos" melhoramentos, que vem com a técnica moderna e que é reforçado pela necessidade da sociedade de consumo, que dita as regras. Frente a isto, cabe talvez à filosofia propor novas atitudes éticas face a estas questões que surgem mais acentuadamente na modernidade. O homem cria novas convenções para sua vida, que irão se estruturar em mudanças, seja em relação aos modos de produção, seja nas formas de organização das estruturas culturais. Diante destas mudanças, surgem novos

---

<sup>78</sup> APEL. *Estudos de moral moderna*, p.162.

<sup>79</sup> JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 271.

problemas éticos, que se não reformularem as teorias éticas, deixarão para outras ciências o tratamento de tais “problemas filosóficos”. Para que isto não ocorra, a filosofia tenta atenuar estes problemas com novas divisões da ética: ética ambiental, bioética, ética da informática, ética da engenharia... Elas pretendem ampliar suas discussões e através de comitês de ética sugerir algumas soluções para, por exemplo, problemas bioéticos.

A técnica moderna acarreta consigo uma certa melhora na vida do homem. Ela exercerá influência não somente sobre a vida do homem, mas também no próprio homem. O homem utilizará as “vantagens” da tecnologia em prol de sua vida. Com a evolução da biologia, da medicina, da química e das ciências naturais em geral, o homem passa, por meio da tecnologia, a valer-se dos mecanismos da genética, para avançar no prolongamento e na qualidade de vida. Com o avanço tecnológico, avança-se também nas áreas médicas, e o homem já não morre mais com doenças que antes eram consideradas incuráveis. Há uma prorrogação da vida, e a tecnociência passa a ser indispensável a ela.

Karl-Otto Apel, em seu livro “*Estudos de moral moderna*” dá um exemplo da problemática ética que se faz na modernidade. Ele cita Konrad Lorenz que compara o homem paleolítico com o piloto que transportou a bomba atômica que foi lançada sobre Hiroshima:

O manipulador do machado de mão, (...) não obstante, ainda funcionavam nele, sem dúvida, fortes instintos repressivos, já que ele tinha que defrontar-se com seu adversário olho no olho. Gestos de humildade e capitulação do adversário vencido, por exemplo, ele certamente terá vivenciado como eficaz apelo repressor de agressão, e justamente a forte experiência emocional do conflito entre sua agressão e os instintos repressivos inatos, deve ter sido relevante para o surgimento da consciência religiosa-moral e para o senso do pecado. Bem diversa é a situação do moderno piloto de bombardeiros atômicos: nem agressão nem inibição da agressão desempenham função relevante em seu agir, já que ele, pelo tipo e dimensão da técnica armamentista moderna, é totalmente preservado do encontro humano com o assim dito inimigo. Ele somente aperta um botão conforme o comando; mas as consequências da liberação da bomba atômica são tão violentas, que ele nem pode mais vivencia-las sensitivo-emocionalmente. Neste exemplo já se clareia um aspecto característico da ética da responsabilidade (...) a ética requerida já é direcionada para um *fundamento racional* e, em todo caso, também para a mobilização de uma *fantasia especificamente moral*, que deve estar em condições de universalizar o amor ao próximo, no sentimento do amor aos mais distantes<sup>80</sup>.

<sup>80</sup> APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*, p.161-162.



Podemos notar que, no primeiro caso, do homem paleolítico, o estar de frente com o inimigo infunde um sentimento de culpabilidade, pois, mesmo precisando preservar a própria vida, este homem se depara com o olhar do outro. Para o filósofo Emmanuel Levinas, este olhar já constitui uma situação moral, pois a face do outro clama pela vida. Diferentemente da outra situação, no piloto que transportou a bomba atômica, esta culpabilidade, que é um sentimento ético, desaparece. O outro não está frente a mim, e este *estar à frente* para a ética da responsabilidade não é um fator determinante, pois não há um sentimento de reciprocidade neste tipo de ética. Sou responsável pelo outro mesmo que ele não detenha responsabilidade sobre mim.

## Capítulo III

### Doutrina ética dos princípios: Heurística do temor

#### 3.1 A vida como primeiro *sim*: a negação do não ser.

Jonas afirma que “não basta mais a simples plausibilidade ou a evidência emocional de frases que afirmam que o futuro da humanidade e o do planeta devem tocar nosso coração. Com todo o direito e sem nenhuma suspeita de frivolidade se pode fazer aqui a pergunta: 'Por quê?'”<sup>81</sup>. Tentaremos, portanto, justificar por que deve haver gerações futuras e se a “ética do futuro” pretende interferir nestas gerações. Jonas sustenta que:

Assim como não saberíamos sobre a sacralidade da vida caso não houvesse assassinatos e o mandamento 'não matarás' não revelasse essa sacralidade, e não saberíamos o valor da verdade se não houvesse mentira, nem o da liberdade sem a sua ausência, e assim por diante – assim também, em nosso caso, na busca de uma ética da responsabilidade a longo-prazo, cuja presença ainda não se detecta no plano real, nos auxilia antes de tudo a previsão de uma deformação do homem, que nos revela aquilo que queremos preservar no conceito de homem. Precisamente da ameaça à imagem humana (...). Só sabemos o que está em jogo quando sabemos que isto ou aquilo está em jogo<sup>82</sup>.

Em outras palavras, as coisas agradáveis por si só já são identificadas como afirma Aristóteles: "o Bem é aquilo a que todas as coisas tendem"<sup>83</sup>, ou seja, aquilo que é bom para todos. Jonas inverte esta concepção de valor e propõe que o medo deva frear as ações em vista das projeções já conhecidas. Tudo que queremos sabemos que queremos e tudo que não desejamos tentamos ao máximo evitar. Desta forma, não basta tomarmos como medida as coisas agradáveis. Jonas propõe que o medo deva frear nossas ações. Quando procuramos saber o que é o melhor para nós, sempre temos em vista o indicativo do bom, do agradável, mas

<sup>81</sup> JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 69.

<sup>82</sup> Idem, p.70-71.

<sup>83</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p 17.

para Jonas esta medida não surtiria o efeito desejável quando tentamos universalizar uma premissa para a humanidade. Para Jonas, o temor se apresenta como um melhor instrumento para tal universalização. Mesmo em casos particulares a premissa de um temor que deve frear nossas ações também é válida, pois à questão: "como aprenderemos a conhecer os nossos desejos?" Jonas responde que não é na medida em que examinamos o aparecimento dos desejos. "Qual dessas duas opções eu desejo mais intensamente: que as minhas refeições diárias sejam saborosas ou que meu filho permaneça saudável? (...) quando tenho que temer pela saúde de meu filho, porque subitamente há motivos para tanto, aí eu sei qual das duas opções eu desejo mais".<sup>84</sup>

É importante haver projeções que evidenciem que o futuro da humanidade está em nossas mãos. Sendo a ideia de homem conhecida por nós, a justificativa de gerações futuras entraria na "regra" da ausência, ou seja, já saberíamos o "valor" da vida que tem a humanidade futura na medida em que conhecemos o "valor" da humanidade presente, ou seja, é do valor de alguma coisa existente que sabemos o valor de sua perda. O medo da perda de alguma coisa existente atua como a própria medida deste valor, ou seja, a perda que tentaremos evitar. O medo aqui será a medida para agirmos com prudência. Não *queremos*, quando lúcidos, que a humanidade presente seja extinta, assim como também não queremos que com as gerações futuras ocorra o mesmo.

### 3.2 Os deveres da "ética do futuro"

Jonas fornece alguns deveres da "ética do futuro". O primeiro é tornar visível os efeitos de longo prazo. Devemos procurar conhecer as prováveis consequências de continuar com o mesmo ritmo de desenvolvimento que temos hoje, que não mede esforços para cada vez mais se utilizar de "técnicas" fomentadoras de consumo. Jonas pensa que: "O *malum* imaginado deve aqui assumir o papel do *malum* experimentado. Como essa representação não acontece

---

<sup>84</sup> Jonas, Hans. *O princípio responsabilidade*, p. 71.

automaticamente, ela deve ser produzida intencionalmente: Portanto, obter uma projeção desse futuro torna-se um primeiro dever”<sup>85</sup>. Aqui podemos, hipoteticamente, projetar especulações que farão com que este primeiro dever se faça presente. Em tal caso, esse *malum* imaginado se coloca no papel de uma heurística do temor, que afirma que devemos utilizar do mal prognóstico contra o otimismo e idealismo de uma concepção romântica da realidade, produzindo ao contrário uma visão real e educativa que passa a afeta a humanidade em prol de uma comoção do cidadão frente aos problemas ambientais que o sensibilizariam e despertariam sua responsabilidade. A heurística do temor tem o papel de guiar as ações para que “surjam” homens conscientes de seus atos. Em tais circunstâncias, estes próprios homens perceberão a responsabilidade como um princípio para seu agir.

O “segundo dever” será: *mobilizar o sentimento adequado à representação* do medo. Aqui a heurística do medo tem o papel de causar em mim o sentimento que me fará pensar nas possíveis desgraças ou na sorte das gerações vindouras. Jonas assinala que: “esse *malum* imaginado, não sendo o meu, não produz o medo da mesma forma automática como o faz o *malum* que eu experimento e que me ameaça pessoalmente. Isto é, da mesma forma como o temor diante do que deva ser temido, também a representação desse temor não se instala automaticamente”<sup>86</sup>. Deste modo, preciso sentir este *malum*, pois só assim posso ser movido pelo sentimento de responsabilidade. Este sentimento é “um temor de tipo *espiritual*, que, como resultado de uma atitude deliberada, é nossa própria obra. A adoção dessa atitude, ou seja, a disposição para se deixar afetar pela salvação ou pela desgraça (ainda que só imaginada) das gerações vindouras é o segundo dever 'introdutório' da ética almejada”<sup>87</sup>. Ela é de um tipo espiritual, pois sou eu que devo ser afetado por este mal, fazendo com que aconteça um *milagre da reflexão*<sup>88</sup>, que conceitualmente pode ser entendido como a capacidade de ser afetado por um dilema moral. Um exemplo bem claro disso acontece na situação em que devemos nos responsabilizar pelas gerações vindouras para que existam seres humanos no futuro.

Hobbes propôs que este temor seja de um caráter patológico um temor a

<sup>85</sup> Idem, p.72.

<sup>86</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>87</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>88</sup> HANS, J. *Évolution et liberté*, p.218.

um *summum malum*, Como Jonas assim afirma:

A coisa não é tão simples como para Hobbes, que, em vez do amor a um *summum bonum*, também faz do próprio temor a um *summum malum* o ponto de partida da moral, isto é, o temor da morte violenta. Esta é bem conhecida, permanentemente próxima, e provoca o extremo pavor como a reação mais espontânea e mais inevitável da tendência à autopreservação inata à nossa natureza<sup>89</sup>.

Mas, para Jonas, isso não surtiria o efeito ético desejado, pois, se sou acometido por um sentimento patológico do tipo que cause dor, eu deveria ser sempre lembrado deste sentimento desagradável (o de uma morte dolorida) para que não cometesse mais nenhum tipo de deslize moral. Diferentemente do sentimento de temor imaginado, o sentimento de temor experimentado de forma imediata não causaria em mim o efeito desejado que é o de fazer o possível para que existam futuras gerações.

Assim sendo, esse sentimento de temor talvez não seja promovido espontaneamente. O sujeito o deve promover, deixando-se *afetar* por este sentimento. Aqui se pode seguir uma sequência que vai do primeiro ato, que seria o de *visualizar os efeitos a longo prazo*, para o segundo, que é o de *mobilizar o sentimento adequado à representação*. Neste caso, tenho uma representação que me será conferida pelo *malum imaginado*, e com esta representação procuro me sensibilizar para que este sentimento, que não é patológico -, pois aqui o sujeito promove e é afetado por este sentimento de temor sem que seja pré-disposto para se deixar afetar ele - cause em mim o teor desejado que seja o de *ser afetado pela salvação ou desgraça das gerações vindouras*.

