

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ORIENTADOR: DR. RICHARD THEISEN SIMANKE

ALUNO: ANOR SGANZERLA

NATUREZA E RESPONSABILIDADE:
HANS JONAS E A BIOLOGIZAÇÃO DO SER MORAL

SÃO CARLOS

2012

ANOR SGANZERLA

**NATUREZA E RESPONSABILIDADE:
HANS JONAS E A BIOLOGIZAÇÃO DO SER MORAL**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Universidade Federal de São Carlos, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) como exigência para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Richard Theisen Simanke

SÃO CARLOS

2012

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

S523nr

Sganzerla, Anor.

Natureza e responsabilidade : Hans Jonas e a
biologização do ser moral / Anor Sganzerla. -- São Carlos :
UFSCar, 2012.
270 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2012.

1. Filosofia. 2. Natureza. 3. Responsabilidade. 4.
Ontologia. 5. Tecnologia e civilização. 6. Biologização do ser
moral. I. Título.

CDD: 100 (20^a)

ANOR SGANZERLA
NATUREZA E RESPONSABILIDADE: HANS JONAS E A BIOLOGIZAÇÃO DO SER MORAL

Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Aprovada em 15 de junho 2012.

BANCA EXAMINADORA

Presidente Richard Theisen Simanke
(Dr. Richard Theisen Simanke - UFSCar)

1º Examinador J. E. Baioni
(Dr. José Eduardo Marques Baioni - UFSCar)

2º Examinador Jelson Roberto de Oliveira
(Dr. Jelson Roberto de Oliveira - PUC/PR)

3º Examinador Lilian Simone Godoy Fonseca
(Dra. Lilian Simone Godoy Fonseca - UFMG)

4º Examinador Antônio José Romera Valverde
(Dr. Antônio José Romera Valverde - PUC/SP)

DEDICATÓRIA

À minha filha **Giovanna**, dádiva de Deus, que veio a este mundo durante a realização desse trabalho, trazendo alegria e esperança com seu alegre modo de ser.

À minha mãe **Prassila** que a vida fez com que se despedisse antes do término dessa pesquisa, mas que continuou iluminando o caminho.

À minha esposa **Rose** pelo incentivo para que esse trabalho pudesse se concretizar, e pela compreensão nas inúmeras ausências nas atividades familiares.

Aos **familiares Sganzerla e Silva** pela torcida mesmo que silenciosa, para que esse trabalho se concretizasse.

Ao orientador **Richard** pela condução serena, tranquila e amiga.

Ao amigo **Jelson** representando o grupo de pesquisa Ética, Técnica e Natureza (PUCPR) pelas inúmeras revisões e sugestões.

Aos meus **amigos e colegas** da PUCPR pelo constante incentivo.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS	06
RESUMO.....	07
ABSTRACT.....	08
INTRODUÇÃO.....	09
1 JONAS E A QUESTÃO DA TÉCNICA	20
1.1 <i>TECHNE</i> ANTIGA.....	21
1.2 <i>TECHNE</i> MODERNA.....	30
1.2.1 Os alicerces do projeto baconiano.....	32
1.2.2 Ciência como tecnologia.....	46
1.2.3 Hans Jonas e os riscos do progresso.....	57
1.3 JONAS E O CONFRONTO COM A MODERNIDADE.....	62
1.3.1 A dinâmica formal da técnica.....	63
1.3.2 O conteúdo substancial da técnica.....	67
1.3.3 A técnica como poder.....	78
1.3.4 O utopismo tecnológico.....	87
1.3.5 Técnica e niilismo.....	101
1.3.6 A técnica entre <i>meio</i> e <i>fim</i>	102
2 A CRÍTICA DE JONAS ÀS ÉTICAS TRADICIONAIS E AS BASES PARA UM NOVO <i>ETHOS</i>.....	108
2.1. A INSUFICIÊNCIA DAS ÉTICAS TRADICIONAIS FRENTE AOS DESAFIOS DA CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA.....	108
2.2 A FILOSOFIA DA VIDA COMO PRESSUPOSTO PARA UM NOVO <i>ETHOS</i>	113
2.2.1 A ontologia da vida: primazia do “ser” sobre “o não-ser”.....	118
2.2.2 O dualismo tridimensional.....	131
2.2.3 Uma nova concepção de liberdade.....	144
2.2.4 O novo lugar do homem no reino da vida.....	152
2.2.5 A biologização do ser moral.....	159

3 CARACTERÍSTICAS DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE	177
3.1 O FUTURO COMO TEMPO ÉTICO.....	182
3.2 O DEVER DO PODER.....	191
3.3 A NÃO-RECIPROCIDADE: O MODELO PARENTAL.....	210
3.4 A RESPONSABILIDADE POLÍTICA-COLETIVA.....	219
3.5 O PAPEL HEURÍSTICO DO TEMOR.....	222
3.5.1 <i>In dubio pro malo</i>	226
3.5.2 Prudência.....	237
CONSIDERAÇÕES FINAIS	245
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	259

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE JONAS

RG - La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo - (1930 – 1934 - 1952)¹

GE - La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística - (1954)

PV - O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica - (1966)

PR - O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica - (1979)

FE - Philosophical Essays – (1980)

CD - Le concept de Dieu après Auschwitz - (1984)

TME - Técnica, medicina y ética: la práctica del principio de responsabilidad - (1985)

PIS - Poder o impotencia de la subjetividade - (1987)

MEC - Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas - (1988)

CPF² - Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos - (1992)

PSD - Pensar sobre Dios y otros ensayos - (1992)

MM – Memorias - (2003)

¹ Esta obra é parte da tese de doutorado defendida por Jonas em 28 de fevereiro de 1928. Sua publicação ocorreu em diferentes momentos. Uma primeira parte em 1933 e outra em 1934. Sua versão mais completa e “dinâmica” ocorreu em 1952.

² Nas obras *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos* e *Pensar sobre Dios y otros ensayos* o ano indicado corresponde somente ao título da obra e não dos demais diálogos e ensaios presentes nas mesmas.

RESUMO

O desafio da filosofia de Hans Jonas foi pensar uma ética para a civilização tecnológica. Ao identificar que a técnica moderna deixou de ser uma vocação e um instrumento para tornar-se um poder, um movimento de caráter autônomo e ambivalente, comprometendo a continuidade da vida humana e extra-humana no futuro, Jonas buscou na ética o antídoto para proteger a vida desse afã de desenvolvimento da civilização tecnológica. As bases dessa euforia pelo “progresso” e pelo “melhoramento” promovido por esse ideal, Jonas identifica-as no projeto baconiano de “salvação” da humanidade através do progresso científico. No entanto, para o autor, junto com a demonstração das possíveis bênçãos, estão contidas também as ameaças, mas estas, por sua vez, são invisíveis, pois, apresentam-se unicamente as vantagens e os benefícios. Desse modo, afirma o filósofo, o perigo não está na incapacidade humana, no sentido de sua incapacidade de realização, mas na sua excessiva capacidade, aliada ao domínio do *homo faber* sobre o *homo sapiens*. Frente a esse novo cenário da civilização tecnológica, as éticas tradicionais, para Jonas, tornaram-se insuficientes, pois sua preocupação estava voltada para orientar a vida do homem no aqui e agora. A necessidade de proteger a autenticidade da vida no futuro desse poder da técnica moderna exige um alargamento da esfera ética para além da perspectiva antropocêntrica e do tempo imediato. No entanto, essa ampliação do universo ético não pretende ser um retrocesso ou mesmo um impedimento ao desenvolvimento do progresso técnico científico. Busca-se um *Ethos* para a técnica, isto é, “um poder sobre o poder”, para impedir que suas ações continuem sendo *niilistas*, alicerçadas na força do poder de Prometeu que se encontra desacorrentado. Trata-se, portanto, de colocar um *freio voluntário*, antes que esse limite não tenha que ser imposto devido à vulnerabilidade da natureza e do homem, que se revelam sempre como dano. As bases para esse novo *Ethos* Jonas irá buscá-las em uma filosofia da biologia ou uma filosofia da vida. Com isso, o autor não pretende promover uma moralização da natureza, mas uma biologização do ser moral, visto que a responsabilidade no homem é ontológica. Ao reinserir o homem no conjunto da natureza e ressignificar categorias como a vida, a liberdade, o espírito, o metabolismo, entre outras, Jonas constata que a ética já está presente nessas categorias de modo ontológico na medida em que a vida diz um *sim* a ela mesma no sentido da continuidade, e um *não* ao não-ser. Sendo assim, a responsabilidade se impõe como um mandamento ético e um dever ontológico, o que faz com que ela não represente um cálculo *ex post facto*, mas o reconhecimento do Ser que reivindica que meu agir reconheça o bem nele intrínseco. Ao estabelecer como primeiro mandamento da ética da responsabilidade a continuidade da vida humana e extra-humana autêntica no futuro, e que a responsabilidade para tanto é proporcional ao nosso poder, o autor utiliza-se do modelo da responsabilidade paterna, do cuidado dos pais em relação ao recém-nascido, como protótipo para a ética da responsabilidade no futuro. Trata-se de algo em que não há reciprocidade, mas que a sua existência exige o dever do cuidado e da preservação. O destaque dado por Jonas à *heurística do temor*, como método para combater o desejo de progresso a qualquer custo, alicerçado no princípio *in dubio pro malo*, torna a prudência, a cautela, a precaução os novos valores éticos do homem na civilização tecnológica.

Palavras-chaves: Natureza - Responsabilidade - Ontologia - Civilização Tecnológica - Biologização do ser moral

ABSTRACT

The challenge of Hans Jonas's philosophy lies in thinking of an ethics for the technological civilization. As he recognizes that modern technology, instead of being a vocation or an instrument, has become a power, a movement of autonomous and ambivalent character which compromises the continuity of human life and extra-human life in the future, Jonas has found in ethics the antidote for protecting life from this pursuit of development related to technological civilization. Jonas identifies the basis for this euphoria for 'progress' and for 'improvement' promoted by this ideal on the Baconian project of 'salvation' of humanity through scientific progress. However, for the author, along with the demonstration of the possible blessings, there are also threats, which are invisible, since only the advantages and benefits are presented. In this way, the philosopher claims that the danger lies not in human incapability or lack of capacity for fulfillment, but in human excessive capacity, together with *homo faber's* power over *homo sapiens*. Considering this new scenario of technological civilization, according to Jonas, traditional ethics became insufficient, for his interest was related to guiding man's life here and now. The need for protecting the authenticity of life in the future from the power of modern technology demands a widening of the ethical sphere so that it reaches beyond the anthropocentric perspective and the current moment. However, this widening of the ethical universe does not mean to be a retrocess or even an impediment of the development of scientific technological progress. An Ethos for technology must be found, that is, "a power over the power", in order to keep the actions from being nihilistic, based on the force of the power of an unbound Prometheus. The aim is, therefore, to place a *voluntary restraint*, before it becomes necessary to impose this limit due to the vulnerability of nature and man, always revealed as damaged. Jonas finds the basis for this new Ethos on a philosophy of biology or a philosophy of life. As a result, the author does not intend to promote a moralization of nature, but a biologization of the moral being, considering that responsibility, in man, is ontological. As he reinserts man in nature and resignifies categories such as life, liberty, spirit, metabolism, among others, Jonas observes that ethics is already present in these categories in an ontological way, since life says *yes* to itself in the sense of continuity, and it says *no* to non-being. Consequently, responsibility imposes itself as an ethical commandment and an ontological duty, which makes responsibility represent the recognition of the Being that demands that my action recognize his intrinsic good, rather than a calculation *ex post facto*. As he establishes the continuity of human life and authentic extra-human life in the future as the first commandment of the ethics of responsibility, and considering that responsibility is, therefore, proportional to our power, Jonas uses the model of paternal responsibility, of parental care for the newly-born, as a prototype for the ethics of responsibility in the future. It refers to something in which there is no reciprocity, but its existence requires the duty of care and of preservation. The emphasis given by Jonas to the *heuristic of fear*, as a method to fight the pursuit of progress at any cost, based on the principle of *in dubio pro malo*, makes prudence, caution, and precaution the new ethical values of man in technological civilization.

Key words: Nature – Responsibility – Ontology – Technological Civilization – Biologization of the moral being

INTRODUÇÃO

“Uma coisa tenho claro: este é o livro [*O princípio responsabilidade*] que o bom Deus tinha em mente para você. E além do mais, está deliciosamente escrito”.
(Hanna Arendt)

Hans Jonas (1903-1993) levou o problema da técnica moderna à esfera da ética, diagnosticando os limites da ética atual frente ao novo poder da técnica moderna na civilização tecnológica. Desse modo, com uma reflexão instigante, o filósofo alemão apresentou a responsabilidade como o antídoto para a utopia do progresso que em vista de sua própria realização, tem ameaçado a continuidade da vida humana e extra-humana no futuro.

Sua trajetória de pensamento e de produção intelectual é ampla, mas pode ser classificada, segundo depoimento da própria esposa, em três grandes momentos: o estudo sobre a gnose¹, a filosofia do organismo² ou uma filosofia da biologia e, a ética para a

¹ Destacam-se entre as primeiras leituras de Hans Jonas, no seu itinerário juvenil nos anos que antecederam a I Guerra Mundial, os livros dos Profetas de Israel e a História das Religiões, e em especial, da teologia judia. Das obras de Nietzsche fascinou-se pelo *Assim falou Zaratrusta*; de Kant com a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão pura*. Mas, sem dúvida, a obra que mais o marcou em seu início intelectual foi a de Martin Buber, com seu trabalho intitulado *Tres palabras sobre el judaísmo y la leyenda de Ball Shem*. Com essa obra Jonas encantou-se com a tradição judaica, e buscou com a ajuda da filosofia redescobri-la. Interessou-se pelo estudo do gnosticismo antigo e em 1928 sob a orientação de Rodolf Bultmann, e acompanhado de perto por Heidegger, escreveu uma primeira parte de uma tese sobre a gnose no cristianismo primitivo, com o título *Gnose no cristianismo primitivo*. A segunda parte dessa tese foi escrita 20 anos mais tarde. Jonas encontrou no existencialismo do “primeiro” Heidegger, e na ontologia fenomenológica de Husserl as chaves para a sua compreensão filosófica. O projeto inicial de Jonas pode ser classificado segundo Gines, como a busca pela desmitologização, isto é, uma interpretação das Sagradas Escrituras que possibilitem a aparição em primeiro plano das experiências, tendências e orientações vitais da existência humana ocultas no mito (2005, p. 18). O termo desmitologização foi usado por Jonas em 1930, no texto *A estrutura hermenêutica do dogma*, ou seja, antes mesmo que o próprio Bultmann publicasse suas ideias na década de 40. Para Jonas o dogma é uma objetivação de uma experiência concreta do *Dasein*, e, portanto, sua correta interpretação deve prescindir da apreensão literal tanto do dogma como do mito. E os mitos, na visão do autor, são o testemunho de uma atitude, da cosmovisão do *Dasein* em certo tempo histórico determinado. Para o gnosticismo somente purificando-se de todos os atributos humanos e associando-se exclusivamente ao transcendente, chamado de *pneuma* divino, a humanidade pode alcançar a salvação. A doutrina gnóstica proporciona o conhecimento secreto que conduz à redenção e ao restabelecimento da unidade cósmica.

² Nessa etapa Jonas buscou nas ciências da natureza uma filosofia do organismo ou uma filosofia da biologia. Destaca-se a leitura das obras de Charles Darwin, Aldous Huxley e John Haldane. O contato com os representantes das ciências naturais, como de Alfred North Whitehead foi decisivo. Afirma Jonas na obra *Memorias* que a importância de Whitehead em sua filosofia foi tão significativa que a sua “primeira conferência pronunciada no congresso da *American Philosophical Association*, de Boston, era de fato uma réplica da filosofia de Whitehead” (MM, p. 336). Nela havia uma ontologia fundamentada na natureza. Desse estudo resultou mais tarde a obra atualmente intitulada de *O princípio vida*, e que inicialmente foi denominada de *Organismo e liberdade*, mas depois do sucesso da obra *O princípio responsabilidade*, os editores alemães se encarregam de promover a mudança do título para ressaltar o entrelaçamento de sua filosofia. As teses de Baruch Spinoza também foram decisivas na formação da filosofia do organismo elaboradas pelo autor, a ponto do mesmo classificar-se como o maior representante da filosofia do filósofo holandês.

civilização tecnológica³ (MM, p. 11). Estas etapas por sua vez, não devem ser entendidas de modo isolado, mas complementares⁴, pois representam momentos distintos do projeto que desembocará numa ética para a civilização tecnológica.

Sua produção filosófica voltou-se prioritariamente para tratar de problemas da contemporaneidade, mais do que buscar uma sintonia com a tradição filosófica e suas correntes de pensamento. O olhar de Jonas é para o poder da técnica, a vulnerabilidade do homem e da natureza, o niilismo ético, o envelhecimento dos valores da tradição, a objetivação do homem, a experiência da guerra, a utopia do progresso tecnológico, entre outros. Declara o autor que o reconhecimento⁵ da sua principal obra *O princípio responsabilidade*, pela comunidade acadêmica e científica alemã, deve-se, não pela fundamentação filosófica ou pelo aspecto positivo do valor da natureza e do homem, mas, sobretudo pelo seu caráter negativo, devido à ameaça de destruição do homem e do planeta decorrente do processo tecnológico (MM, p. 352).

A filosofia que emerge em tempos de guerra, afirma Jonas, se diferencia da tradicional produção filosófica, visto que seus fundamentos não partem dos livros, mas da dura realidade, o que faz Wolin afirmar que é da “essencial precariedade da existência humana que permitiu Jonas ver a irredutível proximidade existencial com o resto da natureza orgânica” (2003, p. 165).

A urgência em concluir a obra *O princípio responsabilidade* revela a preocupação do autor com uma filosofia capaz de proteger a vida humana e extra-humana em sua autenticidade no futuro. A opção teórica em buscar na ontologia os fundamentos da vida, fez com que sua filosofia não se impusesse nos Estados Unidos, visto o pouco interesse da filosofia americana pela metafísica⁶ (WOLIN, 2003, p. 166). Ironicamente, seu legado intelectual foi reconhecido na mesma pátria que ele abandonou, isto é, na Alemanha, por conta do nazismo.

³ Trata-se de certo modo de uma filosofia prática, pois pretendeu dar respostas aos desafios da técnica. Com a obra *O princípio responsabilidade*, pode-se dizer que Jonas recolheu as conclusões iniciadas nas obras anteriores.

⁴ Esta tese da unidade na obra de Jonas é defendida também por Nathalie Frogneux em sua obra *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, em que afirma que há nas obras de Jonas uma visão unitária, ordenada e coerente, pois sua meta era a superação do dualismo cosmológico, teológico e antropológico. Para tanto, buscou manter essa coerência de superação do dualismo no seu próprio trabalho teórico (2001, p. 274).

⁵ Comenta Jonas que nem ele, nem seu editor Sigfried Unseld teriam imaginado tamanha receptividade e êxito na comercialização do livro *O princípio responsabilidade*. Afirma que “nenhum livro de um filósofo acadêmico conseguiu no século XX, em língua alemã, uma difusão tão rápida e ampla como este ensaio de uma ética para civilização tecnológica” (MM, p. 13).

⁶ As escolas de filosofia americanas estavam voltadas mais para questões empíricas dentro da filosofia do positivismo lógico, da análise linguística e do pragmatismo.

Ter em vista uma filosofia prática⁷, não significa que o mesmo busque apresentar respostas objetivas aos problemas do nosso dia-a-dia, como se a ética da responsabilidade fosse uma ética aplicada, ou mesmo uma bioética. Afirma o autor que pensar uma alternativa teórica se constitui numa tarefa mais fácil do que apontar soluções práticas. Nas palavras de Jonas: “não há dúvida de que resulta incomparavelmente ser mais fácil fundamentar uma ética a nível teórico da responsabilidade coletiva para o futuro, que assinalar os caminhos da sua realização” (PSD, p. 150). No entanto, a própria fundamentação teórica pode ajudar-nos na formação da consciência e a educar nossa sensibilidade.

Embora teoria e prática não possam estar afastadas entre si, Jonas ao ser questionado como poderia sua teoria ser aceita pelas grandes indústrias, a exemplo da indústria automobilística, a ponto dos mesmos se convencerem a andar de bicicleta, responde o filósofo alemão que não possui uma resposta segura para tal questionamento, no entanto, caberia forçar

os fabricantes de automóveis a introduzir métodos de combustão menos nocivos; fixar restrições elevadas na carga de circulação, entre outros. Ademais, quando um filósofo observa como estão as coisas e diz que é absolutamente necessário não deixar-se levar por nossas conquistas técnicas, não possui ele listas de receitas políticas e psicológicas necessárias para a mudança (CPF, p. 109).

Mas apesar das dificuldades de aplicabilidade, Jonas reconhece que a consciência ecológica individual tem aumentado de modo crescente entre as pessoas, proporcionando uma mudança de hábitos e de comportamentos. Acrescenta também que “sem espírito de sacrifício não há lugar para a esperança” (CPF, p. 108), visto que a natureza já tem demonstrado sinais de esgotamento.

Diferentemente das clássicas filosofias, a exemplo da aristotélica e kantiana, com as quais o autor dialoga⁸, fortemente preocupadas com a fundamentação e a reflexão

⁷ Muito alegrou o pensador ao receber uma carta de uma de suas alunas em que afirmava que sua filosofia era uma filosofia que além de intervir na vida, oferecia também linhas de orientação de como viver e do que fazer. O debate que suas ideias provocaram, nos diferentes segmentos fez Jonas “tomar” consciência do aspecto prático de sua filosofia. Afirma o autor que nunca chegou a abandonar por completo o âmbito da razão teórica, no entanto, usando das palavras de Kant, entrava no domínio de uma razão prática. A reação da comunidade frente as suas ideias fez Jonas mudar definitivamente o seu entendimento da filosofia, tornando-se um filósofo não somente no sentido de refletir, mas também no prescrever e posicionando-se frente às conjunturas da época. Acrescenta o autor, que mesmo sabendo das dificuldades teóricas e práticas de algumas de suas ideias, considerava-as defensáveis, e o mais importante e decisivo é que sua filosofia reabriu uma missão que há muito tempo não era reivindicada (MM, p. 347).

⁸ Embora não tivesse interesse em classificar-se dentro de alguma corrente filosófica ou mesmo de se identificar diretamente com um filósofo, malgrado seu interesse pelo método existencialista e

teórica, a filosofia jonasiana centra-se em problemas “práticos” de sua época, deixando alguns problemas teóricos e conceituais, do tradicional modo de se fazer filosofia, em segundo plano⁹. Essa opção do autor, afirma Oliveira, exige de nós contemporâneos que evitemos dois extremos: “recusar o modelo em função de seus limites e exacerbar seus méritos fechando os olhos para possíveis problemas” (2011, p. 15). E quanto à perspectiva prática de sua filosofia a obra *Técnica, medicina y ética* representa um bom exemplo na medida em que ela trata da “prática” do princípio responsabilidade.

Portanto, ao pensar uma ética para a civilização tecnológica, um *Tractatus Technologico-Ethicus*, Jonas revelou a insuficiência das éticas atuais frente ao novo poder da técnica moderna. No entanto, o autor não pretendeu modificar conceitos tradicionalmente associados à moral, a exemplo do bem e do mal, mas alargar a responsabilidade ética para além da esfera humana e do tempo presente.

Em um dos seus últimos textos, Jonas confirma o seu temor diante da civilização tecnológica, ao narrar que o prazer de conhecer não é mais o motivo principal do seu conhecimento, “(...) mas o temor frente ao que pode acontecer com o homem no futuro (...) visto que a civilização tecnológica contém em si uma forte tendência à degeneração, à desmedida e ao incontrol” (CPF, p. 107). A isso se acrescenta, afirma o autor, as forças

fenomenológico, os contemporâneos de Jonas não demoraram em classificá-lo como um neoplatônico. O próprio Jonas afirma que Aristóteles não foi tão decisivo em suas reflexões (MM, 351), no entanto, seus colegas a exemplo de Hans-Georg Gadamer e Robert Spaemann, este último um filósofo católico e com claras tendências aristotélicas, identificaram uma estreita ligação das teses jonasianas com o estagirita. Em suas *Memorias* o filósofo de Mönchengladbach comenta a repercussão que sua filosofia recebeu, pois foi classificada de antiquada e conservadora. Declara Arendt: “a concepção teológica segundo a qual a natureza mesma pode ou não derivar um fim de si mesma segundo a qual podem existir fins na natureza foi superada já há muito tempo. E agora aparece você Jonas com o mesmo, enfim, na realidade hoje em dia qualquer um pode apresentar-se com o que queira, e por que não haveria um neo-aristotelismo se a Jonas imaginou que assim o fosse?” (MM, p. 351). Jonas relata nesse trecho que recebera uma carta de Gadamer na qual o autor escrevia: “Querido sr. Jonas, pela presente quero manifestar-lhe que me encontro entre os que estão agradecidos de haver lido o seu livro. (...) Graças a ele me dei conta de que Aristóteles resulta ser cada vez mais importante para nós” (MM, p. 351). Desse modo, conclui Jonas que embora ele não tenha pensado tal classificação, também não iria a ela se opor: “afinal a vizinhança na qual me instalaram não é nada desprezível” (MM, p. 352). Tal conservadorismo também foi apontado pelos membros da escola de Frankfurt, a ponto de classificar sua filosofia como a de um forasteiro e que não se assemelhava a nenhuma linha filosófica. Jürgen Habermas disse-lhe certa vez, na casa do próprio de Jonas: “tua obra corresponde o espírito conservador que você representa” (MM, p. 352). O problema central desse debate é a visão jonasiana da ontologia segundo a qual todo ser vivo é portador de um espírito, ou de uma “alma” (que dá ao ser vivo uma finalidade que é existir), como princípio vital e substância do corpo, ato final de um corpo que carrega a vida em potência e fomenta a realização de suas capacidades próprias. Viver e pensar, enquanto função do ser se realizam através da alma que é o ato dessa função.

⁹ Paulo Becchi, em seu artigo *Lá ética em la era de la tecnica: elementos para uma crítica a Karl-Otto Apel y a Hans Jonas*, afirma que a falta de uma distinção como fez Aristóteles entre *práxis* (como o saber que orienta a *phrónesis*) e *poíesis* (como o saber relativo a *techne*) ou como fez Kant com os imperativos categóricos (próprios da moral), hipotéticos (próprios da arte) e pragmáticos (que se referem ao bem estar geral) faltam na filosofia de Jonas (2002, p. 129).

econômicas e políticas que aceleram o processo de modo a dificultar qualquer forma de controle. Desse modo, encontramos-nos frente a uma “espécie de estado de emergência, em uma situação clínica (...) e somos ao mesmo tempo o paciente e o médico” (CPF, p. 107).

Frente aos perigos e ameaças decorrentes do novo poder da técnica moderna através dos apelos à experimentação e à inovação, Frogneux afirma que esse apelo deveria ser dirigido prioritariamente aos pesquisadores e aos próprios inovadores, ou seja, deve-se envolver na experimentação de novos métodos e tecnologias “as pessoas que se identificam mais com o objetivo perseguido pela pesquisa, as pessoas mais livres em suas escolhas (social e intelectualmente), também as mais motivadas e mais esclarecidas, pois dispõem dos máximos conhecimentos atuais da matéria” (2007, p. 198). Em outras palavras, as experimentações técnicas que comprometem a autenticidade da vida deveriam ser realizadas em pessoas portadoras de maior grau de autonomia, de esclarecimento e, conseqüentemente de liberdade, e não em pessoas que emprestam seu corpo em troca de um retorno econômico, pois estas muitas vezes são “limitadas” e “desconhecedoras” dos reais perigos.

Com isso se poderia evitar fantasias excêntricas da parte dos pesquisadores, das indústrias e também dos próprios interesses do poder público. Àqueles que lamentam que isso possa representar uma forma de sufocar as oportunidades criativas, é conveniente responder, afirma a intérprete, que “a ausência de ganho é sem medida comum com um prejuízo” (2007, p. 199). Radicalizando esse ponto da análise, Jonas afirma que uma sociedade que se orienta pela ideal utilitarista, ao tratar das questões humanas, deveria inverter sua lógica, pois não poderia aceitar nada que pudesse arriscar a autenticidade da vida humana com o perigo de torná-la irreversível (PR, p. 77). Desse modo, o autor reforça seu interesse em proteger o caráter frágil e vulnerável da vida.

A necessidade de se operar uma inversão do olhar de modo a renunciar o que Jonas chama de “festa frívola” dos ideais utópicos do progresso técnico científico tornou-se urgente, e a ética da responsabilidade além de nos chamar a atenção para tanto, também exige uma adesão. Dito de outro modo trata-se de um convite para que a responsabilidade possa guiar nossas ações, e conduzir a sociedade tecnológica para o uso responsável do poder oferecido pela técnica moderna.

Desse modo, a atualidade da abordagem jonasiana torna-se evidente e sua contribuição explícita, como também inédita para a filosofia, uma vez que a relação de afã da técnica moderna com o poder do homem e as conseqüências à natureza estiveram

“alheias” ao pensamento filosófico. O diagnóstico de que a “promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça” levou o autor ao esforço de encontrar na ética uma saída para garantir que seja assegurada a autenticidade da vida humana e extra-humana no futuro.

O olhar de Ricoeur à obra de Jonas realça a grandeza do autor e de seus propósitos. Afirma que

o livro Jonas é um grande livro, não apenas em razão da novidade de suas ideias sobre a técnica e sobre a responsabilidade compreendida como retenção e preservação, mas em razão da intrepidez de seu empreendimento fundacional e dos enigmas que este nos dá para decifrar (1996, p. 244).

Jonas tem consciência da grandiosidade do problema que busca enfrentar, como também das lacunas e dos limites de sua obra, reconhecidos publicamente no final da sua vida. Sève, representando um dos seus críticos, parece concordar com o autor nesse ponto na medida em que afirma que “as ambiguidades desse livro estão na mesma medida de suas riquezas e ambições” (1990, p.82).

Portanto, as possíveis dificuldades teóricas, conceituais e práticas não desmerecem a teoria, mas ao contrário, pois devem servir de estímulo para rever e continuar o empreendimento que tem por meta garantir a autenticidade da vida humana e extra-humana no futuro. Nesse sentido, a filosofia de Jonas representa apenas um ponto de partida, e suas limitações, um constante desafio para seus leitores.

A perspectiva de Volpi a respeito da filosofia de Jonas revela que o mérito do autor foi ter encontrado uma fórmula, isto é, o “princípio responsabilidade”, que afeta o coração da consciência crítica contemporânea, suscitando uma adesão intuitiva imediata, e de ter dado uma fundamentação “original” ao princípio recorrendo às bases da ontologia (1993, p. 167). Trata-se, portanto, de um “princípio responsabilidade”, e não de um “princípio *da* responsabilidade”, visto que a base é ontológica e não ética. Com isso, a ética da responsabilidade jonasiana constituiu-se como uma referência para inspirar e legitimar as medidas, especialmente políticas, para fazer frente aos perigos e ameaças que recaem sobre a existência e a essência da humanidade e da natureza decorrentes do processo técnico-científico.

Diante da constatação de Jonas de que o novo poder da técnica moderna tem ameaçado a continuidade e a autenticidade da vida humana e extra-humana no futuro, e seu retorno a uma ontologia apoiada na biologia enfatizando que não há uma passagem entre

ser e dever ser, mas sim uma continuação, esta pesquisa visa saber: como os fundamentos da filosofia jonasiana sustentam a continuidade entre ontologia e ética, e conduzem a uma biologização do ser moral?

Para desenvolver esta tese o trabalho dividiu-se em três momentos. No primeiro capítulo tentaremos mostrar como Hans Jonas enfrenta a questão da técnica de forma a explicitar a passagem da técnica como uma vocação (chamada por Jonas de pré-moderna ou antiga) para a técnica como um poder (intitulada de moderna), através de seu modo de ser na modernidade conhecido como tecnologia. Embora o autor denomine de técnica pré-moderna e de técnica moderna, a divisão é mais teórica do que histórica. Trata-se, portanto, de evidenciar porque a técnica moderna exige uma nova ética.

A novidade apontada por Jonas está no poder da técnica moderna e conseqüentemente na dominação que ela impôs ao próprio homem, pois ela se tornou sinônimo de poder, agindo de modo autônomo, independente da escolha humana. Este novo poder passou a constituir-se como um impulso dinâmico, um processo guiado pela ideia de superação da utopia do progresso, promovendo um verdadeiro domínio do *homo faber* sobre o *homo sapiens*, objetivando tanto a natureza como o homem.

O perigo da técnica moderna, agora entendida como poder, aponta Jonas, está em seu caráter de magnitude e de ambivalência, pois não é mais possível fazer a separação entre o que pode ser classificado de boa ou má técnica, visto que, até mesmo a técnica considerada benéfica em sua essência, em longo prazo, seus resultados podem tornar-se prejudiciais e imprevisíveis. A isso, deve-se acrescentar também que os perigos da técnica tornaram-se invisíveis, promovendo uma aceitação do que é considerado de antemão como benéfico, dificultado desse modo qualquer tipo de questionamento.

Os progressos da técnica passaram a se incorporar à totalidade da vida, de modo que ela deixou de ser apenas um objeto da escolha humana para tornar-se o ambiente, em que meios e fins, sonhos e desejos, formas de pensar e de agir, espaços familiares, vida privada e pública, hábitos, costumes, instituições, valores, precisam dela para se expressar. Desse modo, a técnica deixou de ser um fenômeno importante para se tornar um elemento determinante da condição humana enquanto tal dentro do mundo da vida. Por isso, ela pode ser considerada uma categoria central para a compreensão da realidade como um todo, já que deixou de ser apenas a mediação entre o ser humano e o mundo, e tornou-se a base de interpretação da existência humana, bem como das realidades extra-humanas, de modo que o único saber considerado com pretensão de validade é o saber instrumental.

Esse poder da técnica, demasiadamente aumentado na era moderna, levou a dois movimentos de domínio: primeiro, o homem adquire um novo poder sobre a natureza; segundo, ele mesmo se torna objeto desse poder. Quanto a este último, trata-se de uma insuficiência do conceito moderno de subjetividade, tal como formulada por Kant, na medida em que ele estabelece o ser humano como detentor de uma racionalidade que funda a sua centralidade e prevalência no reino da vida. Na era moderna, entretanto, o homem se torna peça chave do exercício do poder da técnica, como objeto e não mais como sujeito, fato que leva às mais graves alterações na sua própria “essência” e constituição. O que está em jogo são as alterações que essa nova conjuntura de poder podem provocar no próprio agente da ação, ou seja, as alterações que se tornaram possíveis com o uso da técnica na constituição do ser humano enquanto sujeito ético, pelas possibilidades da engenharia biológica que agora tornaram o humano objeto de experimentação e, portanto, de riscos.

A crítica de Jonas dirige-se a esse processo de *objetivação* do homem, cujo resultado é o alheamento de si. Esse movimento de *coisificação* se revela nas possíveis mudanças decorrentes da atuação técnica sobre a vida como a manipulação do ser humano nas experiências com embriões, no controle do comportamento através de agentes químicos que podem levar ao domínio sobre processos psíquicos, na capacidade de intervir no envelhecimento orgânico, e na manipulação tecnológica dos processos genéticos.

A problemática trazida pela civilização tecnológica que encerrou o homem como objeto da técnica leva à análise da possibilidade de extinção da própria humanidade, possibilitado justamente pelo aumento do poder técnico-científico que faz a humanidade portadora dos meios que podem conduzi-la ao aniquilamento. A euforia que saudou o progresso técnico, como a possibilidade do ser humano construir seu mundo e a si mesmo, confronta-se com os efeitos das intervenções tecnológicas sobre o mundo humano e extra-humano, desgastando assim o ecossistema e promovendo uma crise na relação do homem com a natureza. É essa a temática que funda a nova exigência ética apontada por Hans Jonas: uma responsabilidade pela autenticidade no futuro em relação a todos os seres vivos.

Esse ímpeto do novo poder técnico reacendeu as utopias do progresso da modernidade, do crescimento e do bem estar do homem, fazendo desaparecer os limites ou as barreiras que possam opor-se a tal projeto. Sem referências, a técnica tornou-se essencialmente niilista, e suas ações representam verdadeiras ameaças à continuidade de uma autêntica vida humana e extra-humana no futuro. A vulnerabilidade tanto do homem

como da natureza, diante do novo poder da técnica, exige um novo poder, de “terceiro grau”, afirma o autor, capaz de impedir que os desejos prometeicos arruinem a autenticidade de ambos. Esse poder Jonas irá buscá-lo na ética.

Inicia-se o segundo capítulo mostrando por que as éticas tradicionais não dão conta desse novo desafio que é trazido pelo perigo do novo poder da técnica moderna, e quais as novas bases necessárias para se pensar um *Ethos* capaz de enfrentar os novos desafios. Enfatizando a esfera ontológica, como sustento da ética, Jonas propõe um novo patamar para o universo ético, que chamaremos de biologização do ser moral.

Desse modo, a antropologia jonasiana constitui peça chave na proposta de uma ética da responsabilidade, na medida em que o autor busca reinserir o homem na natureza como parte e fruto do processo superando o dualismo moderno e o ideal do projeto baconiano. Como parte da natureza, e por ser portador de maior liberdade entre os seres vivos, o homem tem o dever de garantir a autenticidade da vida existente no futuro.

Com isso, não se busca o advento de um homem novo, moralmente perfeito e livre de suas necessidades, assim como pretendem as utopias, mas se aposta no homem do presente, em sua condição real, que embora seja classificado como um ser imperfeito, nele se reconhece a liberdade, e como ser livre, portanto, um sujeito moral. Aqui reside a grande ameaça do poder da civilização tecnológica, na medida em que pode tornar o homem inautêntico.

Para proteger a autenticidade¹⁰ da vida, Jonas irá buscar os fundamentos da ética da responsabilidade na biologia, ou seja, na ontologia da vida, fundamentado na primazia do ser sobre o não-ser, rompendo com a concepção moderna centrada na separação entre reino da liberdade e reino da necessidade, porque a liberdade é ontológica e não racional. Para o autor, a liberdade pode ser encontrada nas camadas mais elementares do orgânico e, com isso ela não constitui um privilégio humano, pois apenas somos portadores de um grau maior dessa liberdade, o que nos torna também mais responsáveis. É com essa base que a

¹⁰ Na formulação de seu imperativo ético, Jonas acrescenta a exigência de autenticidade da vida nos seguintes termos: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a terra” (PR, p. 47). A autenticidade remete à ideia de continuidade ou preservação de algo próprio, presente de modo ontológico e que, em última instância, como se pretende demonstrar nesse trabalho, através da garantia de que no futuro haja liberdade e, conseqüentemente, responsabilidade. Esses dois elementos (o segundo como derivação do primeiro), que podem ser considerados centrais no pensamento de Jonas, é que dariam garantia dessa autenticidade e são justamente eles que se encontram ameaçados pelo crescimento do poder técnico. Em uma passagem do *O princípio vida* podemos ler: “no conceito da liberdade nós temos um conceito guia capaz de orientar-nos na tarefa de interpretar a vida” (PV, p. 106).

filosofia da vida torna-se a referência para a formação de um novo *Ethos* para a civilização tecnológica.

A proposta de uma ontobiologia do ser moral funda o princípio responsabilidade apoiada na ideia de continuidade e de unidade e, não de passagem entre natureza e responsabilidade. Para tanto, busca-se mostrar que o autor “biologiza” o ser moral na medida em que o centro nevrálgico de seu projeto é a tentativa de recolocar o homem no reino da vida superando toda forma de dualismo.

Na última parte dessa pesquisa, enfrentaremos a pergunta sobre que tipo de ética deriva dessas formulações que são ao mesmo tempo crítico-negativas e propositivas; ou seja, trata-se de enfrentar o problema central da responsabilidade como um princípio, isto é, como um tema ontobiológico da ética.

Ao estabelecer que a vida busca a sua autoafirmação, mesmo tendo presente a sua própria negação, e que ela é governada de propósitos e fins, sendo o seu maior fim a própria liberdade de viver, o autor distancia-se dos ideais da modernidade, na medida em que busca na metafísica, isto é, no ser, e não no agir, os fundamentos de uma ética da responsabilidade, evidenciando uma continuidade existente da ontologia à ética.

O resgate da ontologia como fundamento da ética operado por Jonas torna-se decisivo para que se evidencie o que tem que ser considerado essencial em sua proposta de uma ética da responsabilidade que pretende proteger a continuidade da vida humana e extra-humana no futuro de modo autêntico. Partindo da tese de que a “humanidade exista” no futuro, Jonas esforça-se para assegurar que a autenticidade da vida enquanto princípio ético possa continuar presente na humanidade futura.

Parafraseando a expressão latina *in dubio pro reu*, Jonas utiliza do princípio jurídico da presunção da inocência para apresentar uma de suas prerrogativas, isto é, *in dubio pro malo*, evidenciando que em caso de dúvida a hipótese do pior, da ameaça, do perigo não pode ser ignorada, conforme expressa a clássica afirmação jonasiana: “deve-se dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação” (2006, p. 77). Por isso, o autor faz da prudência outra categoria central de sua filosofia.

A tese jonasiana que a pior hipótese não pode ser ignorada fez o autor identificar-se com figura mitológica da sacerdotisa Cassandra, aproximação essa reconhecida pelo próprio Jonas em sua afirmação: “acredito que aquele que dá um sinal de alerta será

condenado a um papel de Cassandra”¹¹ (FE, p. 122). Isto é, o alerta jonasiano, de que a autenticidade da vida humana e extra-humana no futuro encontra-se comprometida, representa justamente uma ameaça ao utopismo tecnológico, na medida em que este se apoia na ideia de que deve ser feito tudo o que é possível de ser realizado pensando unicamente no bem de modo imediato. Assim sendo, Jonas redefine a ideia de liberdade, pois para o autor, ser livre significa que, mesmo com poder e capacidade para realização de um “melhoramento”, diante dos riscos e das ameaças possíveis, deve-se colocar um “freio voluntário”, pois a capacidade de previsão e de imaginação, de modo a proteger a autenticidade da vida humana e extra-humana no futuro, tornaram-se os valores fundamentais da civilização tecnológica.

¹¹ O Mito da Cassandra conta que ela e seu irmão gêmeo quando crianças foram ao templo de Apolo para brincar. Como ficaram até tarde, acabaram por dormir no próprio templo. No dia seguinte a mãe encontrou as crianças dormindo e com uma serpente a sua volta passando a língua em seus ouvidos. Disso resultou que seus ouvidos ficaram muito sensíveis a ponto de permitir escutar as vozes dos deuses. Tornou-se a bela jovem devota de Apolo, que se apaixonou por ela, e ensinou-lhes os segredos da profecia. Cassandra passou a ser uma profetisa, mas quando se negou a dormir com Apolo, ele, por vingança, lançou-lhe a maldição de que ninguém jamais viesse a acreditar nas suas profecias ou previsões. A figura de Cassandra representa aquela que buscava comunicar ao povo as previsões de desgraça, catástrofe e de infelicidade, mas que não era ouvida pelos cidadãos, e que passaram a considerá-la “louca” e “inútil”, promotora da infelicidade e do pânico. A falta de credibilidade das previsões e profecias de Cassandra teria levado à queda e conseqüente destruição de Tróia (HOMERO, 1996, p. 69 -70).

1 JONAS E A QUESTÃO DA TÉCNICA

“Mudar o mundo não basta. Nós o fazemos de qualquer maneira. E, em larga medida, essa mudança acontece sem a nossa colaboração. Nossa tarefa é também interpretá-lo. E isso precisamente para mudar a mudança. A fim de que o mundo não continue a mudar sem nós. E, afinal, não mude para um mundo sem nós” (Anders).

Em sua obras, Hans Jonas não faz uma distinção tão clara com as palavras técnica e tecnologia, como as atuais “filosofias da tecnologia”¹ costumam fazer, mas simplesmente se utiliza das expressões técnica pré-moderna e moderna e, sua distinção ocorre na medida de seu uso. No primeiro capítulo da obra *Técnica, medicina y ética* o autor trata da dinâmica formal e do conteúdo substancial da técnica: “começaremos, pois, fazendo ainda completa abstração dos avanços concretos da técnica, por algumas observações sobre sua forma como totalidade abstrata de movimento, que sem dúvida se pode chamar ‘tecnologia’” (TME, p. 16). E acrescenta: “Há uma diferença principal, a indicada na palavra ‘tecnologia’, pela qual a técnica moderna é uma empresa e um processo, enquanto a anterior é uma possessão e um estado” (TME, p.16). Jonas parece deixar claro que a tecnologia é uma forma de apresentação da técnica moderna.

Nesse sentido, partir-se-á nesse capítulo de uma análise que tentará, em primeiro lugar, diferenciar a questão da técnica no mundo antigo e no mundo moderno, para então analisar, com os olhos de Jonas, os alicerces do projeto baconiano, entendido por ele como o precursor da nova forma da técnica na era moderna, pela qual se efetiva uma nova concepção de progresso e uma subsunção da ciência à tecnologia. A seguir, analisar-se-á a posição de Jonas quanto aos riscos do progresso na modernidade. Depois de analisada a

¹ Embora não se tenha consenso, a tecnologia na atualidade é caracterizada pela maioria dos teóricos, como o modo de agir e de fazer coisas baseados na eficiência e na informação científica. É nisso justamente que ela se diferencia da técnica, posto que esta representa apenas os modos tradicionais de ação que organizam e acompanham a vida humana desde os tempos mais remotos (produzir fogo, fabricar pão, tocar um instrumento, confeccionar um vestido são considerados procedimentos operacionais que independem de um conhecimento mais acabado e estão reduzidos ao âmbito limitado de ensaio e erro, sem grandes consequências. Quando é exigida a melhoria desses procedimentos para o que se utiliza um pensamento abstrato e mesmo uma determinada forma de inovação científica sistemática, passa-se do âmbito da técnica para o da tecnologia. Note-se que essa distinção é semelhante àquela anunciada por Jonas quando ele separa a técnica pré-moderna da moderna. Segundo o dicionário Abbagnano o substantivo técnica designa o conjunto de procedimentos de um ofício ou de uma arte, codificados e transmissíveis, que permitem obter um efeito considerado útil. Na filosofia moderna, a técnica evoca antes um conjunto de procedimentos deduzidos de um conhecimento científico e que permite operar suas aplicações. Esse sentido do termo, ao qual nos filiamos neste trabalho, está contraposto ao termo (muitas vezes usado como sinônimo, ainda que de forma incoerente) tecnologia, a qual poderia ser entendida, segundo os autores, como o estudo dos procedimentos técnicos (ferramentas, materiais, etc.) em sua relação com o desenvolvimento de uma civilização. Mais precisamente, é a abordagem teórica de uma técnica particular (agricultura, eletrônica, informática...). O acréscimo do sufixo *logia* dá um sentido consciente, discursivo e sistemático a um saber-fazer que, embora já fosse conhecimento, não era necessariamente articulado, podendo ser um conhecimento tácito, uma habilidade não expressa em palavras (2007, p. 1107).

posição baconiana e suas implicações na modernidade, desenvolver-se-á a posição de confronto de Hans Jonas em relação às principais teses de Bacon. Para isso, partir-se-á da análise feita pelo autor tanto da dinâmica formal, quanto do conteúdo substancial da técnica moderna e suas implicações nas ciências em geral e, sobretudo nas diferentes engenharias, especialmente na engenharia biológico-genética (devido às suas implicações diretas sobre a vida em geral e a humana em particular). Posteriormente, analisar-se-á a técnica como poder e a crítica de Jonas às utopias em geral e ao utopismo tecnológico: passando pela questão da busca pela perfeição humana e pela pergunta sobre um possível utopismo em Jonas. Chega-se à análise da técnica como uma forma de apresentação do niilismo e a ruptura da tradicional lógica dos meios e fins.

1.1 *TECHNE* ANTIGA

Em sua obra, *O princípio responsabilidade*, publicada em 1979, Jonas afirma que a técnica representa uma “vocação” da humanidade, uma necessidade humana para assegurar a continuidade da sua existência. Mesmo no passado quando seu desenvolvimento era bastante vagaroso, a técnica antiga representava um “tributo cobrado pela necessidade” (PR, p. 45), pois a fragilidade da natureza humana exigia que o homem buscasse um apoio. Para Jonas “a violação da natureza e a civilização do homem caminham de mãos dadas” (PR p. 32) e o que as une é justamente a *técnica*, pois, ao mesmo tempo em que o homem explora a natureza para completar a sua própria natureza, nela também constrói sua morada, denominada cidade. Galimberti acrescenta à tese jonasiana que a técnica antiga representava um “remédio à sua insuficiência biológica” (2006, p. 9), e, portanto, uma ferramenta indispensável para a preservação e a sobrevivência da vida humana no reino pretensamente hostil da natureza. Diferentemente do animal que vive no mundo estabilizado pelo instinto, e que a técnica representa apenas um instrumento, o homem teve que buscar nas suas ações, os procedimentos técnicos que lhe garantissem a sua continuidade, o que faz com que ela represente uma *vocação*, ou nas palavras heideggerianas, um *destino*.

Com isso, a técnica antiga representa muito além de um fazer produtos para as necessidades humanas, pois ela constitui o modo de ser e de interagir entre homem e mundo. É uma expressão de liberdade e de criatividade, que permite abrir novos horizontes de possibilidades sem a qual não poderiam ser alcançados. Gehlen afirma que a “técnica é

a essência do homem” (1984, p. 9), pois com ela o homem pôs a natureza a seu serviço, a partir do conhecimento das suas propriedades e leis, explorando-as umas às outras. Desse modo, a rejeição da técnica corresponderia à rejeição do próprio homem, visto que, como afirma Nietzsche, o homem esse animal ainda “não estabilizado”, revela toda a sua incompletude e necessidade de relação com o ambiente para garantir a sua continuidade (1974, p. 53).

Ao construir ferramentas, o homem não apenas organiza o ambiente, assim como faz o animal, mas prepara outros ambientes, que permitam ir além da realidade dada e que promovam a sua adaptação, o que chamamos de cultura². Com isso, a técnica fornece a ferramenta para o homem criar um ambiente possível de modo a construir outra realidade.

O entendimento da técnica como a *essência* do homem já é encontrada na filosofia da antiguidade, a exemplo de Platão, na obra *Protágoras*, quando o filósofo narra a história de Prometeu na qual afirma que depois do criador ter oferecido a todas as espécies de animais os meios para a sobrevivência, não percebeu que havia esgotado todas as faculdades com os animais, mas que ainda faltava “capacitar” a raça humana, que estava desprovida de todas as competências. Afirma Platão que

estando sem recursos, vem-lhe Prometeu, para examinar e vê que os outros animais tendo de tudo harmoniosamente, o homem está nu, descalço, sem cobertas e sem armas. E já chegava o dia destinado em que era necessário o homem sair da terra para a luz. Então tendo estado sem recurso a fim de que achasse algum tipo de preservação para o homem, rouba de Hefesto e de Atena a sabedoria artística junto ao fogo (...) pois, sem fogo era impraticável ela tornar-se adquirível ou de utilidade (...) e, assim presenteia o homem; a sabedoria em relação à vida, o homem a teve dessa maneira, a sabedoria em relação à política não tinha, pois ela estava junto de Zeus. E a Prometeu não cabia mais entrar na Acrópole, a habitação de Zeus; e na frente, estavam terríveis sentinelas de Zeus. Então, ele entra, tendo ficado oculto, dentro da habitação comum de Atena e Hefesto, onde os dois gostavam de exercitar sua arte e tendo roubado o fogo de Hefesto, e a outra parte de Atena, dá ao homem, e a partir disto vêm os recursos da vida para o homem; a Prometeu por causa de Epimeteu, posteriormente, como dizem sobreveio uma sentença por roubo” (1986, p. 38).

² A diferenciação dos humanos com os animais já foi interpretada de diferentes formas desde a antiguidade até os dias atuais. Pode-se citar como um dos entendimentos o de Leibniz que se contrapõe com a ideia de que é na ação que o homem constrói a sua história e se constrói. Na obra *Leibniz e a linguagem*, de Viviane Castilho Moreira afirma que a linguagem libertou o homem da ação, no sentido em que exonerou da imediatez da situação efetiva, substituída pela simples evocação da imediatez da manipulação ativa, substituída pelo simples reconhecimento. Essa exoneração inaugura aquele espaço de desobrigação afetiva e ativa na qual podemos ver a primeira raiz da liberdade humana, comparada com a constrição animal. Para o autor nos nossos raciocínios nós nos servimos dos sinais linguísticos em lugar das coisas, sendo o sinal linguístico algo percebido, pelo qual nos referimos à existência de algo não percebido, e do qual nos servimos para não ser preciso repensar as coisas todas as vezes que elas se apresentam (2005, p. 27).

Prometeu diante da situação, afirma Platão, ao ver o homem despojado, descalço, descoberto e indefeso³, não teve outra saída para salvar seu destino a não ser roubar de Zeus a sabedoria técnica representada pelo fogo para doar aos homens. Com isso, segundo Platão, o homem teve a sabedoria técnica necessária para a vida, mas não a sabedoria política, porque esta continuava sob o poder de Zeus⁴.

A perspectiva da técnica classificada como pré-moderna pelo autor, definia-se como um “negócio da vida” (TME, p. 16), ou seja, ela estava subordinada a fins para os quais ofereciam alternativas que se adequavam como “meios apropriados” a “fins reconhecidos” (TME, p. 16). Por maior que fosse a imposição humana, a técnica pré-moderna representaria apenas um meio que o tributo da necessidade impunha sobre a sua condição biológica. Nas palavras de Jonas, esse estágio pré-moderno da técnica foi apenas “(...) um meio com um grau finito de adequação a fins próximos, claramente definidos (...)” (PR, p. 43).

Utilizando-se da *Antígona*, de Sófocles, Jonas faz referência ao que se poderia intitular de mundo pré-moderno, como representação da crença na inviolabilidade da natureza, pois por maior que fosse o fazer humano, este não conseguiria alterar o curso da natureza, seus rumos e disposições justamente porque se reconhecia conduzido pela necessidade frente à magnitude da força natural. Ainda que o homem capturasse e dominasse as espécies animais, bem como as forças da natureza, ainda que procurasse submeter a si os poderes e os recursos naturais, subordinando-os a seus próprios fins, ele nada podia, em última instância contra essa natureza que o dominava, que subsistia aparentemente intacta sob seu poder e soberania, e acabava sempre forçando o poderio humano a obedecer a seus ciclos e suas leis. Afirma Jonas que “(...) as interferências do homem na natureza, tal como ele próprio as via, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado” (PR, p. 32).

³ Esse homem entendido como um ser sem uma *sede própria*, na visão mítica de Protágoras, foi posteriormente trabalhado por Pico della Mirandola, na obra *Dignidade do Homem*, fazendo com que desvantagem inicial do homem em relação aos outros animais, passa-se a ser seu ponto central, retomando a visão neoplatônica e cristã.

⁴ A tese platônica de que para sobreviver o homem teve de recorrer à técnica, é partilhada posteriormente pela cultura cristã e pelo iluminismo, o que faz com que a técnica não fosse entendida apenas como um produto da razão humana, como vimos acima, mas como *vocação* da humanidade, porque sua existência é simultânea à existência do próprio *homo faber*, pois ele partilha o seu uso instrumental com os outros animais, num primeiro estágio. Nesse contexto, a técnica tem sentido de condição original da existência humana e sem ela o corpo humano não poderia permanecer no mundo, o que Jonas classifica como técnica pré-moderna.

Frente ao poder da natureza, a qual possuía seu ciclo, a capacidade humana, com o uso da técnica, era considerada “pequena”, por isso, por mais audaciosas que fossem as ações humanas, estas eram incapazes de mudar a essência, seja da natureza ou do próprio homem. O entendimento era de que na natureza tudo perdura para sempre e os efêmeros projetos humanos seriam incapazes de mudar essa lógica. Para Jonas a despeito de toda grandeza ilimitada de sua engenhosidade, “(...) o homem, confrontado com os elementos, continua pequeno: é justamente isso que torna as suas incursões naqueles elementos tão audaciosas e lhe permite tolerar a sua petulância” (PR, p. 32). E acrescenta o autor que as cidades têm a sua ascensão e sua queda, as regras vêm e vão, as famílias prosperam e declinam, e por maior que fosse a intervenção humana, nenhuma mudança permaneceria por muito tempo, pois o estado do homem mantinha-se inalterado.

Sendo o controle do homem pequeno e limitado, a vida dos humanos constituía-se entre a permanência e a mudança, pois, “o que permanecia era a natureza e o que mudava eram suas próprias obras” (PR, p. 33). A maior obra do homem era a “cidade” e nela ele podia reencontrar certo grau de permanência, por intermédio das leis que para ela criou e se comprometeu a respeitar. No entanto, a permanência artificialmente construída, não garantia a continuidade no futuro, pois a condição cultural, entendida como um artefato vulnerável esgotava-se facilmente. Nas palavras de Jonas a “inconstância do fado humano, assegura a constância da condição humana” (PR, p. 33), e por mais que as ações e os projetos humanos pudessem provocar certa “desordem”, no final tudo regressaria à norma eterna, não cabendo ao homem (do ponto de vista ético) qualquer tipo ou tamanho de responsabilidade pela sua ação sobre a natureza, posto que esta era reconhecida como inviolável e inatingível.

A natureza por cuidar de si mesma estava fora do alcance da ética, e “diante dela eram úteis a inteligência e a inventividade, não a ética” (PR, p. 34). Esta se limitava ao âmbito da cidade, local onde os homens tratavam com homens e a inteligência tinha que se casar com a moralidade. Para o autor, esta é a base de toda a ética tradicional, voltada essencialmente para regular a vida humana em sociedade.

Todo o reino da *techne*, com exceção da medicina, era considerado eticamente neutro, tanto no que diz respeito ao objeto (a natureza, portanto, porque o homem com a técnica era incapaz de mudar a sua essência), quanto no que diz respeito ao sujeito, aquele que pratica a ação (porque o próprio homem não seria modificado pela sua produção técnica). Por representar uma necessidade à sobrevivência, as ações humanas sobre o

mundo não-humano, com o uso da técnica, não constituíam a esfera do autêntico significado ético (PR, 35).

Embora na mitologia grega se afirme que com a técnica os homens podiam conseguir por si mesmos aquilo que, antes, pediam aos deuses, conforme narra Ésquilo, o projeto técnico pré-moderno não dispunha dos instrumentos necessários à sua execução. Esse limite, reconhecido pelo próprio Prometeu que representa o inventor das técnicas, dava-se porque “a técnica era muito mais fraca do que a necessidade” (2009, p. 23), ou seja, o ciclo e o ritmo da natureza eram compreendidos como imodificáveis pelo projeto humano. A natureza continuaria sendo a norma, e sobre ela é que os homens construiriam suas leis e sua moral, e a técnica seria exercida dentro dos muros da “cidade”, como um artefato inserido na natureza, esta por sua vez, tida como ordenada segundo uma lei harmoniosa e justa que regulava por inteiro a vida do homem.

Com o simples uso da técnica, o homem seria incapaz de dominar o grande reino da natureza, mas somente buscar sua “defesa” frente a ela, pois com a cidade o homem desejava “(...) cercar-se e não expandir-se (...) e qualquer que [fosse] o bem ou o mal (...) eles [ocorriam] no interior do enclave humano, sem tocar a natureza das coisas” (PR, p. 33). Nessa relação, a grande preocupação do homem não era o controle ou o domínio da natureza, mas buscar meios, com o uso da técnica, para proteger sua vida diante do poderio da grande natureza que sobre ele se impunha como ameaça. A construção de muros sólidos formando as comunidades evidencia a necessidade de proteção, pois os muros na antiguidade não tinham o sentido de poder, domínio ou expansão, mas de proteção e defesa. A própria política, intitulada de “técnica maior” (PLATÃO, 1953, p. 32) visava assegurar a vida humana, pois as leis que governavam e regulavam a vida, eram apenas o reflexo da grande lei que governava a regularidade da natureza, porque a ordem política buscava imitar a ordem cósmica. Ainda que com a técnica os homens pudessem ir além do horizonte mítico-religioso, conforme narra Ésquilo, mesmo assim, mantinha-se a visão de mundo da época, porque o projeto não dispunha de instrumentos necessários à sua execução.

A imutabilidade da natureza é descrita por Sófocles (1970, p. 39), seja através da calma do mar, que se recompõe lentamente mesmo depois que as embarcações o agitaram, seja na própria terra que cicatriza depois de ter sido aberta pelos arados. Embora a técnica capacite o homem a ter um controle maior sobre os animais selvagens, os cavalos, os touros, mesmo assim, ele não é capaz de exercer o domínio “total” sobre a realidade. A

impossibilidade de controle sobre o universo ocorria também porque a natureza era compreendida como algo perene, harmoniosa e de justa medida, visto que sua criação não dependeu de um deus ou dos homens.

O ciclo da natureza, para os gregos, tinha o seu tempo, e nesse tempo, o fim se conectava com o início, em vista de um novo retorno. Não se tratava de uma finalidade, mas de um fim, associado à ideia de perfeição, como algo do qual nada ficou de fora. O seu fim era a própria finalidade e a morte ao levar todas as formas de destruição, permitia a reprodução de novas formas. A identidade do fim e da finalidade encontram-se no *telos*, que os latinos traduziam por *perfectum*, isto é, completo, terminado. Dentro da ideia de ciclo, alcançar o *telos* significava chegar ao próprio fim e, no fim, à própria forma. No tempo cíclico há, pois, identidade entre fim e finalidade. No ciclo nada poderia acontecer que já não tivesse acontecido e nada poderia ocorrer que já não tivesse ocorrido. O futuro consistia em retomar o passado. No seio dessa temporalidade não havia projeto técnico que pudesse se impor como progresso, porque não havia um futuro a inventar, um caminho a ser percorrido, nenhum horizonte para além do próprio horizonte. A natureza, por existir por si-mesma, desconhecia a ideia de início e de fim. Com isso o *logos* era do *cosmo* e não do homem (GALIMBERTI, 2006, p. 11-12).

Na visão mítica de mundo, a técnica pertencia aos deuses e a ordem competia ao mundo enquanto *cosmo*. A técnica representava um presente dos deuses aos indivíduos ou às comunidades, e estes (deuses) a entregavam aos poucos, podendo inclusive retirá-la caso julgassem necessário. Homero afirma que de fato, “a alguém deus dá a força guerreira; a outro, a dança; a outro, o canto e a cítara; a outro, Zeus coloca-lhe no coração a sabedoria, o que rende frutos para muitos homens” (1996, p. 112). Desse modo, o homem ficava impossibilitado de fazer qualquer projeção, porque não tinha a garantia de seu uso, visto que a técnica era entendida como algo de “fora” e “momentânea”.

A técnica e a política representam para os antigos gregos, as duas modalidades em que se expressava a ação humana, tanto na dimensão *poiética*, isto é, na capacidade de produzir, imitando a dinâmica da natureza, quanto na dimensão da *práxis*, ou seja, na capacidade de agir em vista de determinados objetos. Em ambas as concepções a natureza é o horizonte intransponível e o limite insuperável da ação humana, a qual estava inscrita na necessidade da natureza expressa no produzir e no agir. O *fazer* consistia em imprimir uma forma à matéria, mas também em libertar as potências da própria natureza. Nesse sentido, as transformações operadas pela arte e pela técnica eram consideradas neutras,

uma vez que seu valor e significado se encontravam não nos propósitos humanos, mas nelas mesmas. Por isso os gregos chamavam a verdade de *aletheia*⁵, pois tanto o *fazer* técnico como o *agir* político estavam inseridos na impossibilidade de dominar a ordem imutável da natureza e reduzidos, portanto, à tarefa de *descobrir*, *desencobrir* e não *inventar ou criar*.

Martin Heidegger⁶ ao dirigir seu olhar à *techne* antiga em seu texto *A questão da técnica*, de 1953, descreve que na antiguidade a *techne* era concebida como a revelação de algo, não o fazer ou o produzir, mas um saber que orientava as atividades à *physis* sem vínculo com a produção humana. A *techne* era a arte que revelava e desvelava, que trazia à luz o que as coisas eram sem explorá-las ou dominá-las, pois ela era um desvelamento ontológico, na medida em que permitia que a *physis* desabrochasse espontaneamente, visto que ela não serviria para atender os interesses humanos. Afirma o autor que “(...) o decisivo da *techne* não reside, pois, no fazer, no manusear, nem na aplicação de meios, mas no desencobrimento. É no desencobrimento e não na elaboração que a *techne* se constitui e cumpre em uma pro-dução” (HEIDEGGER, 2008, p. 17-18). Nessa perspectiva, o cientista ou mesmo o artista, não é um *inventor* ou mesmo um *criador*, mas um *desencobridor*, o qual não se liga à ideia de um “gênio” ou de um demiurgo.

Para Heidegger, tanto a *techne* como a *physis*, no mundo antigo, estavam ligadas à produção destituída de propósitos, pois o que emergia vinha da espontaneidade, preservando-lhe o que lhe é essencial, sem a pretensão de domínio ou de classificação. Por isso, para o autor, no mundo antigo, um produto ou um objeto, não eram o resultado do fazer humano, mas da realização do ordenamento da *physis* pela *techne*, não no sentido da utilidade, mas da abertura, isto é, a função da *techne* era ordenar a *physis* como abertura de possibilidades. A realidade não tinha uma razão de ser estabelecida pelo homem, pois ela

⁵ Para os gregos, a alma ao regressar ao mundo, deveria atravessar um rio, para que tudo pudesse esquecer. Este rio chamava-se de *Léthes*, e sua função era justamente fazer esquecer, por isso que com o acréscimo do prefixo “a” a palavra *aletheia* passou a significar o “não-esquecido”.

⁶ Embora o pensamento de Jonas esteja na esteira do seu mestre Heidegger, ele se afasta de suas proposições, e leva sua problematização para outro plano, mesmo que ambos partilhem da ideia de que a *techne* é o destino do homem atual. Os dois pensadores fundamentam suas bases na perspectiva ontológica. No entanto, enquanto para Heidegger a experiência do *Dasein* se realiza através da linguagem, Jonas irá buscar a experiência do Ser em um momento muito mais originário, que é a própria experiência da vida, porém não limitada somente ao campo humano. Em sua forma mais primária da vida, o ser já se revela enquanto portador de certa liberdade, não da liberdade emancipada pela razão, mas como algo inerente ao próprio movimento do orgânico, visto que a vida em suas primeiras manifestações já traz dentro de si a presença da liberdade. Se o problema da técnica em Heidegger consistia no olhar, isto é, na apreensão da verdade do Ser ou do mundo pelo homem através da *disposição*, e não no sentido técnico da técnica, em Jonas a preocupação está enquanto um fenômeno moderno, um poder em operação, isto é, enquanto tecnologia. Se Heidegger preocupava-se com a *com-posição*, a forma da técnica enquanto *desencobrimento*, Jonas volta-se no sentido mais integral e ético.

existia, e sua existência, valor e importância eram independentes do enquadramento e da instrumentalização humana. A *techne* grega revelava, mas não produzia e nem fabricava, afirma Heidegger, por isso era ontológica, e não antropológica e tecnológica⁷, o que a constituía como um acesso privilegiado ao Ser das coisas, por meio de uma entrega e de uma presentificação.