Portanto, sabendo dos efeitos que **meus** atos e os de toda a humanidade causam quando se age de maneira a não medir pela as consequências desse agir, o primeiro passo seria o sujeito se tornar consciente de suas ações e das ações dos seus semelhantes. O segundo passo é deixar-se *ser tomado* pelo sentimento destes atos desmedidos e, logo, irresponsáveis. E a consequência disso tudo deverá promover, através da representação das prováveis desgraças que a humanidade está sofrendo, um sentimento de comoção para que este agente *repense* os próximos passos e aja segundo o princípio da responsabilidade. O dever aqui é

<sup>89</sup> Hans Jonas. *O princípio Responsabilidade*, p.72.

controlado por uma moral que tenha como construção central a responsabilidade e esta deve ser afirmada por uma perspectiva de acordo com a qual as próximas gerações tenham as mesmas condições ou as melhores possíveis para uma vida autêntica na terra. Diferentemente das éticas anteriores, em que o eixo era o indivíduo imanente presente na Terra, Jonas propõe que o dever necessita *estender as relações* de proximidade, ou seja, ele precisa visar o futuro da humanidade.

O conhecimento do possível é heurísticamente suficiente para a doutrina dos princípios, como afirmou Jonas. Em tal situação, conhecer a possibilidade dos efeitos de uma degradação ambiental seria suficiente para a doutrina dos princípios. Assim Jonas considera que:

Os recursos são experimentos de pensamento não somente hipotéticos na aceitação das premissas ('se tal coisa é feita, então tal coisa sucede'). É a luz do 'então', que se apresenta à imaginação como possibilidade, como conteúdo e não como certeza, que pela primeira vez os princípios da moral, até ali desconhecidos, porque antes desnecessários, podem tornar-se visíveis. Aqui, a simples possibilidade fornece a necessidade, e a reflexão sobre o possível plenamente desenvolvida na imaginação<sup>90</sup>.

Com efeito, a imaginação seria um desses recursos do pensamento, e aqui ela tem um papel de produzir premissas hipotéticas para fornecer deduções possíveis e até mesmo prováveis. Se utilizarmos uma regra-base de um sistema lógico, então teríamos *se p então q*. Substituindo “p” e “q” pelas sentenças (*se Maria continuar poluindo o meio ambiente, então os filhos de seus filhos não nascerão*), o exemplo aqui não serviria para uma ética da responsabilidade, pois as consequências seriam para gerações próximas. Mas se levarmos a conclusão para muitas gerações de ‘Marias’, e isso nos requer imaginação, então já estaríamos aplicando o que Jonas pretende quando trata da doutrina ética dos princípios.

---

<sup>90</sup> Ibidem, p. 74.

### 4.3 As “apostas”

Vemos muitas promessas de um melhoramento na relação do abalo ambiental que o homem causa na natureza. Dentre estas promessas há cientistas que apresentam discursos que afirmam que o aquecimento global não existe. Para eles, devemos continuar consumindo desenfreadamente, pois a terra continuará tal e qual nós “sempre” a conhecemos. Alguns outros afirmam que poderíamos reverter toda a poluição que já afeta a terra. Tais promessas, que chamaremos aqui de um melhoramento, tem muitas vezes o seu prognóstico positivo financiado pelos poderosos atores desses atos claramente irresponsáveis. Vemos indústrias inteiras produzirem seus diagnósticos sobre indicativos que permitam medir o quanto de CO<sub>2</sub> ou outras substâncias maléficas estão enviando para a atmosfera.

Sabe-se que estas pesquisas são em grande parte produzidas por essas mesmas grandes fábricas, que se utilizarão de tal prognóstico para fazerem projeções errôneas que beneficiarão apenas os “inocentes” responsáveis por estas estatísticas. Além disso, sabemos que muitas das indústrias tecnológicas são responsáveis por um grande número de poluentes que infectam as águas, os ares e os solos do nosso planeta. Estas em grande parte são responsáveis por uma deterioração em escala acelerada, afirmam que, assim como a tecnologia produziu grandes avanços tecnológicos que *nunca* ocorreram antes, ela também será a responsável pela produção de tecnologias altamente eficazes que solucionarão “*todos*” os problemas.

Mas não devemos nos precipitar com tais apostas tecnológicas altas, pois, segundo Jonas “em assuntos de certa magnitude – aqueles com potencial apocalíptico -, deve-se dar mais peso ao prognóstico do desastre do que ao prognóstico da felicidade”<sup>91</sup>. Com isso, Jonas aponta para a problemática de que a aposta em uma tecnologia que “salvará” a humanidade de catástrofes horríveis não deva ser feita. Neste caso, não podemos *apostar a humanidade*, pois a aposta seria muito alta e isto se descreveria como um tipo de irresponsabilidade. Deve-se acreditar mais em uma catástrofe do que em possíveis *felicidades* que esta alta tecnologia poderia proporcionar-nos. Até mesmo nos casos em que a utilização da tecnologia possa traduzir-se em um grande número de felicidades, aqui cabe o

---

<sup>91</sup> Ibidem, p. 83.

*mandamento da ponderação*. Observa Jonas que: “na nova dimensão da ação, porém, não se trata mais de fantasias ociosas; a projeção de longo prazo faz parte de sua essência e de seu dever”<sup>92</sup>. Neste caso, esta projeção, suas causas e seus mandamentos serão vistas como um novo dever que deve ser avaliado para que o mandamento ético da responsabilidade possa ser considerado como um imperativo que comande as ações.

Os seres humanos vivendo em sociedade constituem um todo. Fazem parte de um mesmo organismo, como já dizia Platão na *República*. Sendo eles indissociáveis do todo, suas ações deixam de ser individuais e passam a ser coletivas. Neste entrelaçamento dos indivíduos suas ações coletivas serão *sofridas ou amadas* por todos. Portanto, no caso de apostar *os interesses alheios em minha aposta*, Jonas afirma que:

Arriscar aquilo que é meu significa sempre arriscar também algo que pertence ao outro e sobre o qual, a rigor, não tenho nenhum direito. Esse elemento de culpa deve ser assumido em todo agir (...) isso vale não só para a culpa que desconhecemos e cuja inevitabilidade devemos supor em geral, mas também para a culpa conhecida e previsível<sup>93</sup>.

A *culpa* será uma variável para medir minhas ações e mesmo aquelas em que pretendo me isentar de culpa. Nestas últimas, devo levar em conta que sou um sujeito que pertence à sociedade e logo sou indissociável desta. Sendo esta uma premissa válida, as causas e efeitos serão sofridos por todos. Neste caso, também tenho que levar em conta o *outro*. Portanto, minhas responsabilidades aumentam e esta “culpa” nos casos não intencionais devem ser levadas em conta.

Quando aposto, além de apostar os meus interesses em conjunto com os interesses alheios dos indivíduos próximos a mim ou mesmo dos que fazem parte desse mesmo todo, estou também a apostar os interesses das gerações futuras. Sendo minha aposta um tudo ou nada, devo avaliar as consequências que estão em jogo e medir as intenções desta aposta. Para Jonas, este tipo de aposta, na qual o que está em jogo são as *pessoas*, nestas incluídas as que ainda não existem, não deve ser feita. *O melhorismo não justifica apostas totais*. Neste caso, a máxima que deve ser validada será a de que *o meu agir não pode pôr em risco o interesse*

---

<sup>92</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 84.



'total' de todos os outros. As gerações futuras logicamente fazem parte destes outros.

Em todos estes casos, o princípio que devo utilizar será “O princípio ético fundamental, do qual o preceito extrai sua validade, é o seguinte: a existência ou a essência do homem, em sua totalidade, nunca podem ser transformadas em aposta do agir”<sup>94</sup>. Esta prescrição diz respeito também às gerações vindouras. Esta regra de proceder foi extraída do inverso do *princípio cartesiano da dúvida*. Este princípio afirma:

Jamais escolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida<sup>95</sup>.

Como vemos, destaca Jonas que:

Lidamos aqui, portanto, com a inversão do princípio cartesiano da dúvida. Segundo Descartes, para que possamos estabelecer o que é indubitavelmente verdadeiro, deveríamos equiparar tudo o que for duvidoso, de uma forma ou de outra, ao que é comprovadamente falso. Aqui, ao contrário, para tomarmos uma decisão, deveríamos tratar como certo aquilo que é duvidoso, embora possível, desde que estejamos tratando de um determinado tipo de consequência.<sup>96</sup>

Neste caso, devo tomar como certo as possíveis catástrofes, e logo, não duvidar delas.

<sup>94</sup> ibidem, p. 86.

<sup>95</sup> DESCARTES, *Discurso do Método*, p. 45.

<sup>96</sup> JONAS, H. *O princípio Responsabilidade*, p. 87. O grifo é meu.

### 3.4 O dever para com o futuro

Na maioria das teorias éticas a reciprocidade ecoa como um imperativo. O meu agir reflete as ações que servem como fundamentos para o agir do outro. Desta troca de ações se constitui o dever. Muitos mandamentos refletem condutas que servirão de exemplos para comportamentos morais futuros entre indivíduos, ou seja, em síntese: *tu deves fazer aquilo que gostarias que fizessem a ti*. Este ato refletia-se como a intenção da ação que eu gostaria que o outro tivesse sobre mim. Na teoria ética proposta por Jonas este fundamento, que em suas bases acarreta o princípio da reciprocidade, não poderá ser mais sustentado. Isso equivale a dizermos que, para haver este princípio de reciprocidade, devem existir o sujeito da ação e o que representa a intenção da ação. Pois, como assim propõe Jonas, a “reivindicação só surge daquilo que reivindica – daquilo que, antes de tudo, é. Toda vida reivindica vida, e isso talvez seja um direito a ser respeitado. Aquilo que não existe não faz reivindicações, e nem por isso pode ter seus direitos lesados”<sup>97</sup>. Nesta perspectiva, devemos eliminar este mandamento da reciprocidade, pois a humanidade que ainda não existe tem o *direito* de existir. Para Jonas, antes de tudo, a vida é mais importante.

A relação de não reciprocidade deu **origem** à teoria da responsabilidade. Esta relação já ocorre, no que para Jonas é a única relação inteiramente *altruísta fornecida pela natureza*, a dos pais para com os seus filhos, em que os primeiros dedicariam toda a sua vida, amor e cuidados aos segundos. Portanto, neste exemplo de relação observamos surgir também a ideia de *cuidado*, que, um primeiro momento ocorre *na* relação de parentesco.

Jonas reconheceu que “aqui se encontra o arquétipo de todo agir responsável”<sup>98</sup>. Portanto, esta relação do dever não “imposto” dos pais para com os filhos surge da *espontaneidade* e do próprio *amor* da relação, que é constituída e firmada após a concepção do feto. Este exemplo de responsabilidade, dos pais para com os filhos, deve ser tomado como um dever independente da relação de proximidade que eu tenha com meu semelhante. É necessário que se evitem os perigos que ameaçam a existência de futuras gerações desse modo, através da

---

<sup>97</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>98</sup> Ibidem, p. 90.

assunção de um papel de responsabilidade perante a humanidade vindoura. Assim exposto, agir com parcimônia é o que se espera desta geração.

Se houvesse uma premissa que exprimisse a existência das gerações que ainda estão por vir, ela se construiria em algo como:

No que se refere à dedução ética a partir da idéia de direitos e deveres, ela poderia ser enunciada assim: já que de qualquer modo haverá futuramente homens, essa sua existência, que terá sido independente de sua vontade, lhes dará o direito de nos acusar, seus antecessores, de sermos a causa de sua infelicidade, caso estivermos arruinando o mundo ou a constituição humana com uma ação descuidada ou imprudente<sup>99</sup>.