As regras da técnica no mundo antigo, que eram estabelecidas a partir da imitação da regularidade da natureza, algo em si imutável, regiam a ciência, transmitida por uma codificação, enquanto as regras da política, sendo elas dependentes da imprevisibilidade da ação humana, não eram codificáveis, o que a impedia (a política) de ser uma ciência propriamente dita, mas apenas um saber prático, em que se decidia pela oportunidade de iniciar certas ações ou não. Sendo assim, a técnica para o grego antigo⁸ não é onipotente, pois está inserida na ordem imutável e necessária da natureza, e sua norma não é só para o fazer da técnica, mas também para o agir político. A título de exemplo, citemos o texto platônico: “também aquele pequeno fragmento que tu representas, ó pobre homem, tem sempre a sua íntima relação com o *cosmo* e uma orientação para ele” e que “toda vida surge para o Todo e para a feliz condição da harmonia universal”, pois “de fato, esta vida não se desenvolve para ti; antes, tu és gerado para a vida cósmica” (1999, p. 38).

A primazia da teoria sobre a prática entre os gregos visa salientar que toda ação, seja técnica ou política, deveria conhecer e respeitar as leis imutáveis da natureza. A prevalência da dimensão teórica buscava libertar as pessoas das necessidades cotidianas,

⁷ Para Heidegger a técnica não é um instrumento ou atividade humana. Segundo o autor, o desejo de representar a técnica como um instrumento, afirma a vontade humana de querer dominá-la. Para ele, a essência da técnica não tem nada de humano ou mesmo de antropológico, pois ela está diretamente ligada à história e ao esquecimento do Ser.

⁸ O grego antigo entendia por *techne* a arte manual, técnica, o ofício, a profissão. A habilidade para fabricar ou compor alguma coisa ou artefato; habilidade de construir com palavras seja poesia, retórica ou teatro; a *techne* se apresenta por meio da obra ou objetos: o médico é um técnico cuja obra é produzir saúde; o pedreiro em construir casas. Portanto, tudo que se referir à fabricação ou produção de algo que não é feito pela própria natureza é uma técnica, cujo campo é o artefato ou objeto de arte, isto é, o artifício, seja o utensílio, o instrumento, a arma ou o poema. Com exceção da teoria, da ética e da política, todas as práticas são técnicas. Para Aristóteles, a *techne* (técnica) se dirigia para a produção, fabricação de algum objeto, enquanto que a *episteme* (ciência) gerava conhecimento sobre algo a partir de um discurso racional. Assim a *episteme* se destaca e se sobrepõe porque ela deve exprimir-se numa linguagem e ser comunicável pelo ensino. Na obra *Ética a Nicômaco* afirma: “não são, portanto mais sábios os mestres por terem aptidão prática, mas pelo fato de possuírem a teoria e conhecerem as causas. Em geral, as possibilidades de ensinar é indício de saber; por isso nós consideramos mais ciência a arte do que a experiência, porque os homens de arte podem ensinar e os outros não” (1999, p. 26). Além do mais, a *techne* deveria ser aprendida por imitação, e o conhecimento verdadeiro era para ser usufruído, não usado, já que a sabedoria propiciaria a liberdade moral dos homens; nessa concepção a técnica não tem, ao contrário do conhecimento teórico, um valor em si mesma, trata-se de um conhecimento que torna possível a obtenção de fins humanos, instrumental e neutra, já que seu significado é determinado por algo que lhe é exterior. A técnica representaria o trabalho de quem não possuía acesso à contemplação.

que impediam a vida filosófica, de modo a tornarem-se capazes de ouvir a ordem da natureza, reconhecer sua hierarquia cósmica e dela descobrir as regras do adequado fazer e agir, regulados pela própria ordem do todo do *cosmo*. Assim sendo, o antigo grego não concebia a perspectiva histórica, nem a ideia de progresso ou de desenvolvimento, porque ele não pensava historicamente, mas cosmologicamente, o que impossibilita qualquer ideia de final temporal. Para ele o tempo era cíclico, e seu ritmo era dado pelo *cosmo*, fazendo com que não houvesse finalidade, mas apenas cumprimento. Perspectiva esta, como veremos mais adiante, contraposta pelo projeto do *Novum organum*, de Francis Bacon.

Com a imposição da visão bíblica do Ocidente, a partir do mundo medieval, sobre a cosmologia grega, esta promoveu uma reviravolta conceitual em toda a esfera da vida humana, social, produtiva, organizativa, cosmológica, entre outras. O *agir* e o *fazer* humanos passaram a se fundamentar numa nova visão de tempo, voltado para o futuro (em termos escatológicos), e numa nova concepção de técnica, em vista do progresso histórico dirigido para a redenção.

Enquanto na perspectiva da antiguidade grega o *cosmo* era autocontrolado, segundo suas próprias medidas harmônicas, a concepção cristã, apoiando-se na tradição bíblica, por sua vez, afirma que o ordenamento não é natural, mas dependente de uma força superior, associada à imagem do Criador:

no princípio Deus criou o Céu e a Terra. A Terra era um caos sem forma, vazia; as trevas cobriam o abismo e sobre as águas pairava o espírito de Deus. E Deus disse: “Faça-se a luz”, e a luz foi feita. Viu Deus que a luz era boa, e separou a luz das trevas, e deu à luz o nome de “dia”, e às trevas o nome de “noite”. Assim se fez noite, e depois manhã: era o primeiro dia” (GÊNESIS, 1, 1-5).

O tempo, que para os gregos era cíclico, na concepção bíblica passa a ser ritmado por Deus, que independe do *cosmo* e do próprio homem, pois prevalece unicamente a Sua vontade. A partir do último dia da criação, segundo a narrativa bíblica, começa o tempo do homem, a quem Deus confia todas as criaturas e os seus respectivos tempos e ao qual prescreve as suas normas. O *cosmo* ao tornar-se mundo, perde sua harmonia intrínseca e passa a demandar uma intervenção pautada pelos desígnios superiores e humanos pela via do domínio e da subjugação. Com isso ele deixa de ser cosmológico, isto é, conhecido pelo desvelamento, para tornar-se antropológico e teológico, pois Deus encarregou o homem de exercer o domínio.

O poder, dado por Deus ao homem, de dominar o universo fez com que este buscasse na natureza a fonte e a matéria para a realização humana e política. Com isso, a concepção aristotélica de que o homem, a ética e a política, eram determinados pelas leis da natureza, foi sendo deixada de lado, construindo-se uma nova concepção de base teológico-antropológica, em que a natureza passaria a depender da intervenção humana para ser compreendida.

A ideia de pecado, presente na concepção cristã, fez surgir um novo sentido de mundo, isto é, como lugar de expiação de uma cultura humana, e seu significado não estaria mais nele mesmo, mas no homem, em sua história de salvação. Além disso, o mundo é algo a ser *melhorado, consertado, corrigido* e para essa tarefa evocar-se-á, num primeiro momento, a concepção moral cristã e, posteriormente, a técnica. O *cosmo* perene passa a compreender-se como tempo mundano, tratado em termos de pecado e salvação. Ao ser invadido por essa negatividade, que Agostinho traduziu na contraposição das expressões “*Cidade de Deus*” e “*Cidade dos Homens*”, o *cosmo* perdeu a dimensão grega de totalidade, no sentido de que toda ordem político-histórica se compreenderia a partir da ordem cósmico-universal. Ao inverter a relação cosmo-política, os filósofos cristãos e posteriormente os modernos subordinaram a natureza à história. Com isso, o sentido da natureza passou a centrar-se na intencionalidade do homem, em sua subjetividade que submete o mundo. Afirma Galimberti que “não é mais a ordem do *cosmo* que dita a lei da *polis*; antes, é a *polis*, como comunidade do humano, que define sempre o *cosmo*. Sintetiza Jonas afirmando que o “horizonte cosmo-político foi substituído pelo horizonte de uma política cósmica” (PR, p. 312).

No entanto, apesar da radical mudança proposta pela visão cristã a respeito da natureza, do agir e do fazer humanos, identifica-se, tanto na concepção grega como na cristã, a exclusão da natureza da esfera da pertinência ética, pois esta se limitava à regulação das relações entre os homens, sem nenhuma extensão com os outros entes naturais e sequer com a divindade.

1.2 *TECHNE* MODERNA

Com o advento da modernidade, a cosmologia grega foi se dissolvendo e a concepção bíblica passou por um processo de laicização. As leis da *polis* deixaram de ser uma imitação das leis da natureza ou de Deus, invertendo uma histórica relação, pois o

cosmo passou a ser definido pela comunidade humana. Desse modo, o projeto humano político-cósmico cancelou o ritmo e a justa-medida da natureza, e a cidade dos homens que antes era um espaço circundado pelo mundo natural, ocupou o lugar da natureza, reduzida a espaço circundado pelo mundo artificial da cidade.

O conhecimento passou a ser concebido de nova forma, com novas leis e novos valores, sem a ideia de modelo como havia nos períodos anteriores. A adesão da comunidade humana na forma de produção e de criação se deu de modo imediato, porém uma reflexão mais crítica do novo processo e de suas consequências não se desenvolveu na mesma rapidez. Em suas *Memorias*, afirma que ele mesmo somente se despertou para a importância da mudança conceitual ocorrida nesse momento histórico quando foi convidado a ministrar uma palestra na *University in Exile* (uma divisão da *New School for Social Research*, em New York, onde Jonas trabalhava desde 1955)⁹ sobre o tema. Diante da incumbência, afirma o autor, conseguir identificar o núcleo da passagem do conhecimento que se centrava na dignidade da contemplação do ser, tal como o fez Platão, Aristóteles e os estóicos, para um uso prático do conhecimento como domínio da natureza e como aplicação técnica, tornou-se o grande desafio.

O diagnóstico feito por Jonas é de que ao tornar a natureza dependente da técnica, de modo que o *fazer* e o *agir* não estivessem mais fundamentados na própria natureza, mas no homem, a invulnerabilidade da natureza não poderia mais ser garantida, pois o poder da técnica tornou-se capaz de vulnerabilizá-la, iniciando desse modo, uma nova relação com a ética¹⁰. Ora, a vulnerabilidade da natureza não era evidente no cenário de Platão e Aristóteles, pois diante dela o poder humano era muito pequeno. Com o novo poder da técnica, não muda somente o mensurado, mas também a medida, o que faz a técnica tornar-

⁹ Isso ocorreu em 1958, quando depois de apenas três anos trabalhando na universidade, recebeu um convite para ministrar “aula magna” com o título “O uso prático da teoria”, título esse não escolhido por Jonas. A conferência causou grande impacto na vida intelectual de Jonas e também para outros da época. Após a conferência Leo Strauss afirma que Jonas era o filósofo mais capaz que havia conhecido até o momento, e que sua fala foi tão densa que ele mesmo não pode acompanhá-la intelectualmente até o fim, mas sugeriu que o mesmo levasse essa reflexão adiante (MM, p. 337).

¹⁰ Jonas, ainda que não tenha interesse em fazer uma “história da técnica”, mas simplesmente evocar as suas características quanto ao aumento do poder humano sobre a natureza e sobre si mesmo, tematiza essa questão a partir de uma divisão entre “técnica pré-moderna” (ou ainda simplesmente “antiga”) e “técnica moderna”, como se verifica em várias passagens, entre elas o capítulo 1 de *Técnica, medicina y ética* (p. 15-31). O autor, obviamente, quer destacar a importância tanto de pensadores como Bacon e Kant, quanto de cientistas como Galileu e Newton na formulação de concepções inovadoras que ampliaram o poder da técnica no início da era moderna. Portanto, ele está empenhado em evidenciar essa mudança provocada pelos “modernos”, cuja repercussão alcança os dias contemporâneos. Nesse trabalho seguiremos essa nomenclatura, ainda que reconheçamos, com Jonas, as mudanças posteriores que agravaram ainda mais o cenário de ameaça ao qual a técnica submeteu a civilização, na dinâmica que o autor denomina de “tecnológica”.

se sem medida em relação ao próprio *cosmo*. Iniciando-se, assim, um novo projeto e uma nova relação do homem com a natureza, pautado pela noção de domínio e de exploração e associado por Jonas ao projeto baconiano. Ricoeur sintetiza essa nova condição da técnica afirmando que, se pela técnica o homem tornou-se perigoso para o homem, isso ocorre na medida em que ele “põe em perigo os grandes equilíbrios cósmicos e biológicos que constituem o alicerce vital da humanidade do homem” (1996, p. 230). Em outras palavras, o homem coloca em perigo o homem enquanto vivente.

1.2.1 Os alicerces do projeto baconiano

Jonas identifica no “ideal baconiano” uma ameaça intrínseca decorrente do “êxito excessivo” de sua proposta de exploração e domínio (PR, p. 235). Para o filósofo alemão, o programa baconiano carrega uma ameaça porque pretende “colocar o saber a serviço da dominação da natureza e utilizá-la para melhorar a sorte da humanidade” (PR, p. 235) e nessa pretensão carrega a ambivalência típica da técnica moderna, qual seja, a de não ser mais possível delimitar as consequências da ação no âmbito do bem ou do mal. Em outras palavras, mesmo que suas ações possam ser classificadas como “boas”, seus riscos não são passíveis de mensuração.

Ora, a reviravolta epistemológica ocorrida na modernidade atingiu as diferentes dimensões da vida humana e extra-humana. Com ela propagou-se a ideia de que as ciências naturais trariam ao homem uma redenção material que acompanharia o progresso espiritual proveniente do milênio cristão. Vários pensadores buscaram interpretar o novo momento e suas novas exigências, entre eles Jonas destaca Francis Bacon¹¹. Com ele inicia-se a ideia da ciência como progresso e o conhecimento a serviço da ação, da previsão, de interesses e da eficácia, colocando um fim ao saber contemplativo e iniciando o espírito de uma nova época, de uma nova relação entre o homem e o mundo. Suas críticas dirigiram-se inicialmente à tradição filosófica e sua esterilidade na produção do conhecimento, bem como da necessidade de uma nova metodologia que pudesse dar conta da produção do conhecimento em vistas ao progresso da modernidade.

¹¹ Suas teses aparecem disseminadas em várias de suas obras, entre elas no livro *Do progresso do conhecimento* (1605), na *Da dignidade e desenvolvimento da ciência* (1623), *Da proficiência e o avanço do conhecimento divino e humano* (1605), na *Nova Atlântida* (1627), no *Temporis partus masculus* (1602), em destaque a *Novum Organum* (1620), entre outros.

Para Bacon, toda a reverência à antiguidade e o respeito às grandes autoridades do conhecimento, levou o homem a um encantamento e a um conformismo que retardaram o progresso das ciências. Tudo parecia já ter sido dito em todas as dimensões do conhecimento, o que tornava novas conquistas uma meta quase impossível. Rossi, afirma que Bacon almejava fazer um exame histórico das civilizações do passado e mostrar a necessidade de uma ruptura não somente no modo de pensar, mas também no modo de viver dos homens, as suas atitudes frente ao mundo natural e diante da tradição cultural (1989, p. 75).

Embora busque uma ruptura com o passado e uma nova metodologia para a ciência, Bacon em *A sabedoria dos antigos*, obra inicialmente entendida como “literária” e somente com os estudos recentes passou a fazer parte das obras filosóficas do pensador, recorre à mitologia clássica para comunicar certas ideias, pois entendia ser o modo mais adequado para essas verdades serem aceitas pelo público, devido ao prestígio da sabedoria mítica. Nessas mitologias evidencia-se referências ao naturalismo materialista democriteano¹², considerado uma das bases do seu pensamento. Trata-se de uma maneira oblíqua consubstanciada na interpretação alegórica, isto é, “um compromisso que os gregos antigos encontraram para não renunciar nem a Homero nem a ciência” (FIKER, 2002, p. 9), e também paradoxal, porque embora o estilo alegórico vise à comunicação para um público restrito, volta-se ao ocultamento, ao contrário do retórico, que constitui uma forma de comunicação para um público maior. O verdadeiro valor do mito, para Bacon, está na verdade que ele exprime, nos princípios que estão por trás e, não, na imagem por ele exprimida. No entanto, apesar do valor e do reconhecimento dos clássicos mitos, o autor não mantém uma coerência teórica na interpretação das mitologias.

¹² Entre os pré-socráticos Bacon privilegia Demócrito, e esta afinidade se dá porque para Bacon este penetrou na realidade natural mais profundamente do que qualquer outra doutrina filosófica. Ele reconheceu que os elementos constitutivos da matéria são imperceptíveis aos sentidos, tendo eliminado deles, portanto, qualquer resíduo de aparência sensível derivado da experiência grosseira com as coisas. O método de Demócrito, afirma Bacon, visa analisar a natureza decompondo-a em seus elementos constitutivos. Afirma no *Novum organum* “o estudo da natureza e dos corpos sem seus elementos simples fracassa e abate o intelecto, enquanto o estudo da natureza e da composição e da configuração dos corpos o entorpece e desarticula. Isso se pode muito bem observar na escola de Leucipo e Demócrito, se comparadas com as demais filosofias. Aquela, com efeito, de tal modo se preocupa com as partículas das coisas que negligencia a sua estrutura; as outras, por seu turno, ficam de tal modo empolgadas na consideração da estrutura que não penetram nos elementos simples da natureza. Assim, pois, se devem alternar ambas as formas de observação e adotar cada uma por sua vez, para que se torne a um tempo penetrante e capaz e se possam afastar os inconvenientes apontados, bem como os ídolos deles provenientes” (1999, p. 46).

O reconhecimento do valor presente nas clássicas mitologias, não impediram Bacon de fazer dura críticas aos grandes pensadores da filosofia antiga: Sócrates¹³, Platão¹⁴ e Aristóteles¹⁵. Para o autor, esses filósofos produziram um conhecimento fundamentado em inúteis abstrações e afirmações sem sentido à vida do homem. Na maioria das vezes, “mediam nos experimentos e efeitos já conhecidos e não faziam mais do que mantê-los juntos com uma fina rede de lógica tecida na medida precisa dos fatos familiares” (1986, p. 86). Ou seja, a ciência antiga não passou de uma espécie de lógica, regida pelo que já era conhecido sem nenhum desdobramento efetivo quanto à utilidade do saber.

Bacon tenta mostrar a superioridade dos modernos frente aos antigos, o que daria início a uma nova época. Afirmo o autor que

do mesmo modo que esperamos do homem idoso um conhecimento mais vasto das coisas humanas e um juízo mais maduro do que o jovem, em razão de sua maior experiência, variedade e maior número de coisas que pôde ver, ouvir e pensar, assim também é de se esperar de nossa época muito mais que de priscas eras, por se tratar de idade mais avançada do mundo, mais alentada e cumulada de infinitos experimentos e observações (1999, p. 66).

Os tempos modernos, portanto, poderão ser superiores aos antigos, desde que os homens consigam derrubar o mito da antiguidade, recusar as autoridades e buscar o caminho da experiência, pois “a verdade é filha do tempo, não da autoridade” (BACON, 1999, p. 66). Romper com o dogma aristotélico, professado pelos escolásticos, em nome do qual tudo já estava previamente resolvido, tornou-se fundamental na filosofia de Bacon,

¹³ Sócrates desencorajou os homens a realizar pesquisas com a natureza, afirma Bacon, levando-os às questões sobre ética, transformando toda a filosofia em ambiciosa procura de novas opiniões.

¹⁴ Platão por sua vez reduziu a filosofia a um discurso lírico-retórico deixando-se levar por elementos míticos ou conceitos retirados da esfera religiosa. Criou assim uma filosofia supersticiosa, misturando religião com ciência e elementos míticos com elementos racionais. Ao proclamar que a verdade habita naturalmente, desde o nascimento, na mente do homem e não provém do exterior, Platão afastou os homens da realidade, da natureza, fazendo com que dirigissem seus olhos para o interior da alma orientando-os para a contemplação e impedindo-os de buscar o progresso.

¹⁵ Paolo Rossi na obra *Francis Bacon: da magia à ciência*, afirma que, para Bacon, o pensamento de Aristóteles por sua vez tornou os homens escravos das palavras, entusiasmando-se por inúteis sutilezas e vãos sofismas. Ao construir apressadas teorias, baseado em poucos fatos, teria dado origem àquele tipo de ciência que se ilude por achar que encontrou as causas dos fenômenos, quando na realidade apenas construiu vãs aranhas teóricas. Aristóteles, afirma Bacon, buscou reconstruir o mundo por meio de categorias e obrigou a experiência a confirmar suas conclusões. Uma vez estabelecida a ciência, caso surgisse alguma controvérsia quanto a algum exemplo ou demonstração que estivesse em contradição com seus princípios, “(...) não iam corrigir o princípio, mas mantinham firme e acolhiam em seu sistema, servindo-se de alguma distinção sutil e erudita, aqueles exemplos que serviam de escopo, ou então os deixavam de fora abertamente como exceções (2006, p. 167).

porque o espírito que busca conhecer a natureza deve fundamentar-se em dúvidas e não em certezas, pois, quando se inicia a ciência a partir das certezas, termina-se em dúvidas, mas quando se inicia com dúvidas, elas estimulam a buscar garantias de veracidade.

À figura do mestre e do discípulo defendida por Aristóteles, Bacon contrapõe a do inventor, pois para ele “a sabedoria dos gregos era professoral e pródiga de disputas (...)” (1999, p. 56), e conseqüentemente todo o processo científico se tornou uma “(...) sucessão de professores e alunos e não de inventores e aprimoradores de invenções (...) e nossa crença nas riquezas que herdamos deles é a suprema causa de nossa pobreza” (1986, p. 110).

Para Bacon, o casamento da filosofia com a religião cristã, no mundo cristão, constituía uma decadência do saber, pois, para ele, se tratava de um pacto iníquo e falso, impedindo a inclusão dos novos saberes e das novas descobertas. A verdade da ciência não deve ser procurada nos textos bíblicos. O objetivo da teologia é o de conhecer o livro da Palavra de Deus, e o objetivo da filosofia natural é conhecer o livro de suas obras. O livro das Escrituras revela a vontade de Deus, enquanto o da natureza revela seu poder. O estudo da natureza não nos revela nenhuma luz sobre a vontade divina, e as descobertas das verdades naturais constituem uma tarefa confiada aos homens por Deus. A tese da separação entre filosofia e teologia proposta por Bacon é interpretada Rossi como “o registro de nascimento da autonomia da pesquisa científica” (1992, p. 84).

Segundo o filósofo londrino, a esterilidade da filosofia greco-medieval se deu porque esta perdeu a capacidade de procriar, pois ao invés de tentar ler o livro da natureza, ficou presa às soluções verbais e harmônicas. Afirma Bacon que “os gregos, com efeito, possuem o que é próprio das crianças: estão sempre prontos para tagarelar, mas são incapazes de gerar, pois a sua sabedoria é farta em palavras, mas estéril em obras” (1999, p. 57). Ademais, tiveram a arrogância de encerrar, dentro da particularidade de uma doutrina ou de um princípio, a universalidade do saber e a totalidade da natureza. A lógica baconiana busca ser um instrumento na conquista de novas verdades, e não apenas de sua transmissão.

O equívoco da ciência grega e medieval, segundo Bacon, foi de cultuar os livros e os filósofos e suas especulações e não a natureza. Suas falácias tornaram-se um instrumento de preponderância e de disputas que buscavam consolar e divertir os espíritos, mas não se preocupavam em despertar a curiosidade e conseqüentemente, o avanço da pesquisa científica e do bem-estar da humanidade. Desse modo pretendia-se enclausurar a

partir de princípios ou de doutrinas a totalidade da natureza. O resultado foi a criação de uma escola de resignação, e não o lugar de novas possibilidades para o gênero humano.

Diferentemente da tradição, o projeto baconiano de conhecimento não era um trabalho individual, mas um esforço coletivo. Não há um apelo para a habilidade e a presteza de um indivíduo, mas para a sucessão de esforços e da divisão do trabalho em grupo. A cultura do tipo retórico-literário passa a ser substituída por uma do tipo retórico-científico, o que leva a uma tomada de decisão diante do passado, de modo a substituir uma filosofia das palavras por uma filosofia das obras. A contemplação das obras, a resignação diante da natureza, o valor da interioridade e do indivíduo, dão lugar às ações que permitam dominar e conquistar a natureza para o engrandecimento humano. Para Bacon, as teorias gerais ou metafísicas da natureza foram construídas por homens que, diante de um idioma desconhecido, observaram aqui e acolá alguma afinidade de sons e de caracteres, e com sua língua materna apressavam-se em dar às palavras semelhantes o mesmo significado, construindo desse modo analogias arbitrárias.

O problema desse “programa”, segundo Jonas, é que a tese baconiana de que “saber é poder” tornou-se ameaçadoramente coerente consigo mesma, na medida em que subtraiu a autonomia do próprio homem que a idealizou. Sem o poder da escolha humana, um novo cenário despontou, pois não é mais o poder do homem sobre a natureza que se impõe, mas o poder da técnica sobre o homem e sobre a natureza. É a técnica que decidirá qual espaço a ética deverá ter, e, com isso, o comando não estaria mais nas mãos da política, que na cidade ideal de Platão é intérprete da ética, mas nas mãos da razão técnica. Desse modo, dissolve-se o horizonte antropocêntrico, pois o poder passou do homem à técnica, e este se tornou um executor passivo das possibilidades projetadas por ela, enquanto que a natureza passaria passivamente a sofrer seu poder. Nas palavras de Jonas, não só a natureza tornou-se objeto da técnica, “(...) mas o próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica” (PR, p. 57).

A técnica, concebida como artifício, passou a entender a natureza como um material a ser organizado com fórmulas não encontradas na própria natureza. Esse fim da naturalidade levou o progresso da técnica à direção da máquina, que cumpre as suas funções de modo artificial, afastando-se da diretriz perceptivo-intuitiva da natureza, e interpretando-a como material a ser utilizado.

Se a técnica representa a desnaturalização da natureza e também a sua única e possível salvaguarda, isso significa que o “negativo” nela presente proveniente de seu

fazer, é somente um erro, e que poderá ser corrigido. Enquanto na religião separou-se o santo do ímpio, na ética separou-se o bem do mal, na política, o justo do injusto, na técnica rompeu-se com essa lógica binária que exclui, porque o negativo para a técnica não precisa mais ser excluído, pois representa apenas um erro que se oferece aos procedimentos técnicos para a sua correção.

O progresso tecnológico constitui a força e a tendência-motriz do saber humano e um poder de tal forma gigantesco que se voltou para o seu próprio detentor. A instauração do *regnum hominis*, conduz ao perigo, pois sua grandeza através do poder humano tecnicamente potencializado

(...) não aumentou somente quantitativamente, mas seu conteúdo mudou qualitativamente. Não se trata apenas de dizer que hoje se pode fazer certas coisas com mais rapidez e com menor trabalho, mas que se pode fazer coisas totalmente distintas e novas e que influenciarão toda a cadeia da vida humana sem conseguirmos prever seus resultados, muito menos as consequências cumulativas (PV, p. 16-17).

O paradoxo do projeto baconiano está no sucesso das suas principais vertentes, isto é, o sucesso econômico e o sucesso biológico. O primeiro é representado pelo significativo aumento *per capita* da produção de bens com diminuição de dispêndio de trabalho, de onde decorre ao menos das nações desenvolvidas do assim chamado primeiro mundo, um crescente aumento de bem-estar e uma elevação, até mesmo involuntária do consumo para (potencialmente) todos no interior do sistema. Disso resulta uma intensificação gigantesca no metabolismo entre o corpo social e o meio ambiente natural. Esse aspecto, que por si só representaria um desafio para os recursos naturais finitos, potencializa-se e se acelera em razão do sucesso biológico do programa baconiano, representado pelo aumento exponencial da população em toda área sob efeito do poder tecnológico. Tal explosão da curva de crescimento populacional conduz à necessidade de aceleração e multiplicação dos recursos do sucesso econômico, bem como de seus efeitos, retirando da vertente econômica do programa a possibilidade de se impor limites no interior de seu próprio curso.

O projeto baconiano, afirma o autor, mesmo no ápice do seu triunfo revela-se insuficiente, pois possui uma contradição intrínseca, um descontrole sobre si mesmo, tornando-se incapaz de proteger o homem de si mesmo e a natureza, do homem (PR, p. 236). Ou seja, no desenvolvimento proposto pela ciência e pela tecnologia modernas, estão

embutidas junto com a promessa de redenção, as ameaças apocalípticas da continuidade da vida humana e extra-humana no futuro de modo autêntico.

Essa autonomia do poder técnico-científico fez com que os interesses do *homo faber* se impusessem sobre o *homo sapiens* comprometendo a autenticidade da vida humana e extra-humana, pois sua meta é a superação em vista do êxito econômico e biológico. Nas palavras do autor o poder da técnica

tornou-se autônomo (...) e não pertence mais ao homem, mas ao próprio poder (...) que dita as regras de uso ao seu suposto usuário, transformando-o em mero executor involuntário de sua capacidade. Que, portanto, em vez de libertar o homem, o escraviza (...) enquanto sua promessa transformou-se em ameaça, e sua perspectiva de salvação em apocalipse (PR, p. 237).

Essa dupla necessidade de proteção surge justamente por meio da extensão desmedida do poder alcançado no percurso do progresso técnico e da compulsão paralelamente crescente a seu emprego, que conduziu à espantosa impotência de pôr termo ao extensivo e previsível progresso destrutivo de si mesmo e de suas obras. A contradição que Bacon não conseguira visualizar, do poder criado pelo saber consiste em que ele, na verdade, conduziu a algo como o domínio sobre a natureza, ou seja, a um aproveitamento potencializado da natureza, mas com isso, ao mesmo tempo, a mais completa sujeição a si mesmo.

Na medida em que o positivo inscreve-se no exercício da força da técnica e o negativo passa a ser entendido como reparável, a técnica coloca-se como categoria “absoluta”. Trata-se de um novo modo de conceber o absoluto, isto é, como o universo de meios, e por não ter em vista verdadeiros fins, mas somente efeitos, traduz os fins em futuros meios em vista da sua eficiência. Apoiando-se no lema de que *uma coisa é boa se for considerada boa para uma segunda coisa*, faz com que suas metas tornem-se insensatas, carecendo de sentido. Se o sentido favorece a existência, onde ele não existe faz-se urgente inventá-lo para que ele seja capaz de assumir a sua função de meio. Nasce uma nova concepção de progresso voltada prioritariamente para atender a essa nova necessidade.

A supracitada ameaça do projeto baconiano presente, na obra *O princípio responsabilidade*, é identificada por Jonas como característica do ideal de progresso nela contida. Para o autor, essa ameaça está na excessiva capacidade da civilização tecnológica que colocou o saber a serviço da dominação da natureza numa perspectiva de constante e

ininterrupta modificação do presente em direção a uma meta futura. Esse progresso, além de visar uma constante superação das necessidades do homem, busca também a sua autorealização, visto que sua meta é a própria superação do estágio anterior.

A utilização de tal saber, segundo Jonas, “(...) não contou desde as origens (...) com a racionalidade e a retidão que lhe seriam adequadas”¹⁶ (PR, p. 235), e sua dinâmica de sucesso promove o excesso de produção e de consumo em detrimento da reflexão ética.

A falta dessa racionalidade e retidão por parte do saber e o excessivo poder técnico-científico, associado à condição de vulnerabilidade da natureza e do homem, fez com que aquilo que se apresentava como uma proposta de salvação e até mesmo de uma possível remissão¹⁷ da humanidade, em vista de uma nova sociedade construída graças aos avanços tecnológicos, acabasse por se tornar um constante perigo.

Embora o ideal baconiano de progresso contenha grandes riscos, segundo Jonas, e mesmo não sendo possível atribuir a Bacon as grandes descobertas científicas de sua época¹⁸, com ele, conforme afirma Rossi, nasce a concepção de que “(...) os fins da ciência são o progresso e a renovação das condições de vida da humanidade (...)” (2006, p. 72). Mesmo sem praticar a sua própria concepção de ciência e ignorar os grandes cientistas de sua época, a exemplo de Galileu, suas concepções foram a base para o empreendimento científico e para a transformação da sociedade. Com Bacon, acredita-se que o progresso do saber deveria contribuir diretamente para o progresso social¹⁹. Afirma Bacon que

¹⁶ Para fazer referência a *racionalidade* e a *retidão* Jonas utiliza a expressão “*die rationalität noch die gerechtigkeit*” o que dá um sentido de justiça, sendo a *retidão* um sentido figurado da justiça.

¹⁷ O projeto de remissão, isto é, de retorno ao paraíso usado no sentido metafórico por Bacon mostra que a finalidade que o autor estabelece para o desenvolvimento da humanidade só pode ocorrer com a restauração do domínio do homem sobre a natureza. Paulo Rossi, na obra *A ciência e a filosofia dos modernos*, esclarece que “Bacon, não se serve apenas do texto bíblico, mas muitas vezes faz derivar dele suas teses mais inovadoras e revolucionárias. A fé de Bacon é bem sólida, e bem sólida a sua convicção de que a revolução de que se sente o arauto é o cumprimento de uma mensagem mais antiga, e, como tal, ela pode perfeitamente inserir-se na tríade judaico-cristão do pecado, da expiação e da redenção” (1992, p. 63).

¹⁸ Destacam-se a descoberta da circulação do sangue, a hipótese do magnetismo universal, as observações feitas com o telescópio, a invenção dos logaritmos, entre outros.

¹⁹ Paolo Rossi, na obra *A ciência e a filosofia dos modernos*, afirma: “No curso da primeira metade do século XIX, Bacon foi comparado a Hércules que destrói os monstros da superstição e a Sólon que lança as bases de uma construção válida para sempre. Mas depois dos anos sessenta do século XIX, o Bacon dos manuais não é mais um herói positivo. Criticar Bacon por não ter sido Galileu ou Newton tornou-se até, como escreveu Marie B. Hesse, um dos passatempos favoritos do século XIX. Os principais ingredientes que constituem esse retrato ‘crítico’ de Bacon, infalivelmente presente nos manuais são em geral três: a incompreensão de Bacon para com Copérnico, Kepler e Galileu, a compreensão falha da função exercida pelas matemáticas na ciência da natureza e a ‘esterilidade’ do método indutivo” (1992, p. 156). Já no século XX, afirma Paolo Rossi, na obra *Bacon da magia à ciência*: “para alguns filósofos do século XX que defendem ou exaltam o saber científico, Bacon nada tem a ver com a ciência. Para outros filósofos que acusam esta de graves pecados e a submetem a uma espécie de processo, em Bacon se manifesta a essência do saber científico. Não concordando quase com nada, as duas ‘seitas’ filosóficas acabam se encontrando, entretanto, num ponto: a recusa por razões opostas, da filosofia de Bacon (2006, p. 36).

“engendrar e introduzir nova natureza ou novas naturezas em um corpo dado, tal é a obra e o fito do poder humano” (1999, p.101).

Nas primeiras edições inglesas da obra *Nova Atlântida*²⁰ após o término abrupto com o aviso de que a “continuação não foi composta” são apresentadas algumas ‘maravilhas naturais’ para ajudar a servir o homem reforçando desse modo os objetivos da ciência. A utilização da palavra *maravilha* indica o procedimento científico de transformação da natureza, classificados até o momento como algo impossível:

Prolongar a vida.
 Restituir a juventude.
 Retardar o envelhecimento.
 Curar as doenças consideradas incuráveis.
 Diminuir a dor.
 Purgantes menos repugnantes.
 Aumentar a força e a atividade.
 Aumentar a capacidade de suportar a tortura ou a dor.
 Transformar a constituição.
 Transformar a estatura.
 Transformar os traços.
 Aumentar e elevar o cerebral.
 Metamorfose de um corpo em outro.
 Fabricar novas espécies.
 Transplantar uma espécie em outra.
 Instrumentos de destruição, como os de guerra e venenos.
 Tornar os espíritos alegres e coloca-los em boa disposição.
 Poder da imaginação sobre o corpo, ou sobre o corpo de outrem.
 Acelerar o tempo, no que diz respeito às maturações.
 Acelerar o tempo, no que diz respeito às clarificações.
 Acelerar a putrefação.
 Acelerar o cozimento.
 Acelerar a germinação.

²⁰ Em sua obra *Nova Atlântida*, Bacon idealiza um centro de pesquisa numa ilha totalmente entregue à ciência operativa. Nele se encontra o modelo que teve repercussão no século XVII, de uma sociedade unificada e que o domínio do conhecimento e da natureza trariam estabilidade civil e prosperidade econômica. Um povo composto de pesquisadores, organizado segundo os princípios de uma divisão intelectual dedicada a buscar o conhecimento das causas e dos movimentos secretos das coisas, à extensão dos limites do império do homem e à execução de todas as coisas possíveis. Essa obra inacabada e publicada postumamente (1627) oferece um plano de trabalho para os sábios reunidos nesse estado imaginário ou Casa de Salomão. Na cidade ideal, a ciência terá um objetivo especificamente humano: o de lutar contra a ignorância, contra o sofrimento e contra a miséria. Os habitantes da Casa de Salomão vivem numa perpétua ordem, respeitando a monarquia e as divisões de classe. Trata-se de um grande laboratório consagrado ao desenvolvimento da pesquisa tecnológica para o avanço do conhecimento e bem-estar da população. A *Nova Atlântida* de Bacon representa não apenas o abandono do ideário religioso da *Nova Jerusalém* que desmorona depois da Idade Média, mas, mais profundamente, a sua incorporação dentro da perspectiva salvífica de melhorismo técnico absoluto, impresso no ideário do progresso material ilimitado. Diferentemente das outras sociedades utópicas da época, como a *Utopia*, de Thomas Morus (1516) em que considerava a riqueza, o poder, a opulência como algo ruim e maléfico, na *Nova Atlântida* de Bacon, a opulência não constitui um pecado e nem mesmo é injusta, mas ao contrário algo virtuoso, religioso e politicamente correto. Embora na obra *Nova Atlântida* não sejam explicitados os aspectos de sua concepção de ciência, seu método e seus argumentos epistemológicos, a obra foi a maior responsável pela difusão da ciência no século XVII. A exemplo das duas primeiras academias científicas: a *Royal society*, que teve Bacon como seu patrono, e a *Académie des sciences*.

Fabricar, para a terra, adubos ricos.
 Forças da atmosfera e nascimento das tempestades.
 Transformar substâncias ácidas e aquosas em substâncias gordurosas e untuosas.
 Produzir alimentos novos a partir de substâncias que atualmente não são utilizadas.
 Fabricar novos tipos de fios para o vestuário.
 Fabricar novos materiais além do papel, do vidro, etc.
 Predições naturais.
 Ilusões dos sentidos.
 Maiores prazeres para os sentidos.
 Minerais artificiais e cimentos (BACON apud OLIVEIRA, 2002, p. 216).

Esses objetivos perseguidos pela Casa de Salomão narrados por Bacon estão muito à frente da realidade da ciência europeia de sua época. Sua preocupação, no entanto, não se dá no universo teórico, mas sim prático, ou seja, transformar a natureza em benefício do homem.

Ao introduzir uma nova ideia de temporalidade, Bacon se identifica com a tragédia grega, narrada por Ésquilo, pois ao roubar o fogo e a técnica das mãos das divindades e entregá-las aos homens, Prometeu inaugurou uma nova temporalidade, não mais voltada para o passado, mas para o futuro, ou seja, para “o tempo [que] nos ensina enquanto vai passando” (2009, p. 60) isto é, o tempo que envelhece, marcado não mais pela ideia de retorno, mas pela perseguição a um alvo adiante. Desse modo, substituindo o tempo que retorna pelo tempo que envelhece, o tempo cíclico pelo tempo do projeto técnico humano, a história passou a sofrer grandes mudanças, pois não se tratava mais de vê-la como a decadência de uma época de ouro, mas de um progresso rumo a um futuro em que as metas nem sempre são evidentes.

O início e o fim não se conjugam mais com o ciclo do tempo e as mitologias perderam sua capacidade de persuasão. Embora o novo projeto técnico indicasse avanço para toda a sociedade, a técnica passou a perseguir o seu próprio crescimento e avanço pensando nela mesma. Nesse sentido, o progresso passa a ser visto não mais como um adorno ou algo opcional, mas como “um impulso certo em si mesmo que, além de nossa vontade (...) repercute no automatismo formal de seu [da técnica] *modus operandi*” (TME, p. 19). Em outras palavras, o progresso passa a ser o *motor* da técnica (seu modo de operação).

Afirma Derrida que o “conceito de história sempre viveu da possibilidade do sentido, da presença passada, presente ou prometida do sentido” (1972, p. 208). O sentido aqui não deve ser entendido como o significado daquilo que acontece, mas a possibilidade da significação como tal, isto é, da possibilidade de que os homens possam prospectar um

horizonte de alternativas de modo a compreender o mundo e a si mesmo. É justamente essa possibilidade, segundo Jonas, que o progresso técnico anulou, na medida em que este progresso ignorou o sentido do passado e da história e adquiriu condições de reinventar o tempo, retirando-o do horizonte do limite e alçando-o no âmbito tecnológico no qual passado, presente e futuro se confundem e se ampliam.

Com esse *motor* que é, sobretudo *histórico*, o progresso é desvelado como um constante e ininterrupto “ir adiante”, pois a ciência possibilita a anulação do famoso dístico do “fim da história”²¹, algo agora sem sentido, porque justamente a técnica promove, pela via das inúmeras inovações, principalmente no campo da vida (biotecnologia), todas as possibilidades de “superação”.

Paradoxalmente, o tempo da técnica é um tempo não mais dotado de sentido, porque nele não se vislumbra de antemão qualquer indicativo de finalidade. Não cabe mais a pergunta “para onde vamos?” no âmbito técnico. O tempo está na história, mas a história perde o seu sentido, como se a ideia de progresso fosse necessariamente antípoda da ideia de história no sentido pleno da palavra. Se de um lado, o progresso da técnica tornou inviável qualquer projeto humano (o homem é obrigado a se projetar na história), de outro lado ele o faz destituído da sua centralidade, sem poder de sujeito e reduzido à mensuração. O mesmo teria ocorrido com a natureza, isto é, a mesma tornou-se somente *material* de mensuração.

Com isso, a história sob o olhar da técnica perdeu seu caráter qualitativo, isto é, “ligada a um presumido sujeito histórico, seja o indivíduo, classe, povo, nação e humanidade, para se tornar um tempo ritmado pelo trabalho da matéria marcado pela

²¹ O tema “fim da história” já fora usado por vários teóricos pós-modernos, entre eles, Jean Baudrillard, Jean François Lyotard. Mas foi com teórico político americano, Francis Fukuyama, que o tema despertou maior provocação. Na obra *O fim da história e o último homem*, o autor afirmou que a história havia chegado ao seu momento derradeiro em 1806, com a vitória de Napoleão sobre os prussianos em Iena. Desde então, tudo o que aconteceu em termos de progresso político não ultrapassou os princípios ditados pela Revolução Francesa. As críticas dirigidas a Fukuyama e a sua ideia de um “fim da história” foram implacáveis, sendo que o autor foi obrigado a reconhecer que não poderia continuar a falar do “fim da história” enquanto a ciência e a tecnologia gozavam de uma saúde superlativa. Se por um lado ele acreditava que as novas tecnologias iriam favorecer a expansão da democracia liberal, por outro lado não pode negligenciar que a mesma poderia servir para outros fins. Como uma verdadeira advertência, o autor publica a obra *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia*, onde declara que o “objetivo do livro é demonstrar que Huxley estava certo, que a ameaça mais relevante suscitada pela biotecnologia contemporânea é a possibilidade dela vir a alterar a natureza humana e, desse modo, transferir-nos para um estágio “pós-humano” da história” (2003, p. 20-21). Em outras palavras, a história não acabou em termos políticos porque a ciência não acabou, ou seja, ela continua alimentando o afã de inovação que torna possível, inclusive, mudanças profundas na essência do homem, seja quanto à sua corporalidade, ao prolongamento da vida, à engenharia genética, a neurofarmacologia e no controle do comportamento. Fukuyama retoma aqui, como se vê, as fórmulas jonasianas presentes no capítulo primeiro do *O princípio responsabilidade*, no qual o autor tematiza a ideia de homem como objeto da técnica (Cf. PR, p. 57).

impotência do espírito” (GALIMBERTI, 2006, p. 593). Não é mais por uma necessidade humana que o progresso da técnica se efetiva: isso é o que significa de fato, perda da centralidade do sujeito e criação de um âmbito “autônomo” da própria técnica, que usa a história apropriando-se dela, construindo-a a seu bel prazer, mas ao mesmo tempo esvaziando-a de sentido porque não há mais nenhuma possibilidade de fim ou finalidade presumível em seu âmago.

Ao compreender-se pelo viés da técnica, o homem na “idade da técnica” perdeu sua capacidade de decisão e de guiar a sua vida. Esta mesma técnica não tem memória histórica, porque ela se fundamenta unicamente nos procedimentos. Esse tipo de memória torna o passado “ultra-passado” e o futuro somente um aperfeiçoamento dos procedimentos técnicos. No mundo por ela produzido de modo artificial, não há espaço para a ontologia e para a axiologia que possam salvaguardar a vida humana. A expressão “idade da técnica”, não significa apenas uma época em que a técnica é hegemônica, e que faz do homem uma experimentação ilimitada e de manipulação infinita, mas principalmente falar de “uma época que se autocompreende, não mais a partir da história que vivemos e narramos, mas a partir da técnica, a qual desvela um espaço interpretativo que definitivamente se despediu da história” (GALIMBERTI, 2006, p. 597). Em outras palavras, a técnica anulou a história porque ela dá condições para que o homem reine sem limites de tempo e de espaço.

Como vimos acima, a política que Platão intitulava-a por “*técnica regia*”, justamente por ser a responsável de atribuir a todas as técnicas as suas finalidades, tornou-se na atualidade subordinada ao aparato econômico, que por sua vez, acabou submetendo-se ao aparato técnico, ficando impedida de dirigir e orientar o poder em suas ações sobre a vida humana e extra-humana.

Em uma das afirmações de Prometeu narradas por Ésquilo, o personagem diz que ainda não havia chegado a hora de revelar seu segredo “(...) oculto em trevas espessas” (2009, p.38). O segredo por ele guardado é justamente o fim da idade mítica, marcada pela arbitrariedade dos deuses. Zeus não seria derrubado e substituído por outra divindade, da forma como sempre ocorreu na mitologia, mas perderia sua capacidade diante da força e do novo poder que o homem adquiriu com a técnica. O passado não é abolido totalmente, mas é resumido sob novo olhar. Essa nova visão torna-se decisiva na compreensão do tempo, pois ao tomar consciência de que não haveria como retroceder à inocência perdida, o homem se ilude com o novo poder, e substitui a simplicidade do passado pela

artificialidade do tempo atual construído pela técnica e vivido como presente absoluto e perpétuo, carregado da necessidade de constante renovação.

Na previsão de Prometeu não existe nenhuma possibilidade de retorno ao passado, ao contrário, o olhar é dirigido somente para o futuro e as divindades míticas que garantiam o ciclo do tempo foram substituídas pela técnica, que se voltou para o tempo do progresso, dando um adeus à infância, ao pensamento marcadamente nostálgico. Afirma Prometeu: “falar-vos-ei agora das misérias todas dos sofridos mortais e em que circunstâncias fiz das crianças que eles eram seres lúcidos, dotados de razão, capazes de pensar” (2009, p. 35). Ao “dotar” o homem do uso da razão, Prometeu fez com que esse homem pudesse conduzir sua vida apoiando-se somente nele mesmo, desvinculando-se de qualquer ideia de transcendência e assumindo, como efeito da razão, a capacidade de projetar-se no futuro, de dar a si mesmo um *telos*.

A derrota que Prometeu impôs a Zeus, não foi porque este desconhecia a técnica, mas porque Zeus não foi capaz de enxergar a transformação antropológica resultante da ação de Prometeu, tendo afastado o homem da lembrança em relação ao passado e abrindo-o ao projeto e à previsão, capacitado com o poder da técnica. Afirma Prometeu: “eis o sinal de que o meu pensamento vislumbra mais do que aquilo que vê” (ÉSQUILO, 2009, p. 31).

Por conhecer o destino dos mortais, Prometeu na posse da técnica, oferece aos homens uma espécie de remédio para que possam prosseguir. Narra Ésquilo que este “remédio” faz com que os homens não temam mais a morte, pois neles foram postas cegas esperanças e que servem de consolo (2009, p. 27). As cegas esperanças que Prometeu dá aos homens como “remédio”, permitem que estes homens passem a acreditar na ideia de que com a técnica poderão promover um desvencilhamento absoluto do modelo biológico da temporalidade cíclica da natureza, de resistir aos efeitos do tempo e da consumação do devir e de desvelar as mudanças necessárias que promoverão o progresso. Agora o homem sai de sua condição de natureza e dá início a um novo mundo marcado pelos seus próprios projetos técnicos, aos quais se reduzem sua criatividade e imaginação, características essas possuídas apenas como ilusão, visto que o poder da técnica por ser autônomo, anula no homem qualquer possibilidade de autoafirmação ou escolha.

Ao livrar o homem do ciclo da natureza, infundindo nele esperanças de sobreviver a tudo, Prometeu doa aos homens “um grande socorro” contra a “doença” da previsibilidade da morte. As cegas esperanças, inicialmente tidas como tema religioso (a vida após a morte) pode ser pensada, do ponto de vista técnico, como possibilidade de

encontro de uma saída para o problema da morte (o que se vê na biotecnologia contemporânea). Ao mesmo tempo a simbologia do fogo representa o conjunto de técnicas que capacitam o homem a usufruir da natureza, e a conquistar a liberdade. Com a técnica, narra Ésquilo o homem poderá alcançar o máximo do poder e da liberdade que antes pertencia somente a Zeus, pois somente ele era “(...) livre entre os imortais e homens” (2009, p. 17).

Com isso, pode-se dizer que o negativo da técnica, que acorrenta o homem na ilusão da liberdade, está na sua autonomia como um operar independentemente da ética. De fato, a pretensão à autonomia para quem não faz uso da retidão no agir, tem uma força que, por si, é igual ao nada, já que ocorre como uma ilusão. O seu gesto de autonomia, na verdade é contraditório e paradoxal, porque se contrapõe à sabedoria no agir. De sua prisão ao âmbito técnico, o homem tornou-se impedido de alcançar e visualizar o âmbito ético.

A sabedoria do agir é qualidade pertencente somente a Zeus, e que mais tarde a filosofia afirma ser prerrogativa do político. Isso significa dizer que a técnica só dispõe da razão instrumental, e não de sabedoria, pois controla a adequação de um meio a determinado fim, sem se pronunciar sobre as escolhas dos fins. Por ser uma razão que calcula, a técnica acaba por diferenciar o homem do animal e, reconhecendo-se sem recursos, recorre à técnica para tornar-se senhor de todos os expedientes, que não são fortuitos e casuais, mas calculados e reprodutíveis. Nas palavras de Ésquilo o homem “(...) é capaz até de feitos impossíveis” (2009, p. 18).

A autonomia desejada pela técnica dá ao homem a ilusão de desvincular a ação humana do poder divino e da ordem do *cosmo*, à qual a própria divindade está sujeita. Desse modo, pode-se dizer que ao mesmo tempo em que a técnica que Prometeu doa aos homens revela de certo modo o amor que tem por eles, por outro lado, evidencia-se uma “rebelião contra a divindade, desconhecendo o seu poder de governar o mundo” (GALIMBERTI, 2006, p. 271).

Heidegger afirma que na posse da técnica o homem passou a se impor sobre a natureza concebendo-a como uma fonte inesgotável de recursos e de energia, e que se coloca a tarefa de extrair essa energia por ela armazenada para seu usufruto. Nessa perspectiva o “estar-no-mundo” significaria “estar-no-mundo-para-fazer”, pois a realização humana se dá por intermédio de suas ações. Afirma o autor que

a usina hidroelétrica posta no Reno dis-põe o rio a fornecer pressão hidráulica, que dis-põe as turbinas a girar, cujo giro impulsiona um conjunto de máquinas, cujos

mecanismos produzem corrente elétrica. As centrais de transmissão e sua rede se dis-põem a fornecer corrente. Nessa sucessão integrada de dis-posições de energia elétrica, o próprio rio Reno aparece, como um dis-positivo. A usina hidroelétrica não está instalada no Reno, como a velha ponte de madeira que, durante séculos, ligava uma margem à outra. Agora é o rio que está instalado na usina. O rio que hoje o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno o é pela essência da usina (2008, p. 22).

Por ser um fundo de reserva, essa energia “escondida” não se desvela por si mesma, mas somente pela “provocação humana”, que por sua vez, não é mais autônoma, livre, mas também sofreu alteração da própria técnica, isto é, também é “provocada a provocar” como sendo seu destino, isto é, uma peça da *Gestell*. A exploração da natureza, como fonte de energia, se dá segundo Heidegger em múltiplos movimentos: primeiro na extração da energia presente na natureza; depois na sua transformação; da transformação à estocagem; da estocagem à distribuição; e da distribuição ao reprocessamento. Conclui-se, portanto, afirma o autor que “extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento” (2008, p. 20), porém a marca desse desencobrimento é a própria exploração.

Ao reconhecer a natureza como fonte de energia, o homem encontra-se diante do desafio de dispor do real como disponibilidade, ou seja, é pela provocação humana que a natureza se desvela, isto é, o “apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se des-encobre como dis-ponibilidade” (HEIDEGGER, 2008, p. 23). Este destino, no entanto, não pode ser tomado no sentido de uma entrega cega, mas ao contrário, pois ao abrir-nos para a essência da técnica, estaríamos sendo possuídos por um apelo de libertação. Esse desenvolvimento racional e técnico fez com que o homem reduzisse o mundo as suas ações e que a ele tudo submetesse. Com isso a metafísica desse processo produtivo reduziu completamente o mundo ao próprio sujeito, de modo que todo ente pudesse ser representável. A crítica de Heidegger à metafísica e a ciência é que elas pressupõem que existam modelos explicativos permanentes para as coisas, e que a razão seria capaz de captar e de controlar essa explicação.

1.2.2 Ciência como tecnologia

A ideia da arte como *imitação da natureza* é muito antiga, podendo ser vista desde a antiguidade clássica até no próprio Renascimento, ou seja, a natureza é o modelo e a partir dela o homem extrai suas leis, valores e cultura. Com isso, os produtos da arte

humana seriam como que cópias, sem jamais conseguir a perfeição do modelo, seja porque seriam considerados simulacros de modelos perfeitos, como afirmava Platão, seja porque a semelhança da figura da arte com a sua forma natural fosse mediada pela nossa imaginação, conforme a tradição aristotélica. Nesse sentido, enquanto a natureza possuía em si o princípio de um movimento indefinido, as artes eram movidas por princípios externos, que buscavam apenas imitar a espontaneidade da natureza. O que seria criado era apenas outra disposição do mesmo material, com gradações na adulteração ou na perfeição da arte.

Essa imitação (*mimesis*) da natureza (verdadeira) pelas artes também era compreendida como um preenchimento das finalidades cósmicas da natureza, sendo assim, o que se imitava era o movimento em direção a um fim, algo que revelava a harmonia e a proporcionalidade presentes na ideia de *cosmo*. A natureza era a razão providencial governando o universo e também o próprio princípio racional. Com isso, ela deveria ser imitada pelas atividades humanas que seguiam seus próprios princípios racionais.

As diferentes artes imitam a natureza em diversos sentidos e, para identificar essas diferenças, tornou-se necessário ressaltar seus objetivos. De um lado, temos as artes que objetivavam representar a natureza, a exemplo da pintura, escultura, música, dança, drama; e por outro, temos as que visavam apenas reproduzir seus objetos, fenômenos e efeitos. A imitação como contemplação, presente na filosofia clássica e medieval buscava, em geral, o prazer estético ou uma comunhão religiosa. Quando, porém, se pretendia imitar, por exemplo, os raios, o que se tinha em mente era a reprodução dos efeitos, com o objetivo de melhor desfrutá-los ou mesmo controlá-los. Os efeitos naturais reproduzidos podiam ser usufruídos de infinitas maneiras, mas em geral fundavam-se na ideia de que a vontade humana, os desejos, as palavras e as ações, interferem na natureza das coisas.

Essas diferentes concepções de intervenção evidenciam a ideia de que a arte humana é dependente da natureza, porque além de imitar as funções, processos e aparências do mundo natural, ela deveria tomar suas leis e princípios, além de usar do seu próprio material. Além de dependente, a arte humana é auxiliar da natureza, na medida em que ajuda a manter o seu desenvolvimento normal, preenchendo suas deficiências tanto no sentido físico, a exemplo da construção de casas, quanto no sentido mental, na medida em

que constrói cultura e valores²². A concepção de que a arte não muda a substância, conforme afirmava Aristóteles²³, não era aplicada à medicina e à própria agricultura.

A modernidade traça um novo olhar sobre a questão da arte, não só porque cria o problema da subjetividade estética (assinalado no problema do *gosto*, que vai do classicismo francês até Kant, passando pelos empiristas ingleses), mas também em relação ao artista ou gênio, não mais apenas como um *descobridor* da verdade harmônica posta no mundo (como era na Antiguidade e em toda a era medieval), mas, sobretudo como um *criador* ou ainda um *transformador*. Em outras palavras, a arte não é mais apenas objeto de descoberta, mas, sobretudo de *intervenção*. Essa ideia se explicita também no projeto baconiano.

Ao propor uma nova relação entre arte e natureza, Bacon distancia-se da metodologia dos alquimistas, da tradição aristotélica, dos pan-vitalistas ou organicistas, pois para o pensador, “natural” não é somente o que foi criado pela natureza, mas também o que o próprio homem é capaz de fazer, ou seja, natural é também o que produz resultados *equivalentes ao natural*. Na *Nova Atlântica* alguns produtos artificiais são réplicas de produtos naturais, ou seja, as coisas artificiais não diferem das naturais pela forma ou pela essência, mas apenas pela causa eficiente, pois quando as coisas estão dispostas à obtenção de um determinado efeito, pouco importa que este seja alcançado pelo homem ou sem o homem. Os efeitos produzidos pela natureza em seu próprio trabalho, ou pelo homem em conjunção com a natureza ou arte, são todos naturais, isto é, obras das criaturas de Deus. A imitação do canto dos pássaros, do estrondo dos trovões, do cheiro das plantas conseguidos pela tecnologia da sociedade bensalemita²⁴, são provas da aproximação do natural com o

²² Algumas passagens do *corpus hipocraticum* mostram a natureza como o primeiro fator de restauração da saúde ou de diagnóstico.

²³ Aristóteles defendia a ideia de que o homem podia usar os produtos da própria natureza para seus próprios fins, mas não partilhava da concepção de que o homem fosse capaz de participar na realização de um determinado fim natural. O material da produção tem a sua substância já completa, seja antes ou depois da interferência do artista ou mesmo no seu novo formato, não havendo nesse sentido a transformação da substância. Desse modo, ao esculpir a madeira para fazer uma estátua, o escultor não estaria fazendo mais do que retirar partes, sem acrescentar com isso nenhuma nova forma substancial às partes que restaram. Para o pensador, a arte não adiciona nem remove os poderes da natureza, não altera sua substância, e não efetiva produtos, mas apenas “tempera” a natureza.

²⁴ Sociedade utópica descrita por Bacon na obra *Nova Atlântida*. Para evitar o conflito dentro da sociedade idealizada, o autor propõe a sujeição incontestável de certos grupos sociais fortemente influentes nas questões públicas, como o clero, a família e a intelectualidade, aos interesses da Casa de Salomão, não de forma a extinguir-lhes os atributos e funções específicas, mas, sim, de usar tais especificidades como veículo de difusão e manutenção dos elementos que compõem a ordem pretendida.

artificial. Outros ainda envolvem mais o princípio de similaridade do que de identidade, ou ainda, imitações de outros artefatos criados por eles e por outros estrangeiros.

Para que a arte consiga impor-se sobre a natureza, o homem deve buscar conhecer a natureza, observá-la, persegui-la em suas práticas, como também forçá-la a revelar aquilo que não faria espontaneamente, afirma Bacon. Com isso, a ideia de *imitação* vai sendo substituída não só pela ideia de *transformação*, mas, sobretudo de *dominação*. Sendo assim, a arte não mais apenas reproduz e copia nem sequer apenas corrige e complementa a natureza, mas se for preciso, ela é capaz de revirá-la, bem como mudar e estabelecer novas fundações. O recurso à observação, tão importante na filosofia de Bacon, não está somente no sentido de imitar, mas principalmente no sentido de forçar e de oprimir, porque desse modo a arte descobriria e inventaria coisas que a natureza jamais revelaria espontaneamente. Essas forças não são contrárias à natureza, pois mesmo sendo criadas e inventadas, elas continuam derivando de princípios naturais descobertos no processo de criação.

Com isso, as novas analogias que se formam na modernidade, principalmente utilizando-se do modelo da máquina para a compreensão do corpo humano, do relógio para entender o *cosmo*, do fluir das águas para entender o espírito e à ausência de atrito, entre outras, ajudam a desconstruir visões mais espiritualistas e a clássica visão aristotélica de que a arte apenas imita a natureza. Nesse sentido, há uma revisão e ampliação mesmo do conceito de *arte*, que não é mais apenas aquilo que se chama, tradicionalmente de *belas artes*, mas, sobretudo a própria ideia de criação, agora muito estreitamente ligada à própria concepção de ciência. A arte moderna ganha, portanto, contornos científicos no sentido de designar a missão de explorar, transformar, inventar e criar *um* mundo. Nela se acumula uma *arte de produção* que contém, por isso mesmo, um corpo de conhecimentos próprios a essa atividade.

Por isso a integração das artes mecânicas tradicionalmente desprezadas pela filosofia, ao trabalho científico, tornaram-se profundamente significativas. Rossi afirma que

o progresso da ciência, as melhorias das condições do homem demandam, para Bacon, que o saber dos técnicos seja incluído no campo, a ele fechado por uma tradição secular, da ciência e da filosofia natural. Os métodos, os procedimentos, operações e linguagem das artes mecânicas haviam se afirmado e aperfeiçoado fora do mundo da ciência oficial, num mundo de engenheiros, arquitetos, artesãos qualificados, construtores de máquinas e de instrumentos. Esses métodos, procedimentos e linguagem agora devem se tornar o objeto de consideração, reflexão e estudo. E não se trata apenas do abandono de preconceitos inveterados

contra as “coisas mecânicas” por parte de um único intelectual. Os fins que Bacon indica são muito mais amplos e menos pessoais: as academias, colégios, sociedades científicas, os soberanos e os Estados devem pôr-se à frente desse movimento de renovação. Somente por essa via, com a ajuda dessas grandes organizações, a *experientia erratica* dos mecânicos, o conjunto disperso de pesquisas e observações dos artesãos, os labores cotidianos daqueles que transformam a natureza através da obra das mãos poderão ser subtraídos ao acaso e às ambíguas tentações da magia, dando lugar a um grandioso *corpus*, orgânico e sistemático, de conhecimentos. E somente por essa via será possível realizar o mundo e o tipo de sociedade descrito nas páginas da *Nova Atlântida* (1989, p. 103).

Ao romper com o tradicional conceito de que a arte apenas imita a natureza, Bacon abre um novo caminho para a ação do homem, de modo que a sua interferência na natureza deva ser compreendida como uma colaboração e continuidade das obras do Criador. Rossi afirma que, para Bacon, a arte é o homem acrescido à natureza e o fato de que as condições necessárias à existência de um fenômeno estejam naturalmente conexas ou venham a ser relacionadas entre si pela mão do homem, não cria uma heterogeneidade entre as coisas criadas por Deus ou pelos homens (PR, p. 127-128).

A arte torna-se então uma espécie de *poder*. Se para Sócrates o conhecimento se igualava à virtude, Bacon o equiparava ao poder. Sua utilização prática era a medida exata de seu valor. A proposta de uma ciência que desse conta das necessidades humanas, que proporcionasse obras úteis ao homem, colocava-se como uma solução da tradicional oposição entre verdade e utilidade. Desde os gregos, esta oposição tem objetivos separados, pois, enquanto a verdade era digna somente dos homens considerados superiores, a utilidade por sua ligação com as necessidades imediatas do homem, era encarada como trabalho para escravos ou classes subalternas.

O ambiente cultural do século XVI, voltado para a valorização das artes mecânicas e conseqüentemente do trabalho manual, coloca o homem em contato direto com a natureza, rompendo a antiga concepção de que os homens livres não se prestariam a tal atividade. Alguns dos procedimentos utilizados pelos homens para produzir objetos de uso ou construir máquinas, para modificar e alterar a natureza através do trabalho das mãos, “(...) favorecem o efetivo conhecimento da realidade muito mais do que aquelas construções intelectuais ou aqueles sistemas filosóficos que acabam por impedir ou limitar a exploração ativa das coisas naturais por parte do homem” (ROSSI, 1989, p. 28).

Com Bacon a ciência assumia um papel utilitário²⁵ de cunho utópico, o equivalente material e humano ao plano espiritual da salvação por intermédio de Deus. Se pelo pecado o homem perdeu a inocência e o domínio sobre as criaturas, ambas as perdas, segundo Bacon, podem ser reparadas: a primeira com a religião e com a fé, a segunda com as artes e com as ciências. Pois a maldição divina não tornou a criatura irreparavelmente rebelde e a prova está no livro do Gênesis quando se afirma que “comerás o pão com o suor do seu rosto”, ou seja, é com o trabalho - e não com falaciosas disputas verbais e magias - que o homem pode reencontrar o caminho perdido (BACON, 1999, p. 218).

A filosofia baconiana, portanto, se coloca como uma via de recuperação simbólica de um estado de “conforto” já desfrutado no Éden, onde era dada à raça humana a capacidade de perceber a verdade sobre o conhecimento do bem e do mal, a ponto do homem estabelecer com a natureza o seu domínio, o que lhe assegurava uma vida cômoda e dedicada à contemplação da obra divina. Por ser o homem uma criatura de Deus, teria o dever de interpretar e dominar a natureza, de modo a contribuir com o criador, o que faria da pesquisa das ciências naturais sua obrigação religiosa. A queda original do homem fez com que essa pesquisa fosse mais difícil, mas, na medida em que ele disciplinar sua mente e purificar sua visão da natureza, desvencilhando-se dos velhíssimos preconceitos, obteria desse modo seu direito divino.

Ao inscrever o seu programa técnico-científico dentro do horizonte teológico cristão, Bacon inaugura uma nova etapa no mundo do conhecimento, pois ao mesmo tempo em que executa um programa divino, faz cumprir uma missão moral, ou seja, ao mesmo tempo em que vê nas leis da natureza a marca de Deus, vê também na descoberta delas, as condições de sua redenção. A ideia de progresso em Bacon está revestida da moldura religiosa, que a ciência passará a assumir como diretriz e sentido da sua busca, revestindo-a definitivamente com a perspectiva utópica.

A tese de que Deus ordenou ao homem a “ganhar o pão com o suor de seu rosto” e para tanto o homem deveria dominar a natureza, foi considerada por muitos como uma proposta imoral e até mesmo contrária à ética cristã. No entanto, Bacon declara que somente o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, mas a natureza não, e que desse modo não há nada nos mandamentos divinos que proíba o homem de conquistar um poder sobre ela, desde que os meios sejam legítimos e que os fins sejam proveitosos à vida

²⁵ Ao afirmar que todo conhecimento tem que ser útil ao homem, Bacon não estaria sendo considerado um utilitarista, conforme concepção tradicional do termo, pois o que o autor pretende afirmar é que a ciência é verdadeira porque é útil, e até então, a teoria não produziu resultados praticamente utilizáveis.

humana. Com isso, ao buscar conhecer a natureza, o homem não se afasta de Deus, mas ao contrário, manifesta toda a sua admiração em relação à obra magnífica do criador²⁶ (1999, p. 4).