Em meio ao caos dos deveres e direitos que os futuros habitantes da Terra deixarão de ter, eles poderão certamente nos responsabilizar pelos *nossos* atos imprudentes. Na forma jurídica, este exemplo deve trazer muitas implicações: quem serão os culpados por esta *desresponsabilidade*? Se for o Estado, qual? A humanidade? Como cobrar-lhe? Jonas dirá que os progenitores mais próximos ou até mesmo seus ancestrais deveriam ser responsabilizados. Aqui, eles só poderiam ter direito a *meras* e inevitáveis queixas, pois, soluções já se diriam utópicas, uma vez irremediáveis os problemas. Os efeitos cumulativos trazidos em grande escala pela técnica moderna impossibilitariam voltar atrás neste horizonte.

Em relação aos que prognosticariam que não haverá alimento, água potável, solo fértil, etc; (entre outros problemas que sofrerá a humanidade se mantivermos o ritmo acelerado da exploração do meio ambiente), destaca Jonas: “por parte de desesperados casais de emigrantes na época de Hitler: não se teria o direito de ‘pôr crianças em um mundo assim’”<sup>100</sup>. Para este caso, também é necessário afirmar que os direitos dos habitantes futuros devem ser preservados. As *vontades* não poderiam valer-se desses argumentos, pois dependeria de perguntarmos para cada um deles se querem ou não nascer neste mundo com muitas desigualdades, infortúnios, e toda sua *quase* infindável rede, porém *fundidos* também com todas as maravilhas que só, talvez, uma vez tendo nascido poderíamos experimentar. Em frente a isso, o que deve ser preservado é o **direito à vida**. Aqui, o direito à vida torna-se o mais elevado fundamento deste princípio.

Sobre o sentido de vida na obra de Hans Jonas, Giner dirá que: “A vida se

<sup>99</sup> Ibidem, p. 91.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 92.

define, assim, como afirmação incondicionada de si mesma, frente à possibilidade inerente a ela e sempre possível de seu contrário, a morte, a interrupção do não-ser”<sup>101</sup>. Paul Ricoeur, em sua célebre coletânea de textos chamada “*A região dos Filósofos*”, afirma a importância do sentido de vida no filósofo Hans Jonas, ele nos diz que:

O que, mais do que tudo, pode ser ameaçado senão o que pode ser perdido ou salvo isto é, o perecível? E o que há de mais perecível do que a vida, reconduzida para a morte pela intervenção maléfica do homem? Por este novo viés, a idéia de vida parece indissociavelmente implicada pela formulação do novo imperativo. Mas esta referência à vida no nível da formulação do imperativo categórico constitui apenas um preambulo ao problema que quero discutir aqui: se se tratasse apenas da formulação do imperativo categórico, a idéia de vida poderia ser tomada em seu sentido popular óbvio, e não seria necessário recorrer a uma filosofia da biologia. Isso deixa de ocorrer a partir do momento em que se passa, ao modo kantiano, da formulação para a fundamentação – ou para a 'dedução' – do novo imperativo. É neste estado de radicalidade que Jonas incorpora uma noção do vivente que ele próprio chama de ontológica<sup>102</sup>.

O problema que Paul Ricoeur apresenta, através de Jonas, é que o valor da vida não deve ser comparado apenas com o da morte pois, neste caso, não entraríamos em um problema fundamentalmente filosófico. O valor da vida recai em uma ontologia que direciona não apenas para o valor do “Ser” do homem, ela se aprofunda para todas as instâncias de vida, que neste caso contemplaria o “Ser” da Natureza, visto que Jonas trata a natureza como um ser, no sentido de ter vida e participar desta, mas sempre observando a diferença entre um ser animal e um ser humano, como veremos no capítulo seguinte em que ele tratará da problemática do ser.

O direito à vida tem a força de todos os argumentos, podendo ser “definido” da seguinte maneira:

Zelar por isso, tal é o nosso dever básico para com o futuro da humanidade, a partir do qual podemos deduzir todos os demais

<sup>101</sup> Giner, Introdução. *Poder o impotencia de la subjetividad*, p. 46.

<sup>102</sup> Paul Ricoeur, *A região dos Filósofos*, p. 231.

deveres para com os homens futuros. Esses deveres substantivos podem então ser subordinados à ética da solidariedade, da simpatia, da equidade e até mesmo da comiseração, de modo que ao transpormos os nossos próprios desejos e medos, alegrias e tristezas, conferimos a esses homens do futuro, numa espécie de simultaneidade fictícia, o direito que essa ética também concede aos contemporâneos (...). Trata-se portanto (...) do direito desses homens futuros de existirem de um modo que consideramos valioso<sup>103</sup>.

Este direito deve ser garantindo desde que estes homens presentes garantam as condições básicas para uma vida feliz<sup>104</sup>. Lutar por esses direitos das prováveis gerações porvir é um dever nosso. Esta também é uma projeção que se faz necessária para tornarmos mais evidente, mais palpável, as experiências que, supomos, os seres vindouros também gostariam de usufruir.

Deste emaranhado de deveres aparece, portanto, o primeiro imperativo do princípio responsabilidade: *Que exista uma humanidade*. Aqui Jonas adverte que não devemos fazer interferências que imponham nosso modo de ser, nossos deveres e direitos às futuras gerações. O único dever nosso para com a existência futura será o de deixarmos as condições necessárias (e não as mínimas ou ainda as mais calamitosas possíveis) para *tornarmos* a existência de nossos ilustres desconhecidos simplesmente viáveis. Da mesma forma esperamos que estas gerações venham a realizar o mesmo e assim se perpetue numa ordem infinita para que tudo o mais seja possível. Desta maneira:

Em virtude desse primeiro imperativo, a rigor não somos responsáveis pelos homens futuros, mas sim pela idéia do homem, cujo modo de ser exige a presença da sua corporificação no mundo (...) deve haver uma tal presença; portanto, ela deve ser preservada, fazendo com que nós, que podemos ameaçá-la, nos tornemos responsáveis por ela<sup>105</sup>.

Assim salvo, este primeiro imperativo tem a função de *garantir* a existência de homens futuros. Nossa interferência deve existir apenas para tornar possível esta ideia.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>104</sup> Não entraremos aqui na concepção do que seja uma vida feliz para Jonas, pois este prefere não fazer intervenções a este respeito. Como assim afirma Jonas “o seu direito à felicidade, um critério precário, dada a incerteza inerente ao conceito de felicidade. Jonas, H. O princípio responsabilidade, p. 92.

<sup>105</sup> JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p.94.

## Capítulo IV

### Ser e dever

#### 4.1 O dever-ser de algo

Jonas pergunta-se no final do capítulo I do livro *O princípio responsabilidade*, se o homem deve ser? E qual seria o significado disso? Para estas duas questões que em termos se complementam e até mesmo se justificam, ressoam aqui a ideia do ser ou a do nada. Se levarmos para este viés, a justificativa seria que a ideia de ser sempre será melhor do que a do nada, pois esta não se pode comparar e, não havendo comparação, a melhor das opções é a que já conhecemos como humanidade, pois o humano não pode ser comparado a sua não existência.

A afirmativa de que deva haver o ser em contrapartida ao nada só é justificada quando elevamos esta premissa para a humanidade. Paul Ricoeur, no livro *“A região dos filósofos”*, reserva um ensaio para discutir as questões decorrentes da filosofia biológica de Hans Jonas, onde nos afirma que:

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 o nada. A afirmação do ser é, nesse sentido, ao mesmo tempo ontológica e ética. Percebe-se a consequência ainda longínqua: Escolher a desapareição da humanidade – para além do suicídio deste ou daquele indivíduo – é negar o primado do ser como tal sobre o nada<sup>106</sup>.

O nada só é comparável ao ser em casos particulares, por exemplo, onde um indivíduo cometa mais males do que bens à humanidade; só nestes casos é justificado o não-ser daquele indivíduo. Neste caso, é “legal” (em alguns países) se justificar esta morte, mas em outros (países) não seria moral. Portanto, poderíamos dar o mesmo exemplo de Jonas “o sacrifício da própria vida para salvar outro, pela pátria ou por uma causa da humanidade é uma *opção* para o ser,

<sup>106</sup> RICOEUR, P. *A região dos filósofos*, p. 236.

não para o não-ser. Também o suicídio premeditado visando a preservar sua própria dignidade humana diante da humilhação extrema”<sup>107</sup>.

Jonas afirma que o perguntar-se pelo ser em contrapartida ao não-ser, no que se refere à responsabilidade não deve ser proferido “O porquê aqui questionado não pode visar a causa precedente, já que ela própria pertence ao que já existe; este questionamento não pode ser feito, sem cair em contradição, em relação à totalidade do que existe ou ao fato do existir como tal”.<sup>108</sup> Portanto, a pergunta pelo não-ser, quando de uma natureza *já* constituída, levará em consideração a sua subjetividade. Ainda Ricoeur:

A questão, percebe-se, não é a do porquê – questão que remete a uma primeira causa – mas a do para-quê, no sentido de: vale a pena ser? A questão é a da preferência do ser ao nada. Valor e existência coincidem na questão. A resposta à questão é doravante auto-referencial: imputar ou não um valor a algo já é pôr-se numa perspectiva em que já foi decidida a preferência do ser ao não-ser, o qual não é nem valor, nem não valor. A afirmativa de que o valor tem o direito de ser é apenas a contrapartida da afirmação que o ser vale, no sentido de valer mais do que nada<sup>109</sup>.

Nesta perspectiva de uma valoração que está sobreposta ao conceito de ser, este sempre será algo justificável, pois o nada não acarreta nenhum tipo de valoração, uma vez que não se pode atribuir valor ao nada. Com efeito, o que se pode perguntar é pela existência deste ser em contraste à não-existência, sendo aqui levantada uma questão de valor, pois como observa Jonas: “A simples atribuição de valor ao que existe, não importando o quanto haja desse valor, já se decide sobre a primazia do Ser sobre o nada”<sup>110</sup>. Portanto, pode-se perguntar se aquele indivíduo que cometeu uma determinada atrocidade deva existir ou não, em sua instância propriamente particular, entretanto, quando esta pergunta deseja tornar-se uma lei universal ela não deve ser proferida, visto que o ser já existe e este existir torna-se causa precedente. Logo, não poderíamos autenticamente perguntarmo-nos se a humanidade deve existir, quando ela já existe.

<sup>107</sup> JONAS, H. *O princípio Responsabilidade*, p. 100.

<sup>108</sup> idem, p. 100.

<sup>109</sup> RICOEUR, P. *A região dos filósofos*, p. 236.

<sup>110</sup> JONAS, H. *O princípio Responsabilidade*, p. 102.

## 4.2 Meios artificiais e naturais

Neste capítulo trataremos sobre a finalidade e sua posição no ser. Jonas investiga no livro *O princípio responsabilidade*, o que seria um fim e um valor, ele afirma que não devemos confundir uma finalidade com uma valoração. “Fim é aquilo graças ao qual uma coisa existe e cuja produção ou conservação exigiu que algum processo ocorresse ou que alguma ação fosse empreendida. Ele responde à pergunta: 'Para quê?’”<sup>111</sup>. Ainda Jonas, “o fim, podemos dizer, faz parte do conceito do martelo, e esse conceito precedeu sua existência, como acontece com todos os artefatos, foi a causa de seu devir. Ou seja, o objeto baseia-se no conceito, e não o contrário”<sup>112</sup>. Para Jonas:

Os fins ou objetivos, dos quais dizemos, nesses casos, que eles definem as respectivas coisas ou ações, fazem-no independentemente de seu status como valor. Reconhecê-los como tal não significa aprová-los. A constatação de que isto é a finalidade de x não envolve nenhum julgamento de valor<sup>113</sup>.

Faz-se notar que os fins se distinguem entre *produtos*, que não acarretam nenhuma valoração, e *pontos de vista*, onde declaro sua utilidade. Jonas afirma que estes últimos são julgamentos de valor, eles derivam do ser das coisas e suas correspondências e repousam no entendimento que tenho destes. Em tais objetos, ao qual seu estado final está acabado, como por exemplo, o martelo que em seu fim constituiria o próprio ser, não produz um valor, e neste sentido, ele será um fim em si mesmo. Portanto, se distinguem dois tipos de fins, os que produzem um fim em si mesmo (produtos) e os que produzem um valor em si mesmo (pontos de vista).