Com o primeiro aforismo da obra *Novum organum*, na afirmação de que “o homem, ministro e intérprete da natureza, faz e entende tanto quanto constata, pela observação dos fatos ou pelo trabalho da mente, sobre a ordem da natureza, não sabe, nem pode mais” (1999, p. 33), Bacon inicia a construção de uma nova mentalidade para o desenvolvimento científico. Ao declarar o homem “ministro” e “intérprete” da natureza, Bacon não pretendia mostrar a autossuficiência humana em relação ao divino, mas mostrar que a ação humana não deveria encontrar limites de atuação e de transformação da natureza. O programa baconiano expressa claramente a destinação do saber e sua funcionalidade em relação ao poder, ou seja, a possibilidade de fazer e de modificar a natureza tendo em vista os objetivos humanos.

Embora a utopia da *Nova Atlântida* se inscreva na imanência futura, a ideia de futuro foi aberta pela escatologia cristã. Nas utopias seguintes, sejam de base científica ou revolucionária, sempre foi possível encontrar a ideia cristã de “homem novo”, já que não estão projetadas para a transcendência, mas para um futuro imanente. Esse futuro será construído com o auxílio da ciência e da técnica, promovendo a substituição da ideia de absoluto pela ideia de progresso. Desse modo, assim como a ciência está a serviço da glória de Deus para o engrandecimento da vida humana, a técnica deverá ser capaz de irmanar os homens e de servir a todo gênero humano.

²⁶ Num contexto histórico em que a linguagem bíblica era amplamente conhecida (importante lembrar a introdução, na Inglaterra, por Henrique VIII, da Reforma Protestante) pode-se afirmar como natural encontrar “brechas” e até mesmo certas ambiguidades para fundamentar postulados com base religiosa. Os intérpretes de Bacon divergem quanto à fundamentação dos preceitos com base religiosa. Robert Hooykaas, em *A religião e o desenvolvimento da ciência moderna*, afirma que a dessacralização da natureza teve influência da concepção judaico-cristã que, diferentemente da visão de mundo pagã, concebia o divino como absoluto transcendente e, assim, desdivinizando a natureza. Outros como Cameron Wybrow, *The Bible, Baconianism, and Mastery over Nature*, contesta essas interpretações evidenciando que a dessacralização bíblica não significa desdivinização nem incentivo ao domínio sobre a natureza, mas teria ocorrido uma interpretação descontextualizada. Bacon se utiliza da autoridade das Escrituras para legitimar o seu programa de reforma de conhecimento e enriquecer seu projeto com passagens Bíblicas. Entre as mais citadas estão as passagens de Salomão e do Apóstolo São Paulo. As referências ao legítimo poder dos homens sobre a natureza são dos Salmos (8: 4-9) e dos Gêneses (1: 27-29) como o trecho que segue: e Deus os abençoou, e disse: ‘Crescei e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a, e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves do céu, e sobre todos os animais que se movem sobre a terra’. E Deus disse: ‘Eis que vos dei todas as ervas que dão sementes sobre a terra, e todas as árvores que encerram em si mesmas a semente do seu gênero, para que vos sirvam de alimento, e a todos os animais da terra, e a todos as aves do céu, e a tudo o que se move sobre a terra, e em que há alma vivente, para que tenham que comer’. E assim se fez.

Para que o domínio do homem pudesse se efetivar, a natureza deixou de ser compreendida em seu caráter orgânico-vitalista e passou a ser entendida pelo aspecto mecanicista. A substituição da ordem qualitativa para a ordem quantitativa, a busca das causas empiricamente observáveis e a mensuração do tempo e do espaço, são as condições prévias para a implantação do *regnum hominis*, pois um mundo com características mecânicas e mensuráveis poderia ser plenamente dominado e controlado pelo homem. Afirma Bacon que

quanto mais a investigação se dirige às naturezas simples tanto mais se aplainam e se tornam perspicazes às coisas, passando o objeto do múltíplice ao simples, do incomensurável ao comensurável, do insensível ao calculável, do infinito e vago ao definido e certo, como ocorre com as letras do alfabeto e com as notas da música. Todavia a investigação natural se orienta da melhor forma quando a física é rematada com o auxílio da matemática (1999, p. 108).

O desejo do homem moderno de submeter e de reduzir tudo ao crivo da razão promoveu a substituição de uma ontologia das substâncias e das essências das coisas, tal como pensara Aristóteles, para uma “ontologia” de átomos, leis e forças onde cabem somente máquinas.

Para Bacon, cabe ao homem alcançar coisas que até então nunca tinham sido alcançadas, e que não foram trazidas naturalmente e nem por acaso (1999, p. 101-102). Desse modo, a natureza forjada pelo homem é uma duplicação que se estende à originalidade e honra o trabalho divino do Criador. Como a natureza e a arte (é a ciência enquanto atividade *criativa*) têm a mesma essência, não há motivos para que o homem não possa com o tempo recriar toda a criação²⁷.

Ao reelaborar o conceito de natureza e de arte, Bacon dá um passo decisivo na concepção da ciência como tecnologia, e na formação de um novo paradigma à ciência moderna. Para o autor, a natureza é um corpo destinado a transformar suas estruturas para melhorar a existência humana, ou seja, a natureza como um lugar de passagem, no qual o homem pode de alguma forma, efetuar transformações que o levarão a um lugar melhor, menos árduo, o que faria com que a terra se assemelhasse ao paraíso bíblico. Se com a religião e a fé, o homem pode recuperar o estado de justiça em que Deus o havia criado, mediante as artes e suas obras, o homem poderá readquirir o seu domínio efetivo sobre a

²⁷ Aqui reside, segundo Jonas, um dos aspectos cruciais e ameaçadores do projeto baconiano, na medida em que a recriação tornou-se uma meta da própria tecnologia, não com o intuito de engrandecimento humano, mas pensando em si-mesma, em sua constante superação.

criação. Desse modo, a filosofia baconiana do homem busca o controle da natureza a partir do “cultivo” das habilidades, das ciências e com a urgência da invenção na direção de uma realidade utópica. Afirma o autor:

sem dúvida, nós pagamos a culpa de nossos progenitores, que quiseram ser semelhantes a Deus. Nós, progênie deles, queremos ainda mais. De fato, criamos mundos, fixamos leis para a natureza e nos apossamos dela, e não como agrada à divina Sabedoria, ou como realmente são na natureza (...) impomos a marca de nossa imagem humana nas criaturas e nas obras de Deus. Mercidamente, pois, perdemos de novo o nosso domínio sobre a criação; e enquanto, depois do pecado original, permanecera pelo menos certo poder sobre a natureza rebelde, pois ela podia ser submetida e dirigida por meio de verdadeiras e sólidas técnicas, agora somos privados quase completamente também desse poder, por causa da nossa soberba, porque quisemos ser semelhantes a Deus e seguir os ditames unicamente de nossa razão (...) por isso, se existe em nós ainda algum sentimento de humildade diante do Criador, de respeito e de admiração pelas suas obras; se há ainda caridade pelos homens e zelo em diminuir as necessidades e os sofrimentos humanos; se há ainda amor à verdade no estudo das coisas naturais, ódio à ignorância, desejo de purificar o intelecto; se assim for, não podemos nos cansar de suplicar aos homens que abandonem por algum tempo, ou ao menos ponham de lado, aquelas filosofias inconsistentes e absurdas que preferem as teses às hipóteses, que têm mantido aprisionada a experiência e insultado as obras de Deus; é preciso suplicar-lhes que leiam com humildade e certa reverência o livro da criação e meditem sobre ele, a fim de que, limpos e purificados, eles possam, em espírito de castidade e integridade, libertar-se da mutabilidade da opinião. São essas as palavras e a linguagem que se espalharam até os confins da terra, e que não sofreram a confusão de Babel: essa é a linguagem que os homens devem aprender. Não deixem de ter em mãos esse alfabeto, reencontrando o frescor da sua juventude e tornando-se, de novo, semelhantes a crianças (1986, p. 198-199).

Embora o século XVII ainda seja herdeiro de que a verdade é filha da razão e não da experiência, e que essa interação entre ciência e técnica tenha se efetivado séculos depois, não se pode deixar de identificar que a ciência moderna, desde o seu nascimento, ainda que não tenha cumprido imediatamente suas promessas de aplicação e de utilidade social, já era portadora do projeto de converter seu conhecimento num instrumento de ação susceptível de superar a dicotomia entre *theoria* e *techne*. Já estava presente nesse projeto a ideia de que a ciência e a técnica constituem o destino humano, e que o homem deve trabalhar na direção de seu progresso. Além disso, a ciência passaria a ser concebida como uma fonte de saber e de poder, e a dominação da natureza constituiria a base da revolução científica. Oliveira afirma que Bacon não estava interessado em apontar as diferenças entre *epistème* e *techne*, mas ao contrário, pois pretendia “buscar sua junção, apontar com afinco a direção para que ambas convirjam quando reformadas” (2002, p. 221). Une-se desse modo as atividades das artes e dos ofícios com a filosofia da natureza num verdadeiro

conhecimento capaz de permitir ao homem o domínio da natureza e o progresso da humanidade.

A ideia de progresso defendida na modernidade que buscava superar a ideia de evolução da Antiguidade, em geral considerava o progresso como um acontecimento ou um fato isolado e não como fruto da história. O descoberto não seria modificado ou ultrapassado, com o uso de instrumentos mais poderosos e, mesmo que fosse repetido, não se igualaria ao do primeiro autor. Bacon inova esta concepção de progresso buscando priorizar o aperfeiçoamento e a superação dos obstáculos, pois na medida em que avançam as descobertas, avançam também as artes em descobrir. O conhecimento desse modo tornou-se um contínuo reconstruir e com o uso da ciência e da tecnologia, ultrapassaria a conquista anterior, de modo a aliviar o viver humano. Oliveira afirma que os gregos olhavam as vontades e as necessidades humanas como imperfeições e não como motivação para aprimoramento que os modernos almejavam (2002, p. 207-208).

O programa de reforma do conhecimento e do controle da natureza, almejado por Bacon, conjuga as virtudes da modéstia e da humildade com grandes ambições.²⁸ O autor chama de falsa modéstia, a falta de ambição, a resignação, ou seja, a tendência de querer continuar na mediocridade e no caminho médio (1999, p.92). A verdadeira modéstia deve se fundar na humilhação do espírito humano frente à natureza e pelo legítimo progresso do seu conhecimento e do seu domínio. O Renascimento e o Humanismo de certo modo, já anteciparam alguns dos temas tratados por Bacon, no entanto, a forte tradição filosófica e suas autoridades no âmbito do conhecimento (entre as quais se destaca Aristóteles e Tomás de Aquino), impediam que certos debates pudessem acontecer de modo livre²⁹.

Independente das conquistas e dos resultados, uma revolução sempre pressupõe uma mudança epistemológica, o que irá proporcionar uma nova visão de mundo. O programa de reforma do conhecimento de Bacon, ao propiciar uma refundação de toda a realidade do conhecimento e de seus novos objetivos, foi o “início” de uma transformação. Ao reelaborar a ciência como tecnologia, Bacon influenciou fortemente na concepção atual da ciência como algo ativo, dinâmico, de que o conhecimento é uma busca e não uma

²⁸ Os processos de colonização foram interpretados por Bacon de dois modos: primeiro aqueles compreendidos como da providência divina, pois com eles foi possível aliviar a condição humana e levar toda uma nação aos avanços do conhecimento e do progresso. Mas também pelo seu caráter de ganância e de exploração dos colonizadores, que trouxeram como resultado a dependência e a estagnação de todo um povo.

²⁹ Nesse aspecto reside um dos privilégios de Bacon, pois seu poder político e intelectual facilitou o desenvolvimento e de aceitação de sua argumentação. Acrescenta-se a isso também os elementos políticos e econômicos, com destaque ao papel da Inglaterra na Revolução Industrial e na geopolítica mundial dos séculos seguintes.

posse, e na ideia do desenvolvimento do conhecimento da natureza para a melhoria da vida humana.

Essa visão a respeito da tarefa humana no mundo inspira Bacon a uma nova versão do clássico Mito de Prometeu³⁰, já interpretado de diversas formas na história³¹ e, também a narrativa bíblica da criação³².

A contribuição de Bacon, afirma Oliveira, está muito mais em criar uma nova mentalidade científica, com novos conceitos, valores e posturas, do que propriamente na metodologia que apresentara. Suas teses contribuíram para reinventar a história natural, colocando a filosofia natural como a grande mãe e o tronco comum de todas as ciências. Interligam-se a isso suas críticas à tradição filosófica, as práticas artesanais, suas propostas de reformas institucionais, sua utopia, suas redefinições epistemológicas e justificativas políticas e teológicas para a reformulação da ciência como tecnologia (2002, p. 224-225).

Bacon busca nas características relacionadas à técnica como colaboração, progressividade, perfectibilidade e invenção, a base para classificar todo o saber humano. Usando dessas características e adotando as artes mecânicas como modelo para a cultura, é possível criar um ambiente suscetível ao progresso. Esta cultura, no entanto, deverá saber conjugar elementos mecânicos, empíricos e filosóficos, pois a filosofia dos empíricos, tida isoladamente, levará a resultados tão ruins quanto a dos racionais, se esta também se fechar em si mesma. O exemplo que compara as abelhas, as formigas e as aranhas, na obra *Novum organum*, revela, pois, que a verdadeira filosofia não guarda intacto na memória o material fornecido pela história natural e pelas artes mecânicas, mas conserva-o, transformando-o e digerindo-o no intelecto (1999, p. 51).

³⁰ Se para os gregos, Prometeu poderia ser chamado de herói, Bacon classifica-o como um audacioso rebelde técnico, capaz de refazer a obra do mestre com maior competência e genialidade, atividade esta que alimenta seu orgulho. Os homens formados por Zeus são superiores, e Prometeu é o espírito inventivo dos homens que fundam o *regnum humanum*, que multiplicam, ao infinito, o poder humano que se levanta contra os deuses. Ao inaugurar a concepção de que as inovações técnicas devem adaptar o mundo às necessidades humanas, Bacon com sua interpretação de Prometeu, mostrou não somente o poder do homem como portador da técnica, mas a própria técnica como uma transgressão relativa aos deuses, o que faz do mito uma metáfora do gênio científico e técnico.

³¹ Paulo Rossi em seu texto *Os filósofos e as máquinas*, (1989, p. 141 – 149) narra outras interpretações do Mito de Prometeu.

³² Além disso, Bacon também reinterpreta, sob esse ponto de vista, a narrativa bíblica da Criação. O autor considera Adão anterior ao pecado, pois afirma que não é o prazer da curiosidade, nem a elevação do espírito, nem a vitória, nem a habilidade do discurso que constituem os verdadeiros fins do conhecimento, mas a restituição e a restauração do homem à soberania e ao poder que ele tinha no primeiro momento da criação, pois o fim do conhecimento consiste na descoberta de todas as operações e suas possibilidades, desde a imortalidade, até a mais desprezível da arte mecânica.

Com isso conclui-se que a ideia da *arte* como *ciência* e desta como *técnica*, elaborada por Bacon no século XVI, chega ao seu ápice no século XX, certos de que a técnica é ciência aplicada para a resolução dos problemas práticos de modo a assegurar seu êxito em todas as dimensões da vida humana. Alguns pensadores no século XX³³, no entanto, questionaram esse conceito da técnica como ciência aplicada - entre eles Hans Jonas - e passaram a associá-la a outras categorias, como a tecnologia, a ética, a epistemologia e a política, dotando desse modo, a tecnologia de um sentido de valor e responsabilidade, e não somente medida por seus resultados práticos trazidos à humanidade.

1.2.3 Hans Jonas e os riscos do progresso

A ideia de progresso presente no projeto baconiano, e conseqüentemente o seu bem estar, vem sendo questionada há tempos pela filosofia e por outras ciências. Embora haja uma divulgação de um progresso “sustentável”, sabe-se que alguns avanços, representam um “progresso cego”, trazendo mais ameaças do que bênçãos. Diante do poder de transformação da tecnologia tornou-se uma exigência pensar sobre que tipo de técnica queremos e o que estamos dispostos a abrir mão.

Para Jonas as modernas tecnologias põem em perigo não somente os recursos naturais e os seres humanos concretos, mas a humanidade como um todo e a própria ideia de homem. Questiona-se a partir disso não somente o mundo que o homem construiu, mas o próprio lugar do homem nesse mundo.

Se os perigos do novo poder da técnica moderna eram vistos principalmente em relação à natureza e ao meio ambiente (quais seriam os limites que a mesma suportaria e a que ponto estaríamos na atualidade desses limites?), pode-se dizer de modo amplo que o homem seria apenas atingido modo indireto, pois os critérios de avaliação eram da ordem quantitativa, ou seja, o quanto a natureza ainda poderá nos satisfazer.

Mas os avanços técnicos dos últimos tempos da modernidade voltaram-se para o próprio homem, isto é, o homem é que se tornou objeto primeiro da técnica, e com isso houve uma mudança da ordem quantitativa para a ordem qualitativa, isto é, no homem o

³³ Destacam-se entre os escritos sobre a técnica no século XX: *O admirável mundo novo* (1953) de Aldous Huxley; *A perfeição da técnica* (1953) de Georg Friedrich Jünger; *O homem ultrapassado* (1956) de Günter Anders; *A alma na era da técnica* (1956) de Arnold Gehlen; *A dialética do esclarecimento* (1947) de Horkheimer e Adorno; *O homem unidimensional* (1964) de Herbert Marcuse, entre outros.

que importa não é a quantidade existente, mas o melhoramento dos que existem, e com isso, pretende-se interferir desde “o começo até o final de nossa vida, nosso nascimento, duração de vida e morte, e inclusive nossa constituição hereditária” (PSD, p. 151). Disso resulta que, essas mudanças tocam nas questões últimas de nosso ser e dos seres humanos em geral, tais como: o conceito de *bonum humanum*, o sentido da vida e da morte, a dignidade da pessoa, a integridade da imagem do ser humano. Para enfrentar esses questionamentos precisamos de uma metafísica, isto é, uma “concepção válida de ser humano, e não de uma concepção vigente momentaneamente” (PSD, p. 151). Essa metafísica não é somente no sentido formal, isto é, aquela que nos diz porque o ser humano deve ser e da nossa responsabilidade para a sua existência, mas de uma metafísica material, de conteúdo, que preserve o ser de possíveis desfigurações concretas.

Se com a ideia de progresso da modernidade o homem ocupou um lugar privilegiado, Jonas busca colocar o homem, não mais na condição de “centralidade” ou de “superioridade”, mas como responsável, como guardião do reino da vida, como parte e fruto da natureza. O repensar a posição do homem no mundo e seus valores proposto por Jonas, vem de certo modo reacender e intensificar, no seio do pensamento moderno, o antigo debate entre natureza e cultura, ser e ação, essência e existência e mesmo a finalidade intrínseca como princípio metafísico dos entes naturais.

A tentativa de Jonas de fundamentar um imperativo a favor da vida, tanto da natureza humana como da natureza em geral, pode ser evidenciada em três passos: [1] o autor reconhece uma finalidade natural intrínseca à continuidade da vida e esta independe das interpretações acerca da natureza; [2] esta finalidade objetiva da natureza constitui um bem em si; [3] e este *telos*, na medida em que representa um bem intrínseco, torna-se uma obrigação categórica de sua incondicional preservação.

O esforço de compreender o homem, não somente como “animal racional”, mas a partir de sua reinserção na natureza, como parte e fruto da mesma, proposto por Jonas, está presente nas teses de seu mestre Heidegger, a exemplo na *Carta sobre o humanismo*. Para o autor a filosofia ocidental nas suas tentativas metafísicas e humanistas, salvo alguns poucos momentos, a exemplo dos pré-socráticos, buscou compreender a essência do homem somente pela via da metafísica clássica, ou seja, “(...) a partir da *animalitas*, (...) não em direção da sua *humanitas*” (2005, p. 23). Com isso, o mundo tornou-se como um objeto sobre o qual o pensar que calcula dirige seus ataques, e a estes nada mais deve

resistir, pois passou a ser compreendido como “um único reservatório gigante, uma fonte de energia para a técnica e a indústria modernas” (1980, p. 141).

Ao apresentar as bases de um novo humanismo Heidegger em sua obra *Carta sobre o humanismo*, mostra que a civilização reduziu todos os seres, e por último o próprio ser humano, à condição de objetos para a afirmação do sujeito humano, que na busca do poder e controle, se impôs como superior, não conseguindo identificar que este processo o anularia. É justamente dessa compreensão do ser como objetividade que permitirá a racionalidade tecnológica oprimir a natureza e o homem, segundo o autor. No enquadramento do mundo pela técnica, o próprio homem se afastou e se relegou ao esquecimento daquilo que lhe é mais próprio e próximo, isto é, o sentido da “verdade do ser”, de modo que sua história dentro do pensamento ocidental passou a ser a história do “esquecimento do ser”, o abandono da essência do pensar³⁴.

Buscando reinserir o homem na natureza e recuperar-lhe o seu Ser, Jonas quer mostrar que das decisões humanas dependem a continuidade da vida humana e extra-humana de modo autêntico.³⁵ A harmonia e o equilíbrio da natureza, a preservação dos sistemas e uma vida humana digna, estariam sob seu poder. A vida como tal, está orientada para fins, e com consciência esses fins passam a se revestir de significação e de valores.

A revisão da categoria progresso tornou-se urgente na atualidade devido aos riscos que a ela estão associados diante do poder que a técnica conferiu ao homem. Além do mais, o incessante impulso nela presente de um dinamismo frente ao futuro, questiona-nos a respeito do fim. Afirma o autor que após alguns séculos de euforia do projeto baconiano e prometeico, “segurar as rédeas” do progresso galopante, recorrendo-se à ética, deve ser visto como uma preocupação inteligente e uma ação de decência em relação aos descendentes, pois caso não o façamos a natureza o fará de modo terrível (PR, p. 237).

³⁴ Petter Sloterdijk, em 1999, apresenta a conferência intitulada *Regras para o parque humano: uma resposta a carta de Heidegger sobre o humanismo*. Afirma o pensador na tentativa de recontextualizar o humanismo heideggeriano que o “esquecimento do ser” fora substituído na contemporaneidade pelo “embrutecimento do ser” decorrente do estabelecimento midiático da cultura de massas com a utilização das mídias inibidoras e desinibidoras. Para ele, esse embrutecimento ocorre “(...) quando há grande desenvolvimento do poder, seja como rudeza imediatamente bélica e imperial, seja como bestialização cotidiana das pessoas pelos entretenimentos desinibidores da mídia” (2000, p. 17).

³⁵ Michel Serres, em sua obra *O contrato natural*, afirma que os Contratos Sociais e a própria Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão ignoraram a natureza como algo vivo, o que impediu “a guerra de todos contra todos”, mas não impediu “a guerra de todos contra tudo”. Desse modo, para o autor, torna-se urgente afirmar um novo pacto, que ele intitula de Contrato Natural, a fim de que a natureza possa ser vista como algo vivo e como um sujeito que interage, para reestabelecer o equilíbrio entre a humanidade e o planeta (1990, p. 56).

No entanto, na medida em que teoria e prática, no conceito de progresso da modernidade uniram-se, todo esse processo foi dificultado, pois se trata de colocar uma “valoração moral” à técnica sem impedir a liberdade do processo científico. Afirma Comín na introdução da obra *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos* que “a ciência não é inocente justamente porque a fronteira que separa a teoria da investigação prática e de sua aplicação diluiu-se na modernidade” (CPF, p. 25). Visa-se desse modo, harmonizar o desenvolvimento científico com os avanços tecnológicos em vista de um progresso verdadeiramente humano, progresso este que permita articular o sentido humano com o respeito à história.

Herdamos da Ilustração a ideia de que o progresso técnico e científico proporcionará o desenvolvimento econômico, material e conseqüentemente o bem estar da humanidade. No entanto, denuncia Jonas, essa prática desenvolvimentista tem ameaçado a continuidade da vida humana e extra-humana no futuro de modo autêntico, o que torna urgente uma revisão dessas categorias. Uma mudança de política, por sua vez, está diretamente ligada às decisões das políticas científicas e tecnológicas, por isso da opção de Jonas por uma ética de caráter público mais do que privado para assegurar o amanhã. Embora o otimismo pelo progresso desenfreado da atualidade tenha nos proporcionado a realização dos desejos mais ambiciosos, sua política não garante um futuro autêntico, o que torna a responsabilidade jonasiana uma necessidade urgente. O imperativo categórico da técnica em que “deve-se fazer tudo o que se pode fazer”, esconde um cego determinismo que empurra para frente sem pensar nos riscos e perigos que se evidenciam.

Atualmente, pode-se dizer que todos os ramos das ciências naturais recorrem à utilização técnica. Desse modo, as ciências perderam seu caráter puro e teórico. Assinala Jonas que

hoje em primeiro lugar a ciência vive em grande medida um *feedback* intelectual que lhe dá precisamente sua aplicação técnica; (...) dessa relação formam-se os mandatos que indicam a direção que se deve buscar as saídas para resolver os problemas; (...) e para alcançar a solução e seu próprio desenvolvimento utiliza-se de uma técnica avançada (...); nesse sentido, até a ciência mais pura tem uma participação nos benefícios da técnica, igual à que a técnica tem com a ciência; (...) os custos dos equipamentos físicos e de sua operação são trazidos de fora com investimentos públicos e privados (...) produzindo naturalmente a expectativa de algum benefício posterior no terreno prático (TME, p. 68-69).

Desse modo, a liberdade exigida pela ciência natural fica cada dia mais comprometida, pois os interesses externos acabam por determinar a aplicabilidade do

conhecimento. Frente a essa dependência, Jonas, na obra *Técnica, medicina y ética*, alerta que

a técnica passou para as mãos dos interesses comerciais e industriais, e estes são mais inescrupulosos do que os cientistas; por sua vez cientistas menos sensibilizados tornaram-se empresários para a distribuição lucrativa dos produtos de sua investigação, o que faz da investigação tornar-se oficialmente um assunto de mercado (TME, p. 74).

Essa relação entre ciência, técnica e mercado exige segundo Jonas, uma nova reflexão, de modo que a instrumentalização da investigação em vista ao êxito econômico, não exclua a dimensão ética, pois dela depende a continuidade da sobrevivência autêntica da vida. Afirma Jonas que “a maioria dos grandes problemas éticos da moderna civilização tecnológica estão envolvidos com a política pública” (TME, p. 178), tema esse que será tratado na terceira parte da pesquisa. Buscando superar o individualismo e o antropocentrismo das éticas tradicionais, Jonas recorre ao princípio da política como o espaço de transformação, isto é, diante da magnitude do novo poder, busca-se uma saída além do indivíduo, ou seja, nas políticas públicas e nas legislações gerais, afim de que estas possam garantir a prática do novo imperativo (PR, p. 49).

Em grande parte esses problemas tratam da sobrevivência, mas envolvem também decisões muito sutis, como a questão dos experimentos genéticos. Com isso, para controlar, regular ou proibir certas decisões e certas práticas, a decisão compete muito mais à esfera da política do que da sociedade privada. Em outras palavras, na maioria das vezes a pergunta moral que temos que nos fazer, não é tanto, como devo guiar minha vida de forma sensata e decente, mas o que podemos fazer para que no futuro continuem existindo possibilidades de existência autêntica.

Os efeitos da ação tecnológica têm alcançado dimensões planetárias e suas consequências se estendem para o futuro. O poder tecnológico aumentou a capacidade de intervenção sobre o meio ambiente, sobre os poderes de criação e destruição, alterando desde as estruturas genéticas dos seres vivos até os grandes ciclos do planeta. Para Jonas, a ampliação do poder humano em consequência do poder da técnica, exige uma responsabilidade ética na mesma proporção, ou seja, quanto maior o poder, maior terá que ser a responsabilidade.

A consciência do perigo presente no poder tecnocientífico exige uma nova forma de pensar a realidade atual. Na obra *Técnica, medicina y ética*, Jonas analisou alguns dos riscos presentes na engenharia genética e na biotecnologia, e na obra *O princípio*

responsabilidade tratou de preservar a liberdade e a dignidade do homem, defendendo a integridade de seu mundo e de sua espécie frente aos abusos do seu próprio poder. Em seu prefácio afirma que

o Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável, clama por uma ética que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar em uma desgraça para eles mesmos (PR, p. 21).

O aumento do poder da ação humana, potencializada pelo poder tecnológico, e estimulada pela ideia de progresso, mudou a força e a intenção de nossas ações, o que exige a necessidade de um novo paradigma ético, fundado na responsabilidade, para fazer frente a esse excessivo poder humano. O desenvolvimento do poder tecnológico ampliou a ação humana, mudando a essência das nossas ações. É justamente por causa dessa mudança que se exige um novo paradigma ético baseada na responsabilidade³⁶.

1.3 JONAS E O CONFRONTO COM A MODERNIDADE

Para Jonas, os avanços tecnológicos e suas conquistas na atualidade, como continuidade do programa baconiano, têm promovido resultados inimagináveis, pois se tornaram capazes de entrar no interior das menores realidades, bem como de realidades até então consideradas totalmente desconhecidas. A abertura infinita de possibilidades, promovida pela dinâmica tecnológica, em vista da descoberta de novas realidades, não diminui o que se tem a conhecer, pois a própria ciência se surpreende a si mesma com

³⁶ Jürgen Habermas, em *Técnica e ciência como ideologia*, constata que a técnica muda efetivamente a natureza, as condições de vida do homem, como também os próprios fins da vida humana. Afirma o autor que o capitalismo tardio, isto é, desde o final do século XIX, foi marcado por uma “cientificação da técnica”, voltada para o aumento da produtividade e pelas inovações, mas que de certo modo poderiam ser classificadas como uma exigência normal do sistema. No entanto, um cenário bem diferente, segundo o autor, segue no decorrer da história, pois isso se modificou na medida em que a evolução da técnica passou a ser realimentada com o progresso das ciências naturais. Afirma Habermas que “(...) com a investigação industrial de grande estilo, a ciência, a técnica e a revalorização do capitalismo confluem num único sistema” (2007, p. 79). Desse modo, o progresso da ciência e da tecnologia tornam-se autônomos, e dependentes de uma importante variável do próprio sistema, isto é, do crescimento da economia, que faz com que a evolução do sistema social esteja determinada pela lógica do progresso técnico-científico. Com isso, o processo de modernização das sociedades modernas promoveu uma autonomização da economia, tornando-se um fim em si mesma, ocupando o lugar que era antes da política, e agindo sem referências éticas e sem nenhuma responsabilidade coletiva. Toda essa mudança só se concretizou pelas decisões políticas, impulsionando, por sua vez, a revolução tecnológica.

dimensão após dimensão de novas profundidades. A natureza se abre numa infinitude que induz a pensar que as investigações também nunca cessarão. Com isso, ao invés de reduzir a margem do que se quer descobrir na medida em que se vai descobrindo, a ciência se surpreende a si mesma com dimensão atrás de dimensão de novas possibilidades (TME, p. 23).

O processo científico para Jonas, se desenvolve atrelado ao processo tecnológico e “para alcançar seus próprios objetivos *teóricos* a ciência necessita de uma tecnologia cada vez mais refinada e fisicamente forte” (TME, p. 22-23). Com isso, a preocupação do autor volta-se tanto para a compreensão crítica desse processo, quanto para os seus riscos e ameaças no campo ético.

Em sua obra *Técnica, medicina y ética* Jonas começa perguntando por que a técnica moderna se tornou objeto da filosofia e da ética. O que há de novo nela que a diferencia da técnica pré-moderna? (TME, p. 55). Com estes questionamentos, o autor conseguiu atrair a atenção da comunidade filosófica, acadêmica e literária do seu tempo, destacando a necessidade de uma reflexão ética sobre a marcha do desenvolvimento tecnológico da civilização atual, vivido, de alguma forma, como uma *cegueira civilizacional*.

O olhar de Jonas para a técnica é primeiramente analítico e descritivo. Nela o autor identifica duas dimensões: uma primeira de caráter “formal” e uma segunda relativa ao seu “conteúdo”.

1.3.1 A dinâmica formal da técnica

Quanto à “dinâmica formal”, Jonas reconhece que na Antiguidade, as mudanças e as inovações técnicas ocorriam de modo bastante lento, superficial e também localizadas, e o homem satisfazia-se com elas, pois, alcançava-se o objetivo desejado. Havia uma meta a ser atingida e um fim esperado, fazendo com que a relação entre meios e fins fosse linear, porque era movida pela ideia de satisfação da necessidade. Nesse tempo histórico, as revoluções ocorriam mais por casualidade, do que por intenção, a exemplo da revolução agrícola, metalúrgica, bélica, urbana, entre outras. Seus efeitos praticamente nem eram sentidos em vida, o que fazia com que seus contemporâneos nem desfrutassem de tal inovação e talvez nem sequer elas mesmas pudessem ser reconhecidas de fato, como “revoluções”. O movimento sempre se dava num equilíbrio entre fins reconhecidos e meios apropriados, isto é, seus passos levavam a um equilíbrio e a uma saturação, e esta

saturação técnica era definida pelas necessidades que o meio impunha ao homem. Algumas dessas revoluções foram, inclusive, “zelosamente guardadas pelas sociedades inventoras” como monopólio e não se estenderam como domínio tecnológico. Seus resultados não eram avaliados pela categoria do “progresso continuado” e seu método não era submetido à prova, evitando assim os perigos e os riscos (TME, p. 15-17).

Na modernidade, constata Jonas, o caráter “formal” da técnica tornou-se uma “empresa coletiva” continuada, que avança conforme suas “leis de movimento próprias”. Trata-se do conjunto abstrato de um movimento, de um poder que deseja constantemente o novo, a superação dos limites e das barreiras encontrados no presente, pois deseja continuamente a novidade e a mudança, sem se deixar guiar pela ideia de necessidade. Em outras palavras, a técnica tornou-se um empreendimento e um processo, e seu impulso não se fundamenta nas reais necessidades humanas, mas nas motivações criadas por ela mesma, o que torna sua ação/tarefa interminável.

Com isso, o progresso passou a ser um impulso incerto da vontade humana, não como algo “neutro”, mas “valorativo”. Cada estado tem que ser superior ao precedente e de certo modo, diferente e “melhor”. Seus objetivos iniciais se diluem rapidamente e novas metas são traçadas no decorrer do processo, e muitas vezes desvinculados das intenções iniciais. Objetivos não solicitados se transformam em necessidades vitais, quando associados aos desejos econômicos, pois as relações de meios tornaram-se circulares e dialéticas, na medida em que novos objetivos podem ser satisfeitos com inovações tecnológicas, mas também o seu inverso, na medida em que as inovações tecnológicas criam as novas necessidades.

Suas inovações espalham-se rapidamente por toda a comunidade científica, seja quanto ao conhecimento, seja quanto à apropriação prática. Esse movimento e impulso de sempre “ir além”, do “*progresso contínuo*”, constitui um poder que Jonas intitula de *tecnologia*, ou seja, a forma de apresentação e de ação da própria técnica agora não mais regida pela ideia de necessidade, mas de contínua autossuperação. Com isso o progresso deixou de ser um mero enfeite, para tornar-se um impulso incerto da própria tecnologia, mesmo que seja contra a nossa vontade ou mesmo independente dela (TME, p. 16-18).

Ao investigar as causas que fizeram com que a técnica deixasse de ser um meio para tornar-se um poder, Jonas identifica a “pressão pela competência” como a energia que leva à constante inovação, pois se passou a acreditar que toda competência, seja do poder, de controle, de segurança, de prestígio e de superação, seriam garantidos pelo processo

tecnológico. Soma-se a isso os poderosos interesses que se encarregam de alimentar essa pressão, e a “guerra com suas ameaças tem se demonstrado um elemento determinante, descreve o autor” (TME, p. 20). Com a pregação de tais expectativas, as possibilidades de erro foram minimizadas, senão quando escondidas por trás da fascinação dos benefícios. Para Jonas, essa utopia de uma vida cada vez melhor e suas constantes promessas fascinam tanto os produtores de sonhos como seus consumidores (TME, p. 22).

A “pressão pela competência”, por sua vez, não é a única forma de influência que atua por detrás do progresso tecnológico. Jonas também destaca o aumento da população, e a própria ameaça do esgotamento das reservas naturais, que acabam por atuar como impulsores independentes, mas que são decorrentes de sua ação desenfreada, assim como “a revolução verde” (TME, p. 20). Esta pressão pelo progresso tecnológico coloca o homem numa condição de livre competência “despertando o apetite pelas possibilidades (o sonho americano, o aumento das expectativas de vida)” (TME, p. 20).

A premissa central da dinâmica tecnológica e de seus atores, afirma Jonas, é de que “pode haver um progresso ilimitado, porque sempre haverá algo novo e melhor que possa ser encontrado” (TME, p. 21). As evidências, para tanto, são grandes principalmente devido à aparente “história de êxitos”, o que faz com que muitos fortaleçam suas convicções. Destaca o autor que essa “infinitude” pelo progresso distingue-se da perfectibilidade aceita desde sempre na atividade humana, em vista de um desejo de melhoramento ou de superação, pois a vontade de “infinitude” cresce de forma exponencial, isto é, acima do que possa ser considerado normal ou comum.

Enquanto na física newtoniana a natureza se dava a conhecer por algumas fórmulas previsíveis, e tudo se reduziria a elas com raríssimas possibilidades de que algo novo ou surpreendente pudesse acontecer, a interrelação da ciência com a técnica na era moderna proporcionou um “movimento do conhecimento” voltado para uma exploração progressiva. Trata-se de um “dramático jogo” de estímulos e respostas, e com a crescente investigação da própria natureza cada vez mais esta revela sua fragilidade. A própria essência da matéria deixou de ser um dado último e indissolúvel. Nada mais pode ser considerado definitivo, pois se abre caminho no interior da “infinitude”, na essência das coisas, e com elas as expectativas de uma investigação sem fim no sentido de que os passos sucessivos se repetirão de modo sempre novo. Conclui Jonas que “se a arte tecnológica segue os passos da ciência natural, esta adquirirá também dessa fonte aquele potencial de infinitude para suas progressivas inovações” (TME, p. 23).

Na modernidade, o desenvolvimento do progresso científico se dá em relação ao desenvolvimento tecnológico, e, para alcançar seus próprios objetivos teóricos, a ciência necessita de uma tecnologia cada vez mais refinada, como ferramenta que se produz a si mesma, quer dizer, em parceria com a tecnologia. Esse será o ponto de partida de novos conhecimentos no terreno prático, pois a tecnologia trabalhando no mundo proporciona por sua vez, à ciência com suas experiências, um laboratório em grande escala, uma incubadora de novas perguntas para ela, e assim, num círculo sem fim. Com isso, o aparato é comum tanto ao reino teórico como ao reino prático, isto é, a tecnologia penetra tanto na ciência como a ciência na tecnologia. Há entre ambas uma mútua relação, um *feedback* que as mantém em movimento, na medida em que cada uma necessita e impulsiona a outra, independentemente até dos impulsos externos, mas através do seu vínculo funcional integrador com a ciência que apresenta um caráter incansável. Afirma o autor que, na atualidade, “a possibilidade e o impulso, apontam para uma fertilidade indefinida da dinâmica tecnológica” (TME, p. 24).

Esses novos impulsos da tecnologia nem sempre partem das reais necessidades humanas, e, muitas vezes, decorrem de problemas criados por ela mesma, a exemplo do esgotamento das riquezas naturais. Diante do problema, pretende-se “vender” soluções e alternativas provenientes do próprio aparato tecnológico, o que faz com que a técnica se alimente dela mesma, porque estaria em suas mãos tanto os problemas como as possíveis soluções.

Diferentemente da sociedade antiga em que os deuses serviam de limite, e, quando essa fronteira não era respeitada, a exemplo de Prometeu, usavam do castigo para puni-los, na era moderna, Prometeu está “desacorrentado”, contribuindo para fundar o que muitos intitulam de era “fáustica”³⁷. Esta tem por premissa que “pode” haver um progresso ilimitado e sempre haverá algo de novo e melhor a ser criado. Com o advento e ascensão da técnica, as narrativas míticas e religiosas entraram em crise, pois com a técnica foi possível rastrear, experimentar, medir, usar, isto é, tornar o mundo disponível para o homem. Ao explicar a realidade com o uso da técnica, os deuses parecem ter sido expulsos,

³⁷ Paula Sibilia em *O homem pós-orgânico*, narra que Fausto representa na mitologia aquele personagem que recebeu diferentes versões. Mas, de certo modo, em todas elas a tragédia ou a comédia se produz quando Fausto “perde o controle” das energias de sua mente, que passam a adquirir vida própria, dinâmica e explosiva. Animado por uma “vontade de crescimento infinito, pelo desejo de superar as suas próprias possibilidades, Fausto compactua com o Diabo e assume o risco de desatar, com isso, a potências infernais” (2002, p. 43).

pois pensar é “torturar a natureza”, conforme afirma Heidegger, e diante da ameaça tanto os deuses como o próprio Ser se escondem.

1.3.2 O conteúdo substancial da técnica

Quanto à dimensão “substancial”, isto é, quanto ao *conteúdo* material da técnica, na Antiguidade o seu impacto sobre a essência da vida humana e extra-humana era pequeno, e o poder que o homem adquiria com sua posse era insuficiente para promover qualquer mudança significativa, seja no próprio homem ou na natureza. Na era moderna, por sua vez, a técnica em sua dimensão substancial “capacitou” o homem de um enorme poder, capaz de impactar todo o reino da vida (TME, p. 15-16).

Em sua descrição formal do movimento tecnológico, não tratou da técnica enquanto matéria e sobre isso nos deteremos agora. Para Jonas a sucessão de tecnologias tornou-se um reflexo da própria ciência, embora em diferentes etapas, com destaque para a mecânica, a química, a eletricidade e a biotecnologia.

Começamos com a *mecânica*: segundo Jonas essa revolução tecnológica iniciada no final do século XVIII com a era das máquinas, não pretendia criar novos produtos, mas apenas substituir a força do trabalho humano. De modo geral, os objetivos da própria técnica não eram alterados, pois a meta era a alimentação, o vestuário, a construção de ferramentas, de meios de transporte, enfim, a satisfação das necessidades materiais e de algumas comodidades da vida. Com isso, o produto não mudava, mas somente a forma de produção.

No entanto, um novo e significativo produto foi adicionado a esse modelo tradicional, isto é, a produção das próprias máquinas, cujo processo pôs em marcha uma indústria inteiramente nova. Desde o início, este novo modelo de desenvolvimento alterou a relação do homem com a natureza, pois ela mesma se tornou consumidora, a exemplo das bombas de água movidas a vapor que facilitavam a extração de carvão. Na medida em que esse processo foi se aperfeiçoando, o mesmo foi exigindo mais carvão para aquecer suas caldeiras e assim sucessivamente em todos os segmentos da extração, da produção, do transporte e da distribuição. Essa intrincada rede de reciprocidades tornou-se própria da técnica moderna, com uma crescente variação. Ou seja, a moderna tecnologia exige progressivamente o aumento do consumo humano de reservas naturais, não somente quanto ao produto final, isto é, o bem de consumo, mas, sobretudo, no próprio processo de

fabricação e manejo dos recursos mecânicos auxiliares, quer dizer, vorazes consumidores de matérias primas e de energia. Com estes recursos as máquinas introduziram-se numa nova categoria de bens, podendo ser chamadas como os equipamentos de nosso mundo. Entre os objetos da tecnologia, portanto, representam um novo gênero: o próprio equipamento técnico (TME, p. 26).

Os novos produtos que chegam aos consumidores, embora sirvam para as mesmas necessidades, deixaram de ser os mesmos, a exemplo dos instrumentos usados para o transporte. Adiciona-se a isso a duração desses instrumentos, pois agora não são mais substituídos unicamente pelo seu desgaste natural, mas principalmente pelo seu considerado “envelhecimento”.

Com a *química*, pode-se dizer que se iniciou um tipo de tecnologia mais jovem, se comparada com a mecânica anterior, pois não haveria mais a necessidade de se construir grandes máquinas. Desse modo, a química passou a representar o primeiro “elemento” considerado fruto da ciência. Seu início deu-se com os corantes sintéticos que passaram a substituir as substâncias naturais consideradas raras e escassas. Numa etapa posterior, voltou-se para as fibras têxteis sintéticas. Nesse momento, ainda se podia afirmar que a arte imitava a natureza.

No entanto, com a criação dos materiais petroquímicos em geral, no terreno das fibras sintéticas, a arte foi além da imitação da natureza, pois passou a criar novas substâncias, com propriedades não encontradas em sua forma natural, alterando, desse modo, não somente o próprio produto, mas também a forma de trabalho.

Com isso, as inovações da química, isto é, as inovações no campo molecular, tornaram-se “superiores” ao modelo da mecânica anterior, pois suas formas eram extraídas no campo natural. A intervenção da química tornou-se mais profunda, pois passou a alcançar a infraestrutura da matéria, cujas novas substâncias se obtêm por especificação, isto é, novas propriedades são alcançadas mediante a reorganização arbitrária de suas moléculas. Esse processo ocorre de modo dedutivo combinatório, desde a camada mais íntima, até o último elemento analisado, em uma autêntica *composição*, uma vez que a via da *resolução* foi esgotada. Esse método diferencia-se das práticas empíricas usadas até então, fundadas no azar e na experimentação. A nova artificialidade decorrente da química penetra no mais íntimo da matéria. Isso aponta para a biologia molecular, com suas novas e ilimitadas possibilidades (TME, p. 27).

Enquanto no momento anterior as máquinas eram consideradas “bens de capital”, na modernidade, passaram a ser usadas como “bens de uso” como artigos de uso pessoal e doméstico, com destaque para automóveis e para os produtos classificados de eletrodomésticos. Essa mudança alterou também a esfera econômica³⁸ e as relações no mundo do trabalho. Afirma Jonas que estamos cada vez mais mecanizados em nossas atividades, não somente no mundo do trabalho e da produção, mas em todas as dimensões da vida, pois a cada dia adiciona-se novos produtos (TME, p. 27).

No entanto, há um outro aparato técnico de um tipo radicalmente distinto que ganhou um lugar privilegiado em nossa vida privada e se expande por ela. São aparelhos que não exigem força física e, em parte nem sequer tem uma utilidade como fim, mas que servem aos sentidos e ao espírito. Jonas refere-se aos aparelhos da indústria eletrônica como telefone, rádio, televisão. Por sua produção imaterial, dirigida à consciência, como pela sua força física invisível, não propriamente mecânica, de seu trabalho, estes aparelhos se distinguem de toda a maquinaria macroscópica, fisicamente móvel, do tipo clássico (TME, p. 28).

Antes, porém, de nos ocuparmos com a transição de grandes consequências da técnica energética da primeira revolução industrial à técnica de transmissão de notícias e de informação equivalente a uma segunda revolução tecnológica e industrial, temos que olhar a sua fundamentação natural, isto é, a eletricidade.

Ora, o avanço da técnica como artificialidade só pôde ser alcançado com a *eletricidade*. Esta representa uma força universal da natureza que se oferece aos homens de modo não natural, já que sem a intervenção humana, isto é, da ciência, com seus engenhosos dispositivos, ela não ocorreria.

Uma possível tecnologia já se devia à ciência na apresentação do próprio objeto, como identidade mesma com quem teria que trabalhar: no primeiro caso somente a teoria, não a experiência habitual, *precedida* inteiramente a toda a prática, o que irá se repetir mais adiante com a energia nuclear. Calor e vapor são objetos familiares à experiência sensorial e sua energia pode ser observada trabalhando fisicamente no mundo que nos rodeia; a matéria da química segue sendo a matéria concreta, física, que a humanidade

³⁸ Em nota, Jonas esclarece que o consumo pessoal encobre um pouco o fato de que também os aparatos mecânicos automatizados no uso doméstico têm também funções econômicas, além da comodidade privada, a exemplo das lavadoras, que substituem os antigos empregados domésticos. Essa mudança irá refletir na força de trabalho da economia em geral, proporcionando às pessoas, uma nova vida profissional.

conhecia desde sempre. Porém, a eletricidade é um objeto abstrato, imaterial, invisível. Em sua forma de uso como “corrente” de energia é inteiramente um artefato, produzido de forma muito sutil desde as formas mais brutas de energia, na maioria das vezes, através do calor e do movimento (TME, p. 28).

Ao tratar da eletricidade, o autor destaca dois momentos: a técnica elétrica como “transmissão de energia” e a técnica elétrica como “transmissão de notícias e de informação”. Quanto à primeira etapa, a utilização da eletricidade deu-se inicialmente com o telégrafo, e, este não constituía propriamente algo diretamente ligado ao trabalho. A utilização para impulsionar as máquinas começaria pouco tempo depois, e este momento representou algo revolucionário. Sua diferença consistia principalmente na sua mobilidade, na facilidade de transmissão, de transformação e de distribuição: uma realidade imaterial sem volume e sem peso, algo totalmente distinto do que existia até então, na relação do homem com a matéria, no espaço e no tempo, de modo que sua expansão rapidamente chegou aos lares, permitindo a mecanização da própria casa.

Esta conexão a uma rede centralizada fez com que a vida privada se tornasse, como jamais fora, dependente do contínuo funcionamento de um sistema público, pois a eletricidade não podia ser armazenada como ocorria antes com o carvão. No entanto, algo mais ortodoxo aconteceu, com a passagem da técnica elétrica à eletrônica, em que a telegrafia representou apenas uma precursora na formação de nosso século, visto que um novo nível de abstração entre meios e fins foi gerado. Essa é a grande diferença entre a técnica como energia e a técnica como transmissão de notícias, sendo o objeto dessa última, isto é, a informação, algo cada vez mais inapreensível (TME, p. 29).

A eletrônica representa tanto no sentido teórico como prático, o segundo momento da eletricidade e um grande salto na revolução técnica científica devido à grande capacidade de transmissão de notícias e de informação a ela associada. A partir dela, pode-se dizer que a mudança foi tão marcante que todo o passado poderia ser classificado como algo “grosseiro”, visto que agora se tornou possível tornar prático, a exemplo da astronomia, o que era limitado apenas à contemplação da natureza.

As novas capacidades levam-nos ao espaço e os novos instrumentos permitem-nos fazer medições, registros e cálculos; receber, elaborar e transmitir dados abstratos, inclusive com imagens completas através de distâncias cósmicas, superando os modelos usados até então. Desse modo, a eletrônica cria um mundo de objetos não voltados à imitação, mas a sua invenção.

Enquanto a técnica da energia e a química respondiam em sua maior parte às necessidades naturais do homem, como a alimentação, o vestuário e o transporte, a tecnologia da comunicação satisfazia às necessidades de informação e controle criadas unicamente pela mesma civilização, visto que a novidade dos novos meios estaria na sua produção de fins inovadores, que se tornaram indispensáveis para o funcionamento da própria sociedade. Aqui reside, pois, o paradoxo: a civilização, com sua “superioridade” ameaça ao seu criador e à própria natureza, na medida em que se volta ao automatismo e “subestima” as atividades dependentes unicamente da força humana (TME, p. 30).

Quanto à *biotecnologia*: segundo Jonas, as transformações ocorridas nas etapas anteriores fundavam-se basicamente na física e tinham a ver com aquilo que o homem poderia colocar a serviço da sua existência. Com a biologia, uma nova e diferente etapa se abre, pois com ela tornou-se possível manipular o próprio homem reduzindo-o a mero objeto, a exemplo das novas descobertas da engenharia genética. Compreendido como neutro no sentido *moral e metafísico*, o homem foi incapaz de saber avaliar as escolhas feitas, visto que o critério passou a ser o “melhoramento”. Desse modo, sua intervenção influenciou muito além do mundo físico, pois penetrou na esfera metafísica na medida em que se tornou capaz de mudar o Ser do homem e da natureza.

Embora Jonas critique a civilização tecnológica devido à ameaça contida em seu sucesso, o autor não coloca as diferentes engenharias e suas tecnologias no mesmo patamar, pois o critério de sua avaliação está na possibilidade da ameaça à vida humana e extra-humana nelas contidas. Jonas dá um destaque especial à engenharia biológica, dadas as suas consequências quanto aos riscos vitais. Para ele, enquanto na engenharia mecânica, química ou elétrica as incógnitas são quase nulas e seus princípios fundam-se na física; na engenharia biológica, a complexidade gera incógnitas de toda a natureza e suas bases são o próprio homem, tornado objeto de sua análise, tanto no sentido teórico, quanto no sentido moral. O resultado dessa “objetivação” do homem levou ao desaparecimento também dos limites da sua ação, devido à negação de qualquer espécie de essência metafísica ou transcendente do ser humano.

Se na engenharia mecânica as experiências não comprometem o experimentador e são efetuadas e substituídas à vontade, pois o compromisso do engenheiro é somente com o resultado final, na engenharia biológica, por sua vez, a experimentação passa a operar sobre o próprio original que, nesse caso, pode ser o indivíduo isoladamente, mas também populações inteiras. Com isso a experimentação se torna a verdade do ato. Acrescente-se a

essas diferenças o caráter reversível das engenharias mecânicas e a irreversibilidade das engenharias biológicas. Afirma Jonas que, no caso da máquina, o criador é o único agente face ao material passivo, já no organismo, o modificador é um co-agente ao lado do material que age por si mesmo. Sendo assim, o efeito modificador é levado a cabo pela própria entidade dotada de movimento autônomo (TME, p. 30 e 31).

Se os fins da chamada engenharia “convencional” podem até ser defendidos em termos de utilidade, Jonas questiona quais seriam os fins da engenharia genética? A quem interessaria melhorar a raça humana? Melhorar no sentido da convivência e da autonomia, ou da produção e da submissão? Para isso, a objetivação do homem pela técnica é analisada por Jonas a partir de três realidades: o prolongamento da vida, o controle de comportamento e a manipulação genética (PV, p. 57-61). Três âmbitos da técnica que tornaram o homem seu objeto pela via da esperança utópica de seu melhoramento.

Ao desejo e esforço do poder técnico-científico de prolongar a vida, de modo a tornar a morte uma “fronteira deslocável” e entendê-la como “disfunção orgânica”, alimentando a esperança da “imortalidade”, Jonas questiona “quão desejável é isso para o indivíduo e para a espécie?” (PR, p. 58). A quem interessa esse prolongamento da vida? Que consequências são decorrentes desse interesse³⁹? Nessa nova situação moral, os discursos das éticas tradicionais não podem nos orientar, afirma o autor, o que torna urgente repensar novos fundamentos e princípios para a ética, não sob a pressão dos interesses pessoais, econômicos e políticos, mas de modo livre e centrados na continuidade da autenticidade da vida humana e extra-humana.

Quanto ao desejar uma “melhoria” do homem através do controle do comportamento humano com o uso do poder técnico-científico, Jonas questiona se o que estaria sendo “corrigido” não faria parte das condições constitutivas de uma verdadeira vida autêntica, isto é, aquela em que o homem tem a capacidade de escolha. Para o autor, como a responsabilidade é de caráter ontológico, não há como o homem não ser responsável, a não ser que sua existência se torne inautêntica devido à mudança promovida pelo processo tecnológico.

³⁹ Jürgen Habermas em sua obra *O futuro da natureza humana* afirma que na medida em que um indivíduo “toma no lugar de outro uma decisão irreversível, interferindo profundamente na constituição orgânica do segundo, a simetria da responsabilidade, em princípio existente entre pessoas livres e iguais, torna-se limitada” (2004, p. 20).

Os perigos da intervenção na autenticidade vão além da esfera da imediatez humana, pois corre-se o risco de que tais “avanços” possam ser utilizados com caráter sociopolítico para fins de controle e manipulação social de comportamentos considerados indesejados. Para Jonas o indesejável é mais fácil de ser identificado do que o desejável, o *malum* do que o *bonum* (PR, 71-72). Além disso, acrescenta o autor que a eliminação de traços considerados indesejáveis poderia converter-se na eliminação daqueles que são considerados biologicamente indesejáveis.

Encontrar mecanismos que possam aliviar a dor é desejado por todos, no entanto, quando se passa do alívio da dor de certo paciente para o alívio da dor da sociedade, no sentido de evitar o transtorno que esse paciente gera, isto é, da aplicação médica à aplicação social, uma nova questão ética ocupa o cenário. Questiona Jonas se desejaríamos investir em drogas que pudessem deixar as pessoas mais felizes, porém sem autonomia? (TME, p. 48-49).

Quanto à manipulação do ser humano nas experiências com os embriões, os progressos teóricos em diferentes áreas são significativos prospectando conseguir algo que até então era considerado praticamente impossível, o que faz com que o poder técnico-científico ocupe o lugar da utopia. O *homo faber* estaria em condições, na civilização tecnológica, de capacitar seu agir de modo que pudesse tomar a evolução em suas mãos, não somente para a preservação da espécie, mas para melhorá-la e modificá-la segundo seu próprio projeto.

Diante de tal capacidade, poder e desejo da técnica moderna, Jonas questiona a respeito de “quem serão os criadores de ‘imagens’ conforme quais ‘modelos’, com base em qual saber” (PR, p. 61) serão projetadas as futuras criações. Sabe-se que as imagens são utilizadas pelo homem para representar e interpretar o mundo e a si mesmo. A utilização do termo “imagem” é significativa e de certo modo expressa um fundo religioso da espiritualidade judaico-cristã, em que “o homem é feito à imagem de Deus”. A produção de imagem supõe uma distinção entre o objeto que serve de “modelo” e a imagem que dele é produzida. Supomos que o objeto seja Deus e a imagem seja o homem. Há imagem somente quando a propriedade da semelhança está presente e esta semelhança é produzida intencionalmente, quer dizer, uma semelhança intencionalmente incompleta feita para evocar uma coisa e com a intenção de que o objeto evocado seja perceptível para aquele que a contempla. A imagem é sempre uma analogia e não uma identidade, na medida em que o objeto é imagem da coisa natural, mas a coisa natural não é imagem do objeto. A

semelhança cumpre, portanto, uma função no terreno do saber, como critério de adequação da imagem da coisa representada. Além disso, a semelhança, não pode ser completa, pois não poderia substituir o próprio objeto. A imitação ou a cópia, a exemplo da clonagem humana, leva-nos a uma confusão com a original, enquanto a imagem se realiza buscando sua semelhança em vista da verdade. Afirma Jonas que

o ser humano configura, experimenta e julga seu próprio ser interior e seu agir exterior segundo uma imagem daquilo que convém ao ser humano. Querendo ou não, ele ‘vive’ a ideia do ser humano: em concordância ou em conflito, em submissão ou rebeldia, no reconhecimento ou na negação, com boa ou com má consciência. A imagem do ser humano jamais o abandona, por mais que algumas vezes ele volte a desejar a felicidade da condição animal. Ser criado à imagem de Deus significa ter que conviver com uma imagem do ser humano (PV, p. 208).

Jonas ordena como imperativo que a existência da humanidade e da vida extra-humana sejam preservadas de maneira categórica. Não aborda uma sobrevivência ôntica, mas sim de alcance ontológica, e nesse sentido trata-se de preservar uma imagem como símbolo da integridade, da vida autêntica, da dignidade e da humanidade do homem com a qual deve confrontar-se. Defende assim uma ontologia que repousa na categoria da possibilidade do ser temporal e frágil o qual apela a nossa responsabilidade. Afirma que

nossa ontologia não é a da eternidade, mas a do tempo. Não é a perpetuação do mesmo que é a medida da perfeição, mas justamente o contrário. Abandonados ao “devir soberano” (Nietzsche) e a ele condenados, após havermos “abolido” o Ser transcendente, somos obrigados a procurar o essencial naquilo que é transitório. Só a partir daí que a responsabilidade se torna um princípio moral dominante (PR, p. 212).

A técnica moderna, no fascínio pelo progresso, de sempre ser mais eficaz, não poderá ignorar essa periculosidade, pois quando menos se acredita na sabedoria e nos valores é justamente quando mais dela precisamos (TME, p. 59). Essas novas possibilidades decorrentes da dimensão excessiva da civilização tecnológica, fruto do utopismo moderno e do ideal baconiano, com sua dinâmica de sucesso e realização, exigem um aumento da “qualidade”, da produção e do consumo, o que provoca um perigo em relação à crescente expansão econômica. No entanto, frente a elas “(...) a filosofia está despreparada para essa tarefa, a sua primeira tarefa cósmica” (TME, p. 31).

O poder autônomo da técnica denunciado por Jonas colocou um fim na ideia do *homo sapiens* como aquele que orienta o *homo faber*. O homem, que era sujeito da ação, não sofreria ele mesmo os efeitos de sua própria ação. Aqui reside segundo Jonas, o

problema da técnica moderna, porque o homem não se configurava como objeto da técnica, mas passou a ser alterado por ela. Por isso, da urgência de uma nova ética de modo a proteger o homem diante do poder ameaçador da técnica, visto que o “agir humano modificado também impõe uma modificação da ética” (PR, p. 29).

O saber que nasce da técnica, portanto, é um saber que tem muito poder não só sobre a natureza, mas, sobretudo sobre o próprio homem, como aquele que gera esse saber não mais como produtor, mas como um ser nele mesmo implicado, ou seja, o efeito do saber retorna sobre o homem não mais como o sujeito do conhecimento, mas como o objeto, já que “o *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto” (PR, p. 57), o que faz a tecnologia assumir um significado ético por causa do lugar central que ela ocupa subjetivamente nos fins da vida humana. Lima Vaz afirma que “o fazer técnico contemporâneo conduziu o sujeito ético quase ao aniquilamento” (1993, p. 218).

Esse poder humano, tecnicamente potencializado, que reduziu o homem a objeto da técnica, choca-se com a vulnerabilidade da natureza a qual, para Jonas “jamais fora pressentida antes que ela se desse a conhecer pelos danos produzidos” (PR, p. 39). O princípio da incapacidade humana de modificação do ciclo da natureza com o uso da técnica foi deposto com a modernidade. O domínio do *homo faber* sobre o *homo sapiens* torna-se ainda mais ameaçador na medida em que os prejuízos da intervenção técnica se revelam sempre como dano ou estrago, não havendo como retroceder, portanto, de forma sempre tardia.

A imagem mítica de Prometeu acorrentado, sob castigo pela ousadia de roubar o fogo dos deuses, tomada como alegoria da aquisição do saber por mortais desautorizados, frente ao privilégio daqueles de deterem o conhecimento pleno, cedeu lugar, na modernidade, à imagem sem grilhões que pode conhecer “quase tudo” das leis intrínsecas da natureza, inclusive do homem e do *cosmo*, desde a construção de modelos ideais da ciência até a sua redução aos padrões de aplicabilidade técnica.

Deixando de ser um instrumento nas mãos do homem para dominar a natureza, a técnica se tornou o próprio *ambiente* do homem, aquilo que o rodeia e o constitui, segundo as regras daquela racionalidade que, seguindo os critérios da funcionalidade e da eficiência, não hesita em priorizar às exigências do aparato técnico às próprias demandas do homem. Trata-se, então, do emprego de todos os meios para que o homem realize seus

fins essenciais, mesmo sem autonomia, visto que sua realização está diretamente atrelada ao projeto da própria técnica.

Na era da civilização tecnológica, a precedência passa ao *homo faber* tomado como sujeito coletivo de um agir de cujos efeitos dependem a submissão integral da natureza aos fins humanos e de si mesmo aos fins que a técnica passa a representar. Do *homo faber* se espera muito mais do que do *homo sapiens*, seu poder é infinitamente maior. Dele se espera a felicidade humana na terra e, paralelamente, a técnica deixa de ser considerada como simples meio ou instrumento e passa a se determinar, enquanto progresso alcançado tecnologicamente, como fim em si.

Com o *homo faber*, a técnica assume uma dimensão com ares demiúrgicos realizando seus maiores sonhos, isto é, de tomar a evolução em suas próprias mãos para transformar a espécie em conformidade com um projeto definido de antemão. O fato de que a morte não mais aparece como uma necessidade vinculada à natureza do vivente, mas como um defeito orgânico, potencialmente evitável, parece atender a uma antiga nostalgia da humanidade.

Nesse processo de “revolução tecnológica” há uma mudança na hierarquia do saber, pois desapareceu a diferença entre a teoria e a prática. Se na sociedade antiga a condição de “aristocrata” era autossuficiente na busca da verdade, porque a capacitava a buscar o conhecimento do porquê e da causa, a modernidade trocou a nobreza do conhecimento pela utilidade, buscando o que o objeto é na própria experiência. Aristóteles afirmava que a busca do prazer da razão engrandecia o espírito, enquanto na atualidade busca-se o prazer por utilidade, deixando a “nobreza” de fora. O valor está em sua conectividade com a prática (TME, p. 24).

O progresso tecnológico, segundo Jonas, dotou o *homo faber* de um poder de ação cujas forças prometeicas alteram em extensão e natureza todos os limites anteriores do agir humano e o transformam de “agente” ou “sujeito” desse conhecimento, em “objeto”. Disso decorre a necessidade de regulamentar, por meio de normas, o emprego efetivo desse potencial. O problema principal é que o mesmo movimento histórico que gerou o progresso técnico, isto é, o movimento histórico que conduziu à técnica apresentada como único modelo de saber, acabou por destruir, paralelamente, as bases das quais se poderiam derivar a legitimidade de uma norma objetiva, até mesmo a ideia de uma norma universalmente válida. Em outras palavras: se o sujeito em sua vontade autônoma era o fundamento da lei moral, por exemplo, conforme ocorre na ética kantiana, agora esse

mesmo sujeito se transformou em objeto, e essa sua objetivação representa a ausência da legitimidade da norma. Desse modo, “vivemos hoje a experiência da insubsistência da própria ideia de norma, mediante a permanência do simples sentimento de norma e de valor que, no entanto, se desestabiliza e se torna inseguro de si, confrontado com a crítica corrosiva do saber” (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 206). Acrescenta Jonas que esse “saber ‘neutralizou’ a natureza sob o aspecto do valor, e em seguida foi a vez do homem” (PR, p. 65), já que ele mesmo foi neutralizado como critério ético porque transformado num objeto no qual a própria razão foi reduzida a um mecanismo meramente instrumental. A destruição ou a submissão da ética às suas pretensões de expansão desembocaram numa “coisificação” e “objetivação” do próprio ser humano e da vida extra-humana. Esse talvez seja o custo ameaçador efetivado após a libertação de Prometeu, devido as novas forças por ele adquiridas pelo conhecimento técnico-científico e que agora “clamam por uma nova ética” (PR, p. 12).

O esquecimento do Ser promovido pela técnica moderna diagnosticado por Heidegger, numa versão jonasiana teria ocorrido porque ela desenvolveu-se unicamente voltada ao fazer. Ao reduzir uma civilização somente ao “fazer”, impediu-se de “compreender” o Ser e o sentido das coisas, tornando-nos presos ao universo técnico e a razão instrumental calculadora, o que faz o autor afirmar que “(...) hoje em dia, na verdade, o homem já não se encontra em parte alguma, consigo mesmo, isto é com a sua essência” (2008, p. 30). A convicção da humanidade de que a técnica é sinônimo de progresso e que ao homem caberia o controle de toda a situação, ofuscou o próprio homem de identificar a inversão ocorrida, ou seja, que o próprio homem acabou sendo manipulado por aquilo que pretendia manipular.