Jonas define os artefatos como partes de finalidades de ferramentas artificiais. Estes artefatos foram construídos em vista de seu próprio fim. O conceito de finalidade não está contido em alguns artefatos, pois estes precisam de um agente para realizar todo o seu ser. O que não ocorre com, por exemplo, um tribunal, esse também um artefato, só que seu fim, sua existência, procede dos

---

<sup>111</sup> Idem, p.107.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 109.

<sup>113</sup> Ibidem, p. 107.



conceitos de direito e jurisprudência. Jonas afirma que “as próprias partes que agem (...) são animadas pelo fim, isto é, o desejam e agem de acordo com ele (...) aqui não tem lugar a diferença de Ser entre produtor e produto: aquele (por exemplo, o legislador) e este (a instituição social) são ontologicamente o mesmo sujeito, ainda que não as mesmas pessoas”<sup>114</sup>.

Portanto, neste caso, o conceito de finalidade “não é apenas objetivamente a sua *raison d' être*, mas também subjetivamente a condição permanente de seu funcionamento”<sup>115</sup>. No utensílio, seu fim está no seu ser, e a própria ideia de finalidade é imanente, sem a intervenção de algo para que possa ser verificado. Diferente, pois, deste outro, em que a finalidade não estará apenas na objetivação de seu ser, mas esta se manterá por causa de seu funcionamento. A ideia não será visível e nem ao menos plausível de ser descrita com algumas intervenções do tipo: *lá trabalham homens que ficam com togas, sentados em uma determinada ordem*, como assim descreve Jonas. Nesta situação, preciso me dotar de outros conceitos além destes prescritos objetivamente e superficialmente para saber o que seria um tribunal. Contudo, em comparação com os homens, estes outros objetos servem-lhe de artefatos, e *sua utilidade não é causal*, todos servem ao homem, logo, estes objetos não são o fim em si mesmo.

Já para a segunda concepção de finalidade, o fim será natural, ou seja, “sua origem e existência, independentemente de sua utilização”<sup>116</sup>. Aqui, Jonas considera o exemplo do *andar*. O andar é um tipo voluntário de ação humana. As pernas seriam uma ferramenta, logo, são visadas como um meio para atingir tal fim. Diferentemente do exemplo dos meios artificiais, o andar é um *dado natural e vivente*, ele age sob uma resposta da pessoa que quer se deslocar. Portanto, este meio natural depende de algum agente, não sendo possível se servir de outra forma. Neste sentido Jonas acaba por afirmar que “Pode-se então perguntar ao caminhante *por que* ele anda e pode-se receber uma série de respostas, na qual a indicação de uma meta é apenas a primeira e um 'a fim de' dará lugar a um outro objetivo: a fim de chegar lá (...). Para todo o objeto na série vale o fato de que, por seu turno e em seu lugar, ele foi desejado”<sup>117</sup>. Contudo, as pessoas que possuem pernas podem ou não querer andar, o querer seria um fim subjetivo, já

---

<sup>114</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>115</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>116</sup> Ibidem, p. 119.

<sup>117</sup> Ibidem, p. 120.

que é dependente de um ser para atingir a sua plenitude, que nesta circunstância, é o andar.

### 4.3 O encadeamento do agir animal

Franz Josef Brüseke, em seu artigo intitulado, “*Ética e técnica? dialogando com Marx, Spengler, Jünger, Heidegger e Jonas*”, afirma que: “Jonas (...) faz um longo excurso sobre o “fim”, ou melhor, as finalidades da natureza. O sentido deste excurso é mostrar que na natureza existem processos guiados por uma causalidade de finalidades (*Zielkausalität*). Poder atribuir fins não é então exclusivamente um atributo do sujeito humano”<sup>118</sup>. Todavia, Jonas pretende demonstrar que havendo finalidades nos animais, a relação que se estabelece com o ser causa um impacto de “irmandade”: temos nossas diferenças, mas habitamos o mesmo lugar (terra) e, por isso, devem ser respeitados os nossos direitos que necessitam ser “igualitários”, mas prezando sempre a diferença.

Sendo assim, Jonas começa a tratar sobre o que seria uma *finalidade animal*. Nos animais que não são dotados da capacidade racional, os meios e fins não produzem este mesmo efeito visto no homem e, de certo modo, o animal irracional não produz fim. Sua conduta não é orientada por conhecimento e vontade, logo, é instintiva. O “produzir” animal não visa uma etapa final em suas ações. Estas são etapas sequenciais de fatos e acontecimentos que ocorrem “*instintivamente*”. Jonas afirma que “o objetivo final da série completa só é alcançado por meio da adição sucessiva das etapas isoladas. Portanto, em comparação com o homem, a primeira restrição do agir animal (...) seria a limitação do elemento “consciente e de vontade, ou seja, a limitação da antecipação subjetiva do objeto mais próximo”<sup>119</sup>. No animal, neste agir “*a fim de*”, a série é limitada na primeira instância, pois estes não possuem o

---

<sup>118</sup> BRÜSEKE, Franz Josef. *Ética e técnica? dialogando com Marx, Spengler, Jünger, Heidegger e Jonas*, p. 49-50.

<sup>119</sup> JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 121.

conhecimento e a vontade, o que para Jonas guiaria as ações. Para que esta série se prolongasse, não infinitamente, mas em proporções “minuciosas”, o fim estaria em cada meio já pré-estabelecido.

Jonas quer definir um “fim” no agir animal, ao que questiona: “mas, se não foram o conhecimento e a vontade, então, quem estabeleceu o fim absoluto – em nosso caso, matar a fome?”<sup>120</sup>. Ele então começa a investigar sobre as possíveis respostas, sendo a mais natural, a fome, que é *por hora considerada um sentimento*. Esta é a causa de toda a ação. Jonas afirma: “o sentimento associado à necessidade é o agente psíquico da finalidade presente nos comportamentos voluntários da vida pré-racional”<sup>121</sup>. Neste sentido, a necessidade impulsiona, e fica então a pergunta pelos meios que direcionam tal ação. Os estímulos causados nas sequências de cada ato agem como se o “agente” estivesse produzindo vários fins (o caçar, o matar o animal, a “armadilha” que este produz para sua caça, dar o “bote”), estes seriam o meio para matar a fome.

Ora, de fato, o fim, como visto por Jonas, não está fundado em um reflexo da sensação, ele deve ocupar um lugar na causalidade. Portanto surge a pergunta: “existe finalidade no mundo objetivo, físico, ou somente no mundo subjetivo, psíquico?”<sup>122</sup> Indagariamo-nos ainda se já está posto o próprio questionar do *status da subjetividade*, visto que ele deve ser somente algo imanente ao homem? Aqui cabe referirmo-nos ao filósofo Descartes, posto que este, com sua teoria da racionalidade, suspendeu toda e qualquer possibilidade de pensarmos em um animal, que não fosse o homem, como detentor da racionalidade.

O filósofo alemão demonstra-nos ao contrário, que na natureza há ações que se direcionam para fins, esclarecendo-nos que não é só no homem que a subjetividade aparece, pois o ser do animal também age com uma intencionalidade que produz fins. Por subjetividade Jonas entende “a subjetividade ou interioridade é um dado inerente ao ser, ontologicamente essencial, não somente por causa de sua especificidade irreduzível (...) mas mais ainda porque as manifestações que ele comporta, de interesse, finalidade, propósito, aspiração e desejo - enfim, de vontade e de valor – admite toda questão

---

<sup>120</sup> Idem, p. 121.

<sup>121</sup> Ibidem, p. 122.

<sup>122</sup> Ibidem, p. 123.

nova da teleologia”<sup>123</sup>. Jonas observa que todos os seres possuem subjetividade, mas esta se afirma mais completamente ou com todos os seus elementos no ser mais evoluído, o homem, pois este possui todas estas camadas de *interesse, finalidade, propósito, aspiração, desejo, vontade e valor*. Esta estrutura se sustenta por hierarquias, onde os mais evoluídos são aqueles que contêm todas as camadas dos menos evoluídos. Jonas afirma:

A simultânea multiplicidade da vida, sobretudo da vida animal, se nos apresenta como uma sequência crescente de degraus, do mais 'primitivo' ao mais 'evoluído' em cuja escala vão se manifestando a complicação da forma e a diferenciação da função, a apuração dos sentidos e a intensificação dos sentidos, o controle dos membros e a capacidade de atuação, a reflexão da consciência e a busca da verdade (...). Esta sequência escalonada pode ser interpretada de acordo com os conceitos da ação (portanto segundo os conceitos do 'saber' e do 'poder'). Ou seja, primeiramente segundo a amplitude e clareza da experiência, segundo os graus ascendentes da presença no mundo sensível, que passando pelo reino animal levam à mais ampla e mais livre objetivação da totalidade do ser no ser humano<sup>124</sup>.

Esta hierarquia afirmada por Jonas tem suas bases no metabolismo, pois como diz Jonas *o metabolismo é a primeira forma de liberdade*. Em todos os seres há o processo de metabolismo, o que significa, portanto, que todos eles trazem consigo a liberdade, pois por liberdade Jonas entende “um modo de ser capaz de ser percebido objetivamente, isto é, uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si, e que neste sentido seja compartilhada pelos demais: um conceito ontologicamente descritivo, que de início só possa ser mesmo relacionado a fatos meramente corporais”<sup>125</sup>.

Este conceito de liberdade proposto por Jonas quer afirmar que o constante processo de construção e reconstrução que acontece nos tecidos orgânicos desencadeia ilimitadas possibilidades para o ser que, para Jonas “se estende até as mais distantes amplidões da vida subjetiva, e que como um todo se encontra sob o signo de 'liberdade'. Quando entendido neste sentido fundamental, o conceito da liberdade pode efetivamente servir-nos de fio de Ariadne para a

<sup>123</sup> JONAS, Hans. *Évolution et liberté*, p.204. Tradução minha.

<sup>124</sup> JONAS, Hans. *O princípio vida*, p. 12.

<sup>125</sup> Idem, p. 13.

interpretação do que nós chamamos 'vida'<sup>126</sup>. Esta dialética que ocorre nos sistemas orgânicos só pode ser meramente um sistema de liberdade descritivo que se liga a fatores corporais. Jonas dirá sobre tal processo que há uma constante *tensão entre o ser e o não-ser*. Neste sentido, o ser passa a ser uma possibilidade e o não-ser se torna um fato, pois nesta disputa das células o não-ser sempre vence. Contudo, para que possamos responder algumas destas perguntas, que estão diretamente relacionadas à própria subjetividade, um subtítulo mais sugestivo pode ser apresentado.

#### **4.4 A problemática dos fins subjetivos: Soluções especulativas para validar a proposição – “A subjetividade enquanto “ser” da natureza.”**

Aqui elucidaremos proposições especulativas ou ilustrativas sobre a possibilidade falseada pela ciência, mas não pela metafísica, da existência de uma subjetividade da natureza. Jonas entende que: “estamos afirmando que a ciência natural não nos diz tudo sobre a natureza: disso é testemunha mais cabal a sua incapacidade de dar conta, a partir de suas premissas, do fenômeno da consciência, ou mesmo do caso mais elementar do sentir (e, portanto, do fenômeno mais bem comprovado de todo o universo!)”<sup>127</sup>.

Este subcapítulo consiste em reconhecer a existência da subjetividade que se encontra “*objetivamente*” no mundo inclusive nas coisas corpóreas. Essa reflexão sobre a problemática da existência da subjetividade em objetos e no próprio mundo é necessária, já que Jonas investiga a finalidade nos animais, e propõe que exista subjetividade fora do sujeito racional. Um exemplo que podemos apresentar é o ato de andar, pois o andar tanto se faz no homem como no próprio animal. Esta exemplificação demonstra que tanto um como o outro agem por fatores “de determinação real por fins e objetivos que são executados objetivamente pelos mesmos sujeitos que os sustentam subjetivamente: há, pois,

<sup>126</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>127</sup> JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 137.

um ‘agir’ na natureza. Isso implica que a eficiência dos fins não está vinculada à racionalidade, reflexão e livre escolha – portanto, ao homem”<sup>128</sup>. O que concerne resoluções, decisões que estão implicitamente visíveis no homem, procede também na natureza. E, para tal, há de estar subentendido, a “*consciência*”, a “*subjetividade*” e o “*arbitrio*”.