Para Heidegger, tanto a metafísica tradicional, como a técnica moderna, buscam reduzir o homem com o intuito de dominá-lo. A técnica é a metafísica consumada porque ela nos dá o modo como as coisas aparecem apoiadas com a metodologia do cálculo. Com isso, a modernidade torna-se a união do projeto humano, do entendimento metafísico, da filosofia da subjetividade, com o poder da técnica. Ou seja, depois da cosmologia grega, da tradição cristã e da racionalidade moderna, a técnica tornou-se a última salvação para se compreender o homem e o que está à sua volta, bem como o último recurso do homem para buscar a sua felicidade e sua realização. Assim sendo, a técnica representou a mediação entre o homem e a natureza. Ela impulsiona o homem a buscar a energia e essa intervenção humana torna-se extremamente perigosa, pois quando o homem requisita o

real como algo a sua *dis-posição*, ele está ameaçado de fazer a si-mesmo um objeto desta requisição.

Toda a ciência é reducionista, pois busca compreender o todo desconhecido, através de seu método de investigação. Nesse sentido tudo parece ser compreendido na relação de causa e efeito, operada pela sua capacidade de quantificação e de maquinação, o que torna a própria vida exposta aos critérios do cálculo. A aspiração da ciência não é pelo conhecimento puro, pela essência do que a coisa é, mas pelas informações e resultados que são decorrentes da utilização de um método de investigação. Seu agir prioriza o proceder, deixando em segundo plano aquilo que é considerado essencial, pois ela necessita buscar a partir de si mesma a confirmação de sua necessidade. Nesse sentido as palavras de Oliveira são oportunas:

o mérito de Jonas consiste (...) em ter mostrado, a partir de uma reflexão feita no horizonte da crise ecológica, que só é capaz de enfrentá-la uma teoria que reconhece o valor intrínseco do ser natural, sobretudo do ser orgânico, o que é incompatível com as posições formalistas modernas e pressupõe uma metafísica da natureza (2010, p. 32).

A incapacidade do ser humano de por um fim ao processo destrutivo de si mesmo e da natureza, não há mais como ser escondido pela civilização técnico-científica. A isso acrescenta-se o lançamento dos produtos da técnica na corrente da vida social e cultural, onde seu desenvolvimento não pode ser previsto e controlado em suas intenções iniciais, o que faz aumentar a impressão de impotência. Conclui-se, desse modo, que as inovações tecnológicas “produzidas conscientemente pelos seres humanos são, contudo, experimentadas em sua totalidade como um poder independente do querer e do fazer humanos, algo como que um destino diante do qual o ser humano nada pode fazer” (OLIVEIRA, 2010, p. 41).

1.3.3 A técnica como poder

Convicto de que certas modificações de nossas capacidades promovem uma mudança no nosso agir (PR, p. 29), Jonas alerta-nos que diante de tal poder, aquilo que anteriormente era classificado como imodificável pelo agir humano, seja a natureza ou o próprio homem, precisa agora ser protegido pela ética de modo a não perder a sua autenticidade. Em outras palavras, não foi somente um novo poder que se formou, mas um

novo conteúdo para esse poder e, por isso, a “tecnologia assume um significado ético por causa do lugar central que ela ocupa subjetivamente nos fins da vida humana” (PR, p. 43).

O novo poder e dimensão da técnica exigem, segundo o autor, uma filosofia que seja capaz de orientá-la, visto que toda a dimensão da vida humana, desde o nascer até o morrer, isto é, o pensamento, o sentimento, o desejo, o destino, o presente, o futuro, entre outros, precisam da técnica para se realizar (TME, p. 15). A técnica, ao deixar de ser ferramenta para auxiliar a vida do homem, para tornar-se um poder autônomo, “obrigou” o homem a ela recorrer para buscar qualquer êxito, pois passou a desprezar o passado. Sua promessa é divulgada afirmando que o amanhã tem que ser melhor que o presente, e o novo sempre melhor do que aquilo que já existiu. A velocidade dessa substituição deverá ser a mesma da produção, isto é, o velho deverá ser descartado assim que o novo surgir (TME, p. 34). Neste impulso à superação e à inovação passou-se a levar em conta somente o próprio desejo de expansão e de eficácia da técnica, mesmo que para tanto precisasse anular ou reduzir a natureza e o próprio homem, a objetos de seu uso. Afirma o autor que somos tentados a

crer que a vocação dos homens se encontra no contínuo progresso desse empreendimento, superando-se sempre a si mesmo, rumo a feitos cada vez maiores. A conquista de um domínio total sobre as coisas e sobre o próprio homem surgiria como a realização do seu destino (PR, p. 43).

A constatação de que a técnica moderna possui uma grande incidência em todos os campos da experiência humana é significativa, mas é mais evidente no campo da saúde, principalmente no que concerne à dor, ao sofrimento e também à própria morte, porque as referências que buscavam dar sentido e explicação a essas categorias ruíram, o que fez a técnica tornar-se redentora. Com isso, reduz-se o homem a objeto da técnica: o *homo faber* aplicou a sua arte sobre si-mesmo, habilitando e refabricando o inventor e confeccionador de todo o resto (PR, p. 57). Ao modificar o agir humano, a técnica fez com que seu domínio fosse diferente de outros tempos, pois o homem agora precisa ser pensado a partir do perigo que ele corre de ser modificado pela própria técnica que pretendia dominar.

O perigo da continuidade autêntica da vida humana e extra-humana no futuro, não advém da incapacidade humana, mas ao contrário, do *excesso de poder*. O excesso de poder impõe um dever ao homem, e é precisamente em vista de um limite voluntário a esse poder, que se torna imprescindível ao homem proteger-se de si mesmo. Com isso, a técnica coloca o homem numa função que antes era atribuída à religião, isto é, de guardião e

administrador da criação, com uma responsabilidade cósmica, devido ao poder por ele acumulado com o uso da técnica. Para Jonas, foi necessária a ameaça global, agora tornada visível frente ao começo efetivo da destruição do todo, para nos levar a redescobrir nossa responsabilidade para com o todo da vida (TME, p. 36).

O aumento do poder decorrente do maior conhecimento técnico-científico produziu, segundo o filósofo, uma nova relação entre o homem e a natureza, primeiramente pelo salto qualitativo que o poder tecnológico provocou na aliança da técnica com as ciências naturais, o que tornou a aplicabilidade da teoria científica uma ameaça à continuidade da natureza presente e futura. A isso se acrescenta também a diferença entre a técnica antiga e a moderna, pois se no passado seu alcance era o mundo físico, a atual desceu ao mundo molecular, manipulando formas de vida não ocorridas anteriormente. Afirma Jonas, na obra *Más cerca del perverso fin*, que

esta obra de criação significa que, em essência, os novos poderes tornam presentes novos perigos. Um deles é despejar no meio-ambiente substâncias que o mesmo não pode tolerar. Acrescenta-se à devastação mecânica a intoxicação química e radioativa. E com a biologia molecular se manifesta a tentação prometéica de experimentar, retificando o embrião, a partir de nossa própria imagem (CPF, p. 126).

Desse modo, a imagem tradicional da técnica caracterizada por sua condição instrumental, artificial, de eficácia e de neutralidade⁴⁰, não contribui para desvelar o sentido mais profundo da técnica moderna como forma de saber prático, como um modo de produzir, de entender e de valorar a realidade. Ou seja, ela demanda novos conhecimentos e o repensar dos valores, novas formas de conceber a realidade imprimindo padrões culturais que condicionam e configuram nossa civilização atual e futura. Os interesses que acompanham o conhecimento contribuem para romper a suposta “neutralidade” axiológica da técnica e da ciência. Para Jonas, essa desejabilidade exige prudência e responsabilidade frente aos avanços tecnológicos, porque a inovação técnica é uma forma de sentido, e este pode traduzir-se em dominação e alienação.

⁴⁰ A tese da neutralidade da técnica é defendida por Álvaro Vieira Pinto, em *O Conceito de tecnologia*, onde o autor afirma que: “A técnica identifica-se com a própria ação do homem, e será sempre “boa” se for fecunda, se obtiver maior rendimento na exploração do mundo material, sendo praticada em um regime de convivência fraterna. Torna-se “má” quando aplicada à exploração dos seres humanos por seus semelhantes. Unicamente no plano das relações sociais de produção a técnica é suscetível de receber atributos éticos, mas isso se dá porque se trata neste caso da simples figura de metaplasmo. Tais atributos não lhe dizem diretamente respeito, mas, indiretamente, referem-se à maneira como é exercida num sistema de relações de produção” (1999, p. 187).

Chega-se então a um novo problema: na medida em que cresce o poder humano, cresce também a evidência da vulnerabilidade da natureza; é esta evidência que está por trás dos argumentos jonasianos a respeito da ameaça da técnica. A vulnerabilidade da natureza diante da intervenção humana e a “coisificação” do homem abrem espaço para interpretar tanto a vida individual como social a partir da funcionalidade da técnica, isto é, o ser humano é portador de liberdade e poder, mas somente enquanto parte de um sistema baseado na eficiência. Uma vez que esse poder se absolutiza, o mesmo desemboca numa objetivação tanto da natureza quanto do próprio homem. Disso dimana um “imperativo tecnológico”: o que *pode* ou *é tecnicamente possível* deve ser feito, ignorando a relação da técnica com a ética.

Com o aumento do poder humano, as possibilidades se tornam extremas e a proteção do futuro em longo prazo, cientificamente fundamentada, tornou-se o “primeiro novo valor exigido a se ”exercitar hoje para o mundo do amanhã (TME, p. 42), porque as exigências da responsabilidade crescem proporcionalmente aos atos de poder. Por trás das virtudes chamadas de emergenciais e das obrigações que se cumprem no dia-a-dia, abre-se outra obrigação ainda maior, de caráter público, isto é, algo que impeça, primeiramente, as situações emergenciais e que possibilite ao amanhã existir de modo autêntico. Para tanto, deve ser considerado como primeiro valor o conhecimento das consequências de nossa atuação coletiva em longo prazo.

Alguns dos novos processos da moderna civilização tecnológica nem sequer foram imaginados em sociedades anteriores, a exemplo do complexo sistema de comunicação, informação e informatização. Desse modo, não basta dizer que, agora, fazem-se certas coisas com menos trabalho e mais depressa, pois, de fato, se pode fazer coisas completamente distintas, a exemplo da manipulação genética, da biologia molecular no controle humano, entre outros.

Em sua obra *Técnica, medicina y ética*, Jonas destaca algumas características do novo poder da técnica moderna que ameaça a continuidade da autêntica vida humana e extra-humana no futuro. Embora, nesse texto, a intenção de Jonas seja mostrar porque a técnica se torna um problema para a ética, nele o autor aponta pistas de compreensão do problema mesmo da técnica mostrando como, comparada às sociedades anteriores, a época moderna produziu um aparato técnico superior em todas as dimensões, levando a uma complexidade do crescimento que penetrou nas camadas mais íntimas e desconhecidas da realidade.

Esse novo poder se impõe não somente através da tecnologia, mas também enquanto tecnologia, o que ameaça ainda mais a integridade humana e extra-humana. Ao avaliar o novo poder da técnica, Jonas destaca as novas características que fizeram com que a técnica deixasse de ser um instrumento para tornar-se um poder:

[1] Ambivalência e magnitude da técnica: quanto à primeira característica [a ambivalência] refere-se ao caráter incerto, duvidoso e incontrolável da técnica moderna, tanto para o homem, como para a natureza, sobretudo em seus resultados não imediatos. Desse modo, não é possível saber quando seu uso pode ser considerado bom ou maléfico, pois independente das intenções, o que impossibilita uma avaliação no sentido moral, visto que sua essência é ambivalente. Nas palavras do autor: “a técnica tem uma dupla face, dado que pode girar para o mal e para o bem, e até mesmo o próprio bem pode converter-se em mal pelo simples crescimento” (1998, p. 141).

Em princípio, pode-se falar que todo o desenvolvimento técnico e toda capacidade em si devem ser considerados bons, e que o problema estaria em seu uso. Mas esta é uma visão limitada e não mais possível se articularmos a reflexão da ambivalência com a da magnitude: é justamente o tamanho do poder que indica a impossibilidade de medirmos eticamente as consequências de seu uso. Segundo Jonas, não se pode afirmar que a técnica é neutra, e que, portanto, depende do uso que o homem faz dela, mas de mostrar que ela é ambivalente, e que desse modo mesmo quando usada para fins considerados legítimos, suas consequências não são seguras, o que faz com que a ambivalência esteja presente nos seus efeitos e não nas suas intenções, impossibilitando a avaliação. No artigo *Técnica, liberdade e dever*⁴¹ Jonas afirma que “até a mesmo a nossa técnica cotidiana, considerada pacífica, carrega dentro de si um potencial imprevisível e nocivo a longo prazo” (CPF, p. 122).

Com isso, a antiga separação entre o bem e mal, avaliada a partir dos resultados, não pode mais servir de base, devido à sua ambivalência. O esforço ético reside, portanto, em repensar a ética não meramente avaliando as intenções, mas as consequências últimas. Afirma Jonas:

não só quando se abusa da técnica com má vontade, quer dizer, com fins maus, mas também quando se emprega a boa vontade, para fins próprios, altamente

⁴¹ Este texto de 1987 foi escrito por ocasião que o autor recebeu o título *Prêmio da Paz* concedido pelo mundo editorial alemão. Curiosamente os organizadores do evento ao justificar a escolha de Jonas para receber o prêmio pela paz usaram a expressão “*paz fundamentada na responsabilidade*” (CPF, p. 113).

legítimos, tem um lado ameaçador que poderia ter a última palavra a longo prazo. E o longo prazo está de alguma forma incerto na ação da técnica (TME, p. 34).

O caráter ambivalente da técnica, portanto, dificulta uma avaliação, pois resultados negativos e ameaçadores podem ser decorrentes não somente da má utilização da técnica, mas também quando ela é empregada num sentido positivo. É o sucesso da técnica, portanto, que a torna perigosa. Esse “fazer por fazer” ameaça a integridade da vida e, para Jonas, a vida é portadora de dignidade, e essa dignidade não pode ser ameaçada, embora o homem seja potencialmente capaz⁴². Afirma Jonas que o mesmo resultado científico, um mesmo conhecimento dele obtido, “(...) é aplicável tanto para a utilidade como para o dano, tanto para bem como para o mal (...) e todo poder é poder para ambas as coisas, e frequentemente provoca ambas sem a vontade de quem o exerce, inclusive no mesmo uso” (TME, p. 56).

Enquanto na Antiguidade, as ferramentas que podiam ameaçar a vida eram guardadas, a exemplo da espada, e somente aquelas que promoviam o bem, a exemplo dos arados, eram utilizadas, na Modernidade, o caráter ambivalente da técnica, com seu imenso poder, tornou tal separação sem eficácia, pois o perigo pode advir tanto das espadas como dos arados. Com isso, não se pode mais pensar a técnica do ponto de vista da tradição, na medida em que se poderia anular a possibilidade do mal e usar somente a possibilidade do bem, porque até o uso daquilo que é considerado bom contém ameaças. E, nesse sentido, mais uma “ilusão” se apresenta aos olhos humanos, pois diante dos aparentes êxitos imediatos, o que é considerado bom deixa de ser questionado. Além do mais, esses resultados teoricamente aprovados são usados no sentido de ocultar os aspectos negativos que possam se evidenciar. Afirma Jonas que “uma apropriada ética para a técnica tem que entender essa ambivalência interior da ação técnica” (TME, p. 34). Jonas não se une no esforço de muitos pensadores para conceituar o bem e o mal. Para o autor, essas categorias devem ser pensadas sempre em referência à vida, estando ligadas, no caso da reflexão sobre a técnica, à incapacidade humana de medir as consequências de seu próprio poder.

Nesse impulso de aperfeiçoamento do processo tecnológico, à primeira vista, parece fácil diferenciar a técnica benéfica, da técnica prejudicial, na medida em que se olha

⁴² O problema da dignidade da natureza e de seu pretensão direito moral é tematizado por Jonas na sua obra *O princípio responsabilidade*, de forma explícita no capítulo primeiro, sob o título de *Novas dimensões da responsabilidade*. Voltaremos a esse assunto no segundo capítulo, já que ele está diretamente ligado à necessidade de uma ética que leve em conta não apenas o âmbito intra-humano, mas também o extra-humano, sendo um dos pontos nevrálgicos da chamada ontologia jonasiana e também da sua ética.

para a finalidade da utilização dos instrumentos. Os arados são bons, e as espadas são ruins, as bombas atômicas são ruins, e os adubos químicos são bons. Desse modo, tudo dependeria do uso que o homem faria desses meios. Porém, aqui salta aos olhos o embaraçoso dilema da técnica moderna, pois em longo prazo, os ricamente abençoados arados podem ser tão nocivos quanto as espadas, o que insere as consequências indesejadas no universo ético. Afirma o autor que as bênçãos da técnica contêm as ameaças da maldição (TME, p. 34).

Os perigos da técnica moderna, portanto, não residem apenas na sua utilização para fins ilegítimos, mas também quando utilizados para fins verdadeiramente autênticos, pois resultados inesperados, indesejados e imprevisíveis, podem advir tanto da “boa” como da “má” utilização visto que “(...) seu caráter ameaçador pode revelar-se a longo prazo” (TME, p. 34). As consequências indesejáveis e imprevisíveis em longo prazo, segundo o autor, não podem ser ignorados, para evitar que no futuro possíveis “culpados” ou “réus” fiquem impunes em relação a seus crimes (TME, p. 132-134). Essa possibilidade pode ser classificada como a “Caixa de Pandora” da Tecnologia⁴³.

Diante do novo poder da técnica, expressões que outrora eram usadas sem maiores consequências - por exemplo, “quem não arrisca não ganha” - tornaram-se extremamente perigosas quando usadas no sentido coletivo. Para Jonas não se pode contar com os futuros “milagres” da técnica para permitir arriscados e audaciosos empreendimentos no presente justamente devido ao problema da ambivalência da técnica, que inviabiliza toda definição absoluta do que seria o *bem* e o *mal* quanto à sua consequência. Como ambivalente, a técnica torna-se mais perigosa quando aliada ao entusiasmo moderno: afirma o autor que “aquilo que se tem que renunciar, não se dá de modo entusiasmado, e seu entendimento é difícil de se aprender” (TME, p. 51). No entanto, deve-se fazê-lo porque embora cada um possa arriscar a própria vida, ninguém tem o direito de arriscar a vida da humanidade (PR,

⁴³ Franz Hinkelammert, em sua obra *Solidariedad e suicidio colectivo* afirma que, na complexidade das atuais sociedades industriais, tornou-se difícil identificar a relação entre a ação produzida por um agente e as consequências dessa ação diluídas no espaço-tempo em diferentes realidades, tanto no curto quanto em longo prazo com seus efeitos diretos e indiretos. Em sua crítica ao capitalismo, por reduzir as relações sociais ao cálculo do limite, isto é, pode-se “fazer” até quando for suportável, e esses cálculos são verdadeiros suicídios, pois não é possível saber o limite do suportável, o que de certo modo “autoriza” continuar explorando. Entende o autor que o limite do suportável já é o irreversível, o que faz a tese do limite do suportável um “cálculo de suicidas” (2005, p. 90). E acrescenta que tal concepção está na raiz dos grandes problemas da atualidade, com suas crises sociais, ambientais e de produção. O cálculo do limite do suportável é “cortina de fumaça” que esconde a irresponsabilidade daqueles que impõem esse modo de pensar. Essa constatação de Hinkelammert está em sintonia com a tese jonasiana de que a natureza revela seus problemas já como dano, estrago, portanto, de modo sempre tardio e irreversível.

48) escolhendo a não existência de vidas futuras, ou mesmo de colocá-las em perigo, em função da “maior realização” da existência atual. As dificuldades de se sustentar teoricamente tal argumentação, sem o uso da religião, são reconhecidas pelo próprio Jonas quando em *O princípio responsabilidade* trata da emergência de um novo imperativo ético que possa fazer frente a essa nova exigência.

Quanto à *magnitude* da técnica, seu poder e tamanho cresceram enormemente numa esfera temporal e espacial, ou seja, suas ações não repercutem mais somente no tempo presente e num espaço geograficamente pequeno, mas, ao contrário, suas consequências repercutem na vida de todo o planeta e também nas futuras gerações. Essa nova forma de poder da técnica é considerada por Jonas nova e especial e, as éticas tradicionais e as morais historicamente hegemônicas tornaram-se incapazes de orientar o agir frente a esse esse novo poder.

A capacidade técnica na sociedade atual tende a crescer em larga escala e em todo o globo terrestre, de modo muito veloz e seus efeitos cumulativos se estendem sobre inúmeras gerações futuras. A respeito desse caráter cumulativo, autônomo e ambivalente do desenvolvimento técnico, Jonas afirma que a experiência tem ensinado que os desenvolvimentos tecnológicos postos em marcha pela ação tecnológica com objetivos de curto prazo, tendem a se autonomizar, isto é, “adquirir sua própria dinâmica compulsiva, com um crescimento espontâneo graças ao qual, como dissemos, eles se tornam não só irreversíveis como também autopropulsionados, ultrapassando, de muito, aquilo que os agentes quiseram e planejaram” (PR, p. 78).

[2] A automaticidade da aplicação técnica: no período pré-moderno a posse de um poder, fosse ele individual ou coletivo, ainda era separado do seu uso, podendo inclusive ser mantido em reserva, disponível para o momento oportuno. Em outras palavras, exemplifica Jonas que, se um indivíduo possuísse capacidades linguísticas, não precisaria estar o tempo todo falando para mostrar essas suas capacidades, podendo inclusive silenciar-se para demonstrar suas habilidades no momento mais desejado.

Na modernidade, o constante esforço de atualização fez com que o poder estivesse diretamente ligado ao fazer, e o saber à sua aplicação, porque todo o patrimônio técnico da sociedade atual funda-se no trabalho e no esforço para continuamente atualizar seu potencial técnico em conjunto com as diferentes peças desse jogo. Sobre essa relação, Jonas exemplifica afirmando que “(...) poder respirar e ter que respirar” (TME, p. 34) significam a mesma coisa. Assim como, não só eu posso respirar, mas ao mesmo tempo eu

tenho que respirar, pois, nesse caso, não se separa o poder do ter com o fazer, do mesmo modo, ocorre com a técnica moderna. Por isso, ela se tornou autômata, isto é, centrada na automaticidade de sua aplicação, independentemente do querer ou não querer usá-la.

Tudo o que é produzido deve ser imediatamente utilizado e seu uso se dá sempre em nova e em maior escala com uma “necessidade vital permanente”, o que leva o autor a denominá-la de “um poder incrementado em atividade permanente” (TME, p. 34). Esse poder, além de criar um produto, gera também necessidades, o que faz com que o homem sinta-se insatisfeito e deseje sempre mais, diferentemente do passado, quando atingia um grau de satisfação e de contentamento ao concluir sua atividade. Salienta Jonas que “a formação de novas capacidades, que se produz constantemente, passa de forma continuada em sua expansão, na corrente sanguínea da ação coletiva, da qual já não se pode separar (a não ser mediante uma substituição superior)” (TME, p. 34). Isto é, os produtos da técnica são lançados na corrente da vida social e cultural, realizando toda a sua capacidade, em resultados previsíveis e controlados, em outros que ultrapassam as intenções iniciais. Oliveira conclui que as inovações tecnológicas produzidas conscientemente pelos seres humanos são, contudo, “(...) experimentadas em sua totalidade como um poder independente do querer e do fazer humano, algo como que um destino, diante do qual o ser humano nada pode fazer” (2010, p. 41).

Essa dinâmica de automaticidade da técnica moderna fez com que ela se alimentasse dela mesma, guiando-se apenas pelos seus impulsos de melhoria e superação. Esses impulsos fazem com que hipotecemos “(...) a vida em troca de vantagens e necessidades de curto prazo (...) na maioria das vezes necessidades criadas por nós mesmos” (TME, p. 35).

[3] A dimensão global de espaço e de tempo da técnica: toda a aplicação técnica tende a crescer em larga escala, e seu crescimento influencia decisivamente na dimensão das consequências do agir humano ampliadas espacial e temporalmente pela técnica moderna, pois seus resultados vão muito além da própria realidade e do imediato. Seus efeitos, por sua vez, agora cumulativos, estendem-se por inúmeras gerações futuras, impossibilitando sua reversão. O que era produzido, aqui e agora, pensando unicamente na própria realidade, com o novo poder da técnica, passou a influenciar massivamente milhões de pessoas em todo o mundo. Aqueles que ainda nem nasceram também serão por ela influenciados, mesmo que não possam ainda se manifestar a respeito. Por isso, afirma Jonas que, “hipotecamos a vida futura em troca de vantagens e necessidades em curto

prazo, sendo que na maioria das vezes, estas necessidades foram criadas por nós mesmos” (TME, p. 35). Questiona Jonas se haveria outro modo de agir diferente do modo atual, e conclui:

talvez não possamos evitar de agir assim ou de forma parecida. Mas se este é o caso, então temos de fazê-lo jogando limpo com nossos descendentes; ou seja, de tal forma que suas possibilidades de liquidar a hipoteca não estejam comprometidas de antemão (TME, p. 35).

“Jogar limpo com nossos descendentes” para Jonas significa responsabilizarmo-nos pelas nossas ações no presente, visto que o futuro já se apresenta com sinais de esgotamento. Não é justo, conclui o autor, que a conta da nossa ação no mundo de hoje seja paga pelas futuras gerações.⁴⁴ Trata-se, portanto, de não esconder dos nossos descendentes que os danos praticados na atualidade são irreversíveis, mas que mesmo assim continua-se a praticá-los. Questiona-se: o que as gerações futuras e aqueles que ainda nem existem, podem reivindicar dos homens de hoje? Com certeza, pensar a ética no futuro tornou-se um grande desafio da atualidade, pois se trata de garantir direitos a um “sujeito” que nem sequer ainda existe e nem se pode garantir que existirá.

Desse modo, diante da ampliação das dimensões de atuação da técnica no espaço e no tempo, a ética também terá que ampliar o seu poder para alcançar esfera global e futura. Jonas recorre à responsabilidade como categoria capaz de alargar o universo ético. Trata-se, portanto, de um “novo capítulo da história da ética” (TME, p. 35) e, nessa nova história, a responsabilidade ética cresce proporcionalmente aos atos do poder.

1.3.4 O utopismo tecnológico

O poder de sedução das utopias parece ser natural em toda história humana, de modo a se perguntar se seria possível a humanidade viver sem elas, ou mesmo, se as

⁴⁴ Ulrich Beck, em sua obra *Sociedade de riscos: rumo à outra modernidade* faz uma distinção entre perigo e risco. Enquanto no passado os perigos eram naturais, externos, visíveis, e as catástrofes ocorriam regionalmente, na atualidade, os riscos são invisíveis, artificiais e comprometem todo o planeta. A tecnologia, para o pensador, converteu-se ela mesma em causa de riscos, isto é, riscos externos gerados em laboratórios à margem da opinião pública. Sua invisibilidade se origina em grandes complexos técnicos, mas, para dificultar a determinação da responsabilidade, afirma-se que os processos ocorrem de modo espontâneo e anônimo. Desse modo, identifica-se que a teoria proposta por Beck está em sintonia com o diagnóstico jonasiano a respeito do crescente processo de tecnificação da sociedade contemporânea. Enquanto Jonas adverte a respeito do potencial catastrófico da civilização tecnológica, Beck mostra que os riscos aos quais está submetida a sociedade atual são qualitativa e quantitativamente distintos dos perigos das sociedades anteriores.

utopias não representaram a energia vital à continuidade da espécie humana. Jonas dedica boa parte da sua obra *O princípio responsabilidade* para tratar das utopias e em especial do utopismo tecnológico, buscando contrapor-se à tese defendida por Ernest Bloch na obra *O princípio esperança*⁴⁵. Jonas afirma que Bloch é um utopista *par excellence* e suas afirmações são como um “oráculo” e nem permitem uma representação concreta (PR, p. 287).

O antagonismo veiculado pela utopia de Bloch entre o “reino da necessidade” e o “reino da liberdade” é criticado por Jonas porque o “reino da liberdade” para Bloch só se concretizaria com a superação ou a diminuição do “reino da necessidade”. Em outras palavras, o avanço tecnológico possibilitaria aos homens a superação do trabalho alienado com o uso de um sistema de produção automatizado exigindo um contingente mínimo de trabalhadores, enquanto a coletividade usufruiria do lazer.

Para Jonas, a utópica imagem de Bloch de uma sociedade sem classes, sem o peso do trabalho e com todo tempo livre para *hobby*, estaria muito mais próxima de um pesadelo do que de um sonho. A realização do ideal baseado na abundância de recursos e, conseqüentemente, de consumo de energia tornaria insustentável a vida do planeta, além do que, faria da existência humana algo supérfluo. A eliminação do “reino da necessidade”, como propusera Bloch, retiraria do homem, segundo Jonas, a sua autenticidade, o seu valor, o seu potencial e a sua identidade.

O ideal utópico fundamenta-se em premissas ontológicas porque está centrada na meta de construção de um *homem melhor* ou *superior* no futuro e, por isso, tendem a negar toda a experiência passada do homem, pois parte da tese de que seu estado atual é de certo modo “inautêntico”. Segundo Jonas, a utopia pensada por Bloch propõe uma alteração da “natureza humana” a partir da mudança das formas de organização socio-política que permitirão a formação de um “novo homem”, totalmente distinto do anterior e essencialmente “bom”.

Opondo-se à concepção de Bloch em que afirma que o homem ainda “não se realizou”, isto é, que o homem atual é “imperfeito” e que somente com outro modelo de sociedade este poderia alcançar a sua verdadeira constituição, Jonas argumenta acerca da ambivalência que caracteriza a natureza humana e que qualquer projeto de futuro deve

⁴⁵ A obra *O princípio esperança* foi produzida entre os anos 1938 e 1947, durante seu exílio nos Estados Unidos, e foi revisada entre 1953 e 1959, quando o autor ainda residia na antiga República Democrática Alemã.

levá-la em conta. Trata-se de evitar que um otimismo exagerado de aperfeiçoamento humano acabe impedindo o reconhecimento da *humanidade* do homem como algo que se constrói e se reconstrói a todo instante. A proposta de Jonas busca estabelecer limites ao ímpeto tecnológico das sociedades modernas, mas também procura fazer recuar o horizonte de expectativa e desejo que os homens contemporâneos projetam em relação às graças prometidas pela técnica.

Embora as utopias tenham naturezas diferentes, para Jonas elas partem de um mesmo ponto em comum, ou seja, reduzem o tempo presente como uma mera preparação ao futuro, de modo que “todo o passado [se torne] uma etapa preparatória para o presente e todo o presente (...) uma etapa preparatória para o futuro” (PR, p. 55), o que torna o tempo presente uma realidade sem a plena realização. Esse abismo promovido por todas as utopias entre o agora e o depois, isto é, entre a ação e a meta desejada, possui um caráter completamente secularizado nas utopias modernas, e por promover uma distorção temporal, em que a plena realização não está no presente, leva a uma “insuficiência” da tradição ética, pois esta não se responsabilizava além do momento vivido. Mesmo as utopias de caráter marxista, segundo Jonas, partem do pressuposto de que o verdadeiro homem ainda está por vir e que o homem atual representa apenas um meio para tal realização.

Nietzsche, que não era utópico em relação a um estado futuro, e que mantinha certo desprezo pelas benções da igualdade socialista, apresenta a ideia do “super-homem” como o futuro homem verdadeiro, mas que nem por isso, afirma Jonas, pode ser usado como “(...) fonte suplementar para preencher o vácuo da utopia marxista” (PR, p. 259). O “super-homem” de Nietzsche, para Jonas, sempre esteve presente nas utopias. Desse modo, não haveria, portanto, “nenhuma indicação em Nietzsche de como promover ou tornar possível o aparecimento do homem superior e, mesmo sequer quanto à sua probabilidade” (PR, p. 260).

Ao apresentar o caminho da revolução como passagem para atingir a verdadeira superioridade humana através de uma sociedade sem classes, e conseqüentemente sem trabalho “pesado”, visto que as máquinas se encarregariam de toda a produção, o marxismo pressupõe que o homem seja fundamentalmente bom e que somente em circunstâncias favoráveis essa bondade poderia ser exercida. Nesse caso, como historicamente as circunstâncias não foram favoráveis, os homens nunca puderam ser bons, mas a vivência numa sociedade sem classes poderá engendrar a construção de um homem

bom e melhor. Nesse sentido, o termo bom tem significado tanto no sentido moral como cultural, mas em ambos os casos parte da hipótese de que uma sociedade sem classes é superior a uma sociedade de classes (PR, p. 260).

Poderia-se afirmar que em uma sociedade sem classes haveria uma superioridade cultural, com maior número de gênios, e conseqüentemente com pessoas mais felizes? No que se refere às condições do seu surgimento é impossível responder. No entanto, em termos quantitativos, é bem provável que muitos talentos que foram prejudicados por falta de condições possam vir a se manifestar, mas também é possível que diante da falta de liberdade e da censura, muitos sejam reprimidos, o que torna o balanço difícil de ser realizado. O mesmo ocorre com a sociedade, isto é, não é possível classificar se qualitativamente teria-se uma arte ou uma ciência superior, pois passaria-se a depender das prioridades estabelecidas, ou seja, as preferências imediatas e morais, que como tais são utópicas. Afirma Jonas, “essas expectativas, ou seja, a existência de um homem ‘melhor’ do ponto de vista moral são o cerne do ideal, o prêmio pelo qual se pagou o preço mencionado” (PR, p. 261-262).

Se o pressuposto marxista é de que haveria uma superioridade moral dos cidadãos numa sociedade sem classes, o que vincula a bondade humana às circunstâncias, essa possibilidade tornar-se-ia mais plausível em relação às condições morais do que à inovação cultural, visto que com o “fim” da miséria e da exploração, os males por estas provocados tenderiam a desaparecer. No entanto, na hipótese de conseguir tal êxito, mesmo assim, não estaria assegurado de que o homem teria conseguido deixar de ser invejoso e injusto, tornando-se amável e fraterno. A excessiva utilização do aparato policial repressivo e do sistema informacional por parte do estado socialista parece não acreditar nessa transformação de “homens em anjos” (PR, p. 263).

A tentação da utopia marxista está na hipótese ontológica de tornar o “(...) bem-estar material uma condição imperiosa para a busca da liberação do verdadeiro potencial humano: não um fim em si, mas como um meio indispensável para tal” (PR, p. 263). Para esta realização é imprescindível recorrer ao uso da técnica, assim como propõe o sistema capitalista, ou seja, a técnica como meio de realização da utopia, pois esta é a condição que o advento do homem verdadeiro exige. Conclui Jonas que não podemos nos dar o “(...) luxo de uma utopia que exige tal tipo de condição, e que (...) como ideal, essa utopia é um falso ideal” (PR, p. 263).

As utopias modernas centradas na ideia de progresso, do crescimento e do bem estar da humanidade trazem com elas a ideia de que não há limites éticos e nem materiais para a realização de seus ideais. O questionamento de Jonas está centrado justamente na ideia de limites, o que exige uma urgente avaliação a respeito das vantagens e das desvantagens da utilização de tais utopias, visto que a natureza não pode mais ser entendida como fonte inesgotável de recursos. Isto é: como a natureza *está no presente* ela é usada pelas utopias mais uma vez como *fonte* ou *hipoteca* para a construção do ideal utópico.

A força e o valor psicológico das utopias são inegáveis, pois com elas é possível inspirar populações, uni-las em torno de uma meta, exigir sacrifícios que não seriam conseguidos de outro modo, o que faz comparar seu poder a de um mito. Esse excessivo poder da utopia constitui para Jonas um problema, pois a realização de suas metas confronta-se com a continuidade de uma autêntica vida humana e extra-humana sobre a terra. Nas palavras de Jonas o momento exige “uma maturidade capaz de renunciar à ilusão, e que pela mera preservação da humanidade [assuma] aquilo que antes necessitou da promessa, ou seja, o medo⁴⁶ altruísta, em vez da esperança altruísta” (PR, p. 266). Essa renúncia proposta por Jonas volta-se aos dirigentes políticos, pois somente com uma verdadeira despedida dessa concepção, e não ao seu adiamento, daria aos futuros dirigentes “(...) a liberdade intelectual e moral requerida pelas decisões que deles se esperarão” (PR, p. 266).

A ideia de utopia está intimamente ligada, em Jonas, à de progresso. Ora, quando se pensa no progresso no sentido individual não há dúvidas de que esse é o motor e a energia obrigatória do devir humano e através dele se alimentam as utopias. Nesse sentido, a ética sempre sustentou a tese de que, salvo para a morte, não haveria limite para o conhecimento, criando um espaço para uma ideia de uma utopia pessoal. Não se pode também ignorar o progresso da civilização em direção ao melhor e que se constitui como patrimônio coletivo. No entanto, sabe-se que cada ganho, de certo modo, também representa uma perda, a exemplo do alto custo humano e animal da civilização, que com o progresso, tende a aumentar. Mais uma vez: o *alto custo* é uma *hipoteca* do agora em benefício de uma esperança futura.

⁴⁶ A noção de “heurística do temor” será desenvolvida no terceiro capítulo desse trabalho, mas desde já é bom reparar que se trata de um contraponto ao princípio esperança, já que neste, o futuro é visto do ponto de vista utópico como positivo e perfeito; e na heurística do temor há uma preferência pelo prognóstico negativo, ou seja, deve-se pensar o futuro sem a ingenuidade trazida pela esperança.

O progresso da ciência na atualidade “(...) indica uma continuação indefinida do seu movimento no futuro” (PR, p. 269), de modo que o último elemento tenha sempre que superar seu antecedente. Sua capacidade é de continuar se acumulando superando todos os obstáculos, o que faz do progresso científico um fato inequívoco. Além do mais, a ciência por sua vez, não possui mais o “caráter individual”, mas cada vez mais prevalece um “espírito coletivo” da sociedade que produz conhecimento. Assim, na medida em que o patrimônio coletivo do conhecimento cresce, o conhecimento individual se torna cada vez mais especializado. Mesmo assim, o desejo de ir mais adiante se tornou um dever supremo.

Para Jonas há uma diferença entre o progresso científico e o progresso técnico na sua relação com a utopia. O caráter eternamente inacabado do progresso científico na busca da verdade “(...) não tem nada a ver com a realização de uma utopia” (PR, p. 270). Suas vitórias ou derrotas não ajudariam ou prejudicariam o advento da utopia, pois seus êxitos continuados não necessitariam da utopia como realidade, nem mesmo como expectativa. Com o progresso técnico, por sua vez, esta realidade torna-se diferente, pois ele é capaz de transformar o mundo decidindo como deve ser a realidade e o modo de vida das pessoas, sendo capaz de interferir nas condições naturais e no próprio conteúdo da utopia, de modo que possa promover a sua realização. As mais diversas utopias, sejam de caráter político ou mesmo literárias, contam com o progresso técnico para o seu êxito. Com isso, pode-se diagnosticar que o progresso técnico, diferentemente da ciência, pode não ser desejável, pois a técnica não se justifica por si mesma, mas somente pelos seus efeitos. São os êxitos da técnica que tornam a sua relação com a utopia tão expressiva.

No entanto, a técnica partilha com seu criador, isto é a ciência, da qual se tornou “irmã gêmea”, a ideia de que seu movimento autônomo é um fato unívoco, e que cada passo terá que superar o anterior. Não se trata de uma análise no sentido do valor, mas de caráter objetivo, pois embora possamos lamentar os malefícios de uma bomba atômica, ainda sim, não podemos negar o seu progresso, lamentavelmente. Não há como negar que a união da ciência com a técnica gerou uma história de êxitos e de superação, com um “êxito contínuo, condicionado por uma lógica interna, e, portanto prometendo seguir assim rumo ao futuro” (PR, p. 272).

A técnica com seu êxito envolvendo todos os domínios da vida, fez com que seu papel se deslocasse de um simples meio para o de uma finalidade, mostrando a conquista da natureza como a vocação da humanidade: “o *homo faber* ergue-se diante do *homo sapiens*, que se tornou, por sua vez, instrumento daquele, e o poder externo aparece como o

supremo bem, para a espécie, obviamente, não para os indivíduos” (PR, p. 272). Como nessa atividade não há um fim, estaríamos frente a uma utopia que fala de uma constante autossuperação em direção a um objetivo infinito.

O progresso da técnica é um progresso de resultados. A complexidade desses resultados faz com que alguns tenham caráter moralizante e outros desmoralizantes, se não ambos ao mesmo tempo, impedindo-nos de fazer uma avaliação. No entanto, há uma certeza e esta é marcada pelo seu caráter de ambivalência. As transformações, por sua vez, seja do homem, seja da natureza, em vistas a uma utopia, não são acompanhadas pelo ideal ético.

As diferentes motivações das utopias, seja do mundo capitalismo ou do socialista, para Jonas, partem de dois princípios que para o autor são equivocados. O primeiro deles trata do princípio da abundância material e o segundo da facilidade em buscar essa abundância. Quanto ao primeiro, a natureza à moda baconiana, infinitamente abundante em seus recursos, deverá entregar todos os seus segredos, isto é, todas as suas riquezas para que o homem consiga alcançar a sua realização. A operacionalização dessa meta será alcançada graças à mecanização e a automação do processo do trabalho, o que conduzirá o homem a uma verdadeira liberdade, visto que as máquinas irão fazer o trabalho que anteriormente o homem fazia e o escravizava. A abundância material associada ao lazer, como prevê a utopia, exige uma extraordinária elevação da produção e da técnica, e é justamente nesse otimismo do crescente poder que Jonas classifica o problema, pois a questão, a saber, segundo o pensador é “quanto a natureza ainda é capaz de suportar”, visto que ninguém duvida de que haja tais limites. Esses limites para o autor “só se tornam perceptíveis quando os efeitos nocivos das nossas intervenções começam a afetar os ganhos e ameaçam superá-los” (PR, p 301). Pergunta Jonas: a que distância estamos deles? Com certeza, tanto local como planetariamente, os limites situam-se bem antes da realização das utopias.

Para a natureza é indiferente se a agressão praticada sobre ela é decorrente de um grupo conservador, liberal, socialista ou religioso, pois o que importa é quanto a natureza ainda é capaz de suportar. É interessante notar que, com esse argumento, Hans Jonas demonstra o lugar especial que a ética, enquanto ciência do agir tem em seu pensamento no que tange à relação com a política, esta compreendida como uma derivação secundária da primeira. A ética (e mais especificamente o princípio responsabilidade) tem um lugar primordial do qual deriva a própria política, já que está limitada ao âmbito da *polis*,

portanto da *cidade*, enquanto os novos desafios trazidos pelo poder técnico ampliam o braço da ética para toda a natureza. Afirma Jonas que

a questão a saber é como a natureza reagirá a essa agressão intensificada. Pouco importa que tal agressão venha da ‘direita’ ou da ‘esquerda’, que o agressor seja marxista ou burguês liberal, pois as leis da natureza não são nenhum preconceito burguês (...) em última instância, não se trata de saber precisamente o que o homem é anda capaz de fazer (...) mas o quanto a natureza é capaz de suportar (PR, p. 301).

O que se deve esperar do homem e para o homem, independente do que lhe reserve o futuro, seja no âmbito político, técnico ou mesmo religioso, é a renúncia efetiva do ideal utópico (PR, p. 298). Essa renúncia à utopia, ou seja, o fim excessivo *par excellence*, proposta por Jonas, deve ocorrer porque sua realização além de conduzir a uma catástrofe, não pode perdurar por um período de tempo que possa valer a pena. O perigo é que sua realização depende dos avanços da técnica e segundo Jonas a maior parte desses

(...) avanços práticos da ciência em toda a história da física, a decifração da estrutura do átomo, contém potencialmente, ao mesmo tempo, a salvação e o aniquilamento da humanidade. Tal aniquilamento não decorre somente do uso destrutivo do seu potencial, mas também do uso construtivo pacífico, produtivo (PR, p. 308).

A utopia na sua interioridade, embora muitas vezes se tenha a certeza da impossibilidade de sua concretização, carrega a crença “(...) de que tudo o que existe é precário, devendo apenas ser considerado como o nascedouro daquilo que virá, que será melhor e mais verdadeiro” (PR, p. 309), ao ponto de seus fiéis recorrerem a medidas extremas tornando a violência, o fanatismo e a inclemência um quadro possível. A isso se acrescenta que esse desejo interno da utopia pode colorir a avaliação dos fatos e as possibilidades de perigo. Além do mais, a mesma não se abala diante de nenhuma decepção, pois esta apenas revela uma inacessibilidade externa do ideal, sem nenhuma alteração na inconsistência interna, pois o ideal possui uma verdade.

Entre as espécies de utopias analisadas por Jonas, destaca-se a utopia marxista, amplamente analisada no capítulo sexto de sua obra capital, *O princípio responsabilidade*. Para o autor o exame do ideal utópico do ponto de vista não apenas da possibilidade material da sua realização, mas do seu “caráter desejável” tem dois aspectos: um de conteúdo positivo, enquanto formalmente configurado (isto é, enquanto ideia formal a respeito do que é o próprio homem) e um de conteúdo negativo, no sentido de que a

história até o momento atual ainda não teria apresentado quem seria o verdadeiro homem (PR, p. 310). Esse contraste entre o que existe e o que pode vir a existir faz parte do ideal de humano, que não pode ser pensado, mas que está presente no argumento utópico.

A corrente marxista defendia que a natureza seria “humanizada” pelo trabalho do homem e a partir de uma definitiva humanização, isto é, com a concretização do marxismo, o homem pela primeira vez alcançaria essa plenitude. Nesse sentido, “humanizar para o homem significaria dizer que ele não está mais submetido à natureza, isto é, que pela primeira vez ele pode ser ele próprio” (PR, p. 333). Para a natureza por sua vez, humanizar passou a significar que ela estaria subjugada aos interesses humanos, ou seja, ela não seria mais ela própria.

Esse humanizar a natureza proposto também pelo marxismo de Bloch, segundo Jonas, não passaria de uma “bajulação hipócrita” ou de uma atitude de exploração, pois oculta que a natureza se tornaria alienada de si mesma e que somente os interesses humanos se concretizariam. Trata-se de um olhar especificamente antropocêntrico e sem nenhum romantismo em relação à natureza (PR, p. 334), comparado à herança do ideal baconiano, pois humanizar a natureza significaria submetê-la aos interesses humanos.

A utopia de Bloch propunha um estado universal perfeito, de um verdadeiro *regnum humanum*, em que o homem livre de todas as opressões se ocuparia do lazer como finalidade. Trata-se da Idade de Ouro, em que a pátria teria encontrado finalmente seu fim, pois desapareceriam todas as diferenças entre os homens. Para Jonas,

o jogo como modo de vida, longe de representar o que é digno no homem, exclui tal dignidade. Não há “reino da liberdade” fora do ‘reino da necessidade’. Na utopia não conquistamos, mas perdemos de uma só vez a liberdade e a dignidade, na medida em que a ocupação principal do lazer deve consistir em *hobby* (PR, p. 329).

A liberdade consiste e alimenta-se da necessidade, isto é, daquilo que ela conseguiu através de seu esforço e sempre de modo parcial. Sendo assim, na medida em que ocorre uma ruptura com o reino da necessidade, ela fica privada do seu objeto. Ou seja, sem a necessidade, a liberdade se torna vã, como a força sem a resistência, acabando por extinguir-se por si mesma porque se torna vazia.

Apesar do caráter antropocêntrico e pragmático de seu pensamento, Bloch defende um olhar mais sensível na relação do homem com a natureza, pois a felicidade humana exigiria que as coisas não fossem concebidas de modo “empresarial”. Sendo assim, para o autor, afirma Jonas, a “natureza humanizada não é apenas aquela subjugada pelo homem,

mas aquela a ele apropriada, a ‘pátria’ adequada para a sua liberdade e para o seu lazer” (PR, p. 334). Com isso, o homem poderia encontrar uma natureza mais verdadeira e aberta, em comparação àquela que a precedeu, pois tanto o homem como a natureza teriam sido arrancados da alienação, e sendo assim, na medida em que o homem humaniza a si próprio, estaria também “naturalizando” a própria natureza.

Jonas se contrapõe a essa ideia de natureza como pátria da liberdade e do bem estar humano defendida por Bloch. Para o pensador, essa natureza reconstruída e remodelada continuaria servindo às necessidades e às utopias humanas, o que a levaria conseqüentemente a uma desnaturalização e reificação, através de uma crescente exploração dos recursos naturais: “o erro da utopia está, portanto, no seu pressuposto antropocêntrico, na sua concepção do Ser do homem” (PR, p. 344).

Além do mais, o autor critica a tese de uma natureza “sobrenaturalizada” apresentada por Bloch, capaz de proporcionar ao homem utópico um ambiente pátrio, pois para Jonas, o programa de reforma da natureza como um alicerce para a utopia tornou-se ele próprio uma utopia. Exemplifica sua posição com a monotonia das infundáveis produções de trigo dos americanos, percorridos por colheitadeiras solitárias e aviões carregados de pesticidas. Para ele esse ambiente oferece pouca “pátria” assim como pouca “natureza” e muito menos sociabilidade. O mesmo ocorreria com as fábricas por não serem capazes de oferecer cultura. Para Jonas essa sobrenaturalização teria se transformado em desnaturalização e, ao contrário do que havia se pensado, isto é, de humanizar a natureza, na prática ocorreria uma alienação da natureza e conseqüentemente do próprio homem, pois se criou um ambiente artificial e automático, “independente” da natureza (PR, p. 335).

O paradoxo que Bloch não consegue identificar, segundo Jonas, é de que a natureza não-alterada e não-utilizada pelo homem, isto é, a natureza selvagem, é natureza inumana, e esta natureza só pode se revelar na medida em que for poupada, pois a utopia se anula na medida em que suas premissas se concretizam, o que faz com que a felicidade de uma utopia dependa da sua incompleta realização (PR, p. 336).

Para Jonas um dos pontos mais relevantes dos procedimentos utópicos é a tentativa de alcançar um homem perfeito, acabado, definitivo, moralmente bom. Segundo o filósofo alemão, na utopia de Bloch vislumbra-se uma tentativa nesse sentido, ou seja, alcançar o verdadeiro homem no futuro, símbolo da plena realização humana lograda com a ajuda da técnica. Para Jonas o “homem verdadeiro” sempre existiu, com suas qualidades e com seus defeitos, com sua grandeza e pequenez, ou seja, tudo aquilo que não é separável de um ser

paradoxal. Eliminar essa ambivalência é tirar-lhe a liberdade e a humanidade. O homem será sempre novo e diferente dos demais, mas jamais mais verdadeiro. Ao contrário da escatologia do “princípio esperança” de Bloch, que busca o verdadeiro homem. Jonas afirma que

deveríamos desejar que também no futuro toda satisfação produza uma insatisfação, toda posse, um desejo, toda paz, uma inquietude, toda liberdade, uma tentação, sim, que cada felicidade engendre uma infelicidade. Esse me parece que deva ser o sonho do verdadeiro homem, nutrido pelo passado, que é capaz de apresentá-lo *in actu*, e não pela previsão do futuro. Esse homem verdadeiro é sempre o resultado de lances realmente feitos no jogo autêntico. Portanto, o futuro não nos poderia trazê-lo, mas, no melhor dos casos, preservá-lo com o objetivo de uma repetição não distorcida, de modo que continue havendo homens e um futuro, e este último, impossível de ser garantido em sua configuração, não só em virtude das circunstâncias históricas singulares, mas também em razão da natureza cambiante da “verdadeira” natureza do próprio sujeito da história (PR, p. 344).

Ao partir do pressuposto de que a plenitude do homem só pode ser alcançada no futuro, a utopia, segundo Jonas, comete um grave erro, pois ela fica impedida de identificar a realização do homem no presente, mesmo em seus paradoxos. Embora a existência humana possa ser classificada como “problemática”, é justamente essa condição que a diferencia das outras espécies. Essa possibilidade de abertura “ou isso... ou aquilo” que ao homem é inerente e as impossíveis respostas para todos os seus “por quês e para quês”, é o limite natural da natureza humana e sua superação seria algo impossível. Para Jonas “essa transcendência é o seu próprio fundamento sobre o qual ele tem de se sustentar” (PR, p. 344). Ou seja, embora não seja capaz de superar essa limitação de “imperfeição”, a ela também estaria assegurada a impossibilidade de regredir na sua natureza. É nessa complexidade de sua existência que devem se movimentar suas esperanças e temores, tanto individual como coletivamente.

Em vista de uma utopia, afirma Jonas, não se pode ignorar o passado do homem e da humanidade, ao contrário, este deve servir de exemplo, pois a história, como afirmam os antigos, é “mestra dos homens”. Tais ensinamentos, para o autor, “fornecem toda a matéria desejável para a exaltação ou para o horror, para a esperança ou o temor, e também parâmetros de avaliação, bem como das exigências que fazemos” (PR, p. 345). Se o homem ainda não conseguiu se realizar em toda a sua plenitude, conforme pretendem as utopias, nada garante que o ainda não realizável seja melhor que o existente.

Para Jonas deve-se renunciar à ideia de que haja uma “natureza” definida para o homem, ou seja, que por natureza ele seja bom ou mau como algo dado, definido,

determinado. Para o autor, é da natureza da essência humana a aptidão para ser bom ou mau e até mesmo as duas possibilidades juntas, o que faz com que se identifique na natureza do homem, tanto nos bons atos como nos atos “desumanos”, a sua humanidade. Desse modo, renunciar ao projeto utopista de que a “riqueza” da natureza humana precisa ser libertada para uma possível superação, tornou-se uma exigência moral, porque a

(...) a pobreza da humanidade pode decorrer tanto das circunstâncias desfavoráveis quanto ter sido escolhida em circunstâncias as mais favoráveis, por causa da indolência ou da corruptibilidade (pulsões verdadeiramente humanas), enquanto a riqueza exige, junto com o favor das circunstâncias, também um esforço (no mínimo, combater a indolência). Isso não diminui em nada a nossa obrigação de lutar para obter uma melhor condição de vida para todos, sem esperar disso mais do que aumentar as possibilidades do *bonum humanum* (PR, p. 345-346).

Esse desejo em melhorar a natureza humana não pode se dar a qualquer custo, afirma Jonas. Deve-se abandonar em definitivo a ideia de que a realidade atual representaria o fim de uma “pré-história” e ao mesmo tempo o meio para se chegar a um fim definitivo, pois “não existe esse fim definitivo, e caso ele exista de forma oculta, não teríamos como descobri-lo” (PR, p. 347). Além do mais, todo o presente do homem, assim como o passado é o seu próprio objetivo. Deve-se entender todo o processo como uma transição do antes para o depois, como uma realização à luz do que antecedeu, mas jamais como uma prefiguração da verdade que está por vir.

Os exemplos de grandes homens na história não podem ser confundidos como se esses homens tivessem alcançado um grau de perfeição, superior aos outros homens e que desse modo pudessem ser classificados como perfeitos. Suas maravilhosas e extraordinárias qualidades poderiam até mesmo ocultar suas fragilidades. Afirma Jonas que devemos abandonar a ideia, embora não seja fácil, “(...) de que Isaías e Sócrates, Sófocles e Shakespeare, Buda e São Francisco de Assis, Leonardo da Vinci e Rembrandt, Euclides e Newton não poderão ser ‘superados’, e o seu esplendor na história nos permite crer que essa corrente não será interrompida” (PR, p. 347).

A crítica jonasiana à ética da escatologia revolucionária marxista deve-se, sobretudo, porque esta se concebeu a partir de um princípio absoluto, de um fim em si, invisível e por vir, mas que de fato deve realizar-se na história. Trata-se de um projeto utópico de escatologia intramundana. Sendo assim, torna-se necessário uma ética que seja antiutópica, pois os “(...) os poderes da técnica sobre o destino do homem ultrapassaram o

poder do próprio comunismo⁴⁷, que, como todos, pensava apenas servir-se deles” (PR, p. 56). Embora o marxismo tenha se enfraquecido, o ideal prometeico por sua vez, continua vivo. Trata-se justamente da confiança desmedida na tecnologia como meio para conseguir alcançar as utopias, o que promove as ameaças à vida humana e extra-humana.

O fascínio e o encantamento pelo utopismo tecnológico, o estímulo à utilização tecnológica, reduziu o *homo sapiens* ao poder do *homo faber*, cegando-o dos perigos e das ameaças, pois “não há nada melhor que o sucesso, e nada nos aprisiona mais que o sucesso” (PR, p. 43). Ofuscado pelo prestígio e buscando esgotar todos os recursos que pertençam à plenitude do homem, a expansão do seu poder é acompanhada por uma retração da concepção que ele tem de si mesmo e do seu ser.

Se por um lado a tecnologia contemporânea desperta verdadeiro fascínio pela capacidade de criação, de transformação e de construção de um mundo na medida dos desejos do homem; por outro lado, ela gera certo desenraizamento e desumanização. A crítica jonasiana ao utopismo tecnológico deve-se, sobretudo, porque este parte do princípio de que se deve fazer tudo o que se pode fazer, ignorando a presença de questões éticas entre o querer e o dever fazer. Acrescenta-se a isso o fato de que a tecnologia tem conseguido transformar o entorno natural para satisfazer as necessidades humanas com a construção de modelos de sociedade e de cultura, independentemente da aceitação e do querer humano.

Esse determinismo tecnológico, isto é, a dependência dos seres humanos com relação à técnica, a exemplo das tecnologias da informação na criação de realidades virtuais, não modificam somente a realidade que está posta, mas também o modo de fazer esta realidade, na medida em que se abrem com ela novos caminhos e possibilidades “exigindo” do homem a sua participação.

Embora a aplicabilidade da ética da responsabilidade possa ser classificada como difícil, pois uma responsabilidade política e mesmo privada, não acontece na mesma velocidade com seus problemas exigem, Jonas tem consciência de que sua proposta “não é escatológica e é antiutópica” (PR, p. 56). Por se tratar de uma responsabilidade concreta e de caráter prático, isto é, com a continuidade de uma autêntica vida, Jonas rebate as utopias que buscam supostamente o que não se tem na realidade. Afirma o autor que “ao princípio

⁴⁷ Embora o autor não defenda que no sistema comunista seja mais fácil de se proteger a vida humana e extra-humana no futuro de modo autêntico do poder da técnica moderna, nesse sistema segundo Jonas algumas características podem favorecer, quando comparadas as sociedades liberais, como o sacrifício do presente em vista de um futuro exigido por aqueles que governam (Cf. PR, p. 239 – 250).

esperança, contrapomos o princípio responsabilidade, e não o princípio do medo” (PR, p. 351-352), embora tanto o “medo” como a esperança, façam parte da responsabilidade. Por isso, o desafio da civilização tecnológica está na coragem de assumir a responsabilidade pelo desconhecido de modo a garantir-lhe a autenticidade da vida e não a esperança incerta de seu melhoramento.

A responsabilidade prática e não utópica da filosofia de Jonas, pode ser vista em vários de seus princípios, entre eles destaca-se a heurística do temor na medida em que nela se evidencia uma sensibilidade para com o vulnerável e frágil, ou seja, uma sabedoria prática que garantir a sua continuidade.

Além disso, a ameaça à autenticidade da vida decorrente do avanço do poder tecnológico é real e emergencial, o que torna a ética jonasiana uma exigência (presente) e não uma utopia (futura). O reconhecimento de Jonas de que a vida humana é frágil, finita e livre e que tal condição é inerente à sua humanidade e que, portanto, precisa ser mantida para preservar a sua autenticidade, impede de querer “melhorá-la” no sentido de torná-la “perfeita”⁴⁸.

Se reconhecermos a utopia como uma projeção ideal no futuro, verifica-se logo que não é esse o caso da teoria jonasiana. O que ele pretende, é que *haja futuro*, e que nele esteja garantida a possibilidade que o homem exista em sua plenitude e autenticidade, o que significa garantir-lhe as contradições e paradoxos que dão a ele a condição humana no mundo e que, por si mesmas, representam a recusa de qualquer ideal utópico. Certamente, nesse sentido, a tese jonasiana se distancia das utopias tradicionais e justamente se fundamenta numa recusa clara à busca da perfeição enquanto ideia de algo fixo. Para Jonas, nada pode ser considerado definitivo, porque todas as coisas, incluindo o próprio homem e as suas construções culturais, são resultado da escolha existencial e da pertença paradoxal ao reino da natureza. Nada menos utópico e mais realista (ou talvez “existencialista”), portanto. E nada mais utópico do que o poder técnico que se embasa num programa de melhoramento que nada mais é do que uma projeção ideal e utópica de um homem e um mundo futuro, ainda limitados à busca de uma vida boa (associada, na tradição ocidental que remonta a Aristóteles, à felicidade). Jonas, por sua veia antiutópica, parece disposto a sacrificar esse ideal de vida feliz em nome da possibilidade mesmo de

⁴⁸ Dominique Janicaud em seu texto *O adeus crítico às utopias* afirma que Jonas não foi um utópico e que a sua análise ainda permanece pertinente, malgrado as mudanças vividas pelos regimes socialistas reais que sofreram inúmeras variações nos últimos anos (1993, p. 117).

que essa vida se efetive enquanto tal. Sua reflexão é anterior à pergunta tradicional da ética “como devemos viver?” porque recua a uma pergunta mais original (evoca pela sua emergência) “como devemos agir para que a vida continue?” ou simplesmente “como garantir vida no futuro?”. Por isso, seu olhar se dirige ao âmago do projeto técnico e sua essência utópica que tenta melhorar o homem, partindo de um descontentamento sobre o que *é* e de uma projeção ideal do que *deve ser*. Eis o tema do próximo capítulo.

1.3.5 Técnica e *niilismo*

Na medida em que o aparato técnico se agiganta, mais reduzida fica nossa capacidade de percepção dos processos e dos resultados, pois ao mesmo tempo em que nos tornamos impossibilitados de imaginar ficamos também incapazes de reagir. Além do mais o “*niilismo* ativo” da técnica, isto é, fazer sem objetivos, e o “*niilismo* passivo”, que nos deixa indiferentes, torna-nos paralisados, assistindo a uma irracionalidade que nasce na perfeita racionalidade instrumental da organização técnica, que cresce por si mesma e fora de qualquer horizonte de sentido.

Enquanto o *niilismo* descrito pela filosofia pergunta sobre o ser, o *niilismo* da técnica põe em jogo o sentido do homem e do mundo em sua totalidade. Se o primeiro era descrito como antecipador e profético, porém, impotente, porque não era capaz de determinar o *niilismo* que o prefigurava, o *niilismo* presente da técnica, além do poder de aniquilação, tem também a capacidade de exercer esse poder. O fato de a filosofia, a literatura e a arte ainda se fixarem no problema do sentido do ser, portando, do homem, sem se estender sobre o problema da possibilidade que o mundo e o homem têm de continuar a ser, contribui para esse *niilismo* passivo.

Com isso afirma Jonas estaríamos tremendo frente a um “(...) *niilismo* no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade” (PR, p. 65). Desse modo a “nova” forma do *niilismo* passou a ser que a “maior das capacidades”, isto é a técnica moderna, tenha se unido ao “menor dos saberes”, na medida em que a técnica não pensa em si mesma nem como técnica e muito menos como poder. O *niilismo* que impediu o homem de perguntar sobre o seu poder transformou-o num objeto da técnica. Afirma Jonas que “o braço curto do poder humano não exigiu qualquer braço comprido do saber” (PR, p. 37).

Se o *niilismo* é a total perda do sentido, a desvalorização de todos os valores, como havia também diagnosticado Nietzsche, Sartre, Heidegger, entre outros, agora ele (o niilismo) está associada ao sentimento e à situação de “alienação” vivida pelo homem em relação a si e à natureza. Desse modo, o *niilismo* tornou inúteis tanto as ações dos homens como o mundo que as sofre. Esse *niilismo* para Jonas inicia no interior do indivíduo, no sistema de pensamento e de conhecimento, ou seja, na atitude filosófica que consiste na desintegração da própria estrutura ontológica da realidade fora e dentro do homem, e depois acaba conseqüentemente por transparecer na cultura, isto é, naquilo que ele faz e produz como cultura, o que torna a cultura moderna do poder técnico-científico “um lugar” privilegiado de sua expressão. O vir-a-ser, para Jonas, ao alcançar poder extremo, recortado do ser eterno e racional, “entregou o eu à vertigem da liberdade, e fez com que o encontro com o ser se transformasse em encontro com o nada” (PV, p. 210).

Ao tratar do niilismo da técnica moderna, Jonas não partilha da ideia, bastante recorrente na atualidade, de que a civilização tecnológica vive uma crise de valores ou um relativismo ético. Para o autor, os “valores são intransformáveis” (TME, p. 47) e o que muda é apenas o seu uso e suas exigências. Desse modo, Jonas afirma que a atualidade vive um “envelhecimento” dos valores, e por isso, os valores, tornaram-se sem adesão com os novos desafios. Superar o *niilismo* da técnica moderna e o envelhecimento dos valores da tradição é o desafio proposto por Jonas na ética da responsabilidade, pois o modo de existir do homem moderno revela características próprias das promessas baconianas e prometeicas da utopia tecnológica, exigindo uma revisão das categorias éticas.

1.3.6 A técnica entre *meio* e *fim*

A transformação da técnica de meio em fim ocorre não porque a técnica se propõe algo, mas porque todos os objetivos e fins que os homens se propõem não podem ser concretizados sem a mediação técnica. Se o meio técnico é a condição necessária para realizar qualquer fim, a obtenção do meio se torna o verdadeiro fim a que tudo se subordina. Isso resulta na falência de numerosas categorias com que o homem se definia e se compreendia dentro desse mundo.

Quem aciona e quem está inserido no aparato técnico não se pergunta mais sobre qual é o fim e o sentido desse aparato, pois isto significaria duvidar da técnica, e sem ela nenhum fim e sentido seriam alcançados. Severino afirma que desse modo, nasceria uma

pretensa “responsabilidade” como um atributo da própria técnica que passa a se orientar pelo princípio que deve ser feito tudo o que se pode fazer e deve-se empregar tudo aquilo que está disponível (2009, p. 57). Trata-se de uma responsabilidade por meramente *fazer* e não necessariamente uma pergunta sobre se *deve* ser feito. Com isso eliminam-se todas as leis morais e imperativos que possam dirigir o universo da técnica. Leva-se em conta não mais as exigências humanas, suas necessidades e expressão, mas a disponibilidade dos instrumentos, suas possibilidades e potencialidades, pois se justifica a produção de tudo o que for produtivo, pelo simples fato de ser produtivo.

Para Anders, quem mantém nas mãos o potencial destrutivo da técnica é “um *niilista* em ação” (1963, p. 290), independentemente de suas ações, porque estas foram além, isto é, foram ultrapassadas pelo potencial disponível. Na era da técnica, não se trata mais de investigar as intenções do poder, porque as coisas disponíveis ditam os princípios de ação. Sendo que o efeito anulador da coisa tomou conta do seu possuidor, independente das suas intenções, isso torna culpado quem o possui, independente de suas intenções de utilização ou não do aparato técnico.

A natureza do absoluto da técnica se apresenta como um universo de meios, e por não ter em vista fins, mas efeitos, “(...) traduz os presumidos fins em ulteriores meios para o incremento infinito da sua eficiência” (GALIMBERTI, 2006, p. 788). E a partir do momento que não existem mais atos ou objetos que não sejam meios, os objetivos perdem o sentido e se tornam absolutamente insensatos. O eclipse dos objetivos não é uma invenção da técnica, mas da economia liberal, que parte do pressuposto de que o fim econômico último seria gerado pelos incrementos dos meios de produção e das atividades produtivas. Ou seja, o fim econômico seria alcançado como efeito do desenvolvimento técnico: o verdadeiro fim se tornou o simples incremento dos meios de produção.