Exemplos desse tipo aparecem para tentar demonstrar que os fins não necessariamente pertencem à espécie “homem”. Jonas introduz uma série de exemplos sobre isso. Mas ele próprio vê a deficiência de algumas teorias que afirma que são inválidas tanto ontologicamente, quanto logicamente. Estes exemplos de teorias que afirmam a finalidade em animais são difíceis de comprovar, mas as ciências são desprovidas do conhecimento de *tudo* o que existe, e o que existe pode ser ainda validado de outras formas, metafisicamente, por exemplo. O que conhecemos enquanto humanidade é muito limitado. Daqui a alguns anos estas teorias podem muito bem ser validadas e coisas impensáveis virão a ser descobertas. Entretanto, Jonas reflete que “Estamos interessados no conceito de natureza em função da doutrina da finalidade, e não ao contrário; não nos interessamos pelo conceito de finalidade em função da doutrina da natureza. Queremos – em última análise, em função da ética – ampliar o lugar ontológico da finalidade como um todo”<sup>129</sup>. Neste caso, podemos afirmar que há um fim material, e com isso, remetemo-nos a Aristóteles:

Ora, as causas são entendidas em quatro sentidos. (1) Num primeiro sentido, dizemos que causa é a substância e a essência. De fato, o porquê das coisas se reduz, em última análise, à forma e o primeiro porquê é, justamente uma causa e um princípio; (2) num segundo sentido, dizemos que causa é a matéria e o substrato; (3) num terceiro sentido, dizemos que causa é o princípio do movimento; (4) num quarto sentido, dizemos que a causa é o oposto do último sentido, ou seja, é o fim e o bem: de fato, este é o fim da geração e de todo o movimento.<sup>130</sup>

Enquadramos a finalidade que estamos tentando demonstrar na própria “razão” de ser da natureza, ou seja, o mundo corpóreo faz parte da natureza que tem um fim e que pode ser demonstrado. “À luz do testemunho da vida, (...) afirmamos, portanto, que o fim, de modo geral, tem o seu domicílio na natureza. E

<sup>128</sup> Idem, p.127.

<sup>129</sup> Ibidem, p.136.

<sup>130</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 15.

podemos dizer algo mais quanto ao conteúdo: ao gerar a vida, a natureza manifesta pelo menos *um* determinado *fim*, exatamente a própria vida”<sup>131</sup>. Não há a intenção que seja a causa destas sequências de acontecimentos, não existe “o” *fim*, mas sim “*um*” fim na natureza que é a própria vida. Contudo, podemos afirmar, como Jonas o faz, que tem sentido falar de um fim subjetivo que, mesmo fora da nossa consciência e de atos voluntários, está presente na natureza através de um fim da vida. Neste caso, o fim na natureza não dotada de racionalidade ainda não pode ser comprovado, mas um fim é possível, como demonstrou Jonas.

Comprovando-se a existência de finalidades na natureza, que para Jonas é a própria vida, agora, faz-se necessário discernir sobre a valoração que está contida nas várias finalidades (da natureza e do homem). As teorias da moralidade distinguem sobre a *valoração* que um fim terá. Algumas consideram a busca pelo prazer em oposição à dor, outras identificam o *summo bem* como a finalidade a que se almeja, e nenhuma delas exclui a felicidade como o fim esperado. A finalidade que está contida na natureza será a própria valoração que nega a existência do nada, ela “quer” a vida que é a causa da sua existência, como um *bem em si*.

Neste bem em si, a vida, já estão contidas todas as possibilidades deste “ser” se realizar. Jonas percebeu que “a primeira coisa que podemos aprender de um Ser, na medida em que apresente finalidades, é que ele se encontra envolvido com algo - pelo menos, consigo próprio”<sup>132</sup>. Neste caso, sempre é desejável *o ser ao invés do nada*. Portanto, o que se pode notar é uma *afirmação* da vida. Cabe aqui também observarmos que o fato de existir, em si, já carrega uma denotação que se estende do ser para a morte. Há um confronto diário da afirmação da vida com sua negação, do ser com o não-ser. “A vida é essa confrontação explícita do Ser com o não-Ser (...) a vida abriga em si a possibilidade do não-Ser como uma antítese sempre presente, como ameaça”<sup>133</sup>. Ao negar o não-ser, luta-se pela vida, e esta luta torna-se o nosso “épico cotidiano”. Como vemos, parafraseando Jonas, aqui faz-se notar a *auto-afirmação do Ser, por meio da luta individualizada dos seres existentes*.

<sup>131</sup> JONAS, H. *O princípio Responsabilidade*, p. 138.

<sup>132</sup> Idem, p. 151.

<sup>133</sup> Ibidem, p. 152.

## Capítulo V

### A Responsabilidade

Neste quinto capítulo dividiremos a responsabilidade em duas formas; a particular, que visa as relações de proximidade, e a responsabilidade total, que pertence à esfera pública. Examinaremos esses dois tipos de responsabilidade e a partir destes conceitos buscaremos saber por que, então, a responsabilidade passa a ser o fundamento norteador de toda conduta moral, para Hans Jonas. Aqui cabe observar que o homem, para que aja de maneira responsável, deve ser coagido, para então agir pelo princípio da responsabilidade. E esta coação far-se-á pela heurística do medo. O homem precisa observar que os recursos naturais são limitados e que ele depende totalmente destes recursos naturais para sua sobrevivência.

Além dessas duas formas de responsabilidade divididas por nós, analisaremos as ramificações sob elas subdividindo-as em: a responsabilidade como imputação dos atos realizados; a responsabilidade pelo que se faz; a irresponsabilidade; a responsabilidade não-recíproca; a responsabilidade natural e contratual; a responsabilidade do homem político e a responsabilidade política e parental. Brevemente, tentaremos exemplificar cada uma delas, para que então justifiquemos por que o cerne da ética proposta por Jonas é a responsabilidade.

#### 5.1 Responsabilidade particular

Entre as responsabilidades particulares encontramos a responsabilidade como imputação dos atos realizados, a qual consiste em reparar os danos cometidos. Este tipo de responsabilidade é formado por um olhar ao passado, e, na análise de Paul Ricoeur, esta seria uma responsabilidade que, na visão de Jonas, é



limitada. Vemos, portanto, que:

A ampliação da responsabilidade às consequências da ação não muda nada, na medida em que se trata de consequências próximas, por exemplo, um dano que se espera que o seu autor repare, ou um delito pelo qual o autor é obrigado a sofrer; esse futuro próximo, implicando no uso do conceito de responsabilidade no direito civil ou penal, ainda faz parte da esfera da ação controlada pelo próprio agente e se inscreve em uma relação de reciprocidade entre este e a vítima eventual que sofreu, por outro lado, dano ou prejuízo. Neste sentido, o conceito de responsabilidade não se distingue do de imputabilidade<sup>134</sup>.

Ao observarmos esta esfera da responsabilidade, notamos que ela está no domínio do direito civil ou penal e que, portanto, para Jonas, tal esfera passaria a corresponder à legalidade ou à moralidade de um ato e não corresponderia àquilo que Jonas quis tratar quando nomeou a responsabilidade como um princípio. Muito rapidamente, Jonas irá negá-la, pois este tipo de responsabilidade não acrescenta muito à sua teoria da responsabilidade. Para Jonas, o que constitui a imputação do ato imoral cometido está relacionado à legalidade, ou seja, se estou agindo conforme a lei vigente, mas se meu agir é legal, isto não quer dizer que ele seja necessariamente moral. Podemos exemplificar isto da seguinte maneira: ao se ultrapassar o sinal vermelho em algum lugar em que se corre o risco de morte, este ato perante a lei não é legal e sim moral, pois estou a proteger minha vida. Neste mesmo episódio, se sou flagrada por um guarda cometendo este ato, o de passar o sinal vermelho, perante a lei sou uma delinquente e devo sofrer um castigo (que neste caso seria o da multa).

Dentro desta situação, Jonas nota que “o castigo ali aplicado, com o qual se responsabilizam os agentes, não visa a compensar ninguém por danos sofridos ou injustiças, mas a restabelecer a ordem moral perturbada”<sup>135</sup>. Neste exemplo acima, o castigo será importante para manter a ordem, pois se todos fizerem o mesmo, este ato passa a estabelecer uma desordem, o que, neste caso de responsabilidade como imputabilidade, implicaria no descumprimento de uma lei, mas não em um dever moral que se caracteriza por uma escolha racional que, portanto, pode ser justificada.

<sup>134</sup> RICOUER, P. *A região dos filósofos*, p. 229-230.

<sup>135</sup> Ibidem. 165-166.

Mas podemos fazer a seguinte pergunta: “se o critério da responsabilidade é o engajamento volitivo e cognitivo do agente, o que seriam os atos feitos por erro, ignorância, imprudência etc? Esses casos podem às vezes ser tratados pelo mesmo critério, quando o erro, a ignorância ou a imprudência são consequências previstas de um ato intencional antecedente”<sup>136</sup>. Com isso diz-se que antes de causar uma imprudência o agente deve se certificar que aquele seu possível ato não trará o mal. Podemos dar o mesmo exemplo do já citado Dicionário de Ética e Moral; quando fico alcoolizado e cometo alguma atrocidade sou responsável pelo dano que causei pois, antes de ficar bêbado, detinha com clareza minha capacidade cognitiva e volitiva. Em um estado consciente em que não tomo nenhuma atitude, este meu ato pode ser também considerado irresponsável. Este exemplo também se enquadra na responsabilidade enquanto imputabilidade, pois também se refere à penalidade de um direito civil ou penal.

Outro tipo de responsabilidade é a responsabilidade *pelo que se faz*: o dever do poder. Para existir poder deve haver o “objeto de posse” e o detentor do poder, aquele que detém algum tipo de relação ante o objeto que está em sua guarda. Jonas afirma que o objeto que reivindica a sua responsabilidade chama pelo seu cuidado.

Em primeiro lugar está o dever ser do objeto; em segundo, o dever agir do sujeito chamado a cuidar do objeto. A reivindicação do objeto, de um lado, na insegurança da sua existência, e a consciência do poder de outro,(...) unem-se no sentimento de responsabilidade afirmativa do eu ativo, que se encontra sempre intervindo no Ser das coisas”<sup>137</sup>.

Portanto, o objeto reivindica um dever de existência e clama pelo seu detentor para que este dever seja assegurado. Este dever ocorre através do cuidado que o detentor terá pelo seu “objeto” de poder. As possibilidades deste *existir* devem se fazer completas. Em outras palavras, este ser, através de sua existência, clama pelo cuidado do outro que será responsável pela sua permanência. O outro tem a consciência de que detém o poder sobre este ser passivo e que, portanto, deverá sobre ele ter cuidado. Este modo de responsabilidade se fortalece ainda mais quando há um sentimento de afetividade entre as duas partes. Aqui, a responsabilidade ocorre quando detenho o poder sobre um “outro”: devo exercer a

<sup>136</sup> Dicionário de ética e filosofia moral, p.508.

<sup>137</sup> JONAS, H. *O princípio Responsabilidade*, p. 167.

responsabilidade diante dele que reivindica o meu chamado. Tal responsabilidade, em que detenho poder e me responsabilizo por ele, dará o embasamento à teoria da responsabilidade jonassiana.