Pode-se afirmar que o modo do homem agir no mundo sempre trouxe prejuízo à sua liberdade devido à coisificação de seus próprios atos tanto individual quanto, sobretudo, na história coletiva (TME, p. 38). No entanto, se no passado os limites da liberdade ocorriam devido à sua intervenção histórica, na era moderna essa relação se alterou, pois com o novo poder da técnica, não é mais no passado que se limita a liberdade, mas no presente, porque a cada passo que o poder tecnológico alcança, tiranicamente exige-se um passo seguinte e ainda maior, até a posteridade, perdendo desse modo a liberdade em vista do que queremos fazer no futuro. Em outras palavras, perdemos a liberdade agora porque somos vítimas, objetos de um poder que exige passos cada vez maiores e mais rápidos independente de

nossa vontade e necessidade. Sua lógica interna é voltada ao novo e ao diferente, o que faz dessa abertura um encantamento quanto aos benefícios no futuro, cegando-nos ou mesmo corrompendo-nos quanto ao juízo, o que nos faz cativos do desejo do próprio sucesso. Esse galope tecnológico, afirma Jonas deve ser colocado sob controle extratecnológico, devido à ameaça nele contida à autonomia humana “de que nos possuamos a nós mesmos e não nos deixemos possuir por nossa máquina” (TME, p. 38).

A polêmica expressão atribuída a Maquiavel de que os “os fins justificam os meios”, parece não ter mais sentido na era da técnica, não devido ao fato de termos alcançado um grau maior de moralidade, mas porque os fins não justificam mais os meios, dado que só os meios justificam os fins. Afirma Anders:

já há muito tempo que se vinha preparando a degeneração da dupla conceitual meio-fim. Quaisquer que tenham sido as fases desse processo, meio e fim trocaram de papéis: a fabricação dos meios tornou-se, hoje, o fim de nossa existência (...) por isso, justamente porque não são meios, os fins são considerados desprovidos de objetivo. (...) O objetivo dos objetivos consiste, hoje, em ser meios dos meios. É simplesmente um dado de fato. E a formulação é paradoxal, somente porque o fato é paradoxal (1963, p. 250).

Na era da técnica, o reino dos fins kantiano ruiu, não porque não se levou em conta a moral, mas porque o mundo não é mais representado pela racionalidade humana que guia o agir segundo objetivos, mas pela racionalidade técnica que, dirigindo o universo recorrendo somente aos meios, ofuscou os fins que obrigaram o homem, em sua ação, a abrir mão deles, porque se tornou total a sua incompreensibilidade. Afirma Galimberti que o agir, como escolha de fins sobre a qual todas as éticas, desde o início da história, foram construídas, “(...) é substituído pelo fazer como mera produção de resultados que procedem da correta execução de operações técnicas” (2006, p. 793).

Ao transformar o agir no puro fazer funcional, privando o agir do seu fim, acaba por privá-lo de um *telos* que orienta a ação e lhe fornece o sentido. A técnica, como universo de meios que não tem em vista nenhuma finalidade, mas somente os resultados de seus procedimentos em vista de sua potencialização, elimina todo horizonte de sentido e reconduz a figura do sentido à sua verdade, que é a de ser um produto da visão de mundo que o homem fez de si. Afirma Winner: “(...) o *telos* nada tem a ver com o atendimento das necessidades humanas ou o alívio das velhas aflições da humanidade (...) mas com a

criação de uma criatura totalmente nova, chamada por nomes como pós-humano”⁴⁹ (2002, p. 20).

A pura aceleração do tempo da atualidade marcada pelos projetos humanos e pelos desejos da técnica incapacita-a de ver a ideia de futuro, isto é, de atribuir-lhe um sentido. Sua falta de perspectiva voltada para o “reino dos fins”, preocupada somente com o desenvolvimento técnico, compromete o sentido de suas ações em vista das finalidades humanas, fazendo com que o homem passe a viver dentro e para o aparato técnico.

Na atualidade a relação entre quem age e o objetivo final da ação, ocorre apenas no sentido de conhecer as funções para que tal procedimento possa ocorrer. Não se requer dele qualquer tipo de conhecimento a curto ou em longo prazo do que irá realizar. Quanto à função, por estar atrelada às outras funções, não permite que nela se identifique uma ação ativa. Desse modo, com o fim do *telos*, o agir torna-se independente de qualquer sentido, limitando-se ao puro fazer coisas, tornando o ator indiferente a sua ação e também sem a possibilidade de identificar o fim a que tende o aparato que opera. Desprovido dessa capacidade, o homem torna-se incapaz de reconhecer a dimensão trágica de sua ação, pois esta é identificada somente quando a ação humana não é compreendida como parte orgânica desse processo⁵⁰.

A *atividade* na idade da técnica tornou-se a estratégia para dar sentido, pois embora não tenha em vista um sentido, pelo simples fato de ativar-se coloca o tempo em movimento. Desse modo, pode-se dizer que se a atividade coloca o tempo em movimento, mesmo sem fins, a idade da técnica não tem nada a temer pela insensatez que difunde. De certo modo, até o contrário, pois a não-existência de sentido torna-se o motor que ativa as ações humanas, porque somente através da ação é que o tempo escorre. Ao não se propor fins, ele não se move em direção a objetivos, mas a resultados dos seus procedimentos. O caráter a-finalista da técnica tirou a continuidade histórica, que vem a coincidir com o seu dissolver-se no fluir insignificante do tempo.

⁴⁹ Paula Sibilia, em sua obra *O homem pós-orgânico* afirma que: “não estranha, portanto, que tenha sido a vida o alvo predileto das lutas políticas dos últimos séculos, afinando o foco até atingir o nível molecular, pois as suas representações mudam, mas ela continua a encarnar a plenitude do possível: tudo o que se é e o que se pode ser” (2002, p. 212).

⁵⁰ Heidegger, entre os pensadores do século XX torna-se um dos grandes a debater o tema do sentido. Ao reconhecer a causalidade do nosso “ser-lançado-no-mundo”, busca resgatar a causalidade da existência no “projeto” conforme narra na obra *Ser e tempo*: “o existir, enquanto lançado é lançado segundo o modo de ser do projetar” (p. 239). Inspirado por Meister Eckhart e pela sua teologia negativa, na qual a única definição que é possível ser atribuída a Deus é aquela oferecida pela impossibilidade de conferir-lhe atributos, Heidegger adota a *prova ex absentia* para dizer que lá onde Deus é considerado ausente é justamente essa ausência aprova da sua presença.

Na atualidade, o tempo não é mais histórico, porque os lugares destinados a conferir a história, isto é, a ideologia, a política, a ética, entre outros, tornaram-se subordinados ao fazer técnico. Ele também não é mais cíclico, porque não se leva mais em conta o ciclo da própria natureza, o que nos impede de chamarmos de histórico um tempo sem direção. Vive-se na atualidade a pura aceleração do tempo, de modo com que tudo seja muito rápido, o que impede de atribuir algum significado ao futuro.

Ao tornar-se um fim em si-mesma, a técnica mostrou-se independente em relação às necessidades e desejos humanos, pois ela mesma colocou-se como a primeira necessidade a orientar a ação humana. Desse modo, ela deixa de ser um instrumento para um determinado fim, tornando-se um fim supremo, aos quais se voltam os fins que se dobram a esse meio, porque a realização passa a depender de seu próprio desenvolvimento. Severino exemplifica:

os instrumentos são meios para a realização de objetivos. Mas têm a tendência de se tornarem objetivos em si mesmos (...) inicialmente, o dinheiro é um meio para possuir mercadorias - tal posse, e o correspondente consumo, são o objetivo do processo econômico; depois, o dinheiro se torna o objetivo desse processo, isto é, a produção de bens torna-se o meio para possuir quantias cada vez maiores de dinheiro. Em geral, os instrumentos servem inicialmente para satisfazer às necessidades; depois, as necessidades servem para possuir e usar os instrumentos e; quando o sistema das necessidades obstaculiza, de algum modo o sistema dos instrumentos, é o primeiro sistema, não o segundo, que será modificado (2009, p. 115).

Ao tornar-se autônoma em relação às finalidades humanas e submetendo essas finalidades para si, a técnica impôs a sua lei de modo objetivo a ponto de subordinar todas as subjetividades. Seus próprios fins estão a serviço de todo o reino da vida. O critério seletivo e o princípio regulador das ações realizadas passa a ser a eficácia, o que impede que certas realidades tornem-se incompatíveis com o aparato técnico, ou mesmo inadequadas ao emprego desse aparato. Essa reviravolta na concepção faz com que mecanismos impessoais ocupem o lugar de avaliações pessoais, individuais ou coletivas, promovendo uma desvalorização ou mesmo o esquecimento de elementos fixados pelas culturas, pelas divergentes filosofias e mesmo pelas religiões e, conseqüentemente, a valorização dos instrumentos do aparato técnico que não almejam outro fim a não ser a própria potencialização.

Ao tornar o homem um produto da alienação tecnológica⁵¹, o homem deixou de ser capaz de se perceber como “alienado” porque se identificou com este aparato, e na medida em que não encontra em si outra identidade fora daquela que lhe foi conferida, ao identificar-se com a função atribuída, reabsorve em si todo o senso residual de identidade. Em outras palavras, o homem passou da alienação tecnológica à identificação tecnológica.

É então que a dimensão ameaçadora e perigosa do progresso técnico vai além da destruição do homem atual e da natureza, pois esse poder coloca em jogo a ideia mesmo de homem, a sua essência enquanto ser que reivindica o direito à existência e que o faz possuidor de “uma força obrigatória em virtude da liberdade lúcida” (PR, p. 152) em relação aos demais seres. O homem, ao deixar-se envolver pelo entusiasmo tecnocientífico e ao erguer a civilização do presente como “civilização tecnológica” faz-se além de um objeto da técnica, um objeto esquecido de si mesmo. Então o seu poder não está apenas na intervenção em relação aos demais homens, seja no presente seja no futuro, nem sequer representa um poder de alteração da natureza: o que está em jogo é a própria “ideia de homem”, a decisão a respeito da “essência de homem” que se pretende garantir para o futuro e que passa a ser corporificado a partir desse saber-poder. Conforme afirma Jonas: “não somos responsáveis pelos homens do futuro, mas sim pela ideia de homem, cujo modo de ser exige a presença de sua corporificação no mundo” (PR, p. 94).

Quando a própria existência é colocada em questão é preciso repensar o critério de garantia dessa vida: “precisamos da ameaça à imagem humana, e de tipos de ameaça bem determinados, para, com o pavor gerado, afirmarmos uma imagem humana autêntica” (PR, p. 70). O saber se torna objeto de um imperioso dever e este necessita ser comensurável ao agir humano. Mas como a tal previsibilidade do saber teórico não existe e não é extensiva ao saber tecnológico e ao poder, esse descompasso entre a previsibilidade e o poder efetivo de ação, coloca o desconhecido como parte do dever do saber. Essa condição exige a necessidade diante de situações de incerteza, de se pensar também o pior diagnóstico e não apenas encantar-se com as possibilidades de êxito.

A insuficiência das éticas tradicionais para fazer frente a este cenário de poder da técnica moderna apontadas por Jonas e, as novas bases para um novo *Ethos*, capaz de orientar a civilização tecnológica, serão o tema do nosso segundo capítulo da pesquisa.

⁵¹ Aqui o sentido de alienação proposto por Marx parece ter se tornado insuficiente, pois não haveria mais duas vontades, dois sujeitos, mas o único sujeito, o aparato tecnológico, e a ele todos devem submeter-se. Ser reduzido a funcionário da técnica significou ser transferido “para outro lugar”, isto é, “longe de si”.

2 A CRÍTICA DE JONAS ÀS ÉTICAS TRADICIONAIS E AS BASES PARA UM NOVO *ETHOS*

*“Esta será a nossa ética para o final do século.
Uma coisa assim merece um esforço adicional” (Siegfried Unseld)¹*

Nessa segunda etapa da pesquisa serão analisados os principais pontos da crítica de Jonas às éticas tradicionais, principalmente as modernas, e sua insuficiência para a civilização tecnológica. Os fundamentos para formar o novo *Ethos* Jonas busca-os na própria biologia, e nela o autor vai encontrar uma ontologia da vida, em que se manifesta a primazia do ser sobre o não-ser, a presença da liberdade desde as primeiras formas de vida e o novo lugar do homem no reino da vida, o que o levará a superar o tradicional dualismo. Por fim, será abordado o que denominamos de biologização do ser moral.

As éticas tradicionais, segundo Jonas não conseguem mais dar conta da nova realidade trazida pela técnica ao âmbito do agir humano. É o braço longo da técnica que exige agora um alargamento do braço ético. Para isso, pode-se classificar as principais críticas de Jonas às éticas tradicionais em seis grandes questões: [1] a visão limitada do homem como sujeito-racional; [2] a crença na neutralidade da técnica; [3] o caráter antropocêntrico; [4] a essência humana como imodificável; [5] o alcance imediato da ação; [6] a contemporaneidade é o limite da ação moral.

2.1 A INSUFICIÊNCIA DAS ÉTICAS TRADICIONAIS FRENTE AOS DESAFIOS DA CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA

Quanto à [1] visão limitada do homem como sujeito-racional começemos lembrando que para Jonas as éticas modernas estiveram baseadas numa visão limitada do sujeito racional, sendo agora insuficientes frente à nova problemática antropológica que reconhece o homem não apenas do ponto de vista de sua capacidade racional (o que, como ocorreu na modernidade, teve como resultado o seu distanciamento da natureza, tida, aliás, como algo a ser dominado ou mesmo extirpado de si mesmo), mas agora devolvido à sua condição de parte/membro do conjunto de seres orgânicos e inorgânicos, com os quais alimenta uma relação de dependência e precariedade. Com ênfase na expansão da subjetividade centrada na racionalidade, o pensamento moderno promoveu e instalou a dimensão antropocêntrica-subjetivante, situada no sujeito cognoscente. Com isso a razão

¹ Esta foi a opinião do editor responsável pela publicação da obra *O princípio responsabilidade* após a leitura do texto.

tornou-se a fonte das ideias formadoras de mundo, de homem e da história como meio através da qual o espírito realiza sua síntese.

A metafísica antiga e medieval do ser enquanto ser, posto ontologicamente, vai sendo substituída por dois caminhos novos de compreensão da realidade cujas raízes encontram-se no racionalismo cartesiano e no empirismo baconiano. O homem constituído enquanto sujeito capaz de dominar a si e ao mundo passa a produzir verdades universais e a superar as forças mágicas. O sujeito autoconsciente passa a ser o autor e o criador das representações dos objetos, objetivando a natureza em seu exterior e interior e da sua própria ética. Foi justamente essa visão limitada do homem que acabou legando às éticas modernas um caráter antropocêntrico, conforme afirmação do autor que “todas as éticas até hoje” (PR, p. 29) e legitimando o processo de exploração e destruição do ambiente e das demais formas de vida.

Dessa compreensão limitada do homem a partir da racionalidade chega-se ao caráter antropocêntrico [2] das éticas tradicionais criticadas por Jonas. Esse antropocentrismo constitui o interesse central das éticas até o século XX, isto é, sua preocupação era regular as ações na esfera humana, seja do homem em sua relação com seu semelhante, ou no seu agir individualmente. A ideia de fragilidade só caberia ao homem e quando muito à humanidade, mas não à natureza, pois esta cuidava de si mesma devido a sua grandeza, não exigindo, portanto, nenhum cuidado por parte dos humanos. Com isso o objetivo da ética era limitar os desejos de poder, de ambição e dominação entre os homens, para promover uma vida humana melhor.

A condição humana conferida pela natureza ao homem e a própria natureza das coisas que sempre foi considerada imodificável, fixa e inviolável pelo conhecimento e pelo trabalho humano [3] representa outro aspecto das críticas do Jonas. Em outras palavras, o homem com o auxílio do poder técnico pré-moderno seria incapaz de promover uma mudança na essência das coisas e muito menos na sua própria essência, visto que a técnica compreendia-se apenas como um auxílio às necessidades humanas e seu poder era limitado. Por maior que fosse a intervenção humana, com o passar do tempo tudo se restabeleceria na forma original, por isso as éticas apenas buscavam regular as ações humanas, sem nenhuma preocupação de proteção à continuidade da vida humana e extra-humana no futuro. Afirma Jonas que o pressuposto da continuidade da natureza e da vida humana de modo autêntico era dado como certo, o que permitia ao homem agir orientado pelas necessidades impostas pelo meio, “pois a presença do homem no mundo era um dado

primário e indiscutível” (PR, p. 45) e suas preocupações deveriam ser a inteligência e a inventabilidade, mas não a ética.

O elemento seguinte criticado por Jonas das éticas tradicionais refere-se à crença na neutralidade da *techne* [4]. Para Jonas a utilização da *techne* pelo homem, enquanto habilidade técnica, sempre foi considerada neutra, com exceção da medicina, tanto em relação ao objeto quanto ao sujeito da ação. Entendia-se que a arte somente afetaria de modo superficial a natureza das coisas, e esta (a natureza) com o passar dos dias regressaria ao seu estado natural. Quanto ao sujeito este recorria à *techne* como necessidade e, o próprio homem não se constituía como objeto da técnica. Sua “atuação sobre os objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo” (PR, p. 35), pois o poder humano com o uso da técnica era considerado pequeno.

Nas éticas tradicionais, o bem e o mal eram considerados em curto prazo [5] de tempo, por isso que a ação era considerada do ponto de vista de seu alcance imediato, ou seja, ela era definida de forma evidente, num espaço limitado e próximo dos atos realizados. Afirma Jonas que “o alcance efetivo da ação era pequeno, e o intervalo de tempo para a previsão, e a definição de objetivo e imputabilidade era curto, e limitado o controle sobre as circunstâncias” (PR, p. 35). Ou seja, o bom comportamento traria resultados em curto prazo, e possíveis consequências inesperadas e indesejáveis de um ato, que numa primeira instância se apresentava de caráter positivo, não poderia ser classificada moralmente, mas sim como fruto do acaso ou do destino. A ética, portanto, tem a ver com as ações humanas, tanto privadas, como públicas, mas sempre num curto tempo e espaço. Os princípios pautavam-se na realidade conhecida, a partir de direitos e deveres já estabelecidos. Seus diferentes pressupostos garantiam a orientação humana para a justiça, a caridade, a honestidade, enfim, para as relações humanas numa realidade objetiva.

Afirma o autor que os mandamentos “ama a teu próximo como a ti mesmo”; “fazes aos outros o que gostaria que fizessem a ti”; “instrui teu filho no caminho da verdade”; “almeja a excelência por meio do desenvolvimento e da realização das melhores possibilidades da tua existência como homem” (PR, p. 36), faz com que tanto aquele que age como outro que recebe a ação, sejam partícipes do tempo imediato, pois o limite do universo moral é a contemporaneidade [6]. Desse modo, uma ação pode ser classificada como boa ou má no curto prazo, visto que a valoração moral é inerente a ela. Nas éticas tradicionais, conclui Jonas, “ninguém é julgado responsável pelos efeitos involuntários posteriores de um ato bem-intencionado, bem-refletido e bem-executado” (PR, p. 37),

porque entendiam que o bem humano é o mesmo para todos os tempos e o seu lugar é o presente.

Ao afirmar que “todas as éticas até hoje” partiram de algumas bases comuns, embora a expressão possa ser entendida como excessivamente genérica, Jonas parece não fazer nenhuma exceção na história da ética, ou seja, embora se tenha produzido modelos éticos distintos, com diferentes fundamentos, o autor identifica o caráter eminentemente antropocêntrico como elemento central das éticas até o presente. Desse modo, eram as questões humanas, seja nas relações ou nas suas intenções, que constituíam o universo e a preocupação ética. Nesse caráter antropocêntrico, por sua vez, é possível identificar duas grandes referências para os modelos éticos até então: aqueles que fundamentavam o bem e o mal a partir das consequências dos atos, isto é, uma ação é boa ou não pelo seu resultado, a exemplo da ética das virtudes, e aqueles que levavam em conta também a intenção de quem pratica a ação e não somente os resultados da ação, a exemplo da ética cristã e kantiana.

O esforço teórico de Jonas está justamente em mostrar a significativa mudança promovida pela técnica moderna sobre a natureza e o próprio homem de modo a comprometer tanto a realização do indivíduo, como da comunidade, visto que seu poder é capaz de mudar a essência de tudo o que existe.

As características elencadas acima constam na interpretação que Jonas faz da ética kantiana, de forma a sugerir que esse condensaria as principais características de todas as éticas anteriores. Não à toa Kant é um dos principais alvos da argumentação de Jonas, como se verifica em várias passagens da sua obra².

Enquanto o mundo grego fundamentava a ética na ordem natural, cósmica e humana, e o mundo medieval cristão recorria a Deus como fundamento ético, o rompimento efetuado por Kant está justamente em propor a autonomia da vontade livre como a base da moralidade, libertando a ética dos postulados morais das leis naturais e biológicas e da natureza metafísica do homem que comandavam a sua sensibilidade e o seu instinto. O novo do pensamento kantiano está em propor à esfera da moral e ao mundo do conhecimento e da existência, uma representação estritamente humana, independente da ordem cósmica ou divina, visto que para Kant, o homem é capaz de legitimar todas as dimensões da vida. Com isso, a ética em Kant teria deixado de ser um comportamento virtuoso de fato, seja em relação à natureza ou a Deus, para tornar-se um mero

² Cf. PR, p. 36; p. 47; 151-164.

cumprimento da lei moral, apoiada única e exclusivamente na razão. Essa é a principal crítica de Jonas à qual ele chamou de “formalismo”: a ética kantiana centra-se na ideia do dever para consigo mesmo e para com os outros.

A respeito do formalismo kantiano, Jonas afirma que

(...) não é a forma, mas o conteúdo da ação o que é mais importante (...) não é o próprio dever que é o objeto; não é a lei moral que motiva a ação moral, mas o apelo do bem em si no mundo, que confronta minha vontade e exige obediência, de acordo com a lei moral. Ouvir aquele apelo é exatamente o que a lei moral ordena: isso é tão-somente a obediência genérica ao apelo de todos os bens dependentes da ação e o seu direito respectivo à minha ação. Ele torna meu dever àquilo que a inteligência me mostrou que é digno de existir por si mesmo e necessita da minha intervenção. Para que algo me atinja e me afete de maneira a influenciar minha vontade é preciso que eu seja capaz de ser influenciado por esse algo. Nosso lado emocional tem que entrar em jogo (PR, p. 156-157).

A preocupação de Jonas não está na coerência formal, mas no conteúdo material de sua determinação que demanda a sua realização de maneira incondicional e absoluta. Para tanto o autor recorre a uma dimensão objetiva, fundada na razão para validar as ações morais e uma dimensão subjetiva, no sentido de ser afetado por um sentimento de responsabilidade. A responsabilidade enquanto sentimento em Jonas será melhor desenvolvida na terceira parte desse trabalho.

De acordo com aquilo que foi estabelecido por Kant, o imperativo jonasiano nem poderia classificar-se como um imperativo, no sentido categórico, pois em Kant o imperativo da ação coincide com o próprio dever, isto é, “aja de tal modo que”, porém, o fim e o objeto da ação, não está relacionado à própria adequação desse dever com a lei universal, mas com algo externo a ela. A possibilidade que no futuro exista uma vida humana digna só poderia ser considerado hipotético, dado que o conteúdo expresso não é mais que uma mera possibilidade, o que faz o princípio permanecer não evidente. Importa recordar que para Kant todos os princípios práticos que supõem um objeto material da faculdade de desejar como fundamento da vontade, são todos eles empíricos, e não podem proporcionar nenhuma lei prática. A crítica de Jonas a Kant nesse quesito deve-se porque para o filósofo de Königsberg somente uma lei meramente formal poderia determinar suficientemente a vontade visto que procede da razão, e não querer acatá-la significa incorrer numa contradição, não somente com a moral, mas com a lógica racional. Comín conclui afirmando que para a ética kantiana, quem quer algo imoral, deseja algo irracional (2005, p. 36).

Com isso, a motivação representa uma diferença entre a ética do dever e a ética da responsabilidade, na medida em que para Jonas a ética possui além de uma vertente objetiva, responsável por formar o elemento racional, também uma base subjetiva, a qual busca o sentimento que motiva a atuar de acordo com o imperativo fundamentalmente racional. Em Kant o sentimento moral também é fundamental para que o imperativo seja efetivado, porém este não precisa de nada externo ao próprio dever, mas somente sua articulação como sentimento a respeito da própria lei moral. Para Jonas a lei não pode ser nem a causa nem o objeto do respeito, mas somente a chamada do possível bem em si mesmo no mundo, que se coloca a frente da minha vontade e exige ser ouvido (de acordo com a lei moral) e pode incitar o sujeito a comportar-se moralmente. O que é exigido não é um sentimento de dever para com algo ou alguém, como se fosse uma relação de direitos e deveres, mas o sentimento de responsabilidade de reconhecer o ser em sua plenitude.

2.2 A FILOSOFIA DA VIDA COMO PRESSUPOSTO PARA UM NOVO *ETHOS*

Wolin refere-se a Jonas como *o filósofo da vida* (2003, p.159). Ao refletir a categoria vida, Jonas busca com ela um novo olhar para compreender toda a existência, seja humana ou extra-humana, bem como os problemas dela decorrentes, a exemplo da guerra. E foi em tempos de guerra³ que Jonas busca um novo conceito de vida, embora o próprio tema já tivesse sido trabalhado pelo filósofo desde os seus primeiros estudos sobre a gnose. O paradigma da vida faz com que se reconhecesse “um valor e um fim em si mesmo em cada organismo vivo e na natureza em seu conjunto, o que exige respeito a sua dignidade e a sua autonomia” (COMÍN, 2005, p. 33). Em outras palavras, todo organismo vivo requer dignidade e reconhecimento pelo fato de existir.

A complexidade da vida não se compreende segundo concepções pré-definidas pelo homem, pois ela possui uma dinâmica própria, criadora, inovadora, buscando sempre sua continuidade. Ao identificar a vida como um conjunto de necessidades e de regularidades, ela passa a ser classificada como portadora de finalidades, de subjetividades, e principalmente da liberdade. Essa condição, afirma o autor, faz com que ela constantemente lute contra seu oposto, isto é, o não-ser, que está nela presente e que representa um paradoxo, e que acaba sempre por vencê-la. Afirma Jonas que o

³ Em 1933, após despedir-se da Alemanha, Jonas declara que não regressaria à nação a não ser como um soldado de um exército vitorioso, e assim o fez como soldado voluntário de uma brigada judia contra Hitler (MM, p. 20).

não-ser entrou no mundo como uma alternativa contida no próprio ser; e só assim ‘o ser’ alcança um sentido mais claro: afetado no mais íntimo de si pela ameaça de sua própria negação, o ser tem que afirmar-se, e um ser afirmado é existência como desejo (...) assim o próprio ser, em vez de um estado, passou a ser uma possibilidade imposta, que continuamente precisa ser reconquistada ao seu contrário sempre presente, o não-ser, que inevitavelmente terminará por devorá-lo (PV, p. 14-15).

A vida é emprestada ao organismo, porque ela corre a todo o instante o risco de ser arrebatada a menos que este parta de novo para conquistá-la. Por ser assim considerado evidente que a morte e seu afastamento, graças a atos de autopreservação, constituem as condições para a autoafirmação do ser, pode-se asseverar que eles aparecem como o fardo de que a vida é encarregada desde os seus inícios. Pergunta-se: qual é o valor pago como preço pela mortalidade? Além da questão do metabolismo, a “dimensão fundamental que eles ganham em relação à matéria é aquela que se prende à existência de uma ‘interioridade subjetiva’, ligada à capacidade de sentir” (BOURETZ, 2011, p. 981).

Poder-se-ia especular sobre o surgimento de tal capacidade de modo a delimitarmos uma forma infinitesimal, isto é, desde as primeiras células capazes de se preservarem e de se multiplicarem. Também é possível estimar que ela só poderia aparecer mais tarde com o nascimento da percepção e do movimento do animal. Desse modo, torna-se independente a classificação inicial no tocante a seu momento de formação, pois tal faculdade de sentir é o que desenha uma distinção ontológica entre o ser vivo e a matéria, representando o maior dos valores. Considerando a sua interioridade germinal de início como invisível, ela se expande segundo uma cadeia de seres na vida subjetiva, tornando-se cada vez mais consciente, até o momento em que ela se realiza como comunicação no homem. É assim que a autoafirmação da subjetividade constitui o núcleo da tese ontológica da Jonas.

A filosofia (animismo e hилоzoísmo) dos humanos primitivos afirmava que a vida encontrava-se em toda a parte, confundindo inclusive o ser com o próprio ser vivo. Nesse processo a “alma” ocupava o todo da realidade e a matéria, entendida como inanimada, era pequena “porque quase tudo quanto hoje nós reconhecemos como inanimado se encontra tão intimamente envolvido com a dinâmica da vida que parecia participar de sua natureza” (PV, p. 17). Com a presença da vida em tudo o que existe, imaginar que essa mesma vida pudesse ser uma exceção, ou algo secundário no universo, constituía um absurdo.

Partindo dessa visão panvitalista, o mistério encontrava-se não no entendimento da vida, mas sim na morte, pois esta conseguia romper o entendido e colocar em dúvida os pressupostos da vida como algo natural e universal. Com isso afirma Jonas, “toda a

reflexão do ser humano primitivo luta contra o enigma da morte, tentando dar-lhe uma resposta no mito, no culto e na religião” (PV, p. 18). O esforço metafísico constituía justamente em responder a essa angústia da finitude, pregando que a morte apenas representaria uma transformação da própria vida, o que resultava no próprio culto aos mortos e na fé na imortalidade. Ou seja, a metafísica para salvar a totalidade das coisas, expunha-se ao desafio radical de negar a própria morte, pois com a visão predominante do panvitalismo primitivo, a morte seria um caso especial e “como este parece negar a verdade básica, ele próprio tem que ser negado” (PV, p. 19) para que o ser possa continuar sendo compreensível e real como vida, para além da morte.

A modernidade, a partir de suas novas perspectivas e desafios, irá propor uma inversão do panvitalismo antigo, isto é, o que passa a ser classificado como natural não é mais a vida, mas sim a morte. A isso Jonas denominou de pan-mecanicismo. Nas palavras do autor: “(...) a não vida é a regra, é a vida uma exceção e um enigma” (PV, p. 20), ou seja, a vida foi reduzida a um problema ou a um mistério. Com isso, o próprio universo passa a ser concebido como um “campo de massas inanimadas e de forças sem finalidades” (PV, p. 19) e irá explicar a vida em termos de matéria inerte, com o uso da ciência e da técnica. A vida passou a ser a pedra de tropeço da teoria, concebendo-a “quantitativamente como um nada na incomensurabilidade da matéria cósmica e, qualitativamente, uma exceção à regra das propriedades dessa matéria” (PV, p. 20). O problema consiste em compreender como a vida pode existir e permanecer viva num mundo de pura matéria.

Assim como aconteceu com o panvitalismo, o pan-mecanicismo representa o choque entre uma visão considerada “ampla” da natureza e um fato “particular”. A visão abrangente da modernidade era de que tudo poderia ser classificado dentro da ideia de um mundo mecanicista, e desse modo a vida se tornaria um fato isolado, particular, mas que deveria integrar-se à lei geral. Afirma Jonas que considerar a vida como um problema “significa admitir sua alienação do mundo mecânico” (PV, p. 20). O fato de querer explicá-la constitui um esforço em negá-la enquanto vida, a fim de que a mesma pudesse adaptar-se à visão de mundo.

Se na sociedade panvitalista o culto aos mortos e a própria crença na continuidade da vida representavam uma forma de negar a morte, na sociedade moderna de caráter pan-mecanicista, o *homme machine* representa simbolicamente a negação da vida, visto que esse homem dá-se a compreender de modo mecânico e objetivo. Em outras palavras, substituiu-se o monismo vitalista pelo monismo mecanicista, em que a norma da vida foi

transformada em norma da morte. Esse processo permite questionar como surgiu a vida num mundo sem vida? (PV, p. 21).

A vida com isso, além de ser classificada como problemática, tem seu espaço reduzido no mundo e particularmente passa a compreender-se somente como uma substância extensa. O mundo seria composto da *res cogitans* e da *res extensa*, isto é, o ser que pensa e o ser extenso, sendo que somente o segundo elemento constituiria parte do mundo. Com isso, o próprio mundo passa a constituir-se num enigma sem solução, a exemplo de como pode a vida ser reduzida à não-vida.

Aqui surge o novo papel da ciência moderna que busca fazer a passagem da vida à biologia, na medida em que seu êxito estaria em reduzir a vida ao que não tem vida, através dos objetivos da ciência em si. Seus limites com isso representariam apenas uma fronteira a ser conquistada mais adiante, já que tudo poderia ser reduzido à concepção de mundo vigente. No panvitalismo afirmava-se que aquilo que aparentava não ter vida deveria ser interpretado no quadro da vida, com isso o cadáver, isto é, a matéria “morta” constituía a fronteira da compreensão. No pan-mecanismo, por sua vez, esse papel foi assumido pelo organismo “que vive, que sente e que busca” (PV, p. 21) e que deveria dar-se a conhecer dentro da sutileza da matéria. Desse modo, a matéria morta, o cadáver, é mais fácil de ser compreendido do que a matéria viva. Nas palavras do autor: “só na morte ele retoma o comportamento enigmático e inortodoxo da vida – para o estado claro e ‘familiar’ de um corpo dentro do conjunto do mundo temporal, cujas leis gerais constituem as regras de toda compreensão” (PV, p. 22).

O elemento de ligação entre os dois extremos, isto é, o panvitalismo e o pan-mecanicismo, é o dualismo, pois além de retirar da esfera da física os conteúdos espirituais, ele foi o veículo que levou o espírito humano do monismo vitalista para o monismo materialista da modernidade. Em outras palavras, o dualismo tornou-se a primeira tentativa de corrigir o unilateralismo animista-monista e também o monismo materialista e representa a “vitória total da experiência da morte sobre a experiência da vida” (PV, p. 24).

Ao classificar o corpo como um “túmulo” esta foi a primeira resposta do dualismo à questão da morte, que assim como agora a vida, havia se transformado no problema da relação entre corpo e alma. A morte, enquanto problema encontra-se na origem e na história do dualismo. Constata Jonas que

o corpo, de *per si*, é a “sepultura da alma”, e a morte corporal é a ressurreição desta. A vida mora como um estranho no corpo, que por sua natureza é na verdade 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 como ao abandoná-lo a alma chega também à sua (PV, p. 23).

A possibilidade de pensar um universo “não animado” surge como oposição à ênfase dada à alma humana, isto é, à impossibilidade de poder compará-la a qualquer coisa da natureza. Disso resultou com o passar do tempo, que esses elementos separados entre si, deixaram de ter qualquer coisa em comum, passando a definir-se através da mútua exclusão, isto é, cada um é aquilo que o outro não é: enquanto a alma atraiu toda a dignidade da metafísica, o mundo despiu-se dessa qualidade. Afirma Jonas que esse mundo primeiramente foi demonizado e depois passou a ser “indiferente quanto à questão do valor, seja para este ou para aquele fim” (PV, p. 24).

O rompimento com o panvitalismo antigo, a partir das descobertas da independência das esferas do espírito com a matéria, criou uma nova situação teórica, pois não seria mais somente a matéria que poderia existir sem o espírito, mas também o inverso não observado, ou seja, o espírito poderia existir sem a matéria (PV, p. 26).

A realidade pós-dualista afirma que não existe mais apenas uma única possibilidade de monismo, mas duas possibilidades: o materialismo e o idealismo moderno. As duas concepções são de natureza pós-dualista, isto é, já se fundam na polarização ontológica criada pelo dualismo, e diferem-se do monismo antigo em que os dois lados repousavam um sobre o outro. O problema por sua vez continua sendo o mesmo, isto é, a existência de vida sensitiva em um mundo material que não sente e sob a qual a morte triunfa.

Embora não seja possível abolir o dualismo, afirma Jonas, uma filosofia integral terá que superá-lo e “erguê-lo a uma unidade mais elevada do ser, de onde surgem como dados diferentes de sua realidade ou fases de seu vir-a-ser” (PV, p. 26). Pois, o próprio corpo que vive pode morrer e assim como é capaz de possuir o mundo é também um pedaço desse mundo. Esse corpo que sente, mas que pode também ser sentido é organismo e também finalidade. Com isso afirma Jonas

é a ele que a pergunta ainda sem respostas da ontologia lembra o que é o ser, é ele que tem que ser a norma das futuras tentativas de solução, que superando as abstrações particulares aproximam-se da base oculta de sua unidade, e que por conseguinte, para além das alternativas, não pode deixar de buscar um monismo integral em um nível mais elevado (PV, p. 28).

A vida continua sendo a questão central tanto da parte da ontologia, como do materialismo e do idealismo modernos, pois esse “problema” é parte integrante da realidade pós-dualista. É justamente como “problema” que a vida foi retirada do conjunto da natureza. Para Jonas a esfera idealista (ao interpretar os corpos como uma “ideia” ou mesmo um “fenômeno” externo dentro do seu horizonte objetivo, acaba por negar a própria corporalidade, evitando consequentemente tanto o problema da vida como da morte) impede de enfrentar a realidade. Por isso o autor destaca que o debate deve-se dar em torno do materialismo, pois este representa o verdadeiro herdeiro do dualismo, ou melhor, é um resíduo por este deixado (PV, p. 29).

O idealismo e o materialismo como produtos secundários e fragmentados do dualismo, além de representar um sintoma, também mantém sua coerência quando identificam a impossibilidade de explicar o que sua separação tornou inexplicável. Afirma Jonas que o isolamento “artificial entre a *res cogitans* e a *res extensa*, com exclusão da ‘vida’, na herança do dualismo, esta ontologia da morte, com sua dupla face, cria problemas que ao mesmo tempo ela torna insolúveis” (PV, p. 31).

Ao renunciar à possibilidade de compreender a vida, para voltar-se à compreensão da realidade, visto que a vida não estaria nela presente, a modernidade parece ter tornado o próprio mundo incompreensível. A redução da causalidade teleológica à causalidade mecânica, por mais que isso tenha contribuído para a descrição analítica, não promoveu um ganho quanto à compreensibilidade, pois no sentido objetivo, ambas são enigmáticas.

O esforço jonasiano está em mostrar como o problema da vida e com ele o problema do corpo, devem ocupar o lugar central da ontologia. Afirma o autor que “vida quer dizer vida material, portanto corpo vivo, em suma ser orgânico. No corpo está amarrado o nó do ser que o dualismo rompe, mas não desata” (PV, p. 34). Tanto o materialismo quanto o idealismo buscam “desamarrar esse nó”, mas ambos permanecem nele presos. Portanto, para compreender o problema da vida recorre-se à ontologia, usando dos conhecimentos mais antigos, a exemplo do animismo, até os contemporâneos, de modo que se neles não é possível identificar uma “solução” contribuam para expor o problema.

2.2.1. A ontologia da vida: primazia do “ser” sobre “o não-ser”

O *sim* pronunciado pela natureza à vida remete-nos a pensar na existência de um direito próprio da natureza existir. Jonas, no entanto, não reconhece a natureza como

“sujeito de direitos” (PR, p. 41), isto é, como quem reconhece e reivindica seus direitos submetidos ao arbítrio da razão, pois ela não tem obrigações em relação aos outros. Para o autor, o direito de existir está presente no próprio ser, e não no dever por ele mesmo, conforme afirmava a tradição kantiana. Nas palavras do autor: “a reivindicação da existência só se inicia com o existir” (PR, p. 89). A vida para o autor não existe em virtude de um direito, mas da decisão livre e espontânea da própria natureza em querer viver.

Esse direito à existência da própria natureza, com seus fins e valores intrínsecos, não são reconhecidos pela visão científica moderna, que a despiu “de toda dignidade de fins” (PR, p. 41-42). Esse direito, Jonas classifica-o como um direito presente em sua dignidade, isto é, embora a natureza não se classifique como um “sujeito de direitos”, pois não há reciprocidade, nela há o direito à dignidade e este direito se concretiza na medida em que se preserva a sua autenticidade. Para Comín, a natureza em Jonas “é um bem em si mesmo, e não está isenta de valores” (2005, p. 32). Com isso, o modo de se relacionar com ela, torna-se um imperativo moral, dado que o poder de influência da ação humana, graças ao poder da técnica moderna, atinge toda a biosfera do planeta. Essa ampliação da responsabilidade humana torna inviável a manutenção do paradigma antropocêntrico das éticas tradicionais, bem como evita cair num biocentrismo inocente e inoperante. O biocentrismo jonasiano afirma Comín, tem a ver com uma “(...) aconselhável recuperação dos limites da ação humana, além do que se apresenta como uma obrigação e uma necessidade decisiva” (2005, p. 32). Portanto, o paradigma biocêntrico está diretamente ligado a uma questão ética, ou seja, a responsabilidade humana frente à continuidade da vida autêntica. A dignidade do organismo e a da vida deverão estar presentes no novo estatuto biológico, isto é, a dignidade como uma exigência. Em outras palavras, a certeza da continuidade da vida humana e extra-humana no futuro de modo digno, ponto de partida das éticas até então, tem agora o caráter de obrigação e de responsabilidade:

o biocentrismo é o paradigma que nutre de fundamentação o princípio responsabilidade: o biológico deve dotar-se de um novo estatuto, deve-se escrever um “discurso sobre a dignidade do organismo, sobre a dignidade da vida enquanto tal” – algo que Jonas pretende n’*O princípio vida* – para a partir daí, construir um imperativo que converte o predicado da dignidade humana em exigência, em um momento em que é possível colocá-la em perigo pela ação do próprio homem (COMÍN, 2005, p. 32).

Afirma Jonas que não se trata apenas de uma estratégia, mas de uma exigência moral, não somente em razão de nós mesmos, mas também em razão de cada organismo e

da natureza no conjunto e por seu próprio direito (PR, p. 41). Essa exigência de buscar o bem não somente na esfera humana, mas como também na realidade extra-humana mostra que as ciências naturais “não pronunciaram toda a verdade sobre a natureza” (PR, p. 42).

Ao contrário da concepção utilitarista que não velaria pela preservação da natureza a não ser em consideração da necessidade de preservar os recursos requeridos para a satisfação das necessidades humanas, é “no plano de um respeito que seria diretamente devido ao mundo natural que Hans Jonas coloca o questionamento” (BOURETZ, 2011, p. 994).

Embora tanto a ética kantiana quanto a jonasiana expressem sua ação na ideia de um dever, seus objetivos e seus pressupostos são distintos, pois para Kant o dever de agir já seria considerado suficiente como imperativo ético, enquanto que para Jonas deve-se também acrescentar as consequências das ações realizadas e, além disso, em Jonas é o princípio ontológico do ser que serve de base para o dever ser.

Se para Kant o dever fundava-se na coerência formal das nossas ações com a legislação de nossa razão, isto é, o dever resulta da autodeterminação do homem e da capacidade de dar-se a si mesmo a lei moral sem a necessidade de recorrer a nenhuma autoridade ou poder externo, Jonas por sua vez busca na metafísica e na ontologia a “autoridade” para fundamentar sua ideia de dever, embora tenha consciência de que a mesma tenha sido desacreditada pela modernidade, posto que o “moderno desenvolvimento crítico da filosofia somente consente perguntas que admitam respostas demonstráveis e refutáveis” (CPF, p. 90). O imperativo jonasiano não é categórico, como o kantiano, mas hipotético, visto que o bem que se ordena categoricamente, isto é, que a vida da humanidade continue, como veremos adiante, não se aplica mais dentro de uma condição: se queres que a humanidade seja, debes levar em conta os efeitos futuros de tua ação. Este imperativo está enraizado na ideia de que a existência é um valor que o homem deve aceitar, pois a vida quer continuar por si mesma, e desse modo a finalidade humana é controlar as possibilidades tecnológicas a garantir a preservação de uma vida futura de modo autêntico. Frogneux afirma que a ética jonasiana representa uma síntese entre as éticas deontológicas e consequencialistas (2001, p. 5), porém com a sua especificidade, na medida em que a regra prega que “a vida quer continuar” e que desse modo o homem deve possibilitar tal realização. Ou seja, Jonas não leva em conta apenas os princípios, mas também as consequências das ações realizadas.

Do ponto de vista da ética kantiana, todos os princípios práticos que supõem um objeto material da faculdade de desejar como fundamento da vontade, são todos empíricos, e por isso não podem proporcionar nenhuma lei prática, pois somente uma lei formal pode determinar sua vontade, visto que a sensibilidade e a experiência, não constituem o fundamento da ação moral humana. Jonas, por sua vez, justifica seu imperativo não na vontade autônoma e legisladora do sujeito, mas a partir do ser que depende da ação e do cuidado para continuar existindo, recorrendo desse modo ao caráter vivencial e ontológico-metafísico.

Se o dever em Kant nasce da consciência moral que descobre a sua própria lei (moral), em Jonas o dever decorre da grandiosidade do poder tecnológico e de suas ameaças à integridade da vida humana e extra-humana. Somos responsáveis pelo nosso poder e pela capacidade de sua utilização. A inversão promovida por Jonas da sentença kantiana *podes porque debes* pela *debes porque ages* ou *ages porque podes* (PR, p. 215), faz a responsabilidade ser correlata ao poder, ou seja, quanto maior o poder maior será sua responsabilidade já que o poder *é* sempre *em ação*, *é* sempre um *fazer*. Isto *é*, os atos do poder devem converter-se em dever em um contexto em que poder significa liberar efeitos no mundo. Com isso a responsabilidade para o dever se converte em um dever, isto *é*, o dever de fazer todo o possível para que se cumpra o primeiro imperativo, ou seja, o dever ser. Afirma o autor que:

Kant dizia: você pode porque você deve. Hoje deveríamos dizer: você deveria, porque você age, e você age, porque você pode, ou seja, seu poder exorbitante já está em ação. Evidentemente em ambos os casos o poder tem sentidos e objetivos diferentes; se para Kant, trata-se da faculdade de submeter à inclinação ao dever, pressupondo-se a existência desse poder interno, não causal, em cada indivíduo, a quem o dever justamente se dirige (...) [para Jonas] (...) poder significa liberar no mundo os efeitos causais, que então devem ser confrontados com o dever da nossa responsabilidade (PR, p. 216).

Com isso, se os efeitos das ações humanas colocam as condições da existência em risco, torna-se urgente transformar as aspirações mais altas de perfeição, ou mesmo de vida boa, em deveres impostos a nós mesmos, devido ao nosso agir no mundo, a fim de que possamos garantir a autenticidade da vida. O confronto com a máxima kantiana de que “você pode, porque você deve” (PR, p. 215) deve ser classificada dentro do universo do poder e da responsabilidade, pois com o aumento do poder, modifica-se não somente a extensão, mas a natureza qualitativa da responsabilidade, porque os efeitos do poder geram o conteúdo do dever. Com isso inverte-se a tradicional relação entre dever e poder. Afirma

Jonas que em primeiro lugar “não é mais o que o homem deve ser e fazer (o imperativo de um ideal) e então pode ou não fazer, mas sim o que ele já faz de *facto*, porque ele pode, e o dever decorre do agir: ele lhe será repartido em função do fato causal dos seus atos” (PR, p. 216).

Em ambos os casos, o poder tem sentidos e objetivos distintos. Enquanto para Kant representaria a faculdade de submeter à inclinação, partindo do pressuposto da existência de um poder interno no homem capaz de guiá-lo, em Jonas o poder tem significado de liberar no planeta os efeitos das ações dos homens, e por isso deverão ser confrontadas com a responsabilidade. Deriva-se da afirmação jonasiana que a responsabilidade está diretamente ligada ao poder, ou seja, quanto maior o poder, maior será sua responsabilidade. Se os efeitos das ações colocam em risco a existência, torna-se urgente que os desejos de melhoramento e de perfeição sejam substituídos por deveres. A expectativa, afirma Jonas, está em que “possamos voluntariamente colocar-nos barreiras de responsabilidade a nós mesmos, a fim de que o nosso crescido poder não venha a nos dominar” (TME, p. 75).

Ao problema da adequação e do abismo entre poder e dever em Kant, na medida em que a capacidade livre do homem é insuficiente para alcançar a perfeição de sua vontade como obrigar o imperativo, Jonas contrapõe a ideia de que toda ontologia do ser vivo caracteriza-se pelo cuidado do seu próprio ser como uma lei imanente ao próprio ser, e o dever nasce dessa concepção ontológica, e com isso não haveria conflito entre poder e dever. Em outras palavras, o que se apresenta como dever é o seu próprio poder. De maneira que o poder ser não se deduz do dever ser, mas ao contrário, o dever ser coincide com o poder ser, e esse imperativo só pode ser assegurado pela ontologia.

Por isso, Jonas formaliza o novo imperativo ético, apoiado também na ideia do dever, porém de caráter ontológico e metafísico, e não deontológico, nos seguintes termos:

‘aja de modo 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’ (2006, p. 47).

Ao abandonar o plano transcendental para apoiar-se no plano ontológico, Jonas passa a considerar as relações intersubjetivas, objeto da ética tradicional, como

secundárias, capacitando a filosofia moral com as armas necessárias para legislar no âmbito da vida.

Em Jonas o primeiro princípio de uma ética do futuro requer aquilo que Kant julgava dispensável, ou seja, uma ideia ontológica. Diante do que se assemelhava a uma ética concebida como doutrina do fazer bem construída, para Jonas a justificativa só pode se dar de modo metafísico. Inicialmente ao recorrer à metafísica, Jonas choca-se com a modernidade que de certo modo já havia nela desacreditado.

Para Pinsart as quatro formulações do imperativo categórico jonasiano apresentam três aspectos comuns: a preservação da presença física do ser humano sobre a terra; a preservação de sua faculdade da liberdade, fundamento da capacidade de ser responsável e, a preservação de um mundo apropriado para a vida humana autêntica. Acrescenta o intérprete que as formulações 1 e 2 estão diretamente vinculadas ao sujeito atuante, isto é, frente o olhar positivo e negativo, esses imperativos convidam a considerar o efeito de uma ação em função de um valor, ou seja, a permanência de uma autêntica vida humana. As formulações 3 e 4 trazem para o imperativo novos elementos. Estes não se focalizam sobre a ação e seus efeitos potenciais, mas sobre sua decisão. O estatuto da humanidade no futuro se modifica (formulação 3), pois não se trata de uma simples presença no futuro, mas da sobrevivência de modo indefinido da integridade e da autenticidade do ser humano, em outras palavras, da metafísica material do ser humano (formulação 4) (2002, p. 156).

Deve-se ressaltar, portanto, que o conteúdo do imperativo responsabilidade recai tanto sobre a natureza como sobre a decisão de garantir a sua existência futura. Desse modo a exigência a que nos impulsiona ao dever de responsabilidade compreende vários aspectos: a existência de um mundo apropriado para a vida humana autêntica; um mundo sem humanidade não teria sentido; a obrigação para com o futuro não se refere somente a conservação biológica, mas de garantir o sentido autêntico do humano.

O desafio jonasiano está em responder de maneira nova à antiga questão leibniziana que indaga se “o homem deve ser?”, opondo-se desse modo ao mundo moderno de conceber o homem. Com isso, a posição de Leibniz é reformulada por Jonas de modo que o importante não é *por que existe algo*, mas *por que algo deve existir* (PR, p. 102). Afirma Comín que a “pergunta pelo dever ser implica que o ser seja dotado de valores, se entenda como um bem, a fim de que o ser se converta em um imperativo, visto que o ser é um valor e um bem em si mesmo” (2005, p. 42). O dever ser de algo, com efeito, tem como único oposto o nada. Escolher o desaparecimento da humanidade, para além do suicídio deste ou

daquele indivíduo, é negar o primado do ser como tal sobre o nada. A questão, não é a do *porque*, o que remete a uma primeira causa, mas a do *para-que*, no sentido de *vale a pena ser?*

Ora, o valor só tem sentido a partir do que *é*, ou seja, do que existe: trata-se, então, não simplesmente de perguntar sobre o ser frente ao não-ser, mas da “preeminência dos valores do ser frente à sua ausência total no não-ser” (COMÍN, 2005, p. 42). A nova teoria dos valores passa a estudar os conceitos de fim, de valor e de bem (constantemente nas éticas tradicionais) como categorias ontológicas das quais se deriva a responsabilidade como princípio ético. O valor e a existência passam a coincidir, com isso imputar ou não um valor a algo já é por-se numa perspectiva em que a preferência do ser sobre o não-ser já foi decidida.

É no ser e, em sua vida, que Jonas reconhece um valor e a necessidade de conservação. Se a vida pronuncia um sim cego a si mesma, com o homem, o dever ser assume a perspectiva de uma obrigação, justamente porque o homem tem poder de destruí-la. Para Jonas, a vida enquanto tal é voltada para fins, e com a consciência esses fins vestem-se de significação e de valores. Com isso, em todo fim o ser declara-se a favor dele mesmo e conseqüentemente contra o não-ser.

Para Bouretz a estratégia de Jonas é de “reter, da teoria clássica [metafísica, portanto], a radicalidade de seu questionamento, e procurar em seguida, uma resposta que possa dispensar seus socorros a fim de parecer admissível para um espírito não religioso” (2011, p. 1000). Com essa estratégia Jonas mostrou que existe, de fato, um ser que implica seu próprio dever ser, tendo como consequência a obrigação para o homem de conservá-lo devido a seu caráter perecível. É a vida que diz um sim para si mesma sem que a sua autoconservação tenha sido ordenada. Em outras palavras, talvez se possa dizer que antes do homem a afirmação de que a vida pronuncia um sim sobre si mesma era algo dado, mas com o homem, essa afirmação se torna um dever ser e toma forma de obrigação, dada a capacidade da técnica moderna, nas mãos do homem, em poder destruir vida.

Ao buscar uma metafísica na própria vida como fundamento para uma ética da responsabilidade, Jonas enfrenta primeiramente a própria rejeição da metafísica como base para se pensar uma ética na contemporaneidade. Quanto a uma filosofia da biologia, esta de certo modo se diferencia da própria biologia tal como é concebida pelas ciências modernas da natureza, isto é, sob uma forma que permanece muito próximo da física e da química. Embora a biologia ofereça objetos que tem a vantagem de serem observáveis,

como o fenômeno primordial do metabolismo, no entanto, para Jonas esses objetos devem ser retomados em outra perspectiva especulativa que a própria biologia ignora, isto é, aquele que se prenderia à diferença ontológica entre a matéria e o ser; aquela que iria a ponto de perceber uma subjetividade presente em todo o organismo.

Ao identificar uma aproximação entre o niilismo moderno com a gnose dos antigos, Jonas busca vencer o niilismo moderno atacando-o em seu ponto mais frágil, quer dizer, trata-se de explorar o fenômeno mediano da vida a fim de superar a grande bifurcação dualista entre a retirada idealista do mundo em sua consciência de si acósmica em uma determinação puramente materialista da natureza. Afirma Ricoeur que para vencê-lo era “preciso atacá-lo em seu ponto sensível, a saber, precisamente o seu desconhecimento obstinado do fenômeno central da vida” (1996, p. 232).

Para Jonas, pensar o fenômeno universal da organização a partir das informações que a biologia fornece é encontrar o ponto de partida de um processo que localiza a sua desembocadura final na liberdade humana. Por apresentar um contraste elementar entre a continuidade da forma com a mutabilidade da matéria, é o fenômeno do metabolismo que nos autoriza a descrever o indivíduo enquanto entidade ontológica. Com isso, a identidade de si-mesmo de todo o organismo aparece como um ato de sua própria existência. Isso permite, por sua vez, falar de uma identidade interna que se manifesta numa continuidade metabólica. E esta é a tarefa da filosofia biológica, isto é, de seguir através dos diferentes níveis da evolução orgânica o desdobramento daquilo que se assemelha a uma liberdade germinal. A biologia, afirma Ricoeur, oferece fenômenos eminentemente observáveis para a especulação filosófica, e o “primeiro deles, que contém em germe toda a sequência, é o fenômeno do metabolismo; eis um organismo que não cessa de trocar com o meio substâncias químicas e que, nessa troca entre o exterior e o interior, mantém a identidade com a sua estrutura” (1996, p. 233). Com isso, Jonas identifica nesse contraste entre a perseverança da forma e a mutabilidade da matéria o fenômeno da liberdade, e o metabolismo torna-se a ruptura com um sistema mecânico, permitindo a noção de indivíduo enquanto entidade ontológica. Esse é justamente o “novo elemento da liberdade que aparece no organismo sob o aspecto especial de *forma*” (PV, p. 102), sendo que ela é o “caráter essencial da vida” (PV, p. 102) porque, ao contrário do que ocorre nos seres inorgânicos, no caso dos seres vivos ela doa uma diferença real, numa inversão ontológica: “a forma passa a ser a essência, e a matéria o acidente” (PV, p. 102). O elemento material é apenas o substrato e não a substância da vida: essa é a novidade trazida pelo aparecimento

dos seres vivos. A forma é, entretanto, dependente da matéria: “em cada momento a forma [é recebida] de uma determinada multiplicidade da matéria” (PV, p. 102). A realidade da forma é uma espécie de soma das sucessivas “materialidades momentâneas” como uma “realização produtiva” (PV, p. 102).

O metabolismo evidencia o movimento de especificação da identidade, e Jonas intitula-o de autoidentidade (PV, p. 103), de um ser vivo frente às transformações materiais e mesmo formais que ele sofre, sem perder uma unidade básica com sua estrutura: “a independência da forma viva mostra-se antes de tudo em que ela não possui sua substância material de uma vez por todas, mas que a transaciona com o mundo ambiente em um constante receber e eliminar – e nisto permanecendo ela mesma” (PV, p. 103). Em outras palavras, a substância material de um ser vivo é dependente do momento, e é essa dependência que cria a sua “função própria” (PV, p. 103). Há algo, em outras palavras, que não muda. E essa “permanência” é o que Jonas identifica como sendo um gesto de liberdade: uma troca livre e autônoma, gerenciada por uma unidade estrutural (entendida por Jonas como um “estado configurativo”⁴) que garante identidade (mas uma “identidade dinâmica” [PV, p. 103], dada a dependência da forma em relação à mutabilidade da matéria), portanto, interioridade, isto é, premeditação espiritual e, logo, também liberdade. A liberdade básica, ou seja, aquela presente nos organismos em geral, é, assim, para Jonas, “uma certa interdependência da forma em relação à sua própria matéria” (PV, p. 104). Esse problema, pensado do ponto de vista da ciência moderna, isto é, do ponto de vista materialista, parece “absurda ou enganosa”. Por isso, sua base evoca o rompimento do dualismo tradicional espírito e matéria e essa é justamente a chamada “revolução ontológica da história da ‘matéria’” (PV, p. 104). Jonas afirma ainda que o “desenvolvimento e aumento desta independência ou liberdade é o princípio de todo o progresso na história da evolução da vida” (PV, p. 104), pois a partir desse procedimento, a liberdade é assegurada paulatinamente a com a abertura de novos horizontes: “o primeiro passo foi a emancipação da forma, por meio do metabolismo, da identidade imediata com a matéria” (PV, p. 104). A partir daí, deu-se o desenvolvimento da liberdade até aquele tipo de ocorrência como a humana. Para Jonas, a noção de identidade entrou no mundo com o aparecimento da vida e com ela a ideia de interioridade, que nada mais é do que a

⁴ “Vista a partir da identidade fixa do material, tal como seria registrada em cada momento, a forma viva é apenas uma região espaço-temporal de passagem para os materiais que, temporariamente e segundo leis próprias, permanecem dentro de seus limites, e sua aparente unidade não passa de um estado configurativo da multiplicidade destes elementos transitórios” (PV, p. 103).

capacidade de autoisolamento da realidade por parte dos viventes. Se no caso dos seres inorgânicos, ocorre simplesmente uma “mesmidade” contínua, no caso dos viventes, se dá o contrário: “a mesmidade do organismo é caracterizada pela individualidade e heterogeneidade radical em meio a um universo de seres homogeneamente relacionados entre si” (PV, p. 105). A vida não é outra coisa que a vitória sobre as forças homogeneizantes da vida como um todo, dotadas da mesmidade física passiva. Jonas conclui essa tese afirmando que “nesta polaridade entre si mesmo e o mundo, entre dentro e fora, que completa o que existe entre forma e matéria, é dada a situação fundamental em que se encontra colocada potencialmente a liberdade, com toda a sua ousadia e precariedade” (PV, p. 106).

O metabolismo (*Stoffwechsel*⁵) é o resultado da relação de troca estabelecida pelo ser com o ambiente. Trata-se de um intercâmbio. Segundo Jonas, isto é, de um “existir por meio da troca de matéria com o ambiente, incorporá-lo de modo transitório, usá-lo, e excretá-lo mais uma vez” (PV, p. 267).

O metabolismo não é unicamente a expressão da liberdade que representa a marca de todo o ser vivo, e desse modo, ele contém também a marca da necessidade, o que passa a exigir que todo o organismo tenha que se realizar para manter-se vivo em sua troca com o meio. O metabolismo com seu caráter dialético e com seus dois aspectos, isto é, a liberdade e a necessidade, exige que aquilo que possa ser feito, tenha que se realizar, para continuar a manter-se vivente como vivo. O organismo, desse modo, requer do mundo a disponibilidade da matéria para que sua realização se efetive, a exemplo das plantas, que buscam no seu redor aquilo que lhe é imprescindível à sobrevivência, mas ao mesmo tempo mantém uma troca com o meio para que a vida possa prosseguir.

Afirma Jonas que a tradição filosófica considerou que todo ser vivo tem certa “independência” da forma em relação à matéria. Desde as formas mais primitivas de vida observa-se que o vivente se configura como indivíduo, como um “eu” frente ao “mundo” que o rodeia, e Jonas busca fazer essa inversão na relação ontológica na medida em que a

⁵ A palavra alemã é uma derivação do grego μεταβολισμός (mudança ou troca) pela junção de *Stoff* (matéria) e *Wechsel* (troca), remetendo, portanto, à “troca de matéria” dos organismos e pelas quais cada organismo processa e transforma as substâncias químicas angariadas pelo meio. Jonas usa o termo no sentido químico, explicitando a ideia de uma mudança nas moléculas de um corpo em função do seu entorno (onde o autor tematiza o conteúdo transitório da matéria que forma cada organismo, fazendo com que cada um seja sempre materialmente diferente de si mesmo, a não ser pelo processo da morte, que é quando esse processo cessa) através do conjunto de trocas de energia efetivadas por um organismo em suas funções primordiais, expressas pela respiração e pela pulsação cardíaca, por exemplo (PDS, p. 22).

forma se converte na essência e a matéria em acidente. No entanto, a supremacia e a independência da matéria frente ao espírito são insustentáveis. Afirma Jonas que pela

primeira vez a diferença entre matéria e forma, que em relação ao não-vivo é uma mera abstração, se destaca no reino do ser como uma diferença real. E isso com uma completa inversão da relação ontológica. A forma passa a ser a essência e a matéria o acidente. Expressando isso ontologicamente: na configuração orgânica o elemento material cessa de ser a substância (que em seu próprio plano ela continua a ser), passando a ser apenas substrato (PV, p. 102).

Contudo, a relativa independência da forma em relação à matéria é, por sua vez, uma profunda dependência. O orgânico se caracteriza por uma dialética incansável entre a liberdade e a necessidade: a vida se caracteriza como uma luta incessante pela sobrevivência cuja evolução dos organismos mais evoluídos ganham cotas de liberdade e de individualidade, porém ao preço de um aumento proporcional de suas necessidades e com o próprio risco que implica a sua sobrevivência.

A autonomia da forma não significa a existência separada, afirma Jonas. A unidade concreta de matéria e forma, que representa uma característica do mundo, não pode ser deixada de lado. Seu organismo “é sempre em cada momento a forma de uma determinada multiplicidade da matéria” (PV, p. 102). Se no reino da matéria a separação das duas é uma abstração, no plano da vida, pelo contrário, a diferença das duas é o concreto. E conclui o autor que a liberdade na relação com a matéria, que se manifesta na existência metabólica da forma, necessariamente traz consigo a dependência com a matéria, e isso “na mesma medida do dinamismo transformador da forma, que por outro lado é o indicador preciso de sua liberdade ontológica” (PV, p. 122).

Enquanto no ser não-vivo a forma não passa de um estado de composição mutante, na forma viva, ativa e organizativa, os conteúdos materiais mutantes são estados do seu ser, que permanece idêntico. Com isso ao invés de dizer que a forma viva é uma região de passagem da matéria, “mais correto será dizer que a sucessão de estados da matéria que em cada momento a constituem são fases transitórias do processo da forma que se autoconstitui” (PV, p. 103).

Com isso sua identidade se faz a todo instante em troca com o meio e tem de conviver com a polarização com aquilo que precisam manter uma alteridade. Para Jonas toda forma de vida - e não exclusivamente humana - expressa uma relação dialética com o mundo, a exemplo da ipseidade (aquilo que lhe está presente) e a alteridade (o que está além dos limites do organismo).

Jonas, entretanto, reconhece que a liberdade existente já no metabolismo é algo inacessível do ponto de vista do conhecimento ou mesmo da ciência em geral:

por isso ela continua a ser uma suposição – para mim pessoalmente uma forte hipótese – que já o princípio que fundamenta a transição de substância sem vida para a substância viva foi uma tendência nas profundezas do próprio ser designado por esta palavra (PV, p. 106).

A liberdade é vista, mesmo assim, pelo autor, como um “traço ontológico fundamental da vida em si” (PV, p. 106) e ainda o “princípio contínuo – ou pelo menos o resultado constante – do seu avanço para graus mais elevados onde a cada passo, liberdade se constrói sobre liberdade, liberdade superior sobre liberdade inferior, liberdade mais rica sobre liberdade mais simples” (PV, p. 107). Ou seja, a liberdade se efetiva como um movimento ascendente até as formas mais elevadas do desenvolvimento orgânico, presentes no ser humano.

Ao contrário do que ocorre no ser não-vivo, no qual “a forma não passa de um estado de composição mutante, de um acidente da matéria, que é permanente” (PV, p. 103), no caso dos seres a vida ocorre de forma “ativa e organizativa”, nos quais “os conteúdos materiais mutantes são estados do seu ser que permanecem idênticos” (PV, p. 103). Os seres vivos não tem postura passiva frente à matéria, mas “é ela própria que ativamente a atrai e a repele, e que através dela se constitui” (PV, p. 103), eles se autoconstituem a partir das fases transitórias dos processos da forma que se efetivam a partir dos estados materiais momentâneos.

Ao buscar na biologia os fundamentos de uma filosofia da vida, Jonas quer afirmar que o projeto da vida não pode ser estranho ao próprio ser. Sua filosofia da vida não pretende exceder os limites de uma filosofia da biologia, na medida em que busca recolocar a vida em seu lugar de honra, nem somente recorrendo ao viés do idealismo, nem pelo materialismo. O metabolismo, com sua dimensão de interioridade revela que a vida pertence à vida e sua auto-organização torna obsoleta a ideia de uma separação entre corpo e mente, o que permite reconhecer a liberdade presente desde o começo da vida. Acrescenta-se também que a precariedade da vida não para de crescer ao mesmo tempo em que aumenta a polarização entre o si e o mundo. Sintetiza Ricoeur que “o fenômeno do metabolismo já implica a ameaça de destruição, mas é apenas com a humanidade que o medo, o sofrimento, a solidão são sentidos em toda a sua virulência” (1996, p. 234). Com isso, torna-se fundamental identificar que o perigo seja anunciado em termos ontológicos,

pois a possibilidade “do não-ser acompanha como uma sombra a asserção do ser pela vida e faz da vida uma aventura improvável e revogável” (RICOEUR, 1996, p. 234). A necessidade de uma fundamentação ontológica deve-se porque o que deve ser justificado é a continuação de uma existência e não a racionalidade de um princípio de moralidade, como propusera Kant. O fenômeno da auto-organização da vida, germe de toda a autotranscendência possibilita falar em um testemunho que a vida dá a ela mesma, pois a vida não se prova, mas se arrisca e se atesta.

Um dos graves problemas do niilismo apontados por Jonas é que um universo sem a “hierarquia interna do ser, como é o universo copernicano, deixa sem apoio ontológico os valores e na busca de sentido e valor do eu é inteiramente rechaçado de volta a si mesmo” (PV, p. 236). Em outras palavras, uma doutrina que se fundamenta nos deveres não pode deixar de se fundamentar no ser. Para o autor, a destruição niilista dos valores vai muito além do não reconhecimento do ser, pois se exige que estes valores sejam reconstruídos até as regiões metafísicas, lá onde se poderia colocar a questão de caráter ontológico: por que deve existir homens no futuro e como vale para o futuro o imperativo de preservar a sua integridade?

Com o niilismo, o sentido não é mais encontrado, mas sim dado, e o valor não é mais percebido na “contemplação do ser objetivo, mas colocado como um ato de valor atribuído” (PV, p. 236). Desse modo, afirma Jonas, a vontade acaba por substituir a contemplação e a temporalidade do ato por expulsar a eternidade do bem em si.

Na sua filosofia da vida Jonas conclui que no “seio do fenômeno global da auto-organização, existe uma espécie de testemunho que a vida presta a si mesma” (BOURETZ, 2011, p. 973), e esta forma de certificação é a causa de uma autotranscendência que tem por intenção superar de pronto a contradição entre a consciência do idealismo e a matéria da concepção materialista.

Portanto, o ponto nevrálgico da questão se situa no problema do dualismo, tema que poderia ser considerado o fio condutor de toda a obra jonasiana⁶. Afirma Comín que o filósofo alemão “consagrou a sua vida para remover os obstáculos que impossibilitam a percepção da realidade, dos seres vivos, e em especial do homem” (2005, p. 64). Mostrou que os opostos dualistas da liberdade e da necessidade, do espírito e da matéria convergem, mas que uma velha herança dualista, tanto das ciências naturais como as ciências do espírito tem contribuído para perpetuar essas separações no pensamento ocidental.

⁶ Essa é a interpretação de Nathalie Frogneux, na sua obra *Hans Jonas ou la vie dans le monde* (2001, p. 14).

Um dos maiores obstáculos apontado por Jonas é o problema psicofísico, pois se não existir uma interação entre o físico e o psíquico, nega-se o lugar da subjetividade e desfigura-se a ontologia. Superar o dualismo, portanto, é um imperativo moral porque somente uma filosofia capaz de compreender que no ser, isto é, na natureza, há valores reconhecidos que apelam ao sentimento moral dos homens, e a liberdade dos homens é condição necessária para acatar tal imperativo, torna viável uma ética da responsabilidade para garantir a autenticidade às futuras gerações. É por isso que o enfrentamento do dualismo pode ser considerado um tema central na obra jonasiana: sem isso, seu princípio de responsabilidade permaneceria carente de uma fundamentação.

Ao tratar da fundamentação ontológica de uma ética em relação ao futuro, Jonas afirma que a responsabilidade está sempre ligada ao ser como constante apelação ao dever, já que “o ser do todo em sua integridade é a instância ante a qual se tem que responsabilizar”. Mas, continua o autor, “o ato pressupõe liberdade, de modo que a responsabilidade se encontra como mediação entre os dois pólos ontológicos, isto é, o da liberdade e o do valor do ser” (PSD, p. 140).

2.2.2 Dualismo tridimensional

Ao pensar os fundamentos de uma ética do futuro a partir das bases da própria natureza, Jonas identifica que desde a Antiguidade até a Modernidade “existe um dualismo entre ser humano e mundo e paralelamente a este o dualismo entre o mundo e Deus” (PV, p. 239). Não se trata, segundo o autor de dois dualismos, mas de um só “pois o dualismo entre o ser humano e o mundo repete no plano da experiência o dualismo entre mundo e Deus” (PV, p. 239), e dele se deriva como fundamento teórico.

Esta separação entre dualismo metafísico (criador e criatura), e dualismo cosmológico (homem e natureza) promoveu uma ruptura ontológica do homem com sua realidade extrínseca e transcendental, e também com sua realidade intrínseca, na medida em que o próprio homem passou a ser concebido de modo dualista, ou seja, um dualismo antropológico (corpo e espírito). Quanto a este último o “eu interior do ser humano, o pneuma (...) não é parte do mundo, não pertence à criação e ao domínio da natureza, e é praticamente impossível conhecê-lo por categorias humanas, como a sua contrapartida extramundana, o Deus desconhecido” (PV, p. 239).

Deus, homem e natureza constituem os três elementos essenciais da metafísica tradicional. O dualismo metafísico professado pelo gnosticismo⁷ possui um caráter radical na medida em que anula a natureza (3º elemento) para fazer emergir o homem (2º elemento), o qual entra em diálogo direto com Deus (1º elemento). No entanto, com o advento do iluminismo em que a fé foi desacreditada, o primeiro elemento (Deus) foi declarado morto (Nietzsche) ou mesmo uma condição absurda (Sartre), permitindo com que o segundo elemento (homem) assumisse o seu lugar. Sozinho o homem declarou-se como um simples produto da natureza, mantendo com esta uma relação de indiferença.

A desvalorização da natureza por parte dos existencialistas é certamente o reflexo do seu esvaziamento espiritual pela ciência natural moderna, a qual, por isso, mantém algo em comum com o desprezo gnóstico da natureza. Afirma Jonas que “nunca uma filosofia preocupou-se tão pouco com a natureza quanto ao existencialismo, para quem ela não conservou nenhuma dignidade” (PV, p. 250). Para o autor, os diferentes tipos de niilismo (o gnóstico, o existencialista, o moderno etc.) apresentam a mesma causa em comum (ou seja, a visão dualista que acaba por desintegrar o sentido da existência) e com isso o presente não é mais do que uma crise entre o passado e o futuro. Afirma Jonas que quando não se descobrem valores, a exemplo de Platão com o bom e o belo, mas eles são estabelecidos “como projetos da vontade, a existência fica efetivamente condenada a um

⁷ Jonas na obra *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, “aponta” a origem do dualismo no gnosticismo nos três primeiros séculos da era cristã nas partes helenistas do Império Romano e no vizinho Oriente. Este consistia em opor Deus à natureza. Deus era considerado como um ser totalmente transcendente e distante. A explicação do mundo do gnosticismo não tem por base a razão, mas as explicações divinas, visto que o mundo representava algo ruim e, somente um poder sagrado poderia compreendê-lo. Afirma Jonas que o “divino é estranho ao mundo e não tem nenhuma parte do universo físico; que o verdadeiro Deus, absolutamente transmundano, não é nem revelado pelo mundo nem por ele apontado, sendo por isso o desconhecido, o totalmente outro, que não pode ser reconhecido por nenhuma analogia mundana” (2004, p. 239). O Deus gnóstico é alheio e desconhecido à natureza e ao homem. No que concerne a sua relação com o ser humano e com a realidade, este Deus escondido é uma concepção niilista, pois dele não parte nenhuma lei, e também nenhuma lei para a natureza e com isso também nenhuma lei para o agir do ser humano como parte da ordem da natureza. A doutrina, em seu caráter cosmológico, afirma que o mundo é alheio a Deus. Que ele não é a criação de uma divindade, mas de um princípio interior cuja lei ele realiza. A natureza era tida como um sistema de poderes cegos e maléficos com a tendência de dominar e a escravizar o homem. Na esfera existencial, o homem era considerado como uma espécie de espírito carnalmente degradado e lançado no mundo, e como tal, um ser abandonado a si mesmo, um ser completamente só e angustiado, no meio de um *cosmo* antagônico contra o qual deveria lutar até vencê-lo e dominá-lo definitivamente por meio da gnose. A gnose consistia num conjunto de conhecimentos baseados sobre os mistérios secretos e revelados. Ela representava a única via da salvação espiritual, através da libertação do homem da matéria e do mundo, realizando-se desse modo a própria salvação final do espírito do Ser primordial, que é um Ser de um Deus. O aspecto positivo é de que “o verdadeiro ser do ser humano é o conhecimento – conhecimento de si e conhecimento de Deus” (2004, p. 240). Com isso o conhecimento, a gnose pode livrar o ser humano desta escravidão.

contínuo futuro, tendo a morte como meta; e uma resolução puramente formal, sem que possua um *nomos*, transforma-se na corrida prévia do nada para o nada” (PV, p. 251).

Embora o autor identifique o dualismo como um fenômeno historicamente ligado ao niilismo desde os tempos antigos, ao comparar o dualismo gnóstico com o existencialista, Jonas reconhece uma diferença importante entre os dois modelos. Se para o gnosticismo o ser humano foi lançado dentro de uma natureza contrária a Deus, e por isso contrário ao próprio ser humano, o ser humano moderno vive numa natureza indiferente, e nas palavras de Jonas, em “um abismo verdadeiramente sem fundo” (PV, p. 251). Se para o gnóstico o mundo era algo demoníaco e hostil, e ao estabelecer um movimento de contraposição, poder-se-ia buscar certa “positividade do mundo”, no caso moderno não há nenhuma “qualidade antagônica” porque a natureza é absolutamente indiferente, o que “torna o niilismo moderno mais radical e desesperado do que jamais poderia ter sido o niilismo gnóstico, com todo o seu horror ao mundo e sua revolta contra as leis do mundo” (PV, p. 252).

O niilismo moderno é, entretanto, apontado por Jonas como a experiência mais radical de perda de sentido: não só o homem se viu distinto dos demais seres por ser proprietário do espírito, mas é esse mesmo espírito que agora o separa da realidade através da condição da crise niilista à qual está submetido: é a consciência da alienação em relação ao mundo que aparece como produto remoto do espírito e que “representa o fosso intransponível que o separa do restante da realidade” (PV, p. 236). Além disso, a própria natureza, desordenada pela visão caótica do niilismo, é vista como destituída de qualquer finalidade ou teleologia, deixando, em consequência, “sem apoio ontológico os valores” (PV, p. 236). Sozinho no mundo, como um apátrida, o homem não tem outro caminho senão fundamentar no poder e no domínio o sentido de sua existência, sentido do qual a realidade está destituída por si mesma e que precisa ser *doado* pelo homem. Nas palavras de Jonas “não lhe resta outra coisa [ao homem] senão uma relação de poder, o domínio” (PV, p. 236).

O *deus absconditus* fomenta assim um *homo absconditus* unicamente marcado pela vontade e pelo poder⁸. Para esse poder a natureza agora serve como “ocasião de atividade” (PV, p. 237), ou seja, objeto de exploração. Tendo visto a natureza como indiferente, alheia a qualquer valorização e sentido, o niilista moderno (na figura, por exemplo, do

⁸ Jonas se refere, aqui, explicitamente a uma das teses centrais de Nietzsche, destacada por Heidegger: a vontade de poder.

existencialista) carrega, segundo Jonas, uma contradição interna, um paradoxo, pois a sua crise está articulada no ambiente mesmo daquilo que ele nega. Em outras palavras: um mundo indiferente só poderia gerar também um ser indiferente. Essa é a contradição, o questionamento da “coerência interior” (PV, p. 252) do niilismo: “o discurso do ser-lançado ao mundo é um resquício de uma metafísica dualista, que o ponto de vista não-metafísico não tem o direito de usar” (PV, p. 252). Ou seja, há algo de contraditório no discurso niilista justamente porque ele se efetiva como crise e, sendo assim, também como busca ou como necessidade. A crise apontada tanto pelo niilismo, como pelo existencialismo, segundo Jonas, demonstra justamente a necessidade ou a saudade de uma metafísica que pudesse servir de orientação.

Ora, se o niilismo é a completa negação dessa necessidade, ele não deveria conduzir à crise. Se o faz, é porque ele também, apesar de negar, está metafisicamente amparado. Pergunta o autor: “que seria de um ser-lançado sem alguém que lance e sem um lugar de onde se seja lançado?” (PV, p. 252). A questão é paradoxal porque a natureza indiferente é a mesma que mantém em seu seio o homem, como aquele que dá significado ao seu ser. Segundo o autor, esse paradoxo questiona mesmo a compreensão, segundo ele presente no existencialismo, de uma natureza indiferente.

Eliminado o primeiro dualismo, isto é, criador-natureza, tudo se reduziria ao segundo dualismo, isto é, homem-natureza que consistiria na oposição do homem à natureza física dentro da própria natureza criada. Neste novo tipo de dualismo e de duelo com a natureza, o homem, entendido como único mestre *da* e *na* natureza, seculariza-a e posteriormente promove sua redução à simples matéria. Dessa concepção resulta toda a dimensão anticósmica da revolução científica, que consistiu na dissolução do universo como sistema ordenado teleologicamente. O terceiro dualismo, isto é, o antropológico, segundo Jonas fundamentado por Descartes, na separação espírito e matéria, classifica a natureza como matéria extensa, compreendida, portanto, de modo mecânico e quantitativo.

Ao mesmo tempo em que a doutrina cartesiana preserva a transcendência do ser humano como substância pensante no seio da natureza, ela também prepara o terreno para o materialismo próprio da ciência moderna, unindo a substância corpórea em geral ao determinismo das causas naturais, o que nos remete à teoria que Descartes classificou como animais-máquinas. Com isso a ciência moderna irá expulsar a finalidade para fora da natureza. Se para a doutrina clássica decorrente do aristotelismo o problema dizia respeito às causas finais como *modus operandi* no seio da natureza e para a própria natureza, é com

essa perspectiva que a ciência moderna irá romper, ou seja, impedindo-se de explicar os fenômenos naturais pelas causas finais. Para a ciência moderna, a regra que proíbe a explicação dos fenômenos naturais por uma causa final não procede de uma indução a partir da experiência, mas permanece sob a forma de um *a priori*.

Destaca-se, porém, uma diferença entre o dualismo cartesiano, em relação aos dualismos anteriores, pois nele não há uma interdependência entre as partes, isto é, enquanto no dualismo metafísico e cósmico as partes, embora separadas, eram interdependentes, no dualismo de Descartes cada dimensão age de modo livre em relação à outra parte, considerando a matéria de uma parte independente da outra.

Para Jonas na situação metafísica que levou ao existencialismo moderno e aos seus aspectos niilistas, se encontra uma mudança na imagem da natureza, ou seja, do ambiente cósmico do ser humano. Se na essência do existencialismo existe uma espécie de dualismo, certa alienação entre o ser humano e o mundo, nas palavras de Jonas um “acosmismo antropológico” (PV, p. 238), então essa realidade não pode ser unicamente criação da ciência moderna. Com isso, um niilismo cósmico estaria na base das características essenciais do existencialismo.

Sendo assim, o dualismo enfrentado por Jonas⁹, não pode ser dissociado do niilismo, na medida em que torna tanto as ações da natureza como as dos homens sem sentido. Desse modo, pode-se dizer que na base do niilismo encontra-se o dualismo, e este por sua vez impede de se buscar a medida “certa” entre o homem e o mundo, sem que um pudesse reduzir-se no outro. Afirma Frogneux que o enfrentamento ao niilismo representa na filosofia de Jonas a tarefa cósmica de “reencontrar a medida comum entre o homem e o mundo” (2001, p. 79).

Com isso pode-se estabelecer um paralelo entre a desenraizada natureza do gnosticismo dos primeiros séculos da era cristã e a relação cega e triunfante do ideal do progresso da civilização tecnológico. O niilismo tecnológico parece ser uma nova faceta do gnosticismo, não mais orientado pelo caráter cego da natureza, mas pela indiferença para com ela, manifestada na sua onipotência intelectual que transforma e reduz a natureza a

⁹ Jonas não foi o primeiro na filosofia a criticar e a enfrentar o dualismo. Antes dele Spinoza, Leibniz, Whitehead, entre outros, também fizeram suas críticas e propuseram alternativas. Embora Jonas partilhe de alguns pressupostos desses pensadores e reconheça neles o esforço para superar a ideia da natureza como algo sem-vida, no entanto, o autor não identifica uma superação plena do dualismo a partir do conjunto de suas teses.

uma simples *res extensa*, como um objeto de dominação da mente e do poder humano, classificando-a como “matéria-prima”.

Enquanto os gnósticos viam na natureza um adversário a ser combatido, a ciência moderna de certo modo, nega-lhe até essa condição, e com isso o abismo em que o homem é lançado não oferece nenhuma orientação, seja ela positiva ou negativa. A ética jonasiana parte da ampliação do conceito de niilismo da contemporaneidade definida pela rejeição dos fins e pela afirmação sem limite da vontade humana. Nas palavras de Bouretz: “a crise niilista deixa os valores sem esteio ontológico” (2011, p. 990).

Jonas afirma que o homem que tanto buscou dominar a natureza para que ela não se impusesse sobre ele, acabou sendo vítima de seu próprio poder, na medida em que perdeu a capacidade de decidir, visto que esse poder passou a dominá-lo e se impor-se sobre ele. Nisso resulta um dos paradoxos da técnica e da ciência moderna, pois ambas querem esconder que perderam o significado teleologicamente humano. A questão de fundo, portanto, que a técnica científica nos coloca, não é de caráter tecnológico ou mesmo científico, mas sim de caráter ético, pois a mesma age sem uma escala de valores, e fundamentada numa concepção dualista, colocando os diferentes saberes que buscam compreender a realidade, científicos, técnicos e éticos, em oposição uns aos outros. Essa desintegração tanto em sentido lógico como epistemológico da técnica moderna resultará numa atitude de desintegração crítica da realidade. A isso se associa a impossibilidade de identificar que somente uma axiologia humanista poderá impedi-la de se degenerar numa ideologia totalitária, do tipo *extra scientia nulla humanitas et salus*.

Diante do dualismo, a filosofia abdicou de conhecer a partir do todo, limitando-se às partes, concedendo ora a supremacia à matéria, ora ao espírito. Para o autor, tanto o homem como a natureza não se compreendem separadamente, por isso o seu esforço em recuperar o ponto em comum entre essas polaridades de modo a superar a exclusão entre os pares, pois essa eliminação impede de identificar a subjetividade no âmbito da *res extensa*, ao mesmo tempo em que empobrece a compreensão da vida em geral e da vida humana em particular. Enfrentar o dualismo significa alcançar uma compreensão integral da dimensão humana, seja com ele mesmo, seja com as demais formas de vida, de modo a enfatizar o co-pertencimento do ser humano no mundo em que habita. A reflexão de Jonas busca uma fundamentação numa filosofia da vida propondo uma reinterpretação ontológica do organismo biológico em geral e do humano em particular, no sentido de uma filosofia da natureza de modo clássico. Para Comín o que Jonas quer demonstrar é que existe uma

interação psicofísica e que esta resulta compatível com a causalidade natural e essencial. Com isso o que o autor persegue não é a elaboração de uma nova doutrina do ser, mas a fundamentação de uma ética da responsabilidade a partir de uma doutrina do ser (2005, p. 13).

Tanto na perspectiva antropológica como ética, Jonas não busca o advento de um homem novo, moralmente perfeito e livre de suas necessidades, como pretendem as utopias. Suas apostas se dão no homem do presente, em sua condição real, que embora seja classificado como um ser imperfeito, nele se reconhece a sua autenticidade, que se torna melhor demonstrada na medida em que houver uma superação do dualismo tradicional para que a vida e a morte possam não ser mais entendidas de modo isolado, mas sim como parte de um processo. Em outras palavras, Jonas defende a imagem do homem como um ser imperfeito, porém essencialmente livre, e como livre, portanto, sujeito moral. No entanto, ao tornar-se objeto do próprio poder tecnológico, a imagem do homem encontra-se ameaçada.

Ora, somente a metafísica poderá perguntar sobre o ser e por que ele deve existir, retomando a questão proposta por Leibniz, já mostrada nesse trabalho. Jonas, em consonância com o pensamento leibniziano, afirma que “(...) algo deve existir, de preferência ao nada, seja qual for a causa que o tenha feito existir” (PR, p. 102). Isto é, a simples atribuição de valor ao existente, mesmo ignorando quanto se tenha de valor, já decide sobre a primazia do ser sobre o nada, pois ao nada não se pode atribuir algo, seja um valor ou não-valor, sendo desse modo impossível de estabelecer graus de comparação. Portanto, afirma o autor, a “existência deveria ser preferida em relação ao seu oposto contraditório” (PR, p. 99). O que se tem em vista não está no sentido do dever ser de algo frente ao dever ser de outro algo, mas o ser frente ao não-ser. De fato Jonas propõe uma reformulação da base ética do dilema leibniziano, de tal maneira que o importante não é “por que existe algo”, mas “por que deve existir algo”, ou seja, qual o valor do ser? Jonas pauta o *ser* no *valor*, isto é, o que é, deve ser, dado o valor que o ser tem em relação ao não-ser. A questão aparece como mais grave na medida em que aumentam as possibilidades quanto à escolha do não-ser: a técnica amplifica a possibilidade dessa escolha pelo nada e, é justamente por isso que a ética deve, sobretudo, e antes de tudo, escolher o ser. É preciso notar ainda que o *ser* aqui é compreendido como o *ser da humanidade* e não apenas em sentido *individual*: o que remete o direito do indivíduo em

escolher o próprio fim, mesmo no sentido de sacrificar a própria vida em função de uma pretensa dignidade, mas não o direito sobre o fim da humanidade.

A preferência pelo ser ao nada na filosofia jonasiana, não se dá de modo abstrato, mas ao contrário, a partir da sua realidade concreta da ameaça à vida, da morte, da fome, da angústia vivenciados pelo autor. Merece destaque a experiência da morte dos seus pelo nazismo, e a própria ameaça de destruição da humanidade pela bomba atômica. Bouretz afirma que

aos olhos de Hans Jonas, é, pois, dos acontecimentos contemporâneos que vinha a necessidade de repor em discussão a questão ontológica fundamental: por que haveria algo em vez do nada? Para enfrentá-la, a investigação filosófica deveria superar a cisão do ser entre o elemento físico e a consciência. Seu ponto de partida seria uma descrição da maneira como todo o organismo possui um horizonte interno, fenômeno que oferece ele mesmo o conceito mediador de um ser-aí-orgânico, no qual a interioridade e a exterioridade se interpenetram (2011, p. 972).

Ou seja, para responder a pergunta sobre o valor da existência (e, portanto, sobre o direito de existir de todos os seres), Jonas recorreu necessariamente à luta contra o dualismo, mostrando como, em todas as formas de vida (ou seja, no corpo material) existe uma premeditação espiritual (“horizonte interno”). É onde a sua filosofia da vida se encontra com a ética.

A partir daí a pergunta pelo dever ser implica o reconhecimento de valores presentes no próprio ser, ou seja, o ser se converte numa espécie de imperativo, visto que ele é um valor e um bem em si-mesmo. Como a questão central gira em torno do valor, não se trata apenas de se colocar o ser à frente do não-ser, mas da superioridade dos valores do ser diante da ausência total de valores no não-ser. Essa concepção será aplicada não somente aos humanos, mas para todos os organismos.

Costuma-se argumentar que o valor de alguma coisa é considerado pela sua adequação com a finalidade. Pode-se considerar essa tese válida para os objetos artificiais, em que a finalidade é sua razão de ser, o que pode nos dar a entender que o fim é um conceito exclusivamente humano, pois somente o homem seria capaz de transmiti-lo. Através da re-avaliação do ser em geral, a filosofia de Jonas busca superar essa concepção antropocêntrica e mostrar que existem fins na própria natureza, o que inclui todo o ser vivo e todas as suas manifestações vitais desde o metabolismo inicial e, estes fins independem do próprio homem, desde que o homem não impeça a sua realização.

O bem em si pode ser reconhecido na existência de uma finalidade, pois ela é infinitamente superior a toda falta de finalidade do ser¹⁰. Não haveria também como ser indiferente, pois a própria negação nesse caso se tornaria um valor. Essa opção teórica jonasiana retorna de certo modo à antiguidade¹¹, na medida em que no passado inteligência e inteligibilidade coincidiam, visto que a razão também era interpretada como sensibilidade, e não somente de modo objetivo. Afirma o autor que enquanto no mundo grego a alma perpassava o “universo em diferentes graus de divindade, isto é, de racionalidade (...) [o mundo moderno foi concebido, como] a imagem de uma natureza não apenas sem espírito, mas também sem alma (...)” (PV, p. 93-94), e por ser destituído de “alma”, portanto, tornou-se inteligível somente em referência a seus movimentos mecânicos de massas inanimadas e de forças sem finalidade. Essa retomada do ponto de vista ontológico proporciona o surgimento das “(...) antigas questões sobre a relação entre ser e dever, causa e finalidade, natureza e valor, de modo a fundamentar no Ser, para além do subjetivismo dos valores, esse novo dever do homem, que acaba de surgir” (PR, p. 22).

Enquanto para Kant os fins da vida são atribuídos pelo próprio homem, por ser o único com capacidade racional e, portador de liberdade, Jonas opõe-se a essa tese afirmando que a vida possui uma teleologia própria em sua natureza e que esta não é uma atribuição humana. Desse modo, para Jonas a liberdade é ontológica e não racional. Em outras palavras, a vida tem como sua própria missão buscar a sua continuidade, e o homem

¹⁰ Afirma Jonas que não tem clareza se essa afirmação é analítica ou sintética, mas é impossível de se encontrar algo que seja mais autoevidente.

¹¹ Afirma Jonas que estava convencido de que se encontraria sozinho ao fundamentar biologicamente a partir da ordem natural a responsabilidade humana e que alguns até achavam engraçado a utilização de tal fundamentação. A tese aristotélica de que havia um ser melhor que o outro, um ser mais perfeito que o outro, um ser mais feliz que o outro, já havia sido refutada há muito tempo. Os próprios princípios da concepção teológica, segundo a qual a natureza não pode colocar-se um fim em si-mesma, e segundo a qual nem sequer podem existir fins próprios da natureza, também já haviam sido refutados pela tradição filosófica e teológica. Pergunta-se: por que Jonas retornaria a fundamentar uma ética numa concepção já considerada ultrapassada? Seria Jonas um neo-aristotélico? (cf. MM, p. 351). Relata o autor que Aristóteles não foi decisivo no curso de suas reflexões, no entanto, não há como ignorar que por trás da publicação da obra *O princípio responsabilidade* alguns não tardaram em dizer que sua obra possuía “elementos aristotélicos”. Gadamer foi um deles, e em carta à Jonas escreve que “estava muito agradecido por ter lido o seu livro e também por ter tido a oportunidade de dar-se conta de que Aristóteles continua cada vez mais importante para nós”. Depois de ter sido parabenizado também por Robert Spaemann pela obra, este que era um filósofo católico e seguidor das teses de Aristóteles, concluiu Jonas que embora ele mesmo não pretendesse classificar-se como um neo-aristotélico, deveria aceitar tal herança filosófica. Outros, a exemplo dos seguidores da Escola de Frankfurt classificavam-no como um conservador, o que da a entender conforme o mesmo Jonas afirma não encaixar-se em nenhuma das correntes filosóficas alemãs de sua época. Tornou-se muito simbólico para Jonas o reconhecimento da parte de Jürgen Habermas, por ocasião do *Prêmio Adorno*, em que afirmou que via com bons olhos a sua produção intelectual e conseqüentemente seu reconhecimento e sua premiação. Numa conversa privada Habermas lhe disse: “sim, isso se encaixa com o espírito conservador que você representa” (MM, p. 352).

não possui o privilégio de deter os seus [da natureza] fins, uma vez que eles existem na natureza com as formas elementares de liberdade. A ontologia construída por Jonas encontra seu embasamento na descrição do fenômeno do metabolismo.

Aristóteles já compreendia uma primeira formulação de um evolucionismo intrínseco da própria natureza, e que a alma representa o princípio de vida e movimento de todo o corpo. Esse movimento se daria de forma gradual em todas as manifestações da natureza. Existiriam etapas e o primeiro grande salto qualitativo seria a passagem do inorgânico para o orgânico. Uma vez situado no mundo da vida, a alma se faria presente, em diferentes formas (vegetativa, animal e racional) e iria aumentando suas funções à medida que o organismo se fizesse mais complexo, ganhando autonomia e respeito com o seu ambiente e com o seu próprio corpo (ARISTÓTELES, 2006, p. 65). Comín afirma que a novidade e a diferença da filosofia da natureza jonasiana em relação à Aristóteles é que o ponto central não é a alma, mas a liberdade, que se converte em um conceito ontologicamente descritivo (2005, p. 44), e que no próprio fenômeno do metabolismo já se encontra a primeira forma de liberdade.

A natureza, afirma o autor, cultiva finalidades próprias e estas finalidades se impõem de modo que a vida possa prosseguir por si-mesma, desde que o homem não se imponha de modo a obstruir a sua realização. Por si-mesma, a natureza não necessita de nenhum dever, e nem mesmo o homem é capaz de fundamentá-lo o que faz com que ela própria atribua valor de modo que a dignidade derive da sua própria existência efetiva (PR, p. 149). O bem e o valor quando existem por si mesmos e não fruto de uma escolha, tornam evidente que a possibilidade de existência e de realização tem suas exigências. Isso faz com que a indiferença seja considerada algo impossível para a natureza, e a finalidade se torne um axioma ontológico.

Ao tomar a finalidade como um bem em si, visto que a falta de finalidade é algo impossível à natureza, esta se torna um axioma ontológico, e desse modo deriva em dever, visto que esse bem e todos os outros que são suas conseqüências, buscam se abrigar numa vontade. O fundamento desse bem está na superioridade da finalidade sobre a falta a finalidade. Embora tal axioma não possa ser provado, por ser de caráter metafísico, tal escolha dispõe de evidências intuitivas próprias. Segue algumas evidências:

[1] A autoafirmação do Ser na finalidade: o próprio ser se coloca em termos absolutos, isto é, o ser é melhor que o não-ser, nas palavras de Jonas “em cada finalidade o Ser declara-se a favor de si, contra o nada” (PR, p. 151). Na medida em que o ser não é

indiferente a si mesmo torna a diferença de si, em relação ao não-ser “(...) o valor fundamental de todos os valores” (PR, p. 151), e este valor representa o primeiro ‘sim’ de que o ser quer viver. Se existisse um ser que fosse indiferente consigo mesmo, este representaria uma forma inacabada do nada, algo de certo modo inconcebível. O evidente de um ser é que ele possui finalidades e se encontra envolvido com algo, mesmo que seja ele mesmo. O valor que segue, ao diferenciar-se do não-ser, seria um acréscimo de suas finalidades. Desse modo afirma Jonas, torna-se claro que o “ser mostra na finalidade a sua razão de ser” (PR, p. 151).

[2] O “sim” da vida, um “não” enfático ao não-ser: o interesse da natureza pela vida orgânica foi se realizando progressivamente em suas diferentes variedades de formas, ao preço da frustração e da extinção. Este preço tornou-se uma exigência porque a finalidade só consegue realizar-se às custas de outras finalidades, fazendo com que a conservação possa caracterizar-se como um bem diante da alternativa da extinção ou do seu empobrecimento. Isto é, o interesse maior está nos fins próprios dos seres vivos, pois a finalidade da natureza se torna cada vez mais subjetiva. Nas palavras de Jonas: “todos os seres sensíveis e movidos por um impulso são não só uma finalidade da natureza, mas uma finalidade em si mesmos, ou seja, o seu próprio fim” (PR, p. 152). É na oposição entre o ser e a morte, que a afirmação do próprio ser se torna enfática. Por isso, a vida se constitui no confronto do ser com o não-ser, e por ser portador de uma carência decorrente das necessidades metabólicas, a “vida abriga em si a possibilidade do não-ser como uma antítese sempre presente, como ameaça” (PR, p. 152). Na medida em que o ser consegue negar o não-ser, o próprio ser assume um caráter positivo, isto é, uma escolha permanente de si mesmo.

Toda tentativa de saída do ser do não-ser se dá de modo precário e difícil pela via da “carência constitucional decorrente das necessidades metabólicas, cuja satisfação pode falhar” (PR, p. 152), isto é, a saída do ser do não-ser é frágil e perigosa, e a sua permanência enquanto ser, também se efetiva de modo precário, tendo a finitude como uma constante ameaça. No entanto, todos os perigos e ameaças são decorrentes de que a vida se escolhe a si mesma e se põe como finalidade de si mesma. Afirma o autor que a vida se efetiva como autoafirmação, quando o ser se “declara a favor de si, contra o nada” (PR, p. 151), de modo que a vida represente o “valor dos valores”. A natureza não é indiferente consigo mesma e nem com o próprio ser, o que faz o desinteresse uma condição absurda. Esse interesse, por sua vez, torna-se o valor fundamental do ser fundado nele

mesmo e, somente a partir dele é que será possível estabelecer os demais fins almejados, e consequentemente o bem e o mal que possam resultar (PR, p. 151).

Entre as mais diferentes polaridades, a do ser e a do não-ser são as mais fundamentais, pois o não-ser carrega a seu favor a universalidade, isto é, a condição de vitória, pois “a resistência que o organismo lhe oferece tem que terminar na submissão” (PV, p. 15) na qual o próprio ser desaparece. A vida por ser mortal constitui a sua contradição básica, mas essa condição é algo inseparável de sua essência, visto que “a vida é mortal, não *apesar* de ser vida, mas precisamente *porque* é vida (...)” (PV, p. 15).

A vida é entregue a si mesma e depende de seu próprio rendimento, mas para efetivar-se depende de condições externas que não lhe são garantidas *a priori*, isto é, feita “autônoma em relação à sua causalidade, e, no entanto a ela submetida; subtraída à identidade com a matéria, mas dela necessitada; livre, mas dependente; isolada, mas necessariamente em contato” (PV, p. 15). Essa necessidade de buscar o contato com o mundo coloca-a, porém, sob o risco de destruição. No entanto, é nessa condição de risco e de fragilidade, que a vida se instala, buscando o seu sucesso, sem poder falhar, mesmo com suas fraquezas, pois assim que na matéria a forma viva passa a existir, ela se torna “peculiar, paradoxal, lábil, insegura, ameaçada, finita, profundamente irmanada com a morte” (PV, p. 16). Mas somente assim, a vida pode revelar sua propensão à liberdade, mesmo diante das ameaças, decorrente de toda substância ao se tornar orgânica. Ao não se deixar levar pelo medo, a vida revela uma de suas premissas básicas, isto é, a vida quer continuar a viver, a se recriar, e a liberdade é o motor que a impulsiona.

[3] O *sim* ontológico para o homem tem a força de um dever: diante do poder que o homem possui devido ao seu conhecimento, o *sim* do homem tornou-se uma opção e um dever, pois sua capacidade pode comprometer a continuidade. Afirma Jonas que ele “precisa incorporar o ‘*sim*’ à sua vontade e impor, ao seu ‘poder, o ‘*não*’ ao não-ser” (PR, p. 152). O dever aqui exerce um papel de promover uma revisão das categorias, ou seja, reinsserir o homem na natureza para que ele se compreenda como parte e, desse modo, mantenha com a mesma uma relação de respeito à sua autenticidade, e também para orientar o novo poder da civilização tecnológica, visto que suas ações tornaram-se niilistas e, portanto, indiferentes ao ser.

Ao avaliar a questão do *bem* e do *valor* Jonas conclui que o *bem* comparado com o *valor* tem a dignidade de uma coisa em si, como algo independente do nosso desejo e da nossa opinião. O valor por sua vez, está ligado ao “para quem” e “quanto”, pois a palavra

se relaciona na esfera da avaliação e da troca (PR, p. 154), designando primeiramente a magnitude do querer e não o dever. Isto é, estabelece-se alguma coisa como finalidade justamente por ser valiosa, ou até mesmo porque algo é valioso na medida em que a natureza necessita e passa a estabelecer-se como uma finalidade. Desse modo, as finalidades que o homem se impõe tornam-se um valor, pois são fundamentais para a continuidade da vida como um valor em si-mesma.

A distinção entre “fins valiosos” e “não valiosos” é recorrente em nossa vida e, muitas vezes o que vale a pena não coincide exatamente com o que vale a pena para mim ou para os envolvidos. Ou seja, “valer a pena” significa que a coisa em si é boa, e independe do meu julgamento ou das minhas preferências, e justamente por ser boa estabelece-se com ela uma relação de dever. Com isso o bem subordina-se ao ser e passa a tornar-se um fim. Nas palavras do autor: “ele não pode forçar a vontade livre a torná-lo a sua finalidade, mas pode extorquir-lhe a confissão de que esse seria o seu dever” (PR, p. 156).

[4] Fazer o bem e o Ser do agente e a predominância da “causa”: o ato de fazer o bem traz benefícios ao próprio ator até mesmo quando os resultados não se concretizam da forma como se almejava, pois o agente teria conseguido ouvir os apelos do dever. Afirma o autor que o “valor ou o bem (...) é a única coisa cuja simples possibilidade reivindica legitimamente para a continuação de sua existência” (PR, p. 102), portanto, justifica uma reivindicação do próprio ser, para continuar a existir, transformando-se num dever do agir. Ao se atribuir valor ao que existe, sem levar em conta quanto de valor está sendo atribuído, já se estabelece a primazia do ser em relação ao nada. Conclui o autor que a

faculdade para o valor é ela mesma um valor, o valor de todos os valores, inclusive a faculdade para um não-valor, na medida em que a mera abertura para a distinção entre valor e não-valor já asseguraria, sozinha, a prioridade absoluta de escolha do ‘ser’ em comparação com o nada. Portanto, primeiramente, não um valor eventual, mas a possibilidade de valor como tal, ela própria um valor, reclama a existência e responde à questão de, por que deve existir algo que possua tal possibilidade. Mas essa argumentação só será válida quando o conceito de valor estiver assegurado (PR, p. 102).

É importante notar que essa definição conduz à interpretação do que seria uma “vida humana autêntica no futuro”, conforme consta no imperativo ético proposto por Jonas. Em outras palavras, o que o autor entende como autenticidade tem a ver justamente com a manutenção dessa faculdade de valorizar, ou seja, a capacidade e a possibilidade de efetivação das escolhas no âmbito vital. É essa faculdade que está ameaçada quando Jonas

pensa no poder técnico de alteração do homem como objeto da técnica: o que está em risco é a continuidade dessa condição de escolha, dessa possibilidade de exprimir o valor das coisas e dos seres. Ricoeur conclui afirmando que para Jonas nós somos “responsáveis pela perpetuação da própria responsabilidade” (1996, p.239) o que faz com que a ideia de humanidade ultrapasse a ideia de vida, compartilhando com ela um vínculo indestrutível entre ser e o dever ser, isto é, a reivindicação ontológica da ideia de humanidade, pois na medida em que existem homens, deve-se garantir a sua continuidade.

Jonas explicita assim a exigência intrínseca da própria vida e responde à questão de por que deve existir algo que possua tal condição. Mas o reconhecimento desse valor exige um estatuto ontológico e epistemológico de caráter objetivo, evitando as evidentes valorações subjetivas. Para Jonas somente ao se estabelecer a objetividade do valor se poderia “deduzir um dever-ser objetivo e com ele um compromisso com a preservação do ser, uma responsabilidade relacionada ao ser” (PR, p. 103).

Historicamente pode-se dizer que um dos paradoxos da moral sempre foi o esquecimento do “eu” em vista de uma causa e de um fim maior, pois sua contribuição limitar-se-ia em promover esse bem maior. Com isso, o “eu” nunca poderia ser a causa e, o objeto do ato, mas seria apenas uma oportunidade para tal realização. Constata Jonas que “o homem bom não é aquele que se tornou um homem bom, mas aquele que fez o bem em virtude do bem. O bem é a causa *no* mundo, ou melhor, causa *do* mundo. A moralidade jamais pode se considerar como um fim” (PR, p. 156).

2.2.3 Uma nova concepção de liberdade

Entre as categorias revistas por Jonas para estruturar uma ética com fundamentação na própria natureza, destaca-se a ideia de liberdade. A liberdade, para o autor, não é privilégio humano, assim como a definira Kant, pois ela se encontra já nas formas mais elementares de vida, ou seja, Jonas identifica uma continuidade da liberdade existente desde a forma mais elementar da vida até o ser humano, que representa uma forma peculiar, como uma sucessão ascendente de graus que determinam a nossa liberdade de agir e que faz do homem, portanto, por ter um grau distinto de liberdade, o responsável pelo reino da vida. Desse modo, Jonas extrai o conceito de vida da própria biologia, ou seja, da evolução das espécies postulada por Darwin. Afirma o autor:

(...) 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 instintos, o controle dos membros e a capacidade de atuação, a reflexão da consciência e a busca da verdade (PV, p. 12).

Na escala crescente da vida, Jonas reconhece a possibilidade de dois caminhos: a percepção [saber] e a ação [poder]¹². Quanto à percepção, trata-se da sensibilidade e do universo da experiência que perpassa todo o reino animal até aproximar-se com mais objetividade do reino humano. Quanto à ação, esta irá depender do impacto do agir no mundo, que será maior de acordo com o grau de liberdade, pois a liberdade está presente no perceber e no agir.

A distinção entre vida orgânica e inorgânica exige que retomemos a questão do metabolismo apresentada anteriormente, na medida em que este representa o primeiro sinal de liberdade, isto é, a vida adquire uma independência em relação ao mundo inorgânico, o que faz com que ela se defina como uma identidade e, busque reafirmar-se. Esse metabolismo que lhe garante a liberdade cria-lhe também a exigência da necessidade de manter-se viva.

A liberdade é, portanto, para Jonas, um processo crescente e fundamental para se compreender a própria vida, pois em suas formas mais primitivas do orgânico já existe o espiritual e na medida em que o orgânico vai atingindo uma maior dimensão de liberdade, o espírito permanece como parte desse orgânico. Em outras palavras, Jonas atribui a liberdade às formas mais elementares da vida, ao identificar no metabolismo, a primeira manifestação da liberdade. Nas palavras do autor: “no metabolismo, isto é, na camada mais básica e inicial de toda a existência orgânica é possível reconhecer a liberdade, ou mesmo que ela seja entendida como a primeira forma de liberdade” (PV, p. 13).

Para Jonas, no organismo mais simples, isto é, no organismo dotado de metabolismo e, como tal, simultaneamente independente e dependente do ponto de vista de suas necessidades, os horizontes da ipseidade, do mundo e do tempo, comandados pela alternativa severa do ser e do não-ser, já se esboçam de forma espiritual. Partindo desse pressuposto torna-se possível superar a oposição entre corpo e alma, pois a dimensão da interioridade pertence à própria vida, e o fenômeno da auto-organização em seu conjunto atesta a presença implícita da liberdade. Fica derrotado, portanto, toda espécie de dualismo.

¹² Sobre a relação entre percepção e ação e suas implicações no campo da reflexão sobre a liberdade. (Cf. PV, p. 12; PSD, p. 15-37).

Ora, a liberdade para Jonas está presente na contínua tensão e relação entre a reciprocidade e a necessidade. Todos esses diferentes modos buscam a sobrevivência e a fuga da finitude, ou seja, a vida busca impor-se constantemente contra a morte. Assegura Comín que a tese de Jonas é de que “todo ente está submetido a uma lei presente no próprio ser, ou seja, que é justamente o cuidado com o próprio ser” (2005, p. 50) e o cumprimento desta lei sempre se dá por mediação da liberdade, que é a característica ontológica do orgânico.

Afirma o autor que a vida se impõe como uma luta constante pela sobrevivência e, nesse percurso, os organismos mais evoluídos ganham etapas de liberdade e de individualidade, ao preço, porém, do aumento proporcional das suas necessidades e dos riscos que implicam a própria sobrevivência. Em outras palavras, ao buscar novas etapas de liberdade, ao preço do aumento da necessidade, e de colocar-se cada vez mais em risco a própria integridade, justamente por querer garanti-la.

No homem, a liberdade, por ser voluntária (ou seja, passível de escolha), ganha o caráter moral, isto é, de dever ser, que apela a um poder ser imanente ao próprio vivente, visto que a sua sobrevivência e sua continuidade, diante do poder de escolha, passa a ele pertencer. Dado que o poder ser nasce de uma lei do ser, tal como este se apresenta à consciência, não é possível que exista esse conflito entre poder ser e dever ser: “aquilo que se apresenta ao homem como dever ser é o seu próprio poder ser, porém não concretizado de modo automático, mas fruto do exercício de sua liberdade” (2005, p. 50). Não se deduz o poder ser do dever ser, mas ao contrário, o dever ser é o mesmo que o poder ser apenas percebido como opção do próprio homem. A lei que está escrita em meu ser está presente como um dever moral, do mesmo modo que “na natureza a necessidade é uma consequência da liberdade e a responsabilidade é o complemento inelutável da liberdade humana” (COMÍN, 2005, p. 50).

Aqui reside um paradoxo da teoria jonasiana, pois se não houvesse liberdade no homem, conseqüentemente não haveria responsabilidade, e se não houvesse liberdade em todo reino da vida, conseqüentemente também não haveria no homem. Desse modo, não há como o homem, em sua natureza, não ser responsável, o que torna a indiferença impossível.

O homem como portador de maior grau de liberdade tem também aumentado o seu grau de responsabilidade, pois da sua decisão depende a continuidade da vida. Em outras palavras, o seu sim à continuidade da vida exige um amparo racional e ético tornando-o

desse modo um tutor da vida. A vida, portanto, está carregada de teleologia e essa finalidade suprema do ser deverá ter a proteção do homem.

O metabolismo requer uma capacidade de existência autônoma de modo a distinguir a vida orgânica do mundo físico, e com isso Jonas afasta-se da tradição filosófica na medida em que, para esta, o metabolismo não tem nenhuma relação com a vontade, pois é pura necessidade imposta pelo meio e sua ação se dá de modo involuntário. Para Jonas a forma mais elementar de vida possui algo que não está presente no mundo inorgânico, desde o que possa ser classificado como o mais insignificativamente reduzido, a exemplo de um átomo, até aquilo que possa ser entendido como maior, a exemplo do sol. Essa capacidade própria e inerente a todo ser vivo, e que desse modo diferencia-se do ser não-vivo, é a própria liberdade, manifesta já no próprio metabolismo. Com isso a liberdade torna-se uma prerrogativa do orgânico. Jonas apresenta uma diferenciação entre o metabolismo e o processo mecânico, na medida em que a inércia da máquina será a mesma sendo ou não alimentada pela matéria, enquanto que um corpo vivente, isto é, seu metabolismo, passa a ser um produto de todo o seu processo de metabolização. A manutenção e a preservação de todo o ser vivo vai depender de sua troca com o meio (PSD, p. 15-37).

O poder dos organismos à liberdade remonta à independência formal do mundo material. Por isso, afirma o autor que a liberdade indica 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 por todos os membros da classe dos 'orgânicos', sem ser compartilhada pelos demais: um conceito ontologicamente descritivo, que de início só possa ser mesmo relacionado a fatos meramente corporais (PV, p. 13).

O fundamento de que a liberdade acompanha a vida em todo o seu trajeto de ascendência, não representa unicamente uma história de êxitos e também não pode ser compreendida como absoluta, pois existe um fato paradoxal que acompanha a substância viva, visto que ao se desprender da integração geral da natureza, a vida passa a viver a tensão entre o ser e o não-ser. O ser é em todos os seus aspectos uma polaridade entre antíteses básicas, isto é, ser e não-ser, eu e mundo, forma e matéria, liberdade e necessidade. O sim para a vida é o não para a morte, isto é, a iminente probabilidade do não-ser, é o que conduz a vida a manter-se na existência.

Conclui Jonas que “a vida é uma confrontação explícita do ser com o não-ser (...) e por meio da negação do não-ser, o ser se torna um interesse positivo, isto é, uma escolha permanente de si mesmo” (PR, p. 152). Desse modo a vida se define como uma afirmação incondicional de si-mesma, frente à possibilidade inerente a ela e sempre possível do seu contrário, isto é, a morte - a irrupção do não-ser. A responsabilidade de proteger a vida é humana porque não pode haver uma obrigação para com a vida sem ter primeiramente uma ideia de obrigação. Afirma o autor: “é verdade que dentro do mundo conhecido a capacidade para esta, como para qualquer outra ideia, se manifesta unicamente no ser humano” (PV, p. 271).

Heidegger já havia tematizado a preocupação pelo cuidado do ser como uma determinação ontológica essencial para toda a vida humana. Jonas também apostou na tese do ser que busca cuidar de si-mesmo, no entanto, ele alargou o cuidado do ser para além do *Dasein* humano, e vinculou-o para todo o existente. O sim ontológico da vida, isto é, o ser frente ao não-ser, é instintivo na natureza. Afirma Comín que para Jonas “ser e dever são idênticos porque o ser se perpetua sempre com seu dever e com o cuidado em vista de seu próprio ser” (2005, p. 47).

Ora, a filosofia defendeu historicamente que no homem não existe uma identificação imediata entre ser e dever. O dever não seria ontológico, mas moral, pois é fruto de uma escolha, ou seja, da sua liberdade. Por mais que a natureza pudesse nos estimular com seu exemplo, ela, no entanto, não poderia forçar a nossa livre vontade a decidir pela primazia do ser, mas apenas poderia fazer com que o homem reconhecesse que esse é o seu dever. Com isso o homem se diferencia das outras criaturas porque é um ser moral, e desse modo, ser e dever não coincidiriam, mas teriam que ser fruto de uma escolha.

Jonas, por sua vez, afirma que ao cuidar de si, os seres manifestam uma teleologia como determinação ontológica fundamental, e esta finalidade imanente encontra-se desde as formas mais elementares de vida. O sim ontológico pronunciado pela vida e o não ao não-ser adquire um caráter de obrigatoriedade, em uma exigência do próprio ser. Com isso, Jonas mostra que não há separação entre ser e dever, mas ao contrário, ambos coincidem, pois a perpetuação do ser deve-se na medida em que cumpre seu dever, ou seja, cuidar do seu próprio ser. Se nas escalas inferiores da vida a permanência se dá de modo instintivo, para o homem, isso ocorre como um dever, devido ao seu próprio poder. Em outras palavras, a preservação do ser e da vida tornou-se um exercício de sua responsabilidade.

Todo ser está submetido a uma lei, afirma Jonas, e esta lei trata do cuidado para com o próprio ser. O cumprimento dessa lei se dá por mediação da liberdade, que representa a característica ontológica do orgânico. Nas camadas mais elementares da vida, essa lei se realiza de modo reflexo e condicionado, enquanto que no homem ela se apresenta como um dever ser que apela ao poder do próprio vivente. Desse modo, Jonas busca esclarecer que não é possível existir um conflito entre poder e dever ser, pois o dever ser nasce de uma lei presente no próprio ser. O que se apresenta no homem como um dever ser é o seu próprio poder ser, que ao invés de realizar-se de modo automático e condicionado como acontece com a natureza, no homem torna-se um exercício de sua liberdade. Com isso o poder ser não é extraído do dever ser, mas ao contrário, ou seja, o dever ser é o mesmo que o poder ser, pois a lei escrita em meu dever ser se apresenta como um dever moral. Assim como na natureza a necessidade é uma consequência necessária da liberdade, a responsabilidade é o complemento inevitável da liberdade humana (COMÍN, 2005, p. 50).

A relação entre vida e liberdade e a compreensão de uma a partir da outra, identifica-se na primordial transição entre a substância, isto é, esse resumo essencial desprovida de animação, para a substância propriamente provida de vida, animada, que passa a representar a primeira disposição automática para um mundo funcional da matéria com um endereço voltado a uma possível “vida”. Nessa transição ocorrem necessárias fundamentações, iniciações voluntárias e involuntárias, a estes mesmos modos de liberdade que se mostram patentes nas maiores profundezas do ser, em que esta passagem abriu as portas.

Com a atualidade da reflexão acerca dos “primeiros movimentos” da vida, contida no próprio ato da vida, descarta-se a necessidade de utilização de ideias explicativas para os mesmos fenômenos e torna-se indiferente ter ou não o conhecimento do real momento do “início”, que teve como consequência a própria vida. Vale a pena retomar aqui a afirmação de Jonas na obra *O princípio vida*:

aqui o conceito de liberdade já possui de antemão seu lugar reservado, ele é indispensável para a descrição ontológica de seu dinamismo mais elementar. E como instrumento de descrição e de interpretação, este conceito de liberdade há de acompanhar-nos em todo o nosso caminho ascendente (PV, p. 14).

O conceito de liberdade, portanto, traz em si, segundo Jonas, um conceito-guia que pode orientar na tarefa de interpretar a vida, isto é, “este mistério do vir-a-ser [que] para

nós é inacessível” (PV, p. 106). Por conseguinte, a liberdade no sentido descritivo, é um traço ontológico fundamental da vida em si e um princípio contínuo de seu avanço para degraus mais elevados, “(...) onde a cada passo de liberdade se constrói sobre liberdade, liberdade superior sobre liberdade inferior, liberdade mais rica sobre liberdade mais pobre (...) e o todo da evolução pode ser interpretado de maneira convincente” (PV, p. 106).

O esforço de Jonas está em mostrar que dentro das necessidades sem limites do universo físico, “(...) ocorre um primeiro lampejo de princípio de liberdade” (PV, p. 13), e este princípio passa a ser estranho aos astros, planeta e aos próprios átomos. Para o autor, a própria passagem de substância inanimada para substância viva, “(...) a primeira auto-organização da matéria em direção à vida (...)” (PV, p. 14) foi motivada por uma tendência seguindo os mesmos critérios da liberdade que se manifestam no ser vivo. Desse modo o próprio metabolismo, já é vida vegetal, é identidade e continuidade mediada; e ao nível animal, um passo decisivo para além da relativa imediatez da existência vegetativa. A mediatez, afirma Jonas, já possui os aspectos do movimento, da percepção e da emoção (2004, p. 206).

O privilégio da liberdade para Jonas carrega consigo também o peso da necessidade, isto é, que a sua existência passe a estar em risco, devido ao paradoxo presente na própria substância viva, pois o

não-ser entrou no mundo como uma alternativa contida no próprio ser; (...) e só assim ‘o ser’ alcança um sentido mais claro: afetado no mais íntimo de si pela ameaça de sua própria negação, o ser tem que afirmar-se, (...) assim o próprio ser, em vez de um estado, passou a ser uma possibilidade imposta, que continuamente precisa ser reconquistada ao seu contrário sempre presente, o não-ser, que inevitavelmente terminará por devorá-lo (PV, p. 14-15).

A vida humana manifesta uma polaridade entre antíteses, isto é, corpo e alma, liberdade e necessidade, ser e não-ser, segundo Jonas. Essas dualidades são verdadeiros modos de relação, pois viver exige estar essencialmente relacionado com algo. Por se tratar de uma relação, novos frutos podem ser gerados podendo ser classificados de transcendentais. Para o filósofo, se conseguirmos confirmar a presença da transcendência já na base da própria vida, “(...) por mais rudimentar e pré-espírita que seja sua forma, teremos tornado verdadeira a afirmação de que o espírito se encontra prefigurado na existência orgânica como tal” (PV, p. 15).

Para Jonas a essência da realidade se expressa de modo mais acabada na existência física do “(...) organismo vivo, que é sem dúvida corpo, mas que esconde na sua

interioridade algo que vai além de um simples ser mudo possuído de matéria” (MM, p. 341). Ao pensar a vida como a união da matéria com o espírito, Jonas pergunta: “onde poderá ser colocado o início da interioridade a não ser no início da própria vida?”¹³ (PV, p. 68).

Este privilégio do homem de possuir uma forma de liberdade peculiar em relação aos animais, na medida em que o “homem é aparentado aos animais, e os animais são, por sua vez, aparentados ao homem, e então, por graus, portadores dessa interioridade [da liberdade], da qual o homem, o mais avançado de seu reino, é intimamente consciente” (PV, p. 33-34) traz também consigo o agravamento das aflições, das tensões e dos perigos, porque a vida para Jonas constitui a tensão entre o ser e o não-ser.

A partir da separação, isto é, em que a substância vivente se libertou da integração universal das coisas no todo da natureza, para se colocar face ao mundo, introduzindo assim, na indiferente segurança da posse da existência, a tensão entre o ser e o não-ser, a existência foi posta em perigo. A posse do “ser” dá-se de modo condicional e revogável, e ao invés de um estado dado, tornou-se uma possibilidade constantemente a realizar, e que necessita combater seu contrário, “o não-ser”, que terminará inevitavelmente por devorá-lo. Afirma o autor que

(...) o não-ser tem a seu favor a universalidade ou igualdade de todas as coisas. A resistência que o organismo lhe oferece tem que terminar na submissão, em que o ser-ele-mesmo desaparece e jamais retorna como este ser único. O fato de a vida ser mortal constitui sua contradição básica (...) (PV, p. 15).

A tensão decorrente da liberdade se expressa na possibilidade do homem, com o auxílio do poder técnico-científico, de escolher a morte no lugar da vida. O ser vivo mantém sua vida assegurada mediante a execução do próprio metabolismo na permanente troca com o meio. No processo do “ser” de se autoconservar, o organismo mantém com sua substância material uma dupla função, pois ao mesmo tempo em que é livre e

¹³ Afirma Jonas que ao escrever *O princípio vida*, estava dominado pela mesma ambição que havia tomado conta de Alfred North Whitehead (matemático e filósofo), na medida em que pretendia chegar ao coração das coisas perguntando sobre a natureza do ser. O projeto de uma ontologia fundamental da natureza, fundada no processo de autocriação permanente da natureza proposto por Whitehead é elogiado e reconhecido por Jonas. A filosofia de Whitehead buscava reunir num mesmo sistema a metafísica, à luz da lógica e das ciências modernas, e a religião e os princípios do conhecimento, opondo-se radicalmente ao materialismo científico. Seu método define um objeto em termos de volume e espaço encadeados, do mesmo modo, os acontecimentos são vistos como processos encadeados, isto é, uma tentativa de exploração e explicação sobre os conceitos fundamentais das ciências da natureza. Criticou fortemente a separação entre espírito e matéria, e entre abstrato e concreto.

independente em relação à matéria, mantém com ela uma relação de necessidade e dependência, o que o autor denominou de “liberdade na necessidade” (PV, p.15).

Jonas afirma que “todos os seres sensíveis e movidos por um impulso, não são meios de uma finalidade externa, mas uma finalidade em si-mesmos, ou seja, o seu próprio fim” (PR, p. 152). Mas o fato de ter o seu próprio fim, não quer dizer que ele possa estabelecer finalidades conscientemente, pois “ele as ‘tem’, dada a sua própria constituição, a serviço da finalidade autônoma, não escolhida por ele” (PR, p. 152). E acrescenta o autor em nota:

ao servir à finalidade de outros seres, inclusive de sua própria progenitora, ele o faz de forma mediada e hereditariamente condicionada, perseguindo assim aquela finalidade autônoma: as finalidades vitais são egoísmo do ponto de vista do sujeito. Somente a liberdade humana permite estabelecer e escolher finalidades, com isso incluindo voluntariamente outras finalidades entre aquelas que lhe são imediatamente próprias, até o ponto do total e incondicional abandono do sujeito a essas últimas (PR, p. 152).

O privilégio do homem de ser portador de uma liberdade diferenciada traz consigo a exigência de reconhecer que a liberdade não é apenas um atributo, mas uma condição inalienável presente em todas as formas de vida, pois a vida tem um fim em si-mesma, e o seu fim é manter-se viva, mesmo que o homem seja o único a ter consciência dessa condição. Desse modo, a liberdade é o resultado de trabalho teleológico da natureza com seu caráter ontológico. Todo o ser está sob o cuidado do próprio ser e esse cuidado se realiza por mediação da liberdade, pois a liberdade é uma característica ontológica, presente nas formas mais primitivas do orgânico até no homem com sua capacidade moral.

Se para Kant a liberdade e a autonomia limitavam-se aos seres racionais, o que tornava possível a construção de um imperativo ético destinado a toda categoria de seres “racionais”, a liberdade jonasiana entende-se como fruto de um processo evolucionário que não distingue a racionalidade humana completamente da animalidade, e torna possível traçar uma ética que possa olhar para todo o processo gerador dessa autonomia, e verificar nesse processo o germe das formas mais elevadas do espírito.

2. 2. 4 O novo lugar do homem no reino da vida

Se a modernidade “retirou” o homem da natureza de modo que ele pudesse exercer seu domínio e seu poder, visto que o projeto baconiano exigiu o império do *regnum*

hominis e as filosofias kantianas e cartesianas reduziram o homem ao seu conteúdo racional, separando-o da natureza, o esforço de Jonas está justamente em “devolvê-lo” à natureza, isto é, reinseri-lo no âmbito cósmico, para que, como único ser vivo que tem consciência de sua responsabilidade, possa ser o guardião do reino da vida. Somos parte do mundo, e por isso somos seres transcendentais. Essa reinserção à natureza é descentralizada, mas não desinteressada, o que promove um novo tipo humanismo, embora não antropocêntrico¹⁴, mas com a responsabilidade pela continuidade de uma autêntica vida humana.

Ora, a presença de categorias espirituais no homem é a garantia de que essas mesmas categorias também estão presentes em outras formas da existência orgânica, visto que o homem nesse processo evolutivo apenas representaria uma etapa mais “evoluída”, com maior grau de liberdade quando comparado aos outros seres vivos e, por isso da aproximação de Jonas com as teses Darwinistas. A separação dualista da ontologia da filosofia ocidental, afirma o autor, corresponde a um grave erro de interpretação, na medida em que se escolheu uma leitura materialista para compreender o reino da vida delegando à religião a compreensão da interioridade.

Ao pensar a origem do espírito humano, necessariamente tem que se admitir que sua presença se encontra nas formas mais elementares e primordiais da vida, pois não haveria um momento mágico do seu surgimento, visto que ele estaria presente nas formas mais frágeis e invisíveis aos olhos humanos. O pressuposto jonasiano é de que em uma mínima expressão subjetiva, mesmo numa estrutura morfológica simplíssima, já existe o metabolismo, portanto, a presença da liberdade. Para Jonas “(...) o conceito ontológico da liberdade nos aponta para a matéria, onde os fins não podem ser percebidos, mas que trai sua secreta potencialidade na grandiosidade escapada da vida” (PV, p. 106). Quando o princípio da liberdade é reconhecido desde os organismos mais primitivos, simples e menos evoluídos, então de acordo com o próprio Jonas, pode-se utilizar o conceito como uma espécie de Fio de Ariadne¹⁵ para a compreensão daquilo que se entende por “vida”

¹⁴ A professora Nathalie Frogneux, em conferência durante o IX Congresso de Filosofia Contemporânea, realizado na PUCPR em agosto de 2011, referiu-se à filosofia de Jonas como um “humanismo não-antropocêntrico” ou “descentralizado” como qualificação para sua antropologia.

¹⁵ O termo Fio de Ariadne é assim chamado devido a antiga lenda de Ariadne. Conta a tradição que Ariadne teria dado uma espada e um novelo de fio a Teseu para que ele pudesse encontrar o caminho de volta depois de uma longa viagem. Ou seja, durante percurso de deslocamento, o mesmo deveria segurar o fio em uma das pontas, para que o regresso pudesse ser orientado pelo mesmo fio. Enquanto método, o Fio de Ariadne permite seguir na busca da verdade pelos vestígios das pistas deixadas seja pela marcação física, seja por um registro mental ou mesmo um debate filosófico.

propriamente dita (PV, p. 14). Desse modo, há em Jonas um esforço para mostrar a dependência e a reciprocidade entre a ideia de liberdade com a ideia de vida, o que irá sustentar sua filosofia, levando a uma redefinição do lugar do homem no reino da vida. Se as filosofias modernas pensaram o homem como separado da chamada *res extensa* e como um *reino de fins* em si mesmo, a ética de Jonas, ao biologizar o homem como um ser ético, acaba por reinseri-lo no âmbito geral das formas de vida. Para isso, retiram como consequência filosófica do darwinismo justamente a quebra do dualismo matéria e espírito.¹⁶

Com a natureza não é possível produzir um salto do ser ao dever ser, mas apenas uma identificação baseada no instinto. Desse modo, o fim e o dever de toda a vida, é a própria preservação e determinação ontológica, isto é, o cuidado com o próprio ser. No homem, a vida e a morte são dependentes de sua responsabilidade de sujeito livre, e com isso a sobrevivência torna-se uma questão moral. A preocupação de Jonas está muito além do ser humano individual, mas com a imagem do homem, pois a vida e a autenticidade futuras da humanidade passaram a depender do poder tecnológico. A distância que mede o ser e o dever ser do homem, na medida em que o homem pode apostar ou não nesse dever ser, está determinada pela responsabilidade.

Como portador de uma responsabilidade ontológica, esta responsabilidade no homem tornou-se “um imperativo para ser, para continuar a existir, dotando o ato de liberdade de uma capacidade vital” (COMÍN, 2005, p. 49). Como vimos até agora, em Jonas a liberdade no ser humano e, em todos os seres é ontológica, com a diferença que no homem ela é o resultado do trabalho teleológico da natureza.

O homem não é livre somente porque pode decidir, mas porque sua ação faz parte de um projeto que o vincula ao *cosmo*, à natureza, à vida como pátria. Esse modelo de liberdade torna possível um modelo de ação virtuosa e responsável que surge da consideração do homem como sendo parte e fruto do *cosmo*. Diferentemente das plantas que desenvolveram uma estratégia de alinhamento em relação ao seu ambiente, e dos animais que mantêm uma relação de mediatez, enquanto possibilidade, o homem desenvolve-se a ponto de ser capaz também de ter o poder sobre o imediato, sobre a representação e a abstração, o que permite ver a realidade não somente de modo direto. Esse novo passo no crescente de liberdade, que remonta até as formas mais primitivas de vida, torna o homem capaz de ver através da

¹⁶ Esse assunto é tratado no capítulo *Aspectos filosóficos do darwinismo*, em *O princípio vida* (p. 49-73).

(...) tela das ideias, que ele possui a partir do convívio anterior com as coisas, e que é evocado pelo conteúdo atual da percepção para deixar-se invadir por sua carga simbólica, por sua vez acrescentando-lhe alguma coisa. Porém o papel maior é desempenhado pelas ideias nos intervalos entre as experiências atuais, quando o objeto não se encontra presente na percepção direta. Entre as imagens abstratas, sobre as quais o sujeito impera, fornecem em si mesmas a matéria para uma ‘experiência’ a partir de uma distância nova, a experiência simbólica, onde o sujeito tem em suas mãos o mundo sem que este se lhe imponha por sua presença (PV, p. 207).