No caso do *agir irresponsável*, Jonas dá um exemplo muito claro: “O jogador que arrisca no cassino todo o seu patrimônio age de forma imprudente; quando se trata não de seu patrimônio, mas do de outro, age de forma criminosa; quando é pai de família, sua ação é irresponsável, mesmo que se trate de bens próprios e independente de ganhar ou perder”. Portanto, para que ocorra a irresponsabilidade, antes de tudo, logicamente, deve-se ser responsável por algo. Neste caso, há muitos outros exemplos que podem ser levantados... quando se tem filhos, os pais tornam-se responsáveis por eles, quando alguém está sob os cuidados de outrem, este se torna responsável mesmo que esta responsabilidade não seja duradoura. A partir do momento em que se é responsável por algo a irresponsabilidade surge quando não há um cuidado devido de quem detém o poder, mesmo que seja temporal.

Jonas demonstra que “o exercício de poder sem a observação de dever é, então, ‘irresponsável’, ou seja, representa uma quebra de relação de confiança presente na responsabilidade”<sup>138</sup>. A relação de *poder e dever* deve se dar para que ocorra de fato a responsabilidade. Quando esta relação não acontece ou é quebrada, não há confiança e, portanto, não há responsabilidade. Esta relação de confiança deve ocorrer mesmo que o objeto de responsabilidade não clame diretamente pelo seu cuidado. Neste sentido, a relação de responsabilidade não é recíproca, sou responsável por um outro, mas este nem sempre será responsável por mim. Jonas observa que a reciprocidade, mesmo ocorrendo nas relações entre iguais (no caso, de irmãos), não será recíproca, pois pode haver uma negligência da parte de um pelo outro, o que não será o caso da relação de pais para filhos.

Já a responsabilidade natural é constituída por relações de parentesco, e “não depende da aprovação prévia, sendo irrevogável e não-rescindível”<sup>139</sup>. Este tipo de responsabilidade não pode tornar-se nula ou ser anulada por ser uma obrigação. Sou responsável diretamente por minha família. Já a responsabilidade contratual ocorre quando sou contratado para exercer alguma função e devo assumir um compromisso tal como o contratante também o deve. O contratado

---

<sup>138</sup> Idem, p. 168.

<sup>139</sup> Ibidem, p. 170.

terá um dever para com o contratante. Mas esta relação de responsabilidade pode vir a ser anulada, não havendo mais responsabilidade se uma das partes assim o quiser.

## 5.2 Responsabilidade Total.

Este modelo de responsabilidade é tido como o de maior prestígio, devido à quantidade de pessoas que ele contempla. Jonas afirma que a totalidade que visa esta responsabilidade “Abarca o Ser total do objeto, todos os seus aspectos, desde a sua existência bruta até os seus interesses mais elevados”<sup>140</sup>. Para Jonas o arquétipo de qualquer responsabilidade sempre será o parental, pois como assim afirma Jonas:

A responsabilidade parental (...) constitui o arquétipo de qualquer responsabilidade (...) (é geneticamente a origem de toda a disposição para a responsabilidade, ou seja, a sua escola fundamental), a questão da totalidade é evidente. Seu objetivo é a criança como um todo e todas as suas possibilidades, e não só suas carências imediatas. Naturalmente, o aspecto físico é primordial; no início, talvez só ele importe. Mas, em seguida, acrescenta-se paulatinamente tudo aquilo que entendemos por “educação”: habilidades, comportamento, relações, caráter, conhecimento, os quais devem ser supervisionados e estimulados durante o desenvolvimento da criança; junto com tudo isto, se possível, sua felicidade. Em outras palavras o cuidado parental visa à pura existência da criança<sup>141</sup>.

Para Jonas este conceito de responsabilidade total que está subtendido ao da relação parental foi proposto por Aristóteles quando este trata da *ratio essendi* do Estado. Cito Jonas: “Este surge para tornar possível a vida humana e continua a existir para que a vida boa seja possível. Essas são também as preocupações do verdadeiro homem político”<sup>142</sup>.

Aristóteles quando trata da *eudaimonia* nos Livros I e II da *Ética a*

<sup>140</sup> Ibidem, p. 180.

<sup>141</sup> Ibidem, p. 180.

<sup>142</sup> Ibidem, p. 180.

Nicômaco, concebiam a política como a melhor vida que o homem poderia alcançar. A vida política, para ele, era a que possibilitaria fazer um *maior bem* a um maior numero de pessoas. Por isto, ela era a mais desejada das vidas. Aqui cabe notar que Aristóteles fez uma separação dos três tipos de vida que as pessoas podem ter; a vida do vulgo, a política, e a contemplativa. Esta separação acontece para proporcionar um maior esclarecimento do que seria a *eudaimonia*. A concepção que este filósofo tinha da política se sustentava naquele período, pois a ética e a política não eram concebidas separadamente. Uma dependia da outra.

A responsabilidade livremente escolhida do homem político é diferente da responsabilidade contratual. Nesta, a relação não será de primeira grandeza, ou seja, o contratado não está diretamente exercendo a responsabilidade pelo contratante. No caso da responsabilidade escolhida do homem político “o aspirante busca o poder para assumir para si a responsabilidade. O objeto da responsabilidade é a *respublica*, a coisa pública”<sup>143</sup> O político procura este tipo de responsabilidade por saber que com ela, terá os meios para administrar da melhor forma sua comunidade. Hannah Arendt afirma que a responsabilidade política não somente é procurada, como já é intrínseca à vida de todos os cidadãos.

Só podemos escapar dessa responsabilidade política e estritamente coletiva abandonando a comunidade, e como nenhum homem pode viver sem pertencer a alguma comunidade, isso significaria simplesmente trocar uma comunidade por outra, e assim um tipo de responsabilidade por outro<sup>144</sup>.

Portanto, todos os homens que vivem em alguma comunidade política participam da responsabilidade política e, como afirma Aristóteles, o homem é mesmo “um animal político”. De alguma forma ele está imerso na sociedade política (mesmo trocando de nacionalidade), e isto sempre torná-lo-á um animal político por natureza. Jonas separa o homem que busca este tipo de responsabilidade para um bem maior daquele que o quer apenas para assumir uma responsabilidade, que em tal caso corresponde a uma auto-promoção em que se alcançará vários fins; o prestígio de outros, o prazer de comandar, a glória... mas que nunca alcança a verdadeira finalidade do *homo politicus*, que consiste em fazer o melhor para o seu povo.

<sup>143</sup> Ibidem, p. 172.

<sup>144</sup> ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*, p.217.

### 5.3 Teoria da Responsabilidade

Na maioria das ocasiões observamos os mais diferentes aspectos da responsabilidade, em que podemos notar que sempre há uma relação de *cuidado* e que é isto o que garante a responsabilidade. O cuidado, como assim propunha Heidegger, está relacionado diretamente com *o existir do ser*. É a totalidade deste *ser-aí* que garante a continuidade enquanto ser-no-mundo. Neste caso, “o que há em comum entre todas as responsabilidades pode ser resumido em três conceitos: 'totalidade', 'continuidade' e 'futuro', referidos à existência e à sorte de seres humanos”<sup>145</sup> Tanto as responsabilidades particulares quanto a responsabilidade total do homem político impõem um dever do sujeito para com o objeto de responsabilidade. Todas elas devem preservar o objeto de cuidado, a vida de todos os habitantes do planeta, para que haja continuidade e futuro. Sendo o homem o único ser que dispõe de meios para exercer a responsabilidade, tem, portanto, o autêntico direito de assumir *para si* a responsabilidade perante os outros seres deste planeta.

### 5.4 Conceito de Responsabilidade

Como vimos<sup>146</sup>, Heidegger propõe que se pense a questão da técnica como um “meio” para que se atinja um determinado “fim”. Para que saibamos o que é a técnica devemos perguntar pela sua essência. Chegamos à conclusão, no capítulo II, de que o meio pode ser entendido como o conceito de causalidade e o fim como o de efeito. O dever e o responder estão diretamente ligados, pois quando perguntamos sobre a causalidade de alguma coisa referimo-nos a estes dois conceitos. Heidegger afirma: “Temos, hoje em dia, a tendência de entender a responsabilidade ou em sentido moral, como culpa, ou, então, como uma espécie de ação. Em ambos os casos, obstruímos o sentido para o caminho originário do

<sup>145</sup> JONAS, H. *O princípio Responsabilidade*, p. 175.

<sup>146</sup> Capítulo II, 2.3. Técnica e Natureza.

que se chamou posteriormente de causalidade”<sup>147</sup> O dever e o responder, como ainda afirma Heidegger, *respondem pelo dar-se e propor-se* de algum objeto e designa a vigência de algo que está em vigor. As quatro formas de causalidade, a saber, a causa *materialis*, a causa *formalis*, a causa *finalis* e a causa *efficiens*, são como os quatro modos de responder e dever que levam alguma coisa a aparecer.

O termo responsabilidade foi cunhado primeiramente do grego *aitia*, que designa alguém responsável ( “*aitia* 1. princípio; origem: causas primeiras 2. razão 3. responsabilidade; assumir a responsabilidade, tomar a responsabilidade, atribuir a responsabilidade a alguém 4. acusação 5. reputação”<sup>148</sup>). Vemos que este termo desencadeia muitos significados, tendo esta palavra recebido, por conseguinte, muitos usos e interpretações ao longo de sua história. Como Heidegger bem notou, a causalidade desempenha um papel importante no conceito de responsabilidade, compreensão aceita por Jonas quando ele retoma estes conceitos através da visão de que a responsabilidade é um processo semelhante às quatro causas. Além da responsabilidade ser um princípio, o que quer dizer que ela é um fundamento, a causa de um ato, na falta desta, o não agir responsável pode ser uma ameaça e também a origem das desgraças sofridas por toda a humanidade e biosfera do planeta.

Para aprofundarmos este conceito de responsabilidade, temos de considerar não só aquilo por que somos responsáveis, pelos nossos atos, mas também aquilo que podemos evitar. Para Jonas, não basta que sejamos sujeitos de escolhas, pois, mesmo tendo autonomia suficiente para deliberar sobre meus atos, as minhas ações devem se encaminhar para escolhas corretas, o que significa dizer que o sujeito da ação deve possuir capacidades cognitivas e volitivas que permitam agir com discernimento, tornando a pessoa consciente de seus atos. Ao fazer escolhas certas estou cuidando de mim, primeiramente, e do outro que está ali clamando pelo meu cuidado. Este cuidar de si em um primeiro momento simboliza o querer existir, e a consequência deste ato desencadeia o querer que o outro também exista. Jonas defende que a responsabilidade já está contida no indivíduo, aparecendo externamente na forma do cuidado. O homem, sendo o detentor da responsabilidade, deve agir com prudência para preservar a integridade daqueles sobre os quais ele detém responsabilidade.

<sup>147</sup> HEIDEGGER. *A questão da técnica*, p.15.

<sup>148</sup> Dicionário Grego-Português, p.26.

A responsabilidade é *condição* para a moral, sendo que o indivíduo, no seu agir, será ou não alguém moral. A responsabilidade, neste sentido, perde o status de reciprocidade e ganha dimensões objetivas, ou seja, mesmo não havendo uma relação recíproca do sujeito com o objeto, o sujeito deve agir pelo imperativo responsabilidade. Jonas chama atenção para o novo alcance que a responsabilidade assume, a partir do momento em que a dimensão temporal começa a intervir no meio moral, pois as ações cometidas por sujeitos do passado já não são as mesmas de hoje e já não andamos por uma via linear, não podendo mais em muitos casos agir pelo princípio da reparação, que caracterizava as relações éticas tradicionais. Esta nova proposta de responsabilidade ganha proporções universais, desaparecendo, em parte, as relações interpessoais nas quais a reciprocidade imperava, clamando pelo dever, pela precaução do sujeito.

Jonas assinalava que a “criança é um arquétipo” de tal relação, pois ela clama por um existir.

Ela é arquetípica não apenas do ponto de vista genético e tipológico, mas, em determinada medida, também do ponto de vista 'epistemológico'; por uma evidência imediata. O conceito de responsabilidade implica em um 'dever' – em primeiro lugar, um 'dever ser' de algo, e, em seguida, um 'dever fazer' de alguém como resposta àquele dever ser<sup>149</sup>.