Além do maior grau de liberdade que é o marco do humano em relação aos outros vivos na natureza, Jonas também identifica que o homem é portador de uma existência própria, intitulada pelo autor de *transanimal*. Essa especificidade faz com que ele seja um animal vinculado ao mundo e integrado ao reino dos seres em geral, mas ao mesmo tempo sem retirar-lhe a diferença de pertencimento em relação ao modo de ser dos outros animais, já que ele é o único que tem consciência de certas realidades. É com esse conceito de *transanimalidade do homem*, portanto, que podemos concluir em Jonas a reflexão sobre o novo lugar do homem no reino da vida, de forma a legitimar a expressão de Nathalie Frogneux, “o homem deiscente”¹⁷, ou seja, aquele que estabelece uma ruptura como especificidade dependente, uma forma de emergência não desligada, uma continuidade separada do homem em relação à existência em geral.

Na obra *Pensar sobre Dios y otros ensayos* Jonas desenvolve o conceito de *transanimalidade*, e com esse conceito o autor permite classificar o homem como um animal entre os outros animais, mas ao mesmo tempo distinguindo-se pela sua capacidade de criar imagens e pela sua consciência da finitude. Essa liberdade de afirmar-se a si mesmo e de ir além das necessidades naturais faz o homem passar da história natural para a história humana. Em outras palavras, a liberdade é a sua própria condição de possibilidade, visto que ao homem cabe a decisão de colocar a continuidade da existência em questão.

A ferramenta, imagem e túmulo compõem as três características do conceito de *transanimalidade*. A ferramenta, como algo artificial representa a capacidade criadora e imaginativa do homem, mas por constituir-se de caráter usual, Jonas afirma que a ferramenta ainda constitui uma passagem confusa entre a realização humana e animal (PSD, p. 44). Um passo maior ocorre com a produção de imagem, pois nesse aspecto há uma ruptura entre a esfera animal e humana. Afirma o pensador que “(...) o *homo pictor*, o produtor imagens, nos ensina que o *homo faber*, o mero produtor e usuário de ferramentas, por si mesmo ainda não é plenamente o *homo sapiens*” (PSD, p. 44). O *homo pictor*

¹⁷ Cf. FROGNEUX, 2001, p. 191-230.

engloba *homo faber* e *homo sapiens* sendo que a função simbólica encarrega-se da representação do mundo. O homem passa a dar nome às coisas abrindo assim o campo do possível, e com isso a liberdade destaca-se por distanciar-se da causalidade. Do ponto de visto ético isso representa o que Jonas irá desenvolver como a dominação do *homo faber* sobre o *homo sapiens*, ocorrido na modernidade, levando-o a um retorno a um estado “inicial” quando apenas era capaz de produzir ferramentas, perdendo a capacidade e a autonomia humana de fazer escolhas. E acrescenta Pinsart que “temos na noção de imagem o fundamento e a chave de compreensão de toda a reflexão jonasiana, notadamente, em matéria de bioética.” (1991, p. 72).

A produção de imagens e de desenhos representa a grande passagem do estado animal ao humano, porque sua produção não tem um caráter prático, mas abstrato.¹⁸ Ou seja, a função simbólica encarrega-se da representação do mundo. Perceber a semelhança é separar a forma da matéria, essa forma que ainda aderiu à matéria no fenômeno do metabolismo. Desse modo, o homem passa a dar nomes às coisas abrindo o campo do possível, permitindo com que a liberdade se distancie da causalidade.

A produção da imagem pelo homem como marca da passagem da sua animalidade à humanidade, tem uma nova fase quando o homem torna-se capaz de representar a si mesmo. Oliveira afirma que

o homem aparece quando ele, depois de pintar um animal em uma caverna e mesmo o seu caçador, torna-se capaz de diferenciar-se dessa imagem para criar uma imagem sobre si mesmo, por meio do processo reflexivo. Só assim passamos do *homo pictor* para o *homo sapiens*. Por meio desse distanciamento, ele se constitui como um ‘eu’ no mundo (2011, p. 58).

Na obra *O princípio vida*, Jonas define a natureza humana como aquela capaz de produzir imagens, pois as imagens representam a obra de um ser que pensa, que fala, que é dotado de criatividade e por isso, um ser simbólico. A especificidade humana está no *homo pictor*, marcado por essa capacidade livre e criadora. Ao escolher a função simbólica que provém da capacidade de fabricar imagens como critério para separar a animalidade da humanidade, Jonas diferencia-se das tradicionais distinções feitas por antropólogos, na

¹⁸ A esse respeito destacam-se os inéditos estudos do Prof. Constantin Rauer, da Universidade de Tübingen, da Alemanha, sobre as imagens encontradas nas cavernas das antigas tradições e que o estudioso nelas buscou encontrar uma filosofia, intitulado por ele de “Paleofilosofia”.

medida em que enfatizam os instrumentos, lares e objetos de modo em geral, e também dos filósofos quando privilegiam a linguagem. É para superar essas incertezas, afirma Bouretz que Jonas prefere descer para as regiões elementares da diferenciação: “lá onde a mais simples das representações se caracteriza por uma absoluta inutilidade biológica, marcando assim o ponto onde o homem se desprende da causalidade para entrar no reino da liberdade” (2011, p. 983). Ou seja, no fenômeno do metabolismo, a forma ainda aderiria à matéria, mas com a capacidade de produzir representações do mundo, o que determina propriamente a dimensão humana da subjetividade, elas se separam uma da outra, no preciso momento em que o homem tornou-se capaz de dar um nome às coisas. Jonas retoma assim a lição bíblica quando Deus cria os animais, mas deixa para o homem o cuidado em nomeá-los (GÊNESIS, 2, 19). A aptidão por fabricar imagens, solicitada ao *homo pictor* contém a mesma exigência do *homo sapiens* quando dele se solicitou a capacidade de produzir figuras mais elaboradas e que pudessem ser capazes de exprimir relações geométricas.

O terceiro elemento apontado por Jonas como expressão da sua *transanimalidade* é o túmulo, ou seja, a consciência da finitude, por isso da afirmação do autor que a metafísica se levanta do túmulo, na medida em que nós humanos buscamos compreender ou explicar nossa finitude (PSD, p. 51). Com isso, a morte passa a representar a expressão de maior grau de consciência do homem.

Os três momentos (o da ferramenta, da imagem e do túmulo) ao mesmo tempo em que neles o homem encontra sua *transanimalidade* revelam também a concepção jonasiana da vida como um processo contínuo. Nesse processo evolutivo o homem se insere no mundo, ligando-se ao mundo animal, como uma “continuidade destacada”, isto é, suas características humanas e transcendentais recebem destaque como continuidade em relação àquilo já presente na vida em geral. A liberdade moral requerida por Jonas para que a vida continue nasce da liberdade da natureza nesse processo evolutivo e no dever de garantir a continuidade desse processo no futuro.

Durante séculos, e principalmente a fé moderna, acreditou que o ser humano era a “(...) a fonte de toda e qualquer exigência ou dever a que ele possa considerar-se obrigado, e imputá-lo a uma natureza privada de espírito não passa de uma liberdade antropomórfica” (PV, p. 271). E isso significaria que o homem se encontraria nessa “solidão cósmica” e que independente da qualidade moral na relação do eu com o mundo, sua origem não poderia ser outra a não ser o próprio eu. Oliveira destaque que o diferencial

e um dos méritos da filosofia jonasiana, é a ideia de que a tarefa de atribuir fins não é um privilégio humano, visto que somente uma “(...) teoria que reconhece o valor intrínseco do ser natural, sobretudo do ser orgânico, o que é incompatível com as posições formalistas modernas e por isso pressupõe uma metafísica da natureza” (2010, p. 32), poderá servir de base para uma ética contemporânea. Jonas afirma que

(...) ainda que um primeiro início, a associação de moléculas orgânicas, tenha sido mero acaso e não a realização de uma tendência prévia (o que me parece bastante incoerente), a partir daí a tendência se torna cada vez mais visível: não falo apenas da tendência à evolução (que pode manter-se em repouso durante um lapso de tempo indeterminado), mas principalmente da tendência à existência em suas criações (PR, p. 141).

A totalidade da vida como significativamente valorativa, em que os organismos para garantir a sua sobrevivência foram dotados de diferentes características, é justificada por Jonas porque esta vida inclina-se para a liberdade, pois o “crescente desenvolvimento das capacidades orgânicas: metabolismo, movimento e apetite, sensação e percepção, imaginação, arte e conceito” (PV, p. 08) representam uma escala crescente de liberdade e risco que culmina no ser humano. À medida em que aumenta a polaridade entre o si e o mundo, o preço a ser pago pela sobrevivência não para de aumentar. A filosofia chamada por Jonas de filosofia do organismo representa o esforço de compreender todo o processo orgânico do reino da vida também no âmbito espiritual, o que a tornaria também, paradoxalmente, uma filosofia do espírito.

O autor no término da sua obra *O princípio vida* afirma que se deve acrescentar à tese inicialmente apresentada de que uma filosofia da vida inclui tanto a filosofia do organismo como a filosofia do espírito, a ideia de que a “a filosofia do espírito inclui a ética, e pela continuidade do espírito com o organismo e do organismo com a natureza, a ética passa a ser uma parte da filosofia da natureza” (PV, p. 271), o que provoca um choque com a fé moderna e que nos impõe uma nova tarefa, isto é, de ultrapassar aquilo que foi aceito durante os últimos séculos de que a fonte de toda exigência ou dever em relação à vida, era unicamente humana.

Não há como negar que não pode haver uma obrigação sem a ideia de obrigação e esta capacidade se manifesta unicamente no ser humano. Isso, contudo, não permite classificar os outros seres como indiferentes, pois mesmo que o homem seja considerado o executor de tal tutela e o único capaz de percebê-la, ela mesma não foi criada pelo próprio

homem. A afirmação de que um dever só pode partir do próprio ser humano, vai muito além do que uma constatação descritiva, pois ela é parte de uma visão metafísica.

Entende Jonas que a ontologia como fundamento de toda a ética foi o ponto de vista original da filosofia desde a antiguidade. A tradicional separação entre o reino da objetividade e da subjetividade operada pela modernidade exige de Jonas um novo olhar, isto é, uma revisão de tais enfoques, pois a escolha da vida em continuar sendo vida, não se realiza de modo racional, mas como manifestação de algo que está nela presente.

A natureza enquanto vir-a-ser oferece a possibilidade (mais do que a natureza enquanto um permanecer) de reunião do objetivo e do subjetivo e, assim sendo, busca-se na própria interioridade da evolução da natureza uma determinação do ser humano, “segundo o qual, no ato da autorealização, a pessoa haveria de realizar um interesse da substância original” (PV, p. 272). Com isso se teria um princípio ético que não seria fundamentado nem na autonomia do eu nem nas próprias necessidades da sociedade, mas numa atribuição “objetiva por parte do todo da natureza” (PV, p. 272).

O universo da vida, portanto para Jonas, só pode classificar-se como de valor se a ética for fundamentada na amplitude do ser e não em peculiaridades humanas. Com isso, o fundamento ético terá que ser buscado na própria natureza (ser) das coisas, visto que a autoridade divina, os subjetivismos e os relativismos, deveriam ser evitados. Desse modo, evidencia-se que se a investigação ontológica extra-humana conseguir levar-nos para a teoria universal do ser e da vida, “ela não terá se afastado da ética, mas terá ido atrás de sua fundamentação possível” (PV, p. 272).

2.2.5 A biologização do ser moral

Os problemas identificados por Jonas a respeito da vulnerabilidade do homem e da natureza devido ao poder da técnica moderna e suas críticas à insuficiência das éticas tradicionais fundamentadas principalmente na religião e na razão, facilitaram a identificação da proposta do autor, numa análise apressada, como uma moral naturalista, na qual a natureza, servindo de modelo, ofereceria as referências para a moral. Com isso Jonas estaria ao mesmo tempo em que busca um fundamento para a ética, reconhecendo o valor e a finalidade da natureza, que a modernidade não conseguiu enxergar. Essa análise, no entanto, leva-nos a questionar a respeito de que valores poderiam ser extraídos da natureza e que poderiam servir de base para a ética, o que gera um novo problema ético.

Essa possibilidade de que a natureza nos oferece os valores morais e que, portanto, é dela que devemos retirar a base da moralidade humana, já foi bastante criticada historicamente¹⁹.

As críticas à moral natural levaram George Moore a colocar a questão em termos de uma falácia naturalista. Antes de Moore por sua vez, David Hume coloca o problema do seguinte modo:

(...) em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes (2001, p. 509).

A crítica de Hume nesta passagem refere-se ao modo pelo qual o que pertence ao domínio do *dever ser* é derivado do que pertence ao domínio do *ser*, deixando em aberto a questão sobre a própria possibilidade de uma derivação desse tipo. Essa argumentação que pretende passar de um *é* para um *dever ser*, buscando uma conclusão não presente nas próprias premissas, tornou-se desse modo insustentável no sentido lógico, e ficou conhecida como *a guilhotina* de Hume. Ou seja, considera-se não ser legítimo extrair de premissas factuais, conclusões morais de caráter prescritivo, pois seus enunciados são de natureza distinta.

Hume desejava denunciar a inconsistência de passar do *ser* para o *dever ser*, usando os valores da natureza para transferi-los aos humanos, o que Moore intitulou de falácia naturalista. O que pertence ao domínio do *dever ser* não pode ser deduzido do que pertence ao domínio do *ser*. Essa lei tem como correlato no plano lógico as teses de Moore, que, analogamente a Hume, afirmou que:

(...) pode ser verdade que todas as coisas que são boas sejam também outra coisa, tanto quanto é verdade que todas as coisas que são amarelas produzem uma certa espécie de vibração na luz. E é um fato que a ética visa à descoberta de quais são aquelas outras propriedades pertencentes a todas as coisas que são boas. Mas demasiados filósofos pensaram que quando eles nomearam aquelas outras

¹⁹ Entre os críticos dessa concepção encontra-se Friedrich Nietzsche, na obra *A gaia ciência*, que defendia que a “natureza é sempre isenta de valor: foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores. O mundo que tem algum interesse para o ser humano fomos nós que o criamos” (2001, p. 203-204).

propriedades eles estavam a definir o bom; que aquelas outras propriedades, de fato, não eram simplesmente outro, mas absoluta e inteiramente o mesmo que bondade. Esta visão é proposta por mim, para chamar a ‘falácia naturalista’ (1998, p. 107-108).

Afirma Moore que definir o bem em termos de propriedades naturais constituiria uma falácia, pois o bem não pode ser entendido como uma propriedade natural. A origem da falácia naturalista está na bifurcação entre o *dever ser* e o *ser*. Em outras palavras, pode-se dizer que de sentenças descritivas não se pode deduzir sentenças prescritivas²⁰ e, assim, juízos de valor - de fatos (o *é*) não se pode extrair normas (o *deve ser*), pois se tratam de relações diferentes. Premissas éticas (*deve ser*) não podem ser logicamente deduzidas de premissas não éticas (*ser*).

Não restam dúvidas de que o problema da falácia naturalista representa uma dificuldade para aqueles que pretendem defender uma origem natural para a ética, pois independentemente de Hume e de Moore, a distinção entre *ser* e *dever ser* é universalmente acatada, e esta gera a distinção entre enunciados que dizem como as coisas são (descritivos) e os que dizem como elas deveriam ser (prescritivos). A especificidade dos enunciados morais nesse caso se daria por serem normativos e não descritivos e, na medida em que ocorre o imbricamento entre os dois, haveria o risco de ser anulada a validade normativa dos enunciados morais.

Na medida em que se atribui à natureza a ideia de *bom*, incorre-se de certo modo numa falácia²¹, pois se tenta definir o *bom* como um conjunto de objetos naturais. Nesse caso, o sentimento que está atrelado à virtude ou o próprio erro, é a aprovação ou

²⁰ O pensamento da responsabilidade em Hans Jonas estaria pertencendo ao campo da chamada “Metaética”, ou seja, ao campo descritivo do discurso ético, isto é, não passaria, em boa medida, de um “discurso sobre os discursos éticos”, na medida em que seu tema é um conceito (e ela mesma um estudo sobre a atualidade desse conceito), qual seja, a responsabilidade; além disso, ela se constitui a partir de uma análise dos discursos éticos tradicionais. Entretanto, essa afirmação não é suficiente para a caracterização da ética jonasiana, já que ela também mantém algumas características daquilo que se chama de “Ética substantiva” na medida em que, da reflexão sobre os discursos éticos, ela retira prescrições na linha de imperativos e de problemas morais concretos de cunho prático (típicos das éticas normativas). A inclusão dos problemas metaéticos no seu pensamento faz com que a hipótese de uma falácia naturalista seja afastada.

²¹ Leonardo Véase Rodriguez Dupla no texto *Uma ética para a civilização tecnológica: a proposta de Hans Jonas* afirma que algumas teses de Jonas são enigmáticas, a exemplo: uma vez alcançado o *dever ser*, Jonas recusa extrair a partir desse ponto as conclusões normativas, permitindo desse modo pensar o valor a partir de uma finalidade natural. Com isso o argumento metafísico se interrompe quando mais caberia esperar que ele se prolongasse, e a partir de então Jonas recorre outra vez à evidência intuitiva dos conteúdos normativos da ética, sem deixar claro qual é sua relação com tal argumento. Em outras palavras, de toda a ética se espera que ofereça algumas normas e critérios que orientem sua práxis, e Jonas com a sua fundamentação metafísica não segue esse pressuposto. Desse modo o conteúdo normativo não se alcança prolongando a reflexão metafísica, mas apelando a uma evidência intuitiva em que a realidade interpela a nossa razão e ao nosso sentimento de responsabilidade (1997, p. 133-144).

desaprovação, ou seja, uma característica por parte das pessoas em relação aos atos. De premissas que comportam predicados descritivos não é possível produzir conclusões que incluam predicados axiológicos.

O problema da falácia naturalista descrita por Moore está em buscar uma fundamentação ética a partir da natureza e daquilo que é considerado bom, isto é, o seu valor intrínseco. Com isso, o homem para estar em sintonia com aquilo que é bom, deve manter a sua continuidade. O problema deste tipo de fundamentação é saber qual é o valor moral de um princípio que é determinado pela natureza. Se minha ação corresponde ao que foi determinado pela natureza, ela não pode ser considerada moral, pois o critério de moralidade tem que ser identificado não com um fato descritivo, mas com uma norma que prescreve um tipo de ação. Esta norma tem que estar em outro registro que o meramente factual, pois, senão, esta ação estaria determinada exteriormente ao agente e, assim, o agente não seria livre.

A falácia naturalista também pressupõe certo determinismo, pois sendo o dever deduzido de um ser, de um fato que é descritivo, de que forma o agente pode ser considerado livre para escolher o curso de sua ação? Ao aceitar a ordem natural como correta, implicaria em admitir que tudo o que se encontra no âmbito do natural seja correto. Se é correto a proteção porque a ordem da natureza é boa, então também deve ser boa a base evolutiva que conclui que o indivíduo mais forte (melhor) é aquele que sobrevive em uma luta específica. Isto não implicaria em ter de aceitar, por exemplo, um darwinismo social e moral, sendo moralmente lícito considerar o perdedor sem direito algum, nem o da existência? Por que um direcionamento natural seria correto (o da proteção da prole) e outro não (o da derrota do mais fraco a partir da luta das espécies)? Qual seria o critério adotado para estabelecer uma distinção razoável?

Aqui reside a intenção e a reviravolta proposta por Jonas, na medida em que busca fundamentar o dever não mais a partir de determinada ideia de natureza, de Deus, da razão, ou da experiência, mas de modo ontológico. Afirma Comín que a interpretação evolucionista da natureza feita por Jonas estabelece um contínuo biológico que parte das manifestações orgânicas mais simples e culmina no homem, o que faz com que sua proposta ética possa classificar-se como uma “biologização do ser moral” (2005, p. 48), ou seja, o que Jonas pretende, além de aplicar as categorias da biologia para a compreensão

dos conceitos-chaves da moralidade, é também “‘ler’ o fenômeno da vida desde categorias tradicionalmente humanas” (COMÍN, 2005, p. 48)²².

É preciso levar em conta, portanto, que o autor propõe uma “biologização do ser moral” e não uma “biologização da moral” ou mesmo uma “moralização da natureza”. A diferença estaria justamente no fato de que Jonas não retira simplesmente da natureza a moralidade e nem sequer usa a natureza como regra para a moralidade, mas reafirma a pertença do homem (ser moral) ao reino da natureza (numa espécie de ontobiologia). Assim, tendo restituído o homem ao reino da vida em geral, Jonas explicita as formulações de sua proposta de ética da responsabilidade ²³. É estritamente neste sentido que entendemos a formulação “biologização do ser moral”.

Outro ponto que deve ser notado é que a intenção de Jonas em buscar uma filosofia na biologia não se confunde com uma filosofia da vida proposta pelas concepções românticas da natureza. Afirma Ricoeur que “é a biologia, a ciência biológica, que se oferece ao pensamento do filósofo; ela faz isso lhe apresentando o fenômeno maior de *organização*” (1996, p. 232), no qual o filósofo é chamado a discernir os começos de um desenvolvimento que encontra seu arremate na liberdade humana. Para Jonas a biologia oferece os fenômenos observáveis para a especulação filosófica, a exemplo do metabolismo, que na sua troca com o meio, embora ainda não se trate de uma interioridade, mas de uma identidade interna, expressa um sim no mundo. É desse modo, então, que a biologia filosófica busca seguir os desdobramentos dessa liberdade germinal através dos diferentes níveis da evolução orgânica.

²² Embora a posição de COMÍN seja aceitável sob este ponto de vista, ela está limitada à posição de que a responsabilidade é tratada apenas como uma questão ética, e não como um princípio ontológico. Desse ponto de vista, sua afirmação de que Jonas “incorre no que costumamos chamar de ‘falácia naturalista’” (2001, p. 22) não leva em conta o caráter ontológico afirmado pelo autor. A citação da autora demonstra esse limite: “O homem é o único ser que *pode* ser responsável e, na medida em que pode sê-lo, *deve* ser e o *é*. De um *factum* incontestável, que o homem tem uma capacidade de ser responsável, se infere um dever ser responsável. Tanto neste argumento como em todo o livro – pois a partir da mera observação e descrição do ser, da existência do ser, se infere não somente sua afirmação, mas um dever, o de cuidar da sobrevivência e permanência - Jonas incorre no que chamamos de falácia naturalista”. Nota-se como a responsabilidade é vista apenas como um elemento ético, *retirado* - e não *contido* – pelo ser. Essa é também a posição de Theis quando afirma: “Ele [Jonas] procura o princípio da ética numa metafísica via uma ontologia na qual a ideia de homem forma parte, opondo-se, assim, àquilo que constitui, pelo menos desde Hume, um dos axiomas da reflexão ética e cometendo deliberadamente o pecado da *naturalistic fallacy*, da passagem do ser ao dever ser” (2008, p. 11). A mesma visão limitada ao campo ético transparece aqui.

²³ No terceiro capítulo trataremos de mostrar como a natureza, para Jonas, não tem apenas *valor*, mas *finalidade*, ou melhor, tem valor porque tem finalidade. Ao devolver o homem ao reino da vida, o autor explicita que as consequências ético-filosóficas desse evento levam à reafirmação da finalidade da vida em geral – que é existir enquanto tal – e explicita a responsabilidade do homem frente à garantia dessa finalidade.

Jonas efetiva uma fundamentação ontológica do Bem (e, portanto, dos elementos éticos) baseado numa recusa daquilo que poderíamos chamar de “subjetivismo dos valores”, tido, aliás, como resultado da “gnose, e do existencialismo e niilismo moderno” (PV, p. 233) e também do próprio projeto mais geral de recusa dos dualismos tradicionais, principalmente no que tange à relação entre sujeito/objeto, liberdade/necessidade, espírito/matéria. No âmbito desses dualismos, faria algum sentido, inclusive, a acusação da falácia naturalista. Mas não a partir do sistema interno do próprio pensamento jonasiano, em sua perspectiva “reconciliadora” – e nesse sentido, absolutamente, antimoderna. Para o autor, a norma do dever está já inscrita mesmo no próprio ser (FROGNEUX, 2001, p. 305). Em outras palavras: o ser “contém” a responsabilidade como um fato ontológico e nesse âmbito faz sentido pensarmos em um dever ser do ser (sempre preferível ao não-ser, do qual nada pode ser dito).

Jonas remete, então, à necessidade de uma nova teoria dos fins e valores no campo ético porque os estabelece a partir da ontologia: “é inquestionável a necessidade de se estabelecer o *status* ontológico e epistemológico do valor de um modo geral e explorar a questão de sua *objetividade*.” (PR, p. 102) Ou ainda: “portanto, é necessário, em se tratando de ética e dever, aprofundar-se na teoria dos valores, ou melhor, na teoria do valor como tal, pois somente de sua objetividade se poderia deduzir um dever ser objetivo e com ele, um compromisso com a preservação do Ser, uma responsabilidade relacionada ao Ser” (PR, p. 103). Note-se a insistência de Jonas em recusar o mero subjetivismo dos valores e como disso, ele retira a ideia da necessária preservação do Ser. Para ele há uma primazia do Ser enquanto escolha, já que o não-ser (ou o nada) “não permite graus de comparação” (PR, p. 99) e, sendo assim, “a existência como tal ‘deveria’ ser preferida em relação ao seu oposto contraditório (e não ‘contrário’)” (PR, p. 99). Um dos pontos-chaves dessa nova teoria é o fato de que “o valor, ou o ‘bem’, se é que isso existe, é a única coisa cuja simples possibilidade reivindica imediatamente a sua existência (ou, caso já exista, reivindica legitimamente a continuação da sua existência) – e, portanto, justifica uma reivindicação pelo Ser, pelo dever-ser, transformando-a em obrigação do agir no caso em que o Ser dependa da livre escolha desse agir” (PR, p.102). Significa afirmar que a mera atribuição de valor ao existente já define a primazia do Ser sobre o nada, saindo do campo meramente subjetivo da ética, para o campo objetivo da ontologia, franqueando a distância entre ser e dever (PR, p. 149): “o ‘ser em si’ do ‘bem’ ou do ‘valor’ significa pertencer à atualidade

particular do existente), o que faz com que a axiologia se torne uma parte da ontologia” (PR, p. 149).

Sendo assim, a falácia naturalista estaria descartada em definitivo, porque não há em Jonas uma tentativa de *retirar* a ética da ontologia, mas justamente o contrário: numa teoria que reconhece o âmbito espiritual (e a própria condição da liberdade) no ramo geral dos viventes, a ética já está *contida* no fato mais primordial da vida, o Ser. Essa é a posição de Dias:

se Jonas tivesse colocado o tema nos seguintes termos: o homem é responsável (juízo de fato) logo deve ser responsável (juízo de valor) então sim haveria incorrido numa falácia naturalista. Não entanto, não é assim que se coloca a fundamentação em Jonas, pois ao reconhecer uma exigência ética contida no ser situa-se longe da órbita dentro do qual os pressupostos da falácia naturalista tem sentido. O dever ser responsável no homem, não provém de derivar do fato de que pode ser responsável então deve sê-lo. Ao homem a responsabilidade se impõe com uma radicalidade e força ontológica, como um imperativo ontológico, já que de sua observância, segundo Jonas, depende a sobrevivência real de seu ser, seu sentido e abertura para o futuro. Com isso, a responsabilidade se converteu ao homem em um imperativo para ser, para continuar sendo. Somente ele tem o poder de colocar em questão a marcha da vida, fazendo com que a sobrevivência tenha se convertido em uma crucial questão moral (2007, p. 210).

Para combater a falácia naturalista, Jonas lança mão de dois elementos: o primeiro diz respeito ao fato de que a responsabilidade é uma constatação ontológica, como já dissemos acima; e, segundo, derivado desse primeiro, que o homem *deve ser* responsável justamente porque *é*. Repare-se que o combate à falácia ocorre porque Jonas não entende a própria natureza como fonte da moral, ou seja, de uma derivação direta da ética desde a natureza, mas a sua proposta pretende pensar o *ser ético* recolocando-o no âmbito da natureza para retirar daí as consequências ontológicas que fundam a sua ética. Em outras palavras, a natureza não é ética por si mesma, mas necessita de um ser que avalia a sua posição. A posição de Jonas é mostrar que o que caracteriza ontologicamente o homem é a sua faculdade de se tornar responsável e essa responsabilidade é uma contrapartida da liberdade e não da necessidade (COMÍN, 2005, p. 48).

Com isso, identifica-se na ética de Jonas o seu caráter antropológico, na medida em que a ética parte da pergunta sobre o ser-do-homem e seu lugar na natureza, visto que busca salvaguardar a vida na totalidade homem/natureza. Isso, por sua vez, não significa também que sua proposta se insira na tradição humanista, fundada na centralidade do homem, isto é, no antropocentrismo, e com o desafio de melhorá-lo pela via da razão.

Jonas parte de duas suposições que são alheias à perspectiva desde a qual a falácia naturalista tem sentido: a primeira delas é de que a responsabilidade no homem é ontológico, da qual depende a sobrevivência real do seu ser no futuro, ou seja, a responsabilidade tornou-se um imperativo *para ser*, ou para *continuar sendo*, e não apenas como um *dever moral*; a segunda delas diz respeito ao fato da liberdade estar presente na própria ontologia humana, como o resultado mais acabado da teleologia natural. Em outras palavras, o ser do homem é responsável pelo seu próprio ser.

Na esfera tradicional passível da acusação da falácia naturalista, falar da responsabilidade do ponto de vista de uma formulação ontológica só seria possível no campo da liberdade e não da necessidade. Foi por isso que Jonas necessitou, na sua compreensão da vida, explicitar o fim do dualismo liberdade e necessidade, para pensar a liberdade também no âmbito da natureza. Ou seja, como na natureza também há liberdade, então nela também existe escolha. O que Jonas defende é que “todo ente está submetido a uma lei do ser que é o cuidado pelo próprio ser” (COMÍN, 2005, p. 50), isto é, o ser está submetido, enquanto ser, à própria responsabilidade e seu cumprimento só é possível pela mediação da liberdade, como “característica ontológica do orgânico” (COMÍN, 2005, p. 50). Afirma Ricoeur que em Jonas efetivamente a

finalidade natural não pretende desempenhar o papel de modelo a ser imitado, como poderia ser o caso em uma interpretação, apesar disso discutível, da moral de Aristóteles. O princípio responsabilidade não diz: impõe à tua ação uma retenção, uma moderação, em resumo uma medida semelhante àquela com a qual a natureza dota espontaneamente a atividade dos viventes. Não é a título de uma imitação da natureza que a ontologia da vida se encontra incorporada não apenas em sua formulação, mas mais radicalmente à fundamentação do princípio responsabilidade. O princípio responsabilidade pede apenas que se preserve a condição de existência da humanidade ou, melhor ainda, a existência como condição de possibilidade da humanidade. Como dissemos anteriormente, é o homem enquanto vivente que é objeto de solicitude. Eis porque o princípio responsabilidade se encarrega da vulnerabilidade específica que o agir humano suscita a partir do momento em que ela se acrescenta à fragilidade natural da vida. Assim, o lugar da responsabilidade continua sendo a fragilidade da vida. Não se poderia, portanto, dizer que o princípio responsabilidade depende de uma moral naturalista. Ao contrário, é no nível do agir humano, e por meios técnicos aplicados de modo corretivo às técnicas, que a ética da responsabilidade delimita o seu campo de exercício. Além disso, são meios institucionais apropriados, os únicos capazes de se encarregar dos custos do progresso técnico. Dizer que o homem é responsável pela natureza não é, portanto, dizer que é preciso buscar na natureza o modelo de medida a ser imposto à deriva tecnicista (1996, p. 241).

Desse modo, para Ricoeur, Jonas não visa tomar a natureza como medida para o comportamento humano, pois isso implicaria num erro.

Para a cultura ocidental, tanto de base religiosa como secular, o fundamento do direito positivo, a declaração universal dos direitos do homem ou as constituições, partem do pressuposto de que a dignidade do homem e o direito à vida tem como exigência a necessidade de continuar existindo. A novidade apontada por Jonas está em que é o próprio homem, em seu afã pelo progresso e pelo melhoramento dessa vida, que acaba por colocá-la em perigo.

Para Jonas o homem nem mesmo tem direito de falar de uma moral naturalista, visto que diante do longo trabalho da natureza, incluindo a nossa existência e, que hoje a sua continuidade está entregue às nossas mãos, requer do homem o reconhecimento de que a natureza tenha que ser protegida *como um bem em si* e, não para atender o homem compreendido como o único sujeito digno de moral. O giro proposto por Jonas é de que a natureza deve existir, não porque sem ela o homem não poderia garantir a vida humana autêntica, mas porque “a natureza em si tem um direito inalienável à vida e a sua conservação” (COMIN, 2001, p. 21) e o homem como ser capaz de responsabilidade deve responsabilizar-se pela continuidade desse direito.

Em *O princípio vida*, Jonas afirma que não se trata de salvar o abismo entre o homem e a natureza, mas reconhecer que a superação do dualismo converteu-se numa exigência moral, e numa condição de possibilidade para uma ética da responsabilidade com o futuro. Com isso Jonas busca fundamentar ontologicamente um direito inalienável da natureza à existência, de modo a distanciar-se da perspectiva das ciências naturais, pois suas explicações causais e mecânicas não expressam toda a verdade sobre a mesma. Esclarece Wolin que as teses especulativas de Jonas em referência à vida orgânica “não podem ser provadas nem refutadas” (2003, p. 177), ao contrário, requisitam a suspensão da objetividade das ciências naturais para possibilitar um novo olhar diante da vida.

Segundo Jonas a autoconservação é um fim em si mesmo para todas as formas de vida, ou seja, cada forma de vida possui uma teleologia inerente a ela, desde as formas mais simples até o homem. Desse modo, o autor busca identificar uma teleologia da natureza como um todo, sem recorrer ao plano espiritual ou mesmo a sua racionalidade interna. Afirma Comín que “trata-se de um querer, de um querer ir além, o que explica que a evolução seja um avançar para as formas mais complexas” (2001, p. 22). Não se trata de um fim último e supremo, mas de uma orientação para um fim, para um aperfeiçoamento de modo que a vida possa continuar sendo. O *sim* à vida é o valor fundamental de todos os

valores, afirma Jonas que é um *bem em si*. Isso é o que o permite afirmar que o ser é preferível ao nada.

O interesse do homem coincide com o interesse dos outros viventes e a natureza como um todo, ao mesmo tempo em que ela representa a nossa pátria terrestre. Para evitar um reducionismo antropológico da ética impõe-se uma obrigação na medida em que o objetivo da responsabilidade é a própria reprodução de outros sujeitos responsáveis como nós, isto é, que no futuro existam homens responsáveis. Por ocuparmos o lugar privilegiado no reino da vida, temos a obrigação com a dignidade da natureza. Isso por sua vez, mesmo não pretendendo reduzi-la a mera utilidade humana e, sendo assim, a “afirmação da dignidade da própria natureza não basta para assimilar o princípio responsabilidade a uma moral natural” (RICOEUR, 1996, p. 242).

A identificação do princípio responsabilidade com uma moral naturalista parece constituir um “grave mal entendido, que talvez esteja na base de muitas críticas dirigidas a uma ética que se apresenta como ética da preservação” (RICOEUR, 1996, p. 242). É o homem, como um destruidor potencial do trabalho teleológico da natureza, que deve se encarregar, enquanto querer, dar um *sim* ao ser da natureza e um *não* ao não-ser. Não há como dizer que o homem possa existir sem dizer que exista a natureza. Desse modo, o *sim* ao ser que a vida pronuncia espontaneamente, tornou-se ao homem um dever ser. O imperativo jonasiano exige que não apenas existam homens no futuro, mas que esses homens sejam conforme a ideia de humanidade. Conclui Ricoeur que a fundamentação biológica, embora seja necessária (desde que se trate apenas de justificar a obrigação de preservar a existência futura da humanidade como uma condição de seu próprio exercício de responsabilidade), deixa de ser suficiente. O argumento não basta mais, pois o que está em jogo não é mais a pré-condição da existência, mas sim o estatuto da autenticidade da vida a ser preservada (1996, p. 243).

Além disso, a crítica da falácia naturalista não caberia a Jonas porque, segundo Apel, Jonas não trabalha com a tese da neutralidade axiológica da natureza. Seguimos, então, a posição já tomada por Godoy quando afirma:

com relação à falácia naturalista, endossamos, aqui, a posição de Apel ao afirmar que ela não se aplica à ética jonasiana. Pois, Jonas não parte de objetos “naturais”, mas de uma perspectiva ontológica, para fundar sua ética. Ou melhor, embora ele tenha partido da natureza, não foi de sua observação empírica, mas de sua compreensão fenomenológica (PV) para, em seguida, (PR) chegar a uma abordagem teleológica, axiológica e, finalmente, deontológica. Jonas não poderia, jamais, ser incluído entre os naturalistas, no sentido que Moore atribuiu ao termo (2009, p. 444).

Ora, para Apel, “o conceito jonasiano do ser é intencionalmente oposto ao conceito moderno da facticidade axiologicamente neutra da natureza, por consequência, a crítica lógica do que se chama a ‘falácia naturalista’ não pode ser a ele aplicada. Prevalece somente – de fato – o veredicto crítico kantiano contra a ‘metafísica dogmática’”. Acrescenta Ricoeur que o “interesse do homem coincide com o resto dos viventes e o da natureza inteira na medida em que ela é nossa pátria terrestre” (1996, p, 241).

Ricoeur afirma que o fundamento do princípio responsabilidade pode ser resumido em três axiomas: a vida diz um sim à vida (aqui se evidencia a contribuição da filosofia da biologia para a ética); a ideia de humanidade exige ser realizada e, o ser vale mais que o não-ser. E conclui o pensador que “o segredo do pensamento de Jonas a ser desvendado parece-me consistir na correspondência tácita entre os três axiomas, correspondência que permite que se entre na filosofia de Jonas a partir de qualquer um dos três” (1996, p. 244).

Na medida em que o valor da vida está implícito na sua existência, torna-se impossível classificar o Ser como algo neutro axiologicamente. Mas as ciências em geral para Jonas não conseguiram identificar esse valor presente no Ser, em seu sentido axiológico e, por isso acabaram reduzindo-o à mera instrumentalização humana.

Diferentemente de Kant que atribuía fins somente ao homem, Jonas afirma que todo ser vivo tem uma teleologia, e essa finalidade se assenta de modo ontológico, o que impossibilita de se afirmar que se trate de algo acrescido ao homem. Percebe-se, portanto, que Jonas não está voltado para explicar os fins da natureza, mas mostrar a presença imanente de tais finalidades em todos os seres, e transformar essas finalidades ontológicas da natureza, como o fundamento da ética da responsabilidade.

Em sua teoria, Jonas preocupa-se em distinguir o universo das coisas a partir do que ele denomina de *ter um fim*, com a atribuição de *valor* de algo²⁴. Exemplifica o autor que o martelo tem por fim martelar e esse seu fim faz parte do seu ser. O fim desse modo, pode-se dizer faz parte do conceito do que venha a ser um martelo, sendo-lhe anterior à própria existência. Nas palavras do autor “o objeto baseia-se no conceito, e não ao contrário, como ocorre nos conceitos de classe, que são abstraídos das coisas já existentes, sendo, portanto, posteriores a elas” (PR, p. 109). Com isso pode-se dizer que o *fim* essencial de todos os

²⁴ Sobre o significado do termo “valor” e sua aproximação do sentido de “fim” em Jonas, (Cf. FROGNEUX, 2001, p. 307) em sua resposta a M. Rath, em seu artigo *La triple signification du mot “valeur” dans Das Prinzip Verantwortung de Hans Jonas et la psychologisation em éthique* (HOITTOIS; PINSART, 1993a, p. 131-140).

artefatos não é do próprio artefato, pois estes são destituídos de *fins* próprios, mas este *fim* pertence unicamente ao seu criador e ao seu usuário.

Os fins presentes nas próprias coisas permitem-nos identificar a própria existência de *fins no ser*. Embora se tenha claro que o *fim* do martelo é martelar e do aparelho digestivo é digerir os alimentos, estes fins não encerram juízo de valor. Ou seja, são inerentes aos objetos e com eles não temos uma escala de valores no sentido da aprovação ou desaprovação. Entretanto, à medida que recebem um significado cultural, passa-lhe a ser incorporada a sua finalidade, mas que ainda não pode ser confundida com nenhuma atribuição de valor. Com isso fica claro que o fim é um conceito exclusivamente humano, e no caso das instituições humanas, a sua existência não pode estar desvinculada do seu fim. Nesse sentido estão as críticas de Jonas à tecnologia moderna quando ela se torna um fim em si mesmo, um poder autônomo, de base niilista e que atua independente de uma escala de valores, sejam eles individuais ou do agir coletivo, ameaçando a autenticidade da vida.

O *fim último* da vida em Jonas nos coloca frente à questão ontológica e questiona a existência de um fim não somente no mundo psíquico e subjetivo, mas também no mundo objetivo e físico. Ao reconhecer na natureza um direito próprio da existência, ele reivindica um fim tanto para a natureza humana e também para a natureza extra-humana. Com isso, sua metafísica torna-se uma tentativa de legitimar tanto filosófica como eticamente a passagem do plano do ser e da existência para o plano do dever-ser.

O homem por sua vez no uso da liberdade pode dizer um não à existência e colocar um fim a todo o processo natural. Embora essa possibilidade possa constituir-se numa ameaça e, deve ser evitada a todo custo, com ela torna-se legítimo reconhecer que existe um fim natural da própria natureza. A vida ou a continuidade da vida, portanto, torna-se um fim, um valor da natureza, de modo que o reconhecimento da existência dos fins confirma a existência de valores e conseqüentemente uma obrigação humana frente a sua preservação. Com isso, Jonas faz da existência e da continuidade da vida um valor e torna possível ao próprio ser fundamentar um dever, pois os fins estariam presentes na natureza, como um valor nela imanente.

Diferentemente dos *fins* que são derivados das próprias coisas, a exemplo do martelo e do aparelho digestivo, com o *juízo de valor* fica estabelecido que sempre haverá uma escolha, uma decisão que depende dos nossos sentimentos, dos valores objetivos e subjetivos e da compreensão racional que temos a respeito deles. Quando, porém, não há

uma valoração humana, constitui-se como algo de sua natureza, como *fins* intrínsecos do seu ser, sem a ideia de aprovação ou desaprovação.

Para solidificar sua proposta, Jonas busca a responsabilidade na própria ontologia humana como um ser naturalmente responsável. Ou seja, diante do poder humano que com o uso da técnica tornou-se capaz de impedir que o fim da natureza humana e extra-humana se realize, o homem é convocado a um dever, fundamentado ontologicamente de que a existência é melhor do que a não existência. A possibilidade e a capacidade de dizer um não à continuidade da vida abre a perspectiva da afirmação da própria vida, no sentido moral da sua preservação. Esta por sua vez só pode ser garantida de modo ontológico e não pela compatibilidade lógica de um princípio estabelecido pela razão. Ou seja, os fins somente serão reconhecidos como valores quando estabelecidos de modo ontológico.

A natureza tem valores porque tem fins, e estes consistem em continuar a existir, pois existir significa ser. Este ser por sua vez é um valor não mensurável, mas pode ser percebido ontologicamente como um fim universal. O que se exige da natureza humana sobre a natureza universal é que se reconheçam os seus fins, portanto, seus valores, para que ela possa realizar seu fim último que consiste em continuar a existir. Afirma o autor que o valor “(...) é a única coisa cuja simples possibilidade reivindica imediatamente a sua existência” (PR, p. 102). Jonas não se preocupou em diferenciar claramente o valor como uma reivindicação do próprio ser, do valor como uma obrigação moral. No entanto, afirma o autor que a responsabilidade não pode confundir-se com a obrigação, se não um caso especial dela. A obrigação pode reduzir-se a uma conduta mesma, enquanto que a responsabilidade vai além dela, pois ela tem uma referência externa (TME, p. 55).

Sendo assim, o valor como um bem em si está presente no ser de modo imanente, afirma Jonas. Esse valor converte-se num dever quando existe uma vontade capaz de perceber tal exigência e transformá-la em ação, conforme expressa o imperativo jonasiano no sentido positivo “aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (PR, p. 47) ou em seu sentido negativo “aja de modo a que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida” (PR, p. 48). Ou seja, a ética da responsabilidade jonasiana parte de uma exigência pertencente à própria realidade do ser, que consiste em preservar a vida, e com isso faz com que o dever esteja na própria natureza do ser.

Na medida em que tanto na natureza humana como extra-humana estão presentes valores intrínsecos e que sua continuidade depende do homem, a responsabilidade do

homem aumenta, visto que as coisas não podem ser pensadas no sentido do tudo ou nada. Aqui se revela a intenção de Jonas em mostrar que o *não* ao não-ser tem a força de um *sim* à vida, pois este fim traz consigo um bem em si e, que é por sua vez maior a qualquer ausência de fins. Por isso o *sim* ontológico jonasiano tem a força de um dever, de uma obrigatoriedade presente na própria liberdade humana, para atender ao trabalho teleológico da natureza em seu contínuo processo de autoafirmação da vida, mas que tem sido ameaçada pela capacidade e pelo poder da tecnologia moderna frente à constante fragilidade, precariedade e vulnerabilidade do próprio ser. O homem tem de assumir em seu querer o *sim* e impor ao seu poder um *não* ao não-ser. Afirma o autor que “o seu querer, com o seu *sim* e o seu *não*, está sempre lá em primeiro lugar e se encarrega dos seus interesses” (PR, p. 153).

Como agente que atua no reino da vida, o homem em suas ações sente-se obrigado a fazer escolhas e a estabelecer critérios, ordenando fins e valores tendo em vista seu agir ético. Embora estes valores estejam presentes em sua humanidade de modo natural e ontológico, ele é um interventor no mundo e capaz de criar e propor novas metas, mesmo que individualmente seu poder seja pequeno.

Jonas não está alheio ao fato de que é no homem que se identifica os fins e os valores supremos da natureza, porque é na humanidade que se realiza e culmina a vontade finalizadora no sentido do valor prefigurado desde as formas mais elementares de vida. Com isso, ao transformar a humanidade em objeto de nossa responsabilidade, o homem ganha uma autoavaliação, e isso exige que o próprio homem passe a se respeitar como tal e que se insira no projeto teleológico da natureza.

No entanto, a mera constatação da existência de fins a serem perseguidos não é suficiente para fundar um dever no ser de modo objetivo, pois se corre o risco de cair em subjetivismos. Em outras palavras, a constatação de uma ontologia na natureza tem que levar em conta não somente a constatação de fins escolhidos pelo homem, mas também reconhecer uma demanda nos fins manifestados pela própria natureza, a fim de que a sua existência e sua continuidade sejam uma interpelação para a nossa responsabilidade. Nas palavras do autor: “podemos reconhecer um bem em si na capacidade como tal de ter finalidade, pois se sabe intuitivamente que ela é infinitamente superior a toda falta de finalidade do Ser” (PR, p. 150). Esta capacidade é por si mesma valiosa no sentido objetivo, pois a finalidade e o valor referem-se à vida.

A tomada de consciência da liberdade no homem ocorre de modo gradual à tomada de consciência de sua responsabilidade. O processo de evolução é atravessado por um *telos* que é a própria vida, que para o autor significa um valor e um fim em si mesmo, mas que devido à sua fragilidade exige a nossa responsabilidade. A liberdade humana permite ao homem desvincular-se dos interesses cósmicos, mas a exigência que emana de seu ser obriga-o a cuidar desse processo ontoteológico, pois sem o seu cuidado a vida pereceria.

Para Jonas a finalidade presente na natureza é um valor e um bem em si, pois o seu fim representa um valor. Isso, no entanto, não nos autoriza a falar que o autor partilhe da ideia da existência de uma escala de valores presentes na natureza, pois conforme já dissemos anteriormente, Jonas não classifica a natureza como moral, pois somente o homem é capaz de valoração moral.

Ao fundamentar ontologicamente a responsabilidade como um dever que nasce do ser, Jonas faz intervir a noção de valor, sobre a qual se assenta o dever do ser no sentido da metafísica leibniziana de que o ser é preferível ao nada. A preferência de algo sobre o nada se transforma no estatuto do valor, ou seja, qual o valor do ser? Por que ele é preferível ao não-ser? Para Jonas é “inquestionável a necessidade de se estabelecer o *status* ontológico e epistemológico do valor de um modo geral e explorar a questão de sua objetividade” (PR, p. 102), embora entenda que as “respostas as estas perguntas seja seguramente para sempre motivo de polêmica” (PSD, p. 137), mesmo assim, o questionamento torna-se preferível ao simples ignorar tal realidade. Conclui o autor é “preferível sofrer uma derrota a deixar de escutar seu canto” (PSD, p. 137).

O valor do existente estabelecido a partir da teleologia do ser vivo leva-nos a definir que a vida é constituída de um bem, e este compõe o ser. Desse modo, somente o ser pode constituir-se portador de atributos axiológicos, evidenciando a superioridade do ser sobre o não-ser, um “(...) ser indiferente seria então uma forma incompleta do nada, acometido da mácula da falta de sentido; na verdade, algo inconcebível” (PR, p. 151).

Pode-se concluir, portanto, que em Jonas a presença de fins na natureza é interpretada como um valor e um bem em si, como a expressão da superioridade axiológica do ser sobre o não-ser. A existência desse ser por sua vez, como ser frágil e vulnerável não está garantida, e requer a responsabilidade humana para a sua continuidade. Ou seja, sendo o ser um valor ou um bem contém a exigência de um dever ser. E desse valor e bem em si nasce o dever como mandato moral de cuidar da frágil e da precíval existência do ser.

Ao fundamentar a ética nos fins encontrados no ser, pois esses fins representam um valor, para Jonas todo valor contém a exigência de um dever ser, o que faz com que o ser se torne objeto de uma ação livremente escolhida, embora isso não signifique que resulte um dever no sentido de uma obrigação (PR, p. 220). A passagem operada por Jonas do *dever ser* ideal ao *dever fazer* requer que este seja dependente do poder, o que faz com que o homem tenha se convertido em um administrador do dever dentro de um ser real. Por constituir-se um “gestor da natureza”, isso se deve justamente em virtude de seu poder, responsabilidade e liberdade que o caracterizam.

O valor de um ser já é sua condição ontológica, afirma Jonas e, por isso dirige-se ao homem na forma de um dever. O valor passa a ter um direito sobre o ser humano: “com isto fica expresso que desde o ser das coisas mesmas (...) pode emanar um preceito que se refere a *mim*” (PSD, p. 139). Em outras palavras, sendo o ser portador de um valor, esse valor lhe dá direito, o que exige conseqüentemente do homem um dever para com esse valor, pois a existência desse valor é preferível à sua ausência.

Embora o imperativo kantiano também exigisse uma atuação do homem por dever, o imperativo jonasiano ordena atuar de acordo com uma ideia ontológica de homem, isto é, se para Kant o dever se constituía como algo da racionalidade humana, para Jonas o dever é inato à ontologia humana do ser responsável.

A questão de que a “humanidade seja” não pode ser resolvida sem referência ao sentido metafísico do ser, isto é, da sua ontologia, pois no homem a responsabilidade se impõe como um imperativo porque de seu cumprimento depende seu próprio ser e a preservação da essência do homem.

A teleologia que a natureza dá por testemunho aparece como axioma ontológico da automanutenção do ser, de modo a submeter todo ser vivo a essa lei e a fazer dessa determinação ontológica um cuidado para com o próprio ser. Essa maneira de ser indica um dever de conservação, quer dizer, o cumprimento dessa finalidade ontológica fundamental se apresenta ao ser humano como um ser moral. O dever ser consiste em garantir a ontologia, isto é, a possibilidade de existência autêntica do vulnerável e do perecível.

A preservação do Ser e sua continuidade não deve ser entendida em Jonas no sentido da sobrevivência do homem individualmente, mas no sentido da coletividade, na ideia de homem, visto que a autenticidade dessa coletividade encontra-se ameaçada pelo poder da tecnologia moderna. Com isso, a categoria responsabilidade tornou-se uma

espécie de mediação entre a liberdade e o valor do ser, de modo a impedir a separação entre ser e dever ser, e a favorecer a sua proteção.

Para Jonas a experiência da ética aparece no interior do mundo real, e o mundo real seria mais pobre se o dever ser não se manifestasse ali. Ou seja, o ser se cumpre realizando a exigência de dever ser que contém. Em *O princípio responsabilidade* o autor afirma que o dever que temos para com o futuro é um dever que corresponde a um direito “existente”, pois os homens tem o direito à sua autenticidade e a uma realidade estimada. Para tanto, “esse direito depende do dever (...) de se garantir a existência de futuros sujeitos de direitos” (PR, p. 93). Esse dever também não corresponde a nenhum direito, mas ele nos permite o direito de trazer ao mundo pessoas como nós, mesmo que estes não o tenham pedido. Em outras palavras, temos o dever de garantir a existência de pessoas autenticamente portadoras de responsabilidade, pois a própria responsabilidade, enquanto um dever ontológico deve ser assegurada às futuras gerações. Se a responsabilidade se funda na racionalidade e na consciência humana (como auge da história evolutiva) e estas são partes constitutivas da essência humana, então ela é um princípio ontológico partícipe dessa essência: “a existência da capacidade de ser responsável é um fato ontológico, que quase se autocertifica” (CPF, p. 57).

Ao mesmo tempo em que a continuidade de uma vida autêntica depende de nossa escolha, a concepção ontológica do ser que deriva do fundamento jonasiano força-nos a reconhecer que o Ser é frágil e vulnerável e, que sem a nossa responsabilidade pereceria. Com isso nos encontramos frente a uma fundamentação que nos coloca de manifesto a base ontológica da moral, e da exigência ética do reconhecimento da superioridade axiológica do ser sobre o não-ser.

O ponto basilar da ética em Jonas, segundo Oliveira, é o fato do pensador colocar no centro de sua reflexão, a ideia de que o homem é o único ser que possui conhecimento e vontade, e desse modo torna-se o único que pode ter consciência de suas ações, e de sua responsabilidade. Esta responsabilidade revela-se como uma consequência necessária da liberdade, pois o verdadeiro objeto da responsabilidade “(...) é o próprio ser tocado por ela, o que implica que o próprio ser seja em si mesmo portador de valor” (2010, p. 31-32). Ao ter um valor em si, o ser passa a ser portador de exigências, ou seja, é do próprio ser que vêm as exigências de responsabilidade, o que torna o reconhecimento de seu valor uma obrigação.

A interpretação fenomenológica da vida, como ontologia teleologicamente guiada pela liberdade, havia estabelecido que todo ser vivo se caracterizava por sua preocupação para sobreviver. Isto é, o ser vivo tem uma finalidade, sendo o “fim de todos os fins”, a preservação e a continuidade de si, a permanente luta contra suas forças de aniquilamento, isto é, o não-ser. Com isso, a vida é o mais alto fim da natureza e ela reage contra tudo o que possa querer atentar-lhe contra, embora acabe sempre sendo dominada pelo não-ser. No “cuidado de si”, os seres manifestam uma teleologia como determinação ontológica fundamental. Esta maneira de ser indica uma maneira de conservação. Em outras palavras, o ser não somente testemunha o que é, mas o que lhe devemos, ou seja, ele busca continuamente manter-se vivo, pois se fundamenta no princípio de que viver é melhor que não viver.

Ao afirmar que a ética possui uma base ontológica, Jonas quer dizer que uma fundamentação ontológica é o recurso a uma propriedade que pertence inseparavelmente ao ser da própria coisa como (por exemplo) o metabolismo do organismo de tal maneira que a afirmação de que todos os organismos são metabolizantes tem o mesmo valor de que todos os seres metabolizantes são organismos (PSD, p. 136-137). Com isso o metabolismo é tomado como um fato incondicional que encontra sua razão de ser em nossa disposição existencial como seres metabolizantes, pois nossa existência depende do intercâmbio ininterrupto da matéria com o mundo exterior. A afirmação de nosso ser metabolizante serve a uma fundamentação ética válida na medida em que descreve corretamente nosso modo de ser (PSD, p. 137).

O fundamento jonasiano é de que viver é a regra, e o viver faz o dever viver, pois o viver traz dentro de si um dever, isto é, que a vida continue. Com isso, torna-se uma obrigação transcendente do homem “(...) proteger o menos reconstrutível, e o mais insubstituível do todos os recursos: a incrivelmente rica dotação genética depositada pelas eras da evolução” (TME, p. 36). Ou seja, o mais insubstituível a que Jonas se refere é a vida, assim como ela é a menos reconstrutível, pois o ser humano é o ser menos reconstrutível e o mais insubstituível. Por isso a técnica confere ao homem o que antes a religião lhe havia confiado, isto é, o dever de ser o guardião da criação. A exigência da proteção da vida faz com que filosofia pela primeira vez tenha uma tarefa e uma bresponsabilidade cósmica.

3 CARACTERÍSTICAS DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE

“O homem é o único ser vivente que pode assumir responsabilidade diante do que faz, e com esse pode já é de fato responsável”¹ (Hans Jonas).

Nesta última etapa da pesquisa pretende-se analisar as características que compõem o princípio responsabilidade jonasiano. Inicia-se mostrando em que sentido Jonas se utiliza a expressão responsabilidade e porque ela constitui parte da interioridade humana e não como um dever imposto de fora. Na sequência, enfatiza-se que essa responsabilidade, que faz parte da constituição humana, deve ser assegurada no futuro de modo a existir homens portadores de responsabilidade. Esta responsabilidade, por sua vez, é proporcional ao poder que possuímos, de modo que, quanto maior o poder maior será a responsabilidade. O modelo parental é usado como símbolo da responsabilidade pelo autor, pois se trata de algo em que a relação ocorre de modo não-recíproco, sendo este próprio modelo a referência para pensar a responsabilidade no âmbito da política-coletiva. E para finalizar, interpreta-se o papel da heurística do temor, como antídoto ao desejo utópico e prometeico da civilização tecnológica proposto por Jonas, e seu princípio *in dubio pro malo* e da prudência.

O conceito de responsabilidade não desempenhou um papel significativo na história da ética e nas teorias morais como um todo e, isso se deve, sobretudo, porque a responsabilidade nunca constituiu um elemento afetivo da constituição da vontade, pois seu espaço era ocupado por outros sentimentos como o amor, o respeito, a solidariedade, entre outros (PR, p. 209). Com esses sentimentos transformados em princípios éticos era possível orientar as ações humanas que podiam ser resumidas no mandamento “ama o teu próximo”.

Preocupada unicamente em guiar as pessoas no seu dia-a-dia, a ética antiga designava ao futuro o próprio destino do presente ou mesmo à ordem natural, por isso da importância e da preocupação com as virtudes práticas e com o reto agir. Seu pressuposto era de que a natureza como um todo se perpetuaria da forma como se apresentava no presente, e as virtudes contribuiriam para que isso se concretizasse. Essa realização tornava-se possível porque os interesses dos indivíduos de certo modo coincidiam com os interesses do próprio estado, e por isso este último se constituía como uma espécie de

¹ Rachel Salamander no prólogo da obra *Memorias* afirma que essa frase aparecia junto a uma foto de Jonas nas livrarias alemãs e que as pessoas ao lerem tal ideia ficavam encantadas e teciam maravilhosos comentários.

instituição moral. Sendo assim, o cidadão colocava à disposição do bem-estar da coletividade as suas melhores qualidades, e a comunidade política gerava bons resultados sem a necessidade de ocupar o espaço da *eudemonia* individual. Afirma Jonas que as virtudes mostravam esse duplo aspecto:

a coragem coloca à disposição do estado os defensores contra os inimigos externos; a autoestima estimula candidatos aos cargos mais altos; a prudência inibe os cidadãos de se atirar a aventuras temerárias; o comedimento refreia a ambição que pode conduzi-los a tal; a sabedoria desvia o olhar de bens que não sejam disponíveis, podendo tornar-se objeto de disputa (...) a justiça que ‘dá a cada um o que é seu’ impede ou atenua o sentimento de injustiça, que pode conduzir à revolta e à guerra civil (PR, p. 210).

Preocupados unicamente com o tempo presente, a regra era de que nada é melhor para a preparação do futuro, do que o bem encontrado no próprio presente e que promete se perpetuar. Com isso, para os antigos afirma Jonas, o presente não projetava uma sombra para o futuro, pois contava apenas com ele mesmo, e “a responsabilidade pelos que virão não constituía uma norma natural de conduta” (PR, p. 211).

As mudanças decorrentes da civilização tecnológica da modernidade, no entanto, passaram a exigir uma atenção para o além do imediato. Não se trata de abandonar os antigos preceitos éticos voltados para orientar a prática com os semelhantes, isto é, a justiça, a caridade, a honestidade, o amor, entre outros, mas mostrar que a técnica, entendida não mais como instrumento, mas como poder, fez com que a dimensão pessoal da ética fosse encoberta por um crescente domínio da ação coletiva em que *agente, ação e efeito* já não são o que eram na esfera próxima e que, pela desmesura de seus poderes, impõe à ética uma nova dimensão de responsabilidade nunca antes imaginada” (PR, p. 39). Trata-se, portanto, de um novo contexto, em que a contínua mudança, as ameaças, os perigos e as incertezas decorrentes desse processo, colocam em risco a continuidade de uma autêntica vida no futuro.

É para essa realidade de perigo que Jonas recorre à categoria da responsabilidade como pressuposto da ética. Ricoeur resume a responsabilidade jonasiana a partir de dois deslocamentos promovidos pelo autor: primeiramente em relação à mudança do objeto da responsabilidade, pois esta passa a ser dirigida ao vulnerável, tanto ao homem como à natureza; o segundo deslocamento se dá devido à extensão ilimitada do alcance da responsabilidade, seja em relação à vulnerabilidade futura do homem e ou da natureza (2008, p. 55).

Se tradicionalmente as teorias éticas aspiravam ao bem supremo, ao absoluto, caracterizado pela perfeição e pela imutabilidade, cujas consequências das ações não constituíam objeto da responsabilidade individual, a ética Jonasiana promove uma inversão a respeito da responsabilidade e também do objetivo essencial da ética, pois o bem supremo deixa de ser algo, abstrato, e torna-se um bem concreto, já que se constitui na autenticidade da vida no futuro.² Afirma Comín que a “saudade pelo absoluto é substituída por uma dimensão de futuro que não aspira mais do que a preservação da própria temporalidade e a continuidade de um mundo em que os seres humanos possam habitar dignamente” (2005, p. 38).

Ao identificar a necessidade de um novo imperativo ético que possa dar conta do novo poder da técnica moderna, Jonas tratou de elaborar esse imperativo com formulações de caráter ao mesmo tempo crítico-negativas, na medida em que mostram a insuficiência das éticas tradicionais de proteger a integridade da vida do ser, diante do poder e da ambição da técnica moderna que ameaça a vida humana e extra-humana no futuro, como também com seus princípios positivos³ de fundamentação metafísica apoiados na ideia de que viver é melhor do que não viver. Nesse sentido, a filosofia jonasiana acrescenta à técnica uma nova dimensão, não mais de caráter analítico ou descritivo, mas de cunho ético, portanto, valorativa.

A civilização tecnológica exige segundo o autor, que as categorias da ética possam proteger além da esfera do imediato, da subjetividade e daquilo que já está posto, pois o ser encontra-se numa contínua mudança, cujo produto natural sempre se refere a coisas novas

² Ricoeur questiona se a ampliação do conceito de responsabilidade na atualidade não está relacionado “com o deslocamento ‘a montante’ da própria responsabilidade jurídica, transferida para posição mais elevada que a ação e seus efeitos danosos, em direção às necessárias medidas de precaução e de prudência capazes de prevenir o dano. Em última análise, ao cabo de uma evolução em que a ideia de risco tivesse conquistado todo o espaço do direito da responsabilidade, subsistiria apenas uma única obrigação, a de garantir-se contra qualquer risco. Desse modo, o jurista estende a mão em direção ao moralista, sob o signo da prudência preventiva” (2008, p. 53).

³ A respeito das proposições afirmativas da filosofia jonasiana, Sève questiona se realmente a ética da responsabilidade permite proposições afirmativas. Para o autor, na filosofia de Jonas somente é possível prescrições de caráter negativo e não afirmativas, visto que se baseia na antecipação. Se realmente a filosofia de Jonas busca a preservação da humanidade, essa preservação representa uma autolimitação. Ao comparar a responsabilidade com o recém-nascido que Jonas utiliza como arquétipo da responsabilidade, Sève afirma que o recém-nascido representa o presente, e por isso, ele se impõe, como uma afirmação, “eu existo”, e que por isso é necessário cuidá-lo. Acrescenta o intérprete mais dois outros questionamentos a respeito da filosofia jonasiana. Um primeiro referente à adesão, isto é, seria possível uma aceitação por parte da sociedade em geral da filosofia proposta por Jonas? As dificuldades para tanto são reconhecidas pelo próprio pensador quando afirma ser pouco provável promover um “entusiasmo pela moderação”, restando apenas o temor para conter o desejo da utopia do progresso. Quanto à outra questão, trata-se de se reconhecer um limite, ou seja, como saber quando se deve parar, em vista da necessidade de se continuar a pesquisar, principalmente com doenças que se considera possível encontrar uma alternativa. Conclui Sève que, nesse caso, “temos boas razões para não deixar o acaso não jogar seu jogo” (1990, p. 86).

e, que nunca existiram, o que nos impossibilita de imitar a sabedoria dos antigos fundada na ideia de continuidade da realidade e das coisas do mesmo modo como elas se apresentam no presente.

Na medida em que se afirma que o “poder causal é condição de responsabilidade” (PR, p. 265), isto é, o agente é responsável pelas consequências de seus atos, em primeira instância identifica-se um sentido maior quanto à legalidade do que a moralidade. Em outras palavras, afirma-se que o dano provocado deve ser reparado, mesmo que suas consequências não tenham sido previstas e muito menos desejadas. Tal reparação, por sua vez exige que haja um “nexo causal estreito com a ação” (PR, p. 265) a fim de que a imputação possa ser identificada como certa e suas consequências não se percam no imprevisível. Utilizando-se do exemplo do aprendiz de ferreiro, que esqueceu de fixar um prego na ferradura, conclui Jonas que este não pode ser responsabilizado pela derrota na batalha e consequentemente pela perda do reinado (PR, p. 265), embora o cavaleiro que estivesse montava no cavalo, por sua vez, pudesse queixar-se do aprendiz e acusá-lo de negligente. Nesse caso, não há nexo causal considerado estreito com a ação, a ponto de responsabilizar o agente que causou o ato. Com isso, somente a negligência do aprendiz poderia ser classificada de culpada, o que permite identificar que “a responsabilidade em reparar um dano pode ser livre de toda culpa” (PR, p. 265).

Com isso Jonas opera uma separação entre culpa e imputação causal, e estabelece para a culpa a necessidade da intenção ou da negligência direta para ser responsabilizado, enquanto a imputação causal independe dessa condição. Ao propor a responsabilidade como princípio, esta passaria, segundo o autor, a ser entendida como livre da imputação da culpa, visto que a culpa está diretamente ligada a uma ideia de infração. Em outro momento no texto, num olhar mais extremado, Jonas afirma que independente da causa e da intenção, todo dano causado exige uma reparação, desde que o agente que o promoveu “seja a causa ativa” (PR, p. 165).

A responsabilidade enquanto princípio apresentada por Jonas não se classifica como uma ideia de culpa e nem de delito, visto que não se busca responsabilizar sobre o ponto de vista da consequência, como algo exterior, mas com algo diretamente ligada a causa. Em outras palavras, independente de qualquer consequência, a causa já nos torna em princípio responsáveis pelo ato, visto que a responsabilidade possui um princípio interno capaz de previsão da consequência, pois, trata-se de uma “imputação causal dos atos

cometidos” (PR, p. 165). Com isso a responsabilidade não se estabelece como punição, mas como um modo de evitar que o próprio ato se realize.