Portanto, a criança tem o direito de vir-a-ser, de existir, ela tem um direito de ser, pois só assim pode clamar por responsabilidade. O sujeito deve proporcionar possibilidades para o existir deste ser, que clama pelo cuidado de outrem. Jonas propõe que o seu primeiro imperativo seja a existência de homens na terra: “a existência do homem é uma prioridade (...) a primeira de todas as responsabilidades é garantir a possibilidade de que haja responsabilidade”<sup>150</sup>. Se não houver este primeiro princípio, o da existência do homem, não se pode questionar sobre responsabilidade. O segundo imperativo, que se segue do anterior, é “viver bem”. Este viver bem constitui as possibilidades que as gerações futuras terão, até mesmo para a própria felicidade. Se não se assegurar este princípio, o da responsabilidade, as próximas gerações sofrerão com a *des’responsabilidade* das atuais. Sendo que esta geração atual é o agente causador das possíveis infelicidades.

<sup>149</sup> JONAS, H. *O princípio Responsabilidade*, p. 219.

<sup>150</sup> Idem, p. 176-177.



Temos o dever para com as próximas gerações, e mesmo que estas não tenham a possibilidade de reivindicar, pois ainda não existem, este dever deve ser mantido. Aqui se percebe que a relação de responsabilidade não pode ser mútua. Do mesmo modo como o recém-nascido não tem voz ativa para reivindicar algo, as gerações futuras também não o têm. O que se observa é um argumento ontológico em que só se pode reivindicar alguma coisa a partir do momento de sua existência. Logo, devem-se propiciar todas as condições para que as gerações futuras existam. Assim, afirma-se e justifica-se o primeiro princípio de Jonas; que existam homens na terra.

O termo responsabilidade se faz complementar ao conceito de liberdade podendo, portanto, só ao homem ser aplicado desta maneira, como nos afirma Jonas:

O homem é o único ser conhecido de nós que tem responsabilidade (...) o ser capaz de responsabilidade significa antes ser comandado por si: O poder que acarreta o dever. Mas a capacidade de responsabilidade - capacidade de ordem ética - repousa sobre a faculdade ontológica do homem a escolha ciente e deliberadamente, entre as alternativas da ação. A responsabilidade é complementar à liberdade. A liberdade é o fardo próprio do sujeito ativo<sup>151</sup>.

Esta afirmativa representa a autonomia do sujeito livre, que nas suas escolhas deve ser responsabilizado primeiramente por si, pois a ação correta depende de sua existência e a existência de outros seres existentes da biosfera inteira do planeta. A ação de escolha livre e deliberada caminha para o principal valor que devemos preservar, *a vida*. A liberdade aqui é tratada como algo do agente humano que tem a capacidade da reflexão. Jonas afirma que a liberdade intelectual se constitui por “sua capacidade de voltar-se sobre si mesma, de fazer de si e de seu sujeito, o 'eu', um tema – portanto, a liberdade da *reflexão*”<sup>152</sup>. A liberdade reflexiva ou moral afirma a ideia de sermos responsáveis, mesmo sendo eu um sujeito de escolha, este tipo de liberdade fará um *milagre da reflexão*, como investigado por Jonas:

Este eu avaliador também se transforma, por sua vez em objeto de avaliação e de vontade axiológica, isto é, torna-se sujeito ao

<sup>151</sup> JONAS, H. *Pour une éthique du futur*.p. 76. tradução minha.

<sup>152</sup> JONAS, H. *Matéria, Espírito e Criação*, p.31.

juízo da consciência moral. O cuidado pelo bem (*Gute*) de um objeto – um não eu (seja isto uma pessoa ou uma situação) no mundo externo que apela a responsabilidade, também implica por si só o cuidado pelo bem interior, e pela possibilidade e obrigatoriedade do valor (*Gutsein*) da própria pessoa<sup>153</sup>.

Portanto, a liberdade moral afetará a capacidade cognitiva do sujeito ativo, fazendo com que o pensar retorne sobre si mesmo. Este ato reflexivo, que através da imaginação terá a capacidade de provocar em mim a comoção, pois ao me ver paciente de minhas próprias ações, impedirei, conseqüentemente, que eu seja imprudente com um outro *eu humano ou animal*. Este bem que é a vida se propaga em mim, fazendo com que eu queira que os outros também usufruam deste bem maior. Mesmo eu não tendo conhecimento deste outro, que pode vir a ter sua existência daqui a milênios e que não me encontrará ali para participar ao seu lado em sua comunidade, o meu primeiro ato, a existência, afirma que devo me responsabilizar para que este outro venha a existir, pois se é um bem para mim também será um bem para outrem. A vida, para Jonas, se define “como a afirmação incondicional de si mesma, frente à possibilidade inerente a ela sempre possível de seu contrário, a morte, a irrupção do não-ser”<sup>154</sup>.

Paul Ricoeur assume, em sua proposta ética, que é afetado pelo pensamento jonassiano, utilizando muitos dos conceitos de Jonas para fundamentar sua teoria. Ele observa que o filósofo alemão, quando nos apresentou esta nova ontologia, quis contrastar com as perguntas leibniziana e heideggeriana – *por que existe o Ser e não o Nada?* - a partir de dimensões ontológico-éticas, que o fizeram reformular tal pergunta de modo a direcionar o questionar para a sobrevivência do humano – *por que a humanidade deve existir?* – neste caso, questiona-se a existência da humanidade, chegando Jonas à conclusão de que a vida, mesmo sendo perecível, luta pela existência. E esta luta é cerrada, mesmo em um corpo que desde o nascimento se depara com a destruição de algumas células pela existência de outras. Na luta do Ser com o não-Ser o bem maior sempre será o ser e, particularmente, a vida.

Para garantir que haja homens, Jonas reformula o Imperativo Categórico kantiano, e afirma que “o novo imperativo clama por outra coerência: Não a do ato consigo mesmo, mas a dos seus efeitos para a continuidade da atividade

<sup>153</sup> Idem, p.32.

<sup>154</sup> GINER, introdução, *Poder o impotencia de la subjetividad*, p. 46. tradução minha.

humana no futuro”<sup>155</sup>. A ação no imperativo kantiano volta-se para a *imediaticidade*, sua relação far-se-á através da postura imanente que o sujeito tem com o seu próximo. Outrora, esta relação era aceita, com efeito, pois não observávamos este desrespeito (e seus efeitos) em relação à fauna, à flora, ou, enfim, à natureza em geral, cuidados estes que hoje sabemos serem indispensáveis para a sobrevivência da própria espécie humana. Deve-se pensar, insistimos, em uma nova ética que proteja estes habitantes que não podem clamar (racionalmente) pelo existir, tanto a natureza quanto as futuras gerações.

Este novo imperativo deve ser compatível com este novo agir e possibilitar (assegurar) que haja gerações futuras. Para haver esta possibilidade deve-se utilizar de forma planejada os recursos naturais, ou, em outras palavras, deve-se olhar para a natureza com outro olhar, não só o da contemplação de algo belo, mas um olhar que clame pelo cuidado e este cuidado deve vir de uma forma que tenha como princípio primeiro a responsabilidade. O filósofo brasileiro Manfredo O. nos alerta que “Essa responsabilidade, (...) seu verdadeiro destinatário é a práxis coletiva. A preocupação básica de Jonas diz respeito aos efeitos remotos, cumulativos e irreversíveis da intervenção da tecnologia sobre o homem”<sup>156</sup>.

A partir destas situações já postas, teremos que avaliar, além das consequências, o que nós, enquanto humanidade, poderemos fazer perante a tecnociência, visando à responsabilidade sobre nossas ações: “Quando, pois, a natureza nova do nosso agir exige uma nova ética de responsabilidade de longo alcance, proporcional à amplitude do nosso poder, ela então também exige, em nome daquela responsabilidade, uma nova espécie de humanidade”<sup>157</sup>. Jonas, portanto, será taxativo sobre as nossas ações *enquanto humanidade*. Já que a tecnociência passa a visar novos rumos, a sociedade terá de repensar os caminhos éticos a partir de um novo prisma.

Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a terra; ou, expresso negativamente: 'aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a responsabilidade futura de uma tal vida'; ou simplesmente: 'não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a terra' ou, em uso positivo: 'inclua na tua escolha presente a futura

<sup>155</sup> Ibidem, p. 49.

<sup>156</sup> MANFREDO O. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, p.194.

<sup>157</sup> JONAS, H. *O princípio Responsabilidade*, p. 63.

integridade do homem um dos objetos do teu querer”<sup>158</sup>.

Este imperativo vai em direção aos anseios desta nova sociedade. O dever *deve ser* controlado por uma moral que tenha como foco central a responsabilidade e esta deve ser afirmada de tal modo que as próximas gerações tenham as mesmas condições, ou as melhores possíveis, para uma vida autêntica na terra. Diferentemente das éticas anteriores em que o foco era o indivíduo imanente presente na terra, Jonas propõe que o dever cumpre estender-se além das relações de proximidade, ou seja, ele deve focar para o futuro da humanidade.

É notável que a responsabilidade proposta por Jonas consiga ir além da ideia de sermos responsáveis pelos nossos atos, ela volta-se para uma responsabilidade política e social. Jonas propõe que o cerne da ética seja a responsabilidade, diferente do que acontecia com as éticas anteriores que concluía que a finalidade da ética era o Bem ou a felicidade, como postulavam Aristóteles e Epicuro. No Bem, ou felicidade, não encontraremos o indicativo normativo para que se crie em mim um sentimento que me comova, pois posso ou não ser comovido por este sentimento. Já o temor ou o medo, este *deve fazer* com que as pessoas compreendam a situação e se solidarizem com o outro, mesmo que este não esteja presente, que é o caso das gerações futuras. Para Jonas devemos utilizar dos prognósticos pessimistas, que apontam para as catástrofes e o fim da humanidade, que a ciência nos apresenta para criar condições para uma nova mentalidade da sociedade. Através de um prognóstico pessimista sobre os riscos que a técnica, quando mal utilizada, pode proporcionar ao planeta, o humano deve tomar consciência, pois será afetado por este sentimento de comoção que é revelado pela real possibilidade de destruição em massa da humanidade, da necessidade de mudança efetiva e imediata de seu modo de vida.

---

<sup>158</sup> Idem, p.47-48.

## 6. Considerações Finais

As considerações finais serão tecidas através de uma breve exposição dos principais 'momentos' de cada capítulo.

O objetivo principal desta dissertação foi demonstrar que os sistemas éticos precisam sofrer modificações que acompanhem os novos problemas morais que surgem com o passar dos anos, e a obra *O Princípio Responsabilidade*, do filósofo Hans Jonas, consegue suprir tais dificuldades, ao propor uma ética que vá além de seu tempo. Observamos que o conceito de natureza sofreu modificações estruturais, de modo a não precisarmos mais aceitar os postulados de uma natureza dita *mecânica*. A natureza, para as doutrinas éticas antigas, era percebida como uma coisa indestrutível, e, por tal razão, não se preocupavam em preservá-la, pois ela estava ali como algo incorruptível e inalterável. O fator temporal do "inalterável" era observado nas teorias éticas da seguinte maneira: “todas as éticas até hoje conhecidas (...) tinham em comum as seguintes premissas interdependentes: que a condição humana, determinada pela natureza do homem e pela natureza das coisas, era um dado intemporal; que nesta base o bem humano se encontrava cuidadosamente delimitado”<sup>159</sup>.

O problema da temporalidade é analisado por Jonas como um grande divisor de águas. Este fator não era observável nas teorias éticas até então predominantes, enquanto que, para se pensar em gerações vindouras, nos é indispensável a discussão sobre a temporalidade. Jonas observou a ausência de referências tanto às futuras gerações quanto à natureza nos modelos éticos antigos e em todas as teorias éticas modernas, principalmente em Descartes, pela razão de todos compartilharem uma moral antropocêntrica que se concebe a partir de uma ideia de natureza mecânica. O que se percebe, portanto, é uma certa urgência em concebermos a relação "homem-natureza" através de um novo ângulo, pois só assim nos seria/será possível preservar a integridade da vida. Nisso concordamos com Giner, que afirmou que: “O que gerou a concepção mecanicista da Natureza é a imagem de sua absoluta 'indiferença' e o abismo sem salvação entre ser humano e Natureza, entre a consciência viva e a matéria morta e muda”<sup>160</sup>. O problema

---

<sup>159</sup> JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*, p.27.

<sup>160</sup> Giner, Introdução. *Poder o impotencia de la subjetividad*, p.22. Tradução minha.

observado por Jonas, uma vez estabelecida a visão de uma natureza mecânica, será o de um inevitável dualismo homem-natureza, que, com o cristianismo e mais tarde com Descartes, adquiriu novas forças. O caminho aqui não pôde ser outro, e hoje todos o conhecemos como o problema da técnica.

Buscamos expor a questão da técnica, tratamos a visão comum de que a modernidade nos trouxe um mal estar e observamos que com as novas tecnologias ocorre a mudança de todo um percurso linear que se fazia entre o agente, o ato e o efeito, que na visão de Jonas não são mais os mesmos. Um percurso de retorno às teorias éticas faz-nos enxergar a quão imediatas são tais teorias bem como as soluções propostas. As teorias éticas tradicionais afirmam que a condição humana não sofre alterações e em uma "inalterável" situação é muito fácil prever aquilo é que bom para o homem. Retorna, aqui, o antropocentrismo, segundo o qual o âmbito da moralidade volta-se unicamente para a relação entre homens, o que não é uma visão errônea, ainda que lhe falte algo, pois, como postulou Jonas, hoje percebemos que para garantirmos a integridade das futuras gerações é necessário integrar a natureza como um bem a ser cuidado, sendo esta uma tarefa que o homem deve tomar para si como uma responsabilidade.

O que Jonas nota, portanto, é que se a técnica moderna se estende para além deste círculo imediato de ações, estas teorias éticas não dão suporte para se pensar nos novos problemas que ela (técnica moderna) traz, como é o caso das engenharias biológicas<sup>161</sup>.

O problema da técnica moderna foi primeiramente apontado pelo mestre de Hans Jonas, o filósofo Martin Heidegger, em sua célebre conferência intitulada "*A questão da técnica*". Na obra jonasiana dificilmente veremos alguma citação de Heidegger, mas, ainda assim, Jonas é visivelmente influenciado pelas teses do grande filósofo alemão do século XX. O fator que causou o afastamento entre os dois é que Jonas era também descendente de judeus, como o eram Hannah Arendt e Karl Jaspers, e seu mestre Heidegger foi um homem com um polêmico e complicado pensamento político, tendo mesmo se filiado ao partido nazista, com louvor, o que fez com que Jonas se encontrasse obrigado a se afastar tanto de seu

---

<sup>161</sup> Por engenharia biológica pensamos, segundo Jonas, o seguinte: "o conceber e construir complexos artefatos materiais para o uso humano. O que inclui a revisão, para fins de adaptação ou de melhoramento, de projetos já existentes. O seu fundamento (...) é sempre o do uso em benefício de algum utente, ou seja, em função de um bem humano tido como pressuposto, que pode até ser a morte de alguns homens por outros homens ou a de muitos por poucos". JONAS, H. *Ética, medicina e técnica*, p.65.

professor quanto de sua terra natal. Devido a uma série de outros fatores, Jonas rompeu de vez com Heidegger, mas mesmo “ignorando” a existência de Heidegger percebemos traços marcantes da influência heideggeriana na obra de Jonas, principalmente quando este último trata da questão da técnica.

No livro *A questão da técnica*, Heidegger nos narra o que seria a essência da técnica moderna, chegando à conclusão que ela “*não é nada técnico*”. Ele faz um longo caminho até concluir que, em essência, a técnica moderna pode ser ‘traduzida’ pela palavra alemã “*Gestell*” (*composição*), que em sua etimologia pode designar tanto um *equipamento*, como também um *esqueleto*.

Como vimos ao longo de nossa dissertação, aos atos contínuos Heidegger chamou de *modos de desencobrimento explorador*, sendo seu resultado a falta de recursos naturais, que foi em outro momento investigada por Jonas. Neste conjunto, a atividade humana desempenhará diversos papéis e a natureza servirá de *principal reservatório de energia*. Esta exploração de recursos naturais para promoção de novos produtos, analisada por Heidegger, foi bem desenvolvida por Jonas no seu livro *Princípio responsabilidade*, que observou que quando Heidegger tratou do problema da causalidade (nesta mesma obra), a palavra em grego *αἰτία*, designa *aquilo pelo que um outro responde* e deve, portanto, aquele que responde, deter responsabilidade sobre *sua* obra, nascendo aqui sua inspiração para uma teoria da responsabilidade.

O problema da técnica em relação à natureza começa a ser preocupante (principalmente depois da segunda guerra mundial), pois o ser humano passou a ter mais domínio de uso e conhecimento da técnica, percebendo também melhor o alcance desta. Para Jonas, *a técnica não é algo ruim*, sendo apenas a relação de uso (sem reflexão, sem ética) para com ela aquilo que pode tornar as coisas mais graves. Em tal situação, a ética se confirma como um mecanismo que atua à maneira de um crivo para o *fazer técnico*.

Sendo a técnica considerada neutra, Jonas propõe que haja mecanismos para frear a suposta neutralidade do fazer técnico. Através da heurística do temor, Jonas nos fala que não devemos crer nas soluções das ciências cegamente, o que faz surgir a proposta de que o medo e as previsões negativas que apontam para uma destruição da humanidade atuem como um aprendizado que mobilize o indivíduo a agir com responsabilidade. Neste caso, o papel que o temor desempenha será o de antecipar o mal prognóstico, sendo que ele antecipa toda e

qualquer possibilidade de um desastre natural. Isso já seria um dever da ética do futuro, visualizar os efeitos de longo prazo e causar em nós o sentimento que nos fará pensar nas possíveis desgraças ou das gerações futuras.

Diante disso, Jonas aponta para a afirmativa de que deve haver o ser e não o nada, e este ser pode ser conjugado de diversas formas e estar representado por outros seres, como a natureza, seus animais, suas plantas.... só que seus fins são diferentes e que na natureza existem processos guiados por finalidades. O que Jonas pretende é demonstrar que havendo finalidades nos animais, a relação que se estabelece com o homem fortalece os laços, de modo a se criar o respeito e o direito destes seres pelos quais detemos responsabilidade.

A responsabilidade, para Hans Jonas, não está centrada no passado ou no presente, como assim acreditam a maior parte dos filósofos da moralidade, ele se preocupa com o futuro da humanidade, e conseqüentemente com a possibilidade de existência de gerações futuras, o que torna um dever desta geração o cuidado com a natureza e toda sua biodiversidade. Jonas separa as formas de responsabilidade em duas; uma de teor particular e a outra mais social.

Ele dirá que a responsabilidade de teor jurídico que representa a responsabilidade particular é vista como imputação dos atos realizados. Ele desmistifica este tipo de responsabilidade afirmando que esta só responde perante a lei por uma imprudência de um agente e que a punição ali proposta garante uma falsa ordem e não surte o efeito de educar. Jonas afirma outras formas de responsabilidade particular que terão uma lugar na sua teoria da responsabilidade, mas que não serão de uma ordem total, em que se visa sempre um teor político. A responsabilidade política é de um teor mais elevado, pois ela é livremente escolhida pelo político, e este busca através dela saber que terá os meios necessários para administrar melhor sua comunidade.

O que garante a responsabilidade, seja ela social ou particular, será a relação de cuidado que tenho com o outro. O cuidado está relacionado com o existir do ente. O que elas têm em comum é o teor de preservação, o que garantirá a vida. Visto que o homem é o único ser capaz de deter a responsabilidade para si, ele tem o dever de assumir o papel de se responsabilizar por todos os habitantes do planeta, e por tal motivo a relação de reciprocidade desaparece. Não basta sermos somente solidários com os outros, temos que ter escolhas pertinentes que permitam o futuro da humanidade. Para que isto ocorra é necessário termos a



capacidade volitiva e cognitiva em seu nível mais elevado.

A responsabilidade se torna um ato de educar no momento em que o pensar reflete sobre si mesmo, colocando-se na situação de um outro que depende do meu agir. Este deve ser afetado por um sentimento de comoção, em que me coloco, através da imaginação, no lugar de um outro, e depois destas idas e vindas da reflexão a imagem que possuirei terá a capacidade de provocar o sentimento de comoção, que me fará agir da maneira mais responsável, sendo que, ao agir desta ou de outra maneira em prol de um outro, minhas escolhas estarão também ali presentes. É isto que Jonas propõe quando ele afirma que o ser humano é o único ser capaz de responder por todo ecossistema do planeta.

## 7. Referências bibliográficas

### 1- Livros de Jonas

JONAS, Hans. *Ética, Medicina e Técnica*. Lisboa: Passagens, 1994.

\_\_\_\_\_, *Évolution et liberté*. Paris: Rivages Poche, 2005.

\_\_\_\_\_, *Matéria, Espírito e Criação*. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_, *O Princípio Responsabilidade*. Ensaios de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC, 2006.

\_\_\_\_\_, *O princípio vida*. Fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_, *Poder o impotencia de la subjetividad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2005.

\_\_\_\_\_, *Pour une éthique du futur*. Paris: Rivages Poche, 1998.

### 2- Textos Diversos

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

APEL, Karl-Otto. *Estudos de Moral Moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Cia.das Letras, 2004.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. São paulo: Loyola, 2005.

ARTIGAS, Mariano. *Filosofia da Natureza*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “ Raimundo Lúlio”, 2005.

BÍBLIA, N. T. João. Português. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Ed. das Américas, 1950. Cap. 1, vers.1-2.

- BRÜSEKE, Franz Josef. *Ética e técnica? dialogando com Marx, Spengler, Jünger, Heidegger Jonas*. São Paulo: Annablume editora comunicação Ltda, vol. VIII nº2 jul./dez. 2005.
- CANTO-SPERBER, Monique (org). *Dicionário de ética e filosofia moral*, vol 2. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2003.
- CASSIRER, E. *Indivíduo e cosmo na filosofia do renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASTELLS, M. *A sociedade em redes*. São Paulo: Paz e Terra S/A, 1999.
- DESCARTES. *Discurso do Método*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- GLEISER, Marcelo. *Criação Imperfeita: Cosmo, Vida e o Código Oculto da Natureza*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- HADOT, Pierre. *O Véu de Ísis: Ensaio sobre a história da idéia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências - A questão da técnica*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- ESQUIROL, Josep M. *O respeito ou olhar atento: Uma ética para a era da ciência e da tecnologia*; Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- HOTTOIS, G. & PINSART, M-G (org). *Hans Jonas – Nature et responsabilité*. Paris: VRIN, 1993.
- LANDIN, Maria Luiza P.F. *Ética e natureza no pensamento de Bergson*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2001.
- LOVELOCK, J. *Gaia: alerta final*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2010.
- MALHAS, Daisi e DEZOTTI. *Dicionário grego-português*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.

MANFREDO O. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

MICHELI, G. *Enciclopédia Einaudi*. Volume 18. Natureza esotérico/ exotérico: Portugal.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Barcelona: Ariel, 1994.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

\_\_\_\_\_. e KERN, Anne Brigitte. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MUTSCHLER, Hans-Dieter. *Introdução à Filosofia da Natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

OMNÈS, Roland. *Filosofia da ciência contemporânea*; tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 1996.

PLATÃO. *Fédon*. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. *Sofista*. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

RICOEUR, P. *Leituras 2: A região dos filósofos*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

ROUSSEAU. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

RÜDIGER, Francisco. *Martin Heidegger e a questão da técnica*: Prospectos acerca do futuro do homem. Porto Alegre: Sulina, 2006.

VAZ, H. Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2006.

Sófocles. *Antígona*. 6 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

### **3. Documentos Eletrônicos**

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Ecosystema>