A responsabilidade, para o autor, “não fixa fins” (PR, p. 166), pois ela caracteriza-se como algo imposto a todo agir causal entre os homens. Ou seja, ela é “a precondição da moral, mas não a própria moral” (PR, p. 166) e com isso sua formalidade não pode fornecer o princípio efetivo da teoria ética que em “primeira e última instância tem a ver com a apresentação, reconhecimento e motivação de finalidades positivas para o *bonum humanum*” (PR, p. 166). É dessa inspiração e imposição de valores positivos do próprio bem que se torna possível a disposição de assumir a responsabilidade, segundo Jonas.

Por isso, pode-se dizer que a responsabilidade “(...) não concerne ao cálculo do que foi feito *ex post facto*, mas a determinação do que se tem a fazer” (PR, p. 167). Ou seja, a responsabilidade primeiramente não está em minha conduta ou nas consequências, mas no “objeto que reivindica meu agir” (PR, p. 167) que se encontra ameaçada pelo poder da técnica moderna. Acrescenta o autor que o “porque” sou responsável “encontra-se fora de mim” (PR, p. 167), mas sob a influência do meu poder, e ao meu poder ele “contrapõe o seu direito de existir como é ou poderia ser, e com a vontade moral ele submete o meu poder” (PR, p. 167).

O direito de existir faz com que, aquele que é dependente (o próprio existir) acabe dando as ordens, impondo a quem tem o poder causal uma obrigação pela continuidade. Com isso o poder torna-se objetivamente responsável por aquilo que lhe é confiado e também comprometido de modo afetivo devido ao sentimento de responsabilidade. Afirma Jonas que “no sentimento, aquele que obriga encontra seu nexos com a vontade subjetiva” (PR, p. 167). Desse modo, o sentimento tem sua origem não na ideia de responsabilidade, mas no “reconhecimento do bem intrínseco do objeto” (PR, p. 167), isto é, algo que está em sua interioridade e não como um imperativo imposto de fora. Disso conclui-se que para Jonas “em primeiro lugar está o dever ser do objeto, e em segundo, o dever agir do sujeito chamado a cuidar desse objeto” (PR, p. 167). Em outras palavras, de um lado está o objeto, sua insegurança e sua reivindicação à existência, e por outro lado, a consciência do poder, que se torna culpada pelo sua causalidade, mas que unidas no sentimento de responsabilidade garantem a continuidade e a autenticidade do Ser. É, portanto, com esse tipo de responsabilidade e de sentimento de responsabilidade (a questão do sentimento de responsabilidade será desenvolvida mais a frente), e não com uma responsabilidade

“formal e vazia” (PR, p. 168) que o autor fundamenta o princípio da ética da responsabilidade jonasiana.

Ao valorizar as próprias normas e determinações acima do próprio bem em si, a moral tradicional faz dela mesma uma meta. Jonas, por sua vez, faz do próprio bem a causa do mundo, e desse modo, o bem que é praticado pelo homem não visa prioritariamente o eu individual, mas o próprio bem mesmo, enquanto constitutivo do fim inerente à coisa. Se comparado à ética kantiana, pode-se afirmar que o que está em jogo não é a forma, mas o conteúdo da ação. Nas palavras de Jonas “não é o próprio dever que é o objeto; não é a lei moral que motiva a ação moral, mas o apelo do bem em si no mundo, que confronta minha vontade e exige obediência de acordo com a lei moral” (PR, p. 156).

Se a natureza tem como sua razão de ser o existir, o homem tem como causa do seu agir o bem. Por isso da afirmação de Jonas de que “o homem bom não é aquele que se tornou um homem bom, mas aquele que fez o bem em virtude do bem. O bem é a ‘causa’ no mundo, na verdade, a causa do mundo. A moralidade jamais pode ser considerada como um fim” (PR, p. 156).

Os fundamentos jonasianos não se constituem no sentido de que pelo fato do homem ser responsável logo deva ser responsável, pois a vida, como vimos, para o autor, deve ser compreendida como uma realidade que traz um fim dentro de si, com a sua continuidade e a sua preservação. A existência desse fim é considerada um valor inerente à própria vida.

3.1 O FUTURO COMO TEMPO ÉTICO

Enquanto tradicionalmente a ética tinha por preocupação a felicidade humana, na atualidade identifica Jonas corre-se o risco de que esta felicidade humana no futuro esteja ameaçada pela própria incerteza da existência de um futuro. Com isso, a ética Jonasiana promove uma reviravolta no sentido de não limitar-se à existência, mas a forma dessa existência, visto que a garantia da vida em longo prazo não é mais dada como certa, necessitando-se de um fundamento ou de um princípio que possa garanti-la. Nas palavras do autor: “não haveria um ‘você deve’ se não houvesse ninguém que pudesse ouvi-lo e que pudesse estar sintonizado com sua voz” (PR, p. 157).

Se a regra geral que prevalecia era de que “o que é bom agora para o homem, como ser pessoal e público, também o será no futuro” (PR, p. 210), Jonas adverte que esse

princípio não pode mais servir de orientação na civilização tecnológica, porque garantir a preservação das condições para que no futuro a vida humana e extra-humana continuem sendo autênticas, tornou-se o primeiro grande imperativo jonasiano. Um futuro autêntico tanto para o homem como para a natureza em geral, dados como certos em outros momentos, passou a exigir uma “proteção” ética para que sua continuidade não seja ameaçada.

A nova tarefa da ética da responsabilidade, afirma Jonas, é de “conservar incólumes para o homem, na persistente dubiedade de sua liberdade que nenhuma mudança das circunstâncias possa suprimir seu mundo e sua essência contra os abusos de seu próprio poder” (PR, p. 23). Trata-se de um imperativo que visa proteger o perecível, não no sentido de garantir uma possível vida, nem somente levando em conta o perecível pelo próprio perecível, visto que o perecer faz parte da evolução, mas o possível perecer daquilo que é perecível (LOPES, 2001, p. 135), devido à capacidade e o poder da técnica moderna que passou a agir buscando apenas a sua própria superação encantada pela utopia do progresso.

Ressalta Jonas que filósofos da grandeza de Marx e Rousseau, por exemplo, não tinham dúvidas que suas ideias e questionamentos a respeito da melhor forma de organização do estado e das leis seriam absorvidos pela sociedade. No entanto, afirma o autor, em nenhum momento essas filosofias buscaram compreender o homem além da sua relação de proximidade, limitadas ao tempo presente. Em outras palavras, desde a antiguidade até a modernidade, a relação do homem com a natureza e as preocupações éticas voltadas ao futuro, foram alheias à filosofia, porque o universo ético constituía-se somente do agir humano no tempo presente. Para Sève o poder tecnológico impõe à ética “novas dimensões de responsabilidade nunca antes sonhadas” (1990, p. 74).

Mesmo nos históricos momentos em que a ética assumiu um caráter mais coletivo do que individual, e em torno do qual se podia pensar a melhor forma de governo e, as relações sociais mais benéficas ao homem (MM, p. 360), mesmo nesses períodos o futuro tanto da natureza humana como extra-humana, não constituíam uma preocupação ética. Afirma Jonas que independente da forma de governo, de organização política, das leis estabelecidas e dos modelos políticos, a filosofia, não conseguiu ir além das preocupações do agir humano com seu próximo e, nos poucos momentos que se questionou se a natureza poderia sobreviver à convivência humana, essa reflexão limitou-se ao tempo presente (MM, p. 360).

Uma ética para o futuro, afirma o autor, não significa uma ética no futuro no sentido de que inventaríamos uma ética para nossos descendentes, mas uma ética atual, dos homens do presente, que se ocupe do futuro, que trate de protegê-lo dos riscos e das consequências de nossas ações no presente. Essa necessidade de se proteger o futuro deve-se, sobretudo, porque a ação humana com o poder da técnica converteu-se em ameaça (PSD, p. 135).

A respeito da nossa responsabilidade em relação ao futuro, Ricoeur questiona: “até onde se estende no espaço e no tempo a responsabilidade dos nossos atos”? (2008, p. 55). Para Jonas, a responsabilidade se amplia na mesma proporção que se ampliam nossos poderes no espaço e no tempo. No entanto, essa questão remete-nos a um dilema moral: de um lado se encontra a negligência total dos efeitos colaterais da ação o que pode torná-la desonesta, e de outro lado, uma responsabilidade ilimitada o que também pode constituir-se algo impossível. Parece-nos que somente a prudência (*phronesis*) poderia orientar-nos nesse caso, isto é, “reconhecer entre as inúmeras consequências da ação aquelas pelas quais poderíamos legitimamente ser considerados responsáveis” (RICOEUR, 2008, p. 61).

Outros questionamentos também são oportunos quando se trata de uma ética do futuro, tais como: com o pretexto de se buscar uma ética para o futuro, não se corre o risco de deixar de ver as necessidades reais da nossa existência? Ao querer buscar soluções éticas com caráter definitivo, não se estaria opondo-se ao processo histórico e evolutivo que possui por essência uma dimensão aberta, assim como o próprio futuro?

A ética do futuro jonasiana deve ser compreendida como uma possibilidade e não uma determinação, pois se trata de garantir a possibilidade da liberdade e da responsabilidade das futuras gerações. Afirma Jonas que a existência do homem é sempre uma prioridade, e não se quer avaliar se ele a merece ou não em vista do seu passado ou da sua continuidade, pois a

possibilidade sempre transcende, obrigatória por si mesma, e precisa ser mantida graças à continuação da existência. Preservar essa possibilidade como responsabilidade cósmica significa precisamente o dever de existir. Expressando-nos de forma extrema, poderíamos dizer que a primeira de todas as responsabilidades é garantir a possibilidade de que haja responsabilidades (PR, p. 177).

A responsabilidade da ética jonasiana, portanto, diferencia-se do uso corrente, na medida em que exige que em nossas decisões sejam levados em conta o bem daqueles que ainda não podemos perguntar sua opinião. Trata-se, portanto, de uma responsabilidade em

relação ao não existente, mas que tem o direito à existência de modo autêntico. Com isso, Jonas pretende mostrar que a responsabilidade em relação ao futuro está diretamente associada à ação humana, e esta por sua vez foi transformada em função do significativo aumento do poder e do saber.

Com isso, pode-se dizer em outras palavras que a fundamentação de uma ética do futuro, isto é, de uma ética que se faz responsável pelo futuro da humanidade e da vida em geral, resulta de diferentes saberes fundamentais: saberes práticos, teóricos e valorativos. Desse modo, torna-se possível maximizar o conhecimento das consequências de nossa atuação em vista da ameaça que elas representam ao destino da humanidade futura. Ou seja, trata-se de combinar a capacidade científica com a ação e a imaginação humana, para que os conhecimentos antecipatórios ganhem poder sobre nosso comportamento. Com isso, deve-se diminuir a distância que separa nosso poder do nosso saber, “num trabalho de investigação científica e com a colaboração de numerosos especialistas das mais diversas disciplinas” (PSD, p. 142). Nesse confronto, isto é, do nosso poder com as possíveis consequências futuras, permite-se proteger o próprio poder de si mesmo, bem como apontar as ameaças que devem ser evitadas.

A real ameaça do ser no sentido ontológico no futuro exige um novo modo de ser ético no presente. Para tanto, Jonas estabelece como a primeira regra que aos “descendentes futuros da espécie humana não seja permitido nenhum modo de ser que contrarie a razão que faz com que a existência de uma humanidade como tal seja exigida” (PR, p. 94). Com isso, o autor faz com que o imperativo da “existência da humanidade”, seja o primeiro e o elemento central enquanto estivermos tratando exclusivamente do ser humano. Trata-se, portanto, com a ética do futuro jonasiana de ir além da simples preservação do indivíduo, mas de proteger toda a humanidade futura. Se quisermos as palavras do autor, proteger a “ideia de homem”.

Ao estabelecer o futuro como horizonte da responsabilidade ética, Jonas opõe-se a Kant, quando este afirma que “não preciso, pois de perspicácia de muito longo alcance para saber o que devo fazer para que o meu querer seja moralmente bom” (2005, p. 35). Com isso, evidencia-se que para Kant não há necessidade nem das luzes da ciência, nem sequer da filosofia para determinar o que se deve fazer a fim de ser bom e virtuoso, pois a conduta justa dispõe de critérios imediatos.

Para Jonas o poder ambivalente da civilização tecnológica, exige um alargamento da dimensão ética kantiana, de modo que os efeitos involuntários e inesperados das ações

humanas em longo prazo não sejam mais classificados como fruto do acaso e, portanto, fora do universo ético. O “braço curto do poder humano” (PR, p. 37), afirma o autor, não foi capaz de usar do saber para avaliar além das necessidades imediatas. E acrescenta que esse braço curto “não exigiu qualquer braço comprido do saber, passível de predição; a pequenez de um foi tão culpada quanto a do outro” (PR, p. 37). Ou seja, a excessiva preocupação com a regulação no imediato, impediu de vislumbrar a necessidade de se proteger também eticamente o futuro, visto que resultados negativos e inesperados podem ser decorrentes tanto de ações consideradas negativas, quanto positivas. O princípio da universalidade kantiana não é da ordem da responsabilidade objetiva, afirma Jonas, mas da qualidade subjetiva da minha autodeterminação.

Para Jonas, a ética kantiana busca apenas uma coerência consigo mesma, e o seu caráter lógico de concordância e de coerência com a própria razão, e a compatibilidade abstrata, mostram que “(...) o ‘poder’ ou ‘não-poder’ querer expressa autocompatibilidade ou incompatibilidade, e não aprovação moral ou desaprovação” (PR, p. 47), e isso faz com que o requerido busque apenas estar de acordo com a própria razão, sem julgar necessário questionar a presença de uma comunidade de atores humanos racionais no futuro.

Além disso, afirma Jonas, para Kant não existe nenhuma contradição com a possibilidade da ideia da humanidade deixar de existir, bem como que as futuras gerações sejam sacrificadas para a satisfação e o bem estar dos que vivem no presente. O novo apresentado por Jonas é de que “nós não temos o direito de escolher a não existência de futuras gerações, em função da existência atual, ou mesmo de colocá-las em risco” (PR, p. 48), pois embora um indivíduo tenha direito de arriscar a sua vida, jamais pode colocar em risco a vida da humanidade.

Jonas pretende superar a dificuldade que se ligava ao formalismo kantiano de caráter lógico do imperativo categórico⁴. Para tanto busca reconhecer o direito de arriscar a sua própria vida, como Aquiles, que preferiu uma vida mais breve, mas cheia de façanhas gloriosas a uma vida mais longa, porém vivida na mediocridade e na segurança. No

⁴ Jonas busca defender a ideia de que seu imperativo não possui contradição. Mas Sève afirma que o argumento contra Kant, usado por Jonas, tem seus problemas e que não pode ser aceito na sua totalidade. Afirma Sève que Jonas parece “fingir cometer um erro, segundo o qual a imoralidade para Kant se refere à contradição lógica; caso fosse assim, a vontade não poderia ser sempre imoral. Para Kant, a possibilidade de que um dia a humanidade possa deixar de existir não contém nenhuma contradição lógica; visto que a vontade plena e inteira para produzir uma situação em que a humanidade não pudesse mais existir é impossível. No entanto, para Jonas essa rejeição ao kantismo é fundamental para a defesa de sua ética de caráter ontológica, tendo em visto que Kant havia tornado impossível essa possibilidade” (1990, p. 82-83). Para Sève é possível encontrar uma responsabilidade em relação ao futuro em Kant quando se analisa o mandamento do suicida, o dever da assistência, e ao tratar a humanidade sempre como um fim.

entanto, o autor proíbe que se coloque em risco a vida da humanidade e do amanhã, em nome daquilo que se apresenta como um bem para o nosso tempo, pois embora eu possa querer arriscar ou sacrificar a minha vida, não tenho o direito de arriscar a vida da humanidade.

Além disso, a universalização que se busca, não é hipotética, isto é, uma transferência puramente lógica do eu individual para um todo imaginário que com aquele não tem relação causal, ou seja, se todos agissem assim. Mas ao contrário, as ações sujeitas ao novo imperativo, ações de todo coletivo, encontram a sua referência universal no respectivo campo da eficácia: totalizam-se a si próprias no curso do seu irrefreável desenvolvimento e não podem, portanto deixar de desembocar na moldagem da ordem universal das coisas. Isto acrescenta um horizonte temporal ao cálculo moral, o que estava totalmente ausente da operação lógica instantânea do imperativo categórico kantiano: ao passo que este último se projeta numa ordem de compatibilidade abstrata, enquanto o novo imperativo dirige-se a um previsível futuro real como dimensão inconclusa e aberta da nossa responsabilidade.

Para Jonas, com Kant “o valor moral da ação não reside, no efeito que dela se espera (...)” (KANT, 2005, p. 31), e desse modo, ninguém seria julgado responsável pelos efeitos involuntários de uma atitude bem-intencionada no futuro. A ética da responsabilidade de Jonas, por sua vez afirma que a responsabilidade está para além do tempo presente, da previsibilidade dos resultados, e da preocupação com o agir humano.

Desse modo, o imperativo jonasiano determina para ao agir humano coletivo uma obrigação em face daquilo que absolutamente ainda não existe e passa por uma definição, visto que agora se adquiriu tal poder, sobre o “tipo” de Ser que passará a viver no futuro. O novo imperativo clama por coerência, não do ato consigo mesmo, mas dos efeitos finais para a continuidade da atividade no futuro. Trata-se, portanto, de uma obrigação em relação ao não existente, que enquanto tal não pode sustentar qualquer pretensão à existência. O que se reivindica é uma concordância entre os efeitos últimos do ato com a permanência da existência humana autêntica no futuro.

Embora os imperativos jonasianos tenham desmembramentos com diferentes intenções, isto é, a continuidade, a integridade e a autenticidade da vida humana e extra-humana, as diferentes formulações do princípio responsabilidade partem do pressuposto de que embora o homem possa arriscar a própria vida, não tem o direito de arriscar a vida da

humanidade, ou seja, não tem o direito de escolher o não-ser para as futuras gerações (PR, p. 48).

A maioria dos imperativos éticos na tradição filosófica parte de uma conexão entre a ação do agente e uma regra que oriente essa ação. No caso do imperativo jonasiano “age de tal forma que os efeitos da ação sejam compatíveis com a permanência da vida humana na Terra”, ocorre o inverso, na medida em que o que se evidencia como regra (os efeitos da ação devem ser compatíveis com a permanência da vida humana na Terra) e como ação (age de tal forma), não há um direcionamento de como agir (ação-regra), visto que não é a ação que determina a regra, pois o dever universal pelo futuro da humanidade e da natureza já é tomado como valor intrínseco, portanto, como uma obrigação do sujeito em sua ação.

Podemos afirmar, portanto, que o futuro é um móvel na ética jonasiana sob três aspectos: um primeiro, devido ao fato de que ele precisa ser garantido enquanto possibilidade de existência da vida; um segundo, quanto ao modo dessa vida ser, ou seja, um modo autêntico; um terceiro elemento diz respeito ao prognóstico do futuro como ferramenta heurística de mudança das atitudes no presente (PR, p. 70).

Para atribuir responsabilidade de um ato a uma pessoa, alguns elementos tradicionalmente são considerados essências, tais como, a liberdade de agir, a intenção, o conhecimento, entre outros. Desse modo deve existir uma conexão entre o ato realizado com o sujeito que o realizou, caso contrário, não se pode estabelecer responsabilidade, pois seria fruto do acaso ou da determinação das leis da natureza. Quando se trata de responsabilidade moral, o mesmo ocorre, pois se exige a capacidade de atuar livremente, visto que somente seres livres é que podem ser responsabilizados. Mas a responsabilidade também pode ser atribuída, conforme já dissemos, não somente àquele que causa a ação, mas também àquele que negligencia ou se omite diante de ações maléficas e que poderiam ter sido evitadas, isto é, a partir de um vínculo com as causas.

No entanto, em certas situações o vínculo causal entre o sujeito da ação e a ação propriamente dita, sobretudo quando há uma distância temporal e espacial significativa, torna-se difícil estabelecer a responsabilidade. Hipoteticamente em um horizonte próximo, é possível vislumbrar e calcular os efeitos de uma ação concreta, mas em longo prazo um possível entrelaçamento de consequências (individuais, coletivas, públicas...) pode tornar a responsabilidade “impossível” de ser identificada. Jonas tem consciência da possível dificuldade quando afirma que no “horizonte mais amplo, no qual o resultado acumulado daquilo que se iniciou aqui conduz às interações recíprocas com todos os fatores da

condição humana (...) não é mais possível extrair conclusões, por causa das muitas incógnitas da equação (...)” (PR, p. 202).

A essa dificuldade em relação ao futuro deve-se somar também as dificuldades em relação ao próprio passado, na medida em que para se chegar aos responsáveis, exige-se a reconstrução de ações e também das intenções de diferentes agentes e de órgãos envolvidos. Enfim, em sentido restrito, parece claro que não havendo uma forma de vincular a relação entre o agente e o estado de coisas, torna-se difícil reconhecer-lhe a responsabilidade.

Se compararmos nossa realidade com a dos antepassados pré-modernos, afirma Jonas, sabemos mais em relação ao futuro, “porque nosso conhecimento analítico-causal, com seu emprego metódico sobre o dado, é muito maior; e menos, porque lidamos com um estado constitutivo de mudança, enquanto os antigos lidavam com um estado estático” (PR, p. 202). Para eles, os costumes, os sentimentos, as perspectivas, as relações de poder, as formas econômicas e os recursos naturais no futuro, não seriam muito diferentes em relação com os de sua realidade.

A responsabilidade da ética jonasiana, por sua vez, não se limita à consciência individual, pois busca a preservação da temporalidade em sua dimensão futura, e a continuidade de um mundo em que as gerações futuras possam habitar dignamente. Ou seja, a responsabilidade jonasiana não está vinculada ao passado, nem às condições mínimas de ação humana, mas a uma obrigação do homem diante das consequências de sua ação independente das intenções, motivos ou circunstâncias que fizeram com que ela pudesse se realizar. Por isso para Jonas, onde existe ação também existe responsabilidade. Desse modo, torna-se impossível transferir à outra instância a responsabilidade de nossas ações, e não há nada que nos exonere de nossa responsabilidade, de nosso dever para com a continuidade do ser.

A ética jonasiana preocupada em garantir a continuidade de uma autêntica vida humana e extra-humana no futuro, exige que a própria responsabilidade, que é ontológica no homem, continue a existir no futuro de modo ontológico. No entanto, para que isso ocorra exige-se a existência no futuro de homens autenticamente capazes de poder exercê-la, isto é, de homens portadores de liberdade e da própria responsabilidade ontológica. Afirma Jonas que embora o homem esteja em constante mudança, “a responsabilidade aparece como seu próprio objeto ontológico” (PSD, 1998, p. 145) mesmo que sua importância e seu reconhecimento se efetivem devido à ameaça. Dito de outro modo,

constituir-se portador de responsabilidade significa garantir a presença e a continuidade da responsabilidade como ontológica na humanidade futura.

A responsabilidade do homem com o perecível e com a continuidade de uma autêntica vida humana e extra-humana não é desse modo algo acrescido à sua humanidade, como uma construção lógico-formal, mas trata-se de algo inerente à sua condição de ser humano. Com isso, o homem não tem como não ser responsável, e na medida em que pronuncia um *sim* à vida, enfaticamente afirma um *não* ao não-ser. Nas palavras do autor “o homem é o único ser vivente que pode assumir responsabilidade diante do que faz, e com este *pode*, já é de fato responsável” (CPF, p. 91).

A responsabilidade se impõe ao homem como um mandamento ético e um dever ontológico, visto que o propósito da natureza é a própria preservação da vida, e na medida em que esta representa um valor fundamental, a própria natureza exige do homem como ser capaz de colocar em perigo a sua existência, a responsabilidade pela sua continuidade. Em outras palavras, é dever do homem responder à exigência de sua existência. Afirma Jonas que “sou responsável pelas consequências de meus atos, na medida em que afetam ao Ser, de modo que o objeto real de minha responsabilidade é este Ser que por mim é afetado” (PDS, p. 138), mas que somente possui um sentido ético, se o Ser tiver algum valor.

A responsabilidade tem que estar de acordo com o Ser não somente de maneira passiva, no sentido do simples agir, mas também de modo ativo, como sujeito de uma apelação a mim dirigida e que me faz recordar meu dever. Desse modo, devido à liberdade de atuar, a responsabilidade acaba por se situar entre duas realidades: a liberdade e o valor do ser, e essa complementação entre ambos é fundamental para a essência da responsabilidade (PDS, p. 140).

Assim sendo, pode-se dizer que em Jonas a responsabilidade é dirigida em diferentes níveis: no cuidado com a continuidade do Ser e na preservação da autenticidade da vida humana e extra-humana. Ou seja, o *sim* proclamado pelo homem garante que o imperativo responsabilidade exija que exista Ser, mas também que exista uma autêntica vida e também uma humanidade. No ser esse *sim* se efetua a cada instante devido a ameaça do não-ser; na vida representa o confronto explícito do ser com o não-ser; e na humanidade o *sim* garante a sua continuidade futura. Portanto, o homem, como ser capaz de responsabilidade, tem de assumir em seu querer o *sim* à vida.

Desse modo, nosso dever para com as gerações futuras é tornar possível seu próprio dever, isto é, preservar a sua própria capacidade ética. Nas palavras do autor, “garantir a continuidade de sua presença no mundo (...) e esta presença está vinculada à existência de criaturas capacitadas desta maneira.” (PSD, p. 145). E para tal realização torna-se indispensável assegurar a permanência autêntica da espécie humana, pois além da obrigação de fazer existir seres humanos, estes também devem estar capacitados à responsabilidade. Para Jonas o passo do ser para o dever ser não é fruto da biologia, mas de uma decisão, de uma escolha livre do próprio homem, como uma espécie de instinto de sobrevivência e, que se impõe ao homem como uma obrigação, e esta por sua vez não deixa de ser uma decisão metafísica e axiológica. Por isso, diante das gerações futuras, não somos obrigados somente a sua mera conservação biológica, mas também a preservar a concepção do ser humano. A dedução que se evidencia não se dá de modo lógico, mas sim existencial, visto que a capacidade de responsabilidade é tida como dada na própria experiência (PSD, p. 146).

Por sermos responsáveis pela perpetuação da própria ideia de responsabilidade no futuro, Ricoeur alerta que “a ideia de humanidade ultrapassa a ideia de vida; mas ela partilha com esta o vínculo indefectível entre o ser e o dever ser” (1996, p. 239), o que faz Jonas falar em reivindicação ontológica da ideia de humanidade. Trata-se de uma reivindicação presente na própria vida, contida em sua exigência em cumprir o primeiro mandamento, isto é, que a humanidade seja.

3.2 O DEVER DO PODER

A necessidade da nova ética está pautada, segundo Jonas, na urgência trazida pelo uso arriscado e irresponsável do poder tecnológico sobre a fragilidade da natureza humana e da vida em geral. É a partir desse potencial destruidor do poder que o autor busca uma nova fundamentação para ética, não mais sob os modelos da tradição, mas sob pressupostos ontológico-metafísicos. Portanto, a questão metafísica proposta por Jonas deve ser pensada a partir do novo poder da técnica moderna e de suas ameaças. Ou seja, é a partir do novo poder da técnica moderna que Jonas coloca a questão ética em termos metafísicos, perguntando por que a vida deve existir? Por que respeitar a vida? Por que conservar o ser humano tal como a evolução o fez? Por que respeitar sua herança genética (TME, p. 37)? Com isso Jonas retoma uma preocupação da tradição filosófica da

Antiguidade voltada ao *por que* a vida deve continuar, diferenciando-se desse modo da filosofia dos modernos, centrada prioritariamente em *como* a vida pode ser classificada⁵.

Trata-se, portanto, em buscar uma fundamentação que possa ir além da explicação racional da modernidade como propusera Kant, com o fundamento único na razão e na liberdade humana, para o reino da vida, em que a natureza e a necessidade também possam somar-se à esfera da ética. Desse modo, se para Kant não havia como retirar qualquer dever ser do existir, mas somente da razão, Jonas faz do existir, isto é, da vida, o imperativo categórico da humanidade. Afirma o autor que se o existir é o “imperativo categórico para a humanidade, todo jogo suicida com esta exigência está categoricamente proibido, e haverá de excluir de antemão os desafios técnicos nos quais remotamente seja esta a aposta” (TME, p. 37). Ou seja, deve-se abandonar qualquer tipo de aposta, riscos e ameaças que coloquem a continuidade e a autenticidade da vida em jogo.

A metafísica proposta por Jonas como fundamento da ética da responsabilidade, não possui as mesmas bases da metafísica tradicional considerada superada desde o século XIX. A metafísica jonasiana possui uma base biológica, apoiada na ideia de que a vida por si mesma quer e exige continuar a viver. Isto é, a continuidade da vida no futuro está na essência de sua teleologia. Com essa opção Jonas ao mesmo em que se distancia da tradição filosófica, recupera uma categoria considerada ultrapassada pela modernidade, na medida em que se afirmava não existir uma verdade metafísica e que não era possível deduzir um dever do Ser (PR, p. 95).

Ao pensar na ontologia como uma propriedade pertencente inseparavelmente à própria coisa, a exemplo do metabolismo, Jonas faz com que a afirmação de nosso ser metabolizante sirva de fundamentação ética válida na medida em que descreve corretamente nosso modo de ser, pois todo processo do metabolismo sempre visa vencer o não-ser, e esse querer manter-se vivo torna-se o fundamento da ética de Jonas. A teleologia

⁵ Explica Abbagnano que depois do século XVIII o termo ontologia foi usado na sua maioria das vezes como sinônimo de metafísica; isso, no entanto, não impede que alguns autores prefiram o termo ontologia ao termo metafísica, por considerá-lo mais geral e neutro; mais conciliável com uma perspectiva empirista. E esclarece: “enquanto o termo metafísica parece pressupor *a priori* (ou seja, antes ainda de demonstrar) uma dimensão metassensível e metanatural, o termo ontologia limita-se a assinalar a existência de um problema do ser que pode ser resolvido de maneiras diferentes (ou seja, não só em relação a uma metafísica transcendentalista, mas também em direção a uma metafísica imanentista. Em outras palavras, enquanto o termo meta-física parece já conter em si uma solução específica do problema do ser, o termo ontologia mostra-se mais descritivo e menos ligado a uma (possível) solução do problema do ser. Além do mais o termo ontologia parece menos comprometido com o passado e com a polêmica entre os metafísicos e os pós-metafísicos” (2007, p. 849). Embora se possa dizer que o termo ontologia melhor corresponde aos fundamentos da ética jonasiana, no entanto, Jonas parece utilizá-lo como sinônimo de metafísica sem querer problematizar a herança presente em ambas as palavras.

da vida busca e quer manter-se viva. Pensar uma ética a partir do metabolismo significa buscar um “princípio que não seja ele próprio também incerto” (PR, p. 83).

A opção por uma metafísica de base biológica feita por Jonas exige um alargamento do conceito de dever, para além do humano, do tempo presente e também para aqueles que ainda nem existem e que, portanto, nada podem reivindicar. Trata-se de romper com o antropocentrismo das éticas tradicionais na medida em que o homem não pode mais ser pensado como o único fim da ética.

Todo o reino da vida, classificado pela modernidade como algo mecânico, precisa ser resgatado como portador de dignidade e como um fim em si mesmo, e que deseja a sua autopreservação. Afirma o autor que “só uma ética fundamentada na amplitude do Ser, e não apenas na singularidade ou na peculiaridade do ser humano, é que pode ser de importância no universo das coisas” (PV, p. 272). Com essa constatação Jonas identifica toda uma teleologia natural, segundo a qual todo o ser vivo busca a sua preservação e continuidade.

Embora Jonas se distancie do antropocentrismo ético, o autor não recusa o caráter antropológico da ética da responsabilidade, visto que ele não nega o lugar do homem no reino da vida como o único ser capaz de exercer responsabilidade. Em outras palavras, embora o homem seja o único a refletir eticamente e a exercer a responsabilidade ética, ele não é a única finalidade da ética, pois a finalidade da ética é a preservação da continuidade da vida autêntica.

Desse modo, o autor faz uma reviravolta conceitual colocando o homem, não mais na condição de “centralidade” ou de “superioridade”, mas como responsável pela preservação e pela continuidade da vida autêntica: ao homem, como parte e fruto da natureza, compete a responsabilidade de ser o guardião da totalidade da vida ao mesmo tempo em que é seu executor. O repensar a posição do homem no mundo e seus valores proposto por Jonas, vem de certo modo reacender e intensificar, no seio do pensamento moderno, o antigo debate entre natureza e cultura, ser e ação, essência e existência e mesmo a finalidade intrínseca como princípio metafísico dos entes naturais.

O forte caráter antropocêntrico das éticas tradicionais justifica-se, segundo Jonas, porque a ética se reduzia ao âmbito da cidade, isto é, aos muros dentro dos quais habitavam os homens, que justamente foram erguidos para proteger e dar segurança frente ao reino natural, visto que a natureza era concebida como algo selvagem, violenta e superior ao

homem. Na tentativa de poder dominá-la, o homem estaria apenas diminuindo o seu poder, mas não impondo suas vontades, pois era incapaz de modificar o seu ciclo e a sua essência.

Ao fundar a ética numa base ontológica, Jonas rompe com o dualismo presente em toda a filosofia ocidental, tanto da filosofia idealista como da materialista, que partiam do pressuposto da separação entre subjetividade e objetividade, liberdade e necessidade, espírito e matéria. Busca o autor, afirma Comín a “possibilidade de interação real entre o mundo físico e o psíquico, entre espírito e matéria e vice-versa” (2005, p. 51), como pressuposto da ética da responsabilidade.

Tanto o homem como a natureza não se compreendem separadamente (conforme vimos no capítulo 2), afirma Jonas, por isso o seu esforço em recuperar o ponto em comum entre essas polaridades de modo a superar a exclusão entre os pares, pois essa eliminação impede de identificar a subjetividade no âmbito da *res extensa*, ao mesmo tempo em que empobrece a compreensão da vida em geral e da vida humana em particular. Enfrentar o dualismo significa alcançar uma compreensão integral da dimensão humana, eliminando a separação do homem com as demais formas de vida, de modo a enfatizar o co-pertencimento do ser humano no mundo em que habita.

Se as intervenções da razão humana tiraram o homem do mundo, esta deverá agora esforçar-se para devolvê-lo e reconciliá-lo, a fim de que ele possa se compreender, realizar-se e assumir a sua responsabilidade frente o reino da vida devido a sua maior liberdade em relação aos outros seres vivos. Para Jonas toda busca da essência do humano tem que ser direcionada “(...) através dos encontros do ser humano com o ser” (PV, p. 209), pois essa relação além de fazer aparecer o que é primordial do homem é por ela construída, de modo que essa essência possa ser decidida a cada momento. Essa construção do ser exigirá um convívio no sentido de *viver-com* a natureza e não mais no sentido de submetê-la a um *viver-sob* a dominação e o constrangimento humanos com o auxílio do poder técnico-científico.

Na era da civilização tecnológica o futuro da humanidade, e nela obviamente, o futuro da natureza em sua condição *sine qua non*, tornou-se o primeiro dever do comportamento coletivo humano. O futuro da natureza passou a constituir-se em uma questão metafísica diante da ameaça que o homem passou a representar a ele mesmo e à própria biosfera decorrente de poder tecnocientífico. Mesmo que fosse possível separar as duas realidades, isto é, de uma natureza degradada possibilitar uma vida digna aos nossos descendentes, “mesmo assim, a plenitude da vida produzida durante o longo trabalho

criativo da natureza (...) teria direito à nossa proteção” (PR, p. 229). Sendo, portanto, impossível separar os dois planos sem que a imagem autêntica do homem seja desfigurada, Jonas afirma que “(...) os interesses humanos coincidem com o resto da vida, que é a sua pátria terrestre no sentido mais sublime da expressão” (PR, p. 229). A natureza conserva a sua dignidade, a qual se opõe ao arbítrio de nosso poder, e na medida em que ela nos gerou, devemos fidelidade à totalidade da criação.

O reducionismo antropocêntrico da modernidade, que reduziu a natureza aos interesses humanos, foi responsável também por “reduzir e desumanizar o próprio homem” (PR, p. 229), na medida em que atrofiou a sua autenticidade e sua constituição biológica. A isso se acrescenta o domínio do *homo faber* sobre o *homo sapiens*, o que torna a busca pela autonomia humana um grande desafio.

Embora a dignidade da natureza não tivesse sido negada totalmente no passado, tradicionalmente do ponto de vista prático e partindo de um conceito da invulnerabilidade da natureza, afirmava-se que o homem possuía uma espécie de dignidade superior à própria natureza e, portanto, quando necessário, poderia ser sacrificada para que o homem não fosse prejudicado. Nesse sentido, Jonas alerta-nos que a solução dada pretendia resolver a realidade humana particular e imediata, ignorando que “se o dever do homem se apresentava como prioritário, ele deveria incluir o dever em relação à natureza, como condição da sua própria continuidade e como um dos elementos da sua própria integridade existencial” (PR, p. 230). Além do mais, salienta o autor, todo trabalho do homem deve voltar-se, não para buscar a salvação em sua condição individualizada, mas a “existência da humanidade em um ambiente satisfatório” (PR, p. 232). Jonas não nega que nas camadas inferiores da natureza, a troca metabólica com o reino não-orgânico é o princípio da existência, mas segundo o autor, com ela dificilmente ocorreria a destruição de elementos individuais, garantindo-se desse modo a preservação do conjunto com suas possíveis adaptações.

O maior risco que a natureza produziu foi a criação do homem, pois com sua superioridade de pensamento e com poder o técnico-científico acabou por “perturbar a própria natureza” (PR, p. 231) e, conseqüentemente a si mesmo. Acrescenta Novais que se no “passado, o medo vinha, sobretudo da natureza e do sobrenatural, hoje o principal perigo à humanidade vem do próprio homem e das incertezas produzidas pela tecnociência” (2007, p. 11).

Embora a concepção aristotélica afirmasse que a natureza em seu conjunto, incluindo o próprio homem, possuía uma teleologia da totalidade e, que esta teleologia impediria a separação do todo com as partes, a concepção moderna de homem encarregou-se de promover tal divisão. Para o estagirita, lembra Jonas, a razão humana, “graças à qual o homem se destacava da natureza, seria incapaz de lesar essa mesma natureza pela sua contemplação” (PR, p. 231). Reconhecer o chamado que a natureza faz ao homem para ser seu guardião, e também para preservar-lhe a sua essência porque ela é proveniente de um processo natural que por si mesmo é bom, tornou-se um grande desafio ao homem.

O reconhecimento do direito e da dignidade da natureza exige que o próprio homem avalie seu lugar nesse reino, não mais exercendo o papel central, mas reintegrado à própria natureza, numa concepção orgânica, no sentido de responsabilidade e de complementaridade, de modo à reestabelecer uma nova relação moral, tendo como pressuposto um homem como parte e produto da natureza. Ao reinserir o homem na natureza, Jonas não está preocupado no sentido de igualar todos os seres vivos na natureza, mas apenas mostrar que o homem como portador de uma liberdade maior em relação aos outros seres vivos, tem maior responsabilidade e conseqüentemente o dever de reconhecer sua dignidade.

Esta visão da natureza, na qual o homem se reconhece como parte, afirma Jonas, emite um juízo de que não é como fim (ou “reino dos fins”) que o homem deve se voltar contra ela, como se ela fosse amoral. Se o homem e a natureza encontram-se interligados, essa integração é da responsabilidade do homem, visto que ao homem isso se dá como uma opção. Afirma o autor, que “nenhuma ética anterior, além da religião nos preparou para um papel de fiel depositário, e a visão científica da natureza, menos ainda” (PR, p. 41) Trata-se de garantir a continuidade da vida humana e extra-humana, não porque sem ela a vida humana não poderia continuar existindo, mas pelo “apelo mudo de preservação de sua integridade [que] parece escapar da plenitude ameaçada do mundo vital” (PR, p. 42) pela interferência do homem.

A superação do dualismo antropológico e cosmológico leva-nos a enfrentar e a superar o dualismo ontológico entre ser e dever ser. Somos seres em devir, isto é, somos o que já somos, mas não somos ainda tudo o que podemos ser, por isso a natureza humana é uma essência aberta, uma essência a caminho, um processo em devir. A liberdade capaz de construir esse encontro e a construção da essência do ser tem a sua morada na história, e se torna possível através da essência básica trans-histórica do sujeito.

A união da razão com o poder, no século XX, exigiu de modo emergencial a presença da categoria responsabilidade para proteger a sobrevivência da humanidade e da biosfera, decorrente da extensão do poder humano. Constata o autor que o “poder e o perigo revelam um dever, o qual, por meio da solidariedade imperativa com o resto do mundo animal, se estende do nosso Ser para o conjunto, independentemente do nosso conhecimento” (PR, p. 231). Em outras palavras, o dever nascido do perigo clama por uma ética da preservação e proteção, e não por uma ética do progresso e do aperfeiçoamento.

Enquanto as ciências da modernidade concebiam a natureza como um ser axiologicamente neutro, portanto desprovido de valor, e desse modo sendo-lhe impossível inferir um dever ser, Jonas afirma que

explicar a natureza e compreendê-la não são a mesma coisa. Lembremo-nos que não queremos explicar a natureza com base em fins hipotéticos; queremos mostrar como a existência comprovada de fins na natureza (fins que não a contrariam, portanto) deve ser reconhecida no entendimento do seu conceito (PR, p. 137).

Para o autor, as ciências naturais ofereciam uma concepção limitada do ser, pois seus critérios de avaliação eram meramente objetivos e quantitativos, e com isso contribuíam para perpetuar o dualismo na separação entre reino da liberdade e reino da necessidade.

Ao opor-se à ciência moderna preocupada exclusivamente na busca das causas eficientes, sem recorrer às causas finais, Jonas aponta que essa atitude, que guia a investigação científica e, com ela, a representação do mundo, é consequência de um erro metodológico, que entendia a natureza como algo mecânico e não como portadora de liberdade. Ou seja, a ciência moderna preocupou-se unicamente com o mundo da matéria ignorando as outras dimensões da vida.

Recorda Jonas que embora a modernidade não tenha recorrido à metafísica, como categoria chave de compreensão da vida, a tradicional separação entre ser e dever contém em si uma base metafísica. Em outras palavras, para o autor, todas as éticas partem de uma metafísica, mesmo aquelas consideradas mais utilitárias, mais eudemonistas e imanentes, e o materialismo seria o exemplo de uma delas, o que faz com que nenhuma delas tenha vantagem em relação à ética jonasiana (PR, p. 96). O diferencial da ética de Jonas, no entanto, é que sua metafísica não pode permanecer oculta, sendo obrigada a vir à luz. Com isso, a ética jonasiana apresenta a “vantagem da obrigação de ter de prestar contas dos fundamentos metafísicos do dever” (PR, p. 96).

Portando, rejeitar a metafísica como saber legítimo converte-se numa renúncia a toda forma ética, visto que a ética é a expressão de uma metafísica, sendo ela velada ou não. Afirma o autor que

no presente a metafísica está filosoficamente desprestigiada, porém não podemos dela renunciar e temos que arriscar-nos a praticá-la de novo, porque somente ela pode dizer-nos porque o ser humano realmente deve ser, quer dizer, porque não se pode provocar e permitir passivamente seu desaparecimento (PSD, p. 143).

A tentativa de Jonas em buscar uma nova metafísica deve-se porque o futuro da humanidade não está separado do próprio futuro autêntico da natureza. Se o progresso da técnica moderna deixou-nos cegos de suas ameaças, a nova metafísica jonasiana deverá possibilitar-nos uma visão de modo que possamos combater as ameaças contidas na utopia do progresso.

Diante desses riscos e ameaças decorrentes do novo poder da técnica moderna, Jonas busca seu alicerce no Ser, isto é, na ontologia, e não no agir da ética. Afirma o autor que uma ética que busque assegurar a autenticidade da vida além da esfera do imediato deverá buscar seus fundamentos não nela mesma “como uma doutrina do fazer (à qual pertencem, aliás, todos os deveres para com as gerações futuras), mas na metafísica, como doutrina do Ser, da qual faz parte a ideia de homem” (PV, p. 95).

Jonas afirma que quem quiser estabelecer uma ética “(...) deve antes de tudo admitir a possibilidade de uma metafísica racional” (PV, p. 97), desde que por racional não se entenda os critérios determinados pela ciência positiva. A metafísica racional proposta por Jonas tem suas bases na própria biologia, ou seja, trata-se de reconhecer a ontologia presente na natureza e usá-la como fundamento da ética⁶. Comín afirma que Jonas não cria algo novo, mas busca na fundamentação da realidade a causalidade natural para formar a teoria da responsabilidade (2005, p. 13). Nas palavras do autor: “não se pretende elaborar uma nova doutrina do ser, mas buscar uma fundamentação à ética que possa ser factual, e que por isso deve também ser possível e compatível com toda a natureza” (MM, p. 115).

A possibilidade de uma metafísica racional é assim expressa por Jonas:

a fé pode nos oferecer fundamentos à ética, mas ela própria não está disponível ali, e não se pode apelar ao ausente ou ao desacreditado mesmo com o mais forte

⁶ A respeito do estatuto da natureza Sève acrescenta que “afirmar que a natureza deve ser respeitada é uma boa causa e tem grandes méritos como propaganda moral que eu não desprezo; antropomorfizar a natureza pode servir de uma boa retórica, para uma boa causa, como pode mover a consciência para que os poluidores reduzam a poluição, mas como tese filosófica é muito frágil” (SÈVE, 1990, p. 84).

argumento da necessidade. A metafísica, ao contrário, desde sempre foi uma questão da razão, e esta pode ser acionada sob a instigação do desafio. Sem dúvida, é tão difícil criar uma metafísica válida a partir do *diktat* (vontade imposta pela força) de uma necessidade amarga quanto criar uma religião; mas a necessidade pode nos obrigar a buscá-la, e o filósofo secular, que se esforça para estabelecer uma ética, deve antes de tudo admitir a possibilidade de uma metafísica racional, apesar de Kant, desde que o elemento racional não seja determinado exclusivamente segundo critérios da ciência positiva (PR, p. 97).

Ao propor uma metafísica racional, Jonas distancia-se de Kant, porque para Jonas a razão não está limitada aos critérios da ciência e, desse modo, ela poderá ultrapassar os limites dos fenômenos e atingir o âmbito metafísico. Com isso o sentido do ser pode ser extraído da metafísica e a ética deverá fundamentar-se além do tradicional antropocentrismo para o universo ontológico da vida.

Ao distanciar-se do antropocentrismo e da autoridade divina como fundamento da ética, Jonas busca um “(...) princípio que possa ser descoberto na natureza das coisas, para que não seja vítima de subjetivismos ou de outras formas de relativismos” (PV, p. 272). Com isso, se a investigação ontológica extra-humana levar-nos à teoria universal do ser e da vida, ela não terá se afastado da ética, mas ao contrário, terá buscado uma fundamentação possível, pois a ética representa uma parte da filosofia da natureza, não no sentido de que a natureza seja em si ética, mas que nela estão os fundamentos para a ética. A vontade humana, seja ela representada pelo indivíduo ou pela coletividade, é finita, e desse modo não pode constituir-se de validade universal, por isso, “só uma verdade absoluta não humana, a vontade do Absoluto, concebido como ser pessoal, pode elevar os valores ontológicos a valores éticos” (OLIVEIRA, 2010, p. 73).

A possibilidade de uma “metafísica racional” escolhida por Jonas como base ontológica para a ética tornou-se um dos elementos mais “controversos” da sua teoria, pois, essa ontologia de base na biologia garantiria a ideia do ser, e também do dever para com o ser. Desse modo, a racionalidade metafísica tornou-se algo urgente devido ao poder ameaçador da técnica moderna e a objetivação do homem.

No entanto, afirma Jonas, os valores devem ser identificados e fundamentados muito além de uma simples opção subjetiva, pois a nova exigência requer que se reconheça o dever para com o ser. Fundamentar essa opção filosoficamente exige estar seguro de que na própria essência do Ser está o dever a sua continuidade e sua autenticidade, embora o desenvolvimento racional ainda seja insuficiente. Isto é, de que o ser tenha algo a dizer acerca de como nós devemos viver, devido à liberdade e também a nossa responsabilidade.

Jonas reconhece os problemas da passagem do ser para o dever ser, e afirma que “certamente não posso esperar haver dito algo conclusivo a respeito que possa convencer os homens de que do ser também se deriva um dever” (MM, p. 348)⁷.

Para Jonas o dever da existência não é uma criação humana, pois ela transcende a nossa natureza, o que se torna um crime qualquer tentativa de impedir esse dever. Com isso, o esforço e a vigilância devem se dar, sobretudo, não em relação aos direitos dos homens no futuro, mas em relação ao dever dos homens futuros, isto é, o dever de ser uma humanidade autêntica, diante das ameaças decorrentes do poder da técnica. Zelar por esse dever, afirma Jonas, é o “nosso dever básico para com o futuro da humanidade, a partir do qual podemos deduzir todos os demais deveres para com os homens no futuro” (PR, p. 93).

Trata-se, portanto, de um dever que corresponde a um direito existente, isto é, “o direito desses homens no futuro de existirem de um modo que consideramos valioso” (PR, p. 93). Esse dever exige, desse modo, a garantia da existência de futuros sujeitos de direitos. Embora esse dever não tenha correspondência com nenhum direito, ele nos concede, sobretudo “o direito de trazer ao mundo seres como nós, sem que estes nos tenham solicitado” (PR, p. 93). E esse constituiu o nosso primeiro dever para com o modo

⁷ Jonas não esconde a sua própria dificuldade ao tratar da ontologia. Em sua obra *Memorias*, o autor narra que embora tivesse feito um acordo com Hanna Arendt, de mostrar suas obras um ao outro, somente quando estivessem prontas, ao tratar da ontologia, o autor quebra a norma solicitando à pensadora sua avaliação. Arendt antes de qualquer comentário sobre a ontologia faz um elogio a sua obra e com isso Jonas entende ter recebido a aprovação almejada, embora a filósofa se opusesse radicalmente à tese jonasiana de que a responsabilidade elementar do homem pudesse fundamentar-se biologicamente a partir da ordem natural. Para Arendt, a responsabilidade era uma relação que se estabelecia livremente e que nascia da *polis*, da convivência, da política, do estado e não da família. Recorrendo a Aristóteles, Arendt traçava a separação entre a esfera privada da união familiar com a esfera pública da comunidade, isto é, da *polis*. Além do mais, argumentou a pensadora, a responsabilidade com o bem comum era, por natureza, artificial e antinatural, e toda a tradição ocidental apoiava-se no “contrato social”. No tocante à conclusão, de que a técnica moderna converteu-se em um perigo universal e aos homens compete a responsabilidade com o futuro, ambos estavam de acordo, porém com diferente fundamentação filosófica. Mas apesar das diferenças, Arendt exclamou a Jonas: “sem dúvida, sua obra é magnífica” (MM, p. 350-351). Karl Otto Apel em seu texto *A crise ecológica como problema para a ética do discurso*, formaliza três críticas à teoria jonasiana: “em primeiro lugar se existe o perigo de desaparecimento, este perigo é do ser humano e em grande parte do reino animal e vegetal, porém não da natureza como todo. Certos microorganismos devem sobreviver em ambientes que aos humanos seriam considerados insuportáveis. Não se pode negar que a adoração à natureza tornou-se um meio eficaz para promover uma modificação do comportamento humano no sentido de uma ética em relação ao meio ambiente. Em segundo lugar constata uma insuficiência em nível da diferenciação criteriológica. A fixação em evidência de uma identidade metafísica última entre todos os viventes não está acompanhada de critérios que permitam decidir entre os interessados, frequentemente, antagônicos (entre os interesses de todos os seres vivos e entre estes e aqueles da humanidade). E em terceiro lugar, parece impossível derivar simultaneamente, a partir das premissas metafísicas jonasianas, o dever de salvaguardar as condições de existência da humanidade futura e o dever de respeitar a igualdade de direitos de todos os seres humanos vivos. O imperativo ‘que a humanidade seja’ ordena a continuidade da existência da espécie humana, porém não proporciona, em suas diversas formulações, um substituto que satisfaça o princípio de universalização da justiça (uma atitude racista poderia também pretender proteger a existência da espécie humana no futuro)” (1993, p. 13).

de ser dos futuros descendentes, que só pode garantir-se a partir do dever de fazê-los existir.

O primeiro imperativo jonasiano é, portanto, “que exista uma humanidade” (PR, p. 94), e com isso torna-se impossível transferir essa responsabilidade à própria natureza, pois a primeira regra que se busca para o modo de ser advém do existir. Fundados nesse primeiro imperativo, isto é, de que exista uma humanidade, Jonas acrescenta que a nossa responsabilidade pela ideia de homem no futuro faz da ontologia o cerne da garantia da sua existência, porque o imperativo nos garante *por que e como* devem ser os homens do futuro. Portanto, o imperativo que fundamenta “que exista uma humanidade” depois de nós, exige a inclusão da ideia de vida na própria fundamentação do imperativo, e esta só pode ser ontológica, pois conforme alerta Ricoeur, o que “deve ser justificado é a continuação de uma existência e não a racionalidade de um princípio de moralidade. O que deve ser demonstrado é que uma vida autêntica ainda deve existir depois de nós” (1996, p. 235).

Para Jonas o sacrifício da própria vida para salvar a vida dos outros, ou mesmo pela pátria ou pela humanidade é uma opção que pertence ao Ser, mas não pertence ao não-ser. O mesmo ocorre com o suicídio premeditado para preservar a dignidade diante da tortura ou da humilhação. Afirma o autor que em ambos os casos a vida não é considerada “um bem supremo” (PR, p. 100). A escolha pela interrupção da vida devido ao desespero, embora seja contestável eticamente, não nega o primado do ser como tal, pois é entendida como uma fraqueza do indivíduo ou mesmo uma exceção. Mas quanto à possibilidade de escolher o “desaparecimento da humanidade implica a questão do dever-ser do ‘homem’ e esta necessariamente nos conduz de volta à questão sobre se algo efetivamente deve existir em vez de nada” (PR, p. 100). Com isso a extinção da espécie humana representa um atentado contra a ideia de dever presente de modo natural no próprio homem, isto é, que a vida quer continuar. Em outras palavras, a responsabilidade ontológica pela ideia de homem apoia-se na ideia ontológica da humanidade.

Não há dúvidas, afirma Jonas, de que temos em nossas mãos o poder para “frustrar o propósito da criação”, devido ao nosso suposto triunfo com nosso surgimento, e talvez “sejamos capazes de assim o fazer” (MEC, p. 65). Por que não podemos fazer, assim como os animais, tudo o que somos capazes de fazer, inclusive até nos destruímos? Responde Jonas que

como sabemos, desde os ensinamentos da lógica e da filosofia modernas, o Ser nada nos diz sobre o fato de que o 'é' não se segue 'deves' algum. Agora tudo isso depende do 'é'. Devemos vê-lo e ouvi-lo. O que vemos abarca o testemunho da vida e do espírito – testemunhas contra a doutrina de uma natureza alheia a valores e fins. O que ouvimos é a chamada do bem que se testemunhou, seu intrínseco apelo à existência. Nosso *poder* ver e ouvir-nos torna destinatários de seu mandamento de respeito e, assim, sujeitos a um dever para com ele (MEC, p. 65).

Define Jonas que a “responsabilidade é um correlato do poder” (PR, p. 215), de modo que a dimensão e a modalidade do poder tornam-se fundamentais para determinar a dimensão e a própria modalidade da responsabilidade. Na medida em que há um aumento crescente do poder e do seu exercício, modifica-se também a natureza e a própria qualidade da responsabilidade, porque os “efeitos do poder geram o conteúdo do dever” (PR, p. 215), e com isso ocorre a inversão habitual entre dever e poder. Primeiramente porque o ponto de partida não é mais o que o homem pode ser e fazer, se pode ou se não pode realizar, mas o que ele já está fazendo de fato, visto que o dever é decorrente do seu agir. Invertendo a tese kantiana (“você pode, porque você deve”), deveríamos afirmar “você deveria, porque você age, e você age, porque você pode, ou seja, seu poder exorbitante já está em ação” (PR, p. 215). Com isso, o poder assume sentidos diferentes, porque em Kant o poder representa a faculdade de submeter-se por dever, para Jonas o poder significa “liberar no mundo os efeitos causais, que então devem ser confrontados com o dever da nossa responsabilidade” (PR, p. 216).

A passagem do nosso querer ao dever é mediada pelo fenômeno do poder, como força e poder causal que se distribuem em todo o reino da vida. Embora os animais também possuam poder, neles o poder é cego e não livre, e somente no homem, afirma o autor, “o poder se emancipou da totalidade por meio do saber e do arbítrio, podendo se tornar fatal para ela e para si mesmo” (PR, p. 217). Com isso, o seu poder torna-se o seu destino, e o dever surge da vontade como autocontrole de seu próprio poder, praticado de maneira consciente principalmente em relação ao seu próprio ser. Desse modo, o homem torna-se o primeiro objeto de seu dever, isto é, não destruir “aquilo que ele chegou a ser graças à natureza” (PR, p. 217), o que fez com que o poder deslocasse a responsabilidade para o centro da moralidade.

Na medida em que o poder de intervenção humano sobre a natureza e sobre ele mesmo aumenta progressivamente, com ele também tem que aumentar a responsabilidade. Aqui reside o perigo da técnica moderna, pois sua capacidade de mudar a essência do

homem poderia impossibilitá-lo de exercer a responsabilidade no futuro de modo ontológico, ou seja, tornando-o inautêntico.

Se no passado a consciência coletiva não se fez necessária e não foi exigida para proteger a continuidade da vida do homem e a vida extra-humana, visto que o poder do homem com o aparato técnico era considerado pequeno, na atualidade, diante do novo poder da técnica, a responsabilidade ética assume nova dimensão, na medida em que ela é determinada pelo aumento do poder. Nas palavras do autor nossa responsabilidade deve ser tão “grande como o nosso poder (...) porque a magnitude de nosso poder determina a medida do que podemos afetar a realidade com nossa atuação. Por isso a responsabilidade cresce com o nosso poder” (PSD, p. 134 e 140).

O autor classifica a função do poder como “complicada e em parte paradoxal” (PSD, p. 149), porque de um lado ele representa o perigo, e por outro se torna o único meio de evitar que esse perigo se concretize. Os esforços para evitar as ameaças, tornam-se desse modo maiores e de maior conhecimento, pois ao combater os efeitos, reforçamos as causas.

Se até recentemente a angústia humana residia na natureza, visto a pequenez humana diante seus enigmas, na atualidade ela reside no nosso poder sobre a natureza e, conseqüentemente sobre nós mesmos. Desse modo, afirma Jonas, o nosso poder deixou de ser “nosso servidor para converter-se em nosso patrão” (PSD, p. 149). Temos que colocá-lo ao nosso controle, um controle que no momento não possuímos, apesar desse poder ser obra de nosso conhecimento e de nossa vontade, pois fomos dominados pelo *homo faber*, mas por se tratar de um conhecimento, vontade e poder coletivos, este controle deverá ir além do indivíduo e voltar-se para a política pública.

A responsabilidade jonasiana deverá dar conta de uma nova lógica da imputação, na medida em que se abre uma perspectiva de uma alteração da identidade natural do homem ou ainda pela modificação de equilíbrios antropológicos fundamentais, tais como as experimentações genéticas, hipóteses de clonagem, alongamento ilimitado da vida graças a procedimentos puramente técnicos. Desse modo, o poder torna-se ético na medida em que nossas ações não comprometam a autenticidade e a continuidade da vida futura.

Sendo assim a extensão do poder é também a extensão de seus efeitos para o futuro. Disso se segue que a responsabilidade só pode ser colocada em prática quando nossa previsão das conseqüências desenvolver-se de maneira proporcional. Idealisticamente o alcance de nossa capacidade de prever deveria ser igual à extensão da cadeia das

consequências. No entanto, tal conhecimento em longo prazo não é possível ao âmbito humano.

A tese de que ao alcançar um poder maior com ele também se obteria maior conhecimento, na medida em que se buscariam métodos mais precisos e confiáveis, não se sustenta, pois o aumento do poder, não caminha no mesmo passo da extensão dos efeitos desse poder, e quando se trata do futuro, pode-se encontrar consequências inimagináveis e imprevisíveis a respeito do que se sabe e do que foi possível prever (PSD, p.141).

Quanto aos valores, deve-se elaborar um novo saber no sentido do que se pode e do que não se pode admitir, ou seja, um saber sobre o bem, sobre o que o ser humano deve ser e o que pode degradá-lo e desfigurá-lo. Afirma Jonas que “necessitamos desse saber para poder vigiar que o bem humano não se converta em vítima da tempestade do desenvolvimento tecnológico, visto que os perigos são novos, porém o bem é antigo” (PSD, p. 143).

O bem humano deve ser extraído da essência do ser humano. Para tanto, as fontes são a história e a metafísica. A história nos ensina o que o ser humano pode ser, o que deve ser conservado e o que pode ser destruído. Com ela também é possível reconhecer que a essência humana tem um valor e que essa essência deve ser assegurada. No entanto, somente a metafísica, com seu saber ontológico nos “instrui sobre a razão do verdadeiramente humano e do dever ser do ser humano (...) somente ela poderá nos proteger da cegueira” (PSD, p. 143) imposta pela utopia do progresso da técnica.

Necessitar de uma metafísica, no entanto, não significa possuí-la, mas a necessidade afirma o autor, poderá nos obrigar a buscá-la. Para isso o reconhecimento de que o “homem é o único ser que pode assumir responsabilidade” (PSD, p. 144) torna-se fundamental, pois este *pode* deve ser entendido de maneira imediata muito mais do que uma simples constatação empírica. Com o reconhecimento da responsabilidade como algo inerente à condição humana, deve-se identificar que essa responsabilidade se constitui de modo imediato e intuitivamente em um valor. Ser portador de responsabilidade de modo ontológico significa ser capaz de exercê-la em suas ações, como também responsabilizar-se pela presença e pela continuidade da própria responsabilidade em longo prazo.

Para tanto se exige que as pessoas sejam capacitadas a exercê-la, isto é, que as pessoas tenham a sua autenticidade humana preservada, pois somente com a autenticidade humana garantida pode-se tornar possível a existência de futuros portadores de responsabilidade. Jonas responde ao questionamento por que no futuro deve haver homens,

fundamentado na ideia de que a humanidade é indispensável para que “não desapareça a responsabilidade do mundo” (PSD, p. 145), o que faz da conservação da humanidade uma causa primária, e o suicídio coletivo uma aberração à própria ideia de humanidade.

Com isso, por trás das cotidianas mudanças decorrentes do agir humano, a responsabilidade sempre se mantém como um “objeto” ontológico, mas que aparece e tem importância somente quando é ameaçada. Ao mesmo tempo em que a responsabilidade é inerente à condição humana, “a disposição psicológica do homem a ela voltada é uma possessão insegura e somente adquirida historicamente, com o risco de perder-se coletivamente” (PSD, p. 145), mesmo que a inteligência e o poder por ela gerados tenham sobrevivido nos sujeitos biológicos. Para tanto, torna-se indispensável que a própria responsabilidade esteja presente no hoje e no amanhã, de modo a evitar que a mesma (responsabilidade) acabe por desconhecer-se de si mesma⁸. As ameaças da integridade física e existencial do homem decorrentes do novo poder da técnica moderna pode levar o homem à incapacidade ética.

Para Jonas, o raciocínio de que o homem pela sua capacidade de responsabilidade tem o dever de conservar tal capacidade de responsabilidade para sempre, sendo que essa última é dada pela experiência, não constitui um erro de raciocínio circular lógico, como é conhecida a demonstração ontológica da existência de Deus, na medida em que do conceito de Deus se inclui necessariamente a sua existência efetiva. Mas ao contrário, pois a capacidade de responsabilidade jonasiana é dada a partir da experiência, e de sua essência se deduz algo a mais, entre outras coisas o dever de perpetuar sua própria existência, mesmo que se trate de uma existência exigida a partir de uma essência. Não se trata, portanto, de uma existência dada a partir de uma essência, mas da experiência (PSD, p. 146).

Embora não se trate de um erro de raciocínio, tão pouco esse argumento pode representar uma prova, visto que está sujeito a determinados pressupostos axiomáticos não demonstrados. Destaca-se entre esses axiomas a capacidade de responsabilidade ser em si mesma um bem, isto é, algo cuja presença é preferível a sua falta; e que exista em geral valores em si mesmos presentes no ser, a ponto de afirmar que o ser é objetivamente portador de valor.

⁸ Semelhantes situações em que os seres humanos despojados de sua autenticidade seguem vivendo de modo confortável foram trabalhadas por diferentes autores, com destaque a Aldous Huxley em *O Admirável mundo novo*.

Quanto ao primeiro axioma, isto é, da responsabilidade representar um bem em si mesmo, Jonas afirma que tal conclusão é fruto da intuição imediata, mas que a validade dessa intuição pode ser questionada e, até mesmo negada pelo próprio sujeito. O homem é livre para estabelecer seus valores, e em geral estes são afirmados a partir de preferências subjetivas, circunstanciais e até mesmo pelo condicionamento biológico.

O sentimento de responsabilidade pode ser classificado como uma disposição para fins, favorecida pela evolução que beneficia a sobrevivência da espécie e, que por si mesma evidentemente não outorga a esta espécie um privilégio superior para a sobrevivência que a qualquer outra disposição para fins presentes em outras espécies animais. Mas apesar dessa disposição fruto do sentimento de responsabilidade, o indivíduo em si não tem a obrigatoriedade de obedecer ao imperativo de semelhante programação biológica, nem tão pouco ao imperativo de outras capacidades da evolução e, muito menos é possível que essa disposição imponha um compromisso com a ideia de uma continuidade da existência da humanidade posterior a nossa. Isso não passa de uma determinação entre outras, e as determinações de fato não tem que cumprir forçadamente sua tarefa, ou seja, a elas não é possível atribuir o caráter de dever (PSD, p. 147).

Conclui Jonas que não há como refutar realmente a combinação entre biologismo e subjetivismo dos valores, mas somente é possível refutar que ela também se fundamente em premissas axiomáticas não demonstráveis. Embora o autor afirme que suas conclusões façam justiça ao ser humano e a integridade do ser em geral, seus argumentos são classificados por ele mesmo como razoáveis. E encerra afirmando que “não tenho nada melhor que oferecer. Talvez uma metafísica futura possa fazê-lo” (PSD, p. 147)⁹.

Com isso, a responsabilidade presente na nova metafísica deverá alcançar até onde chega o nosso poder e não somente nosso fazer efetivo. O homem como único ser que pode assumir a responsabilidade torna-se um critério distintivo e decisivo da essência humana. Em outras palavras, da capacidade de responsabilidade se deriva, desde o ponto

⁹ Bernard Sève em *Hans Jonas e a ética da responsabilidade* afirma que Jonas teve dificuldade, ele mesmo, em reconhecer a metafísica e a objetividade dos valores, quando afirma que é provável e razoável que assim seja, mas que não tem certeza. Questiona Sève “(...) qual é a obrigação incondicional de existir para a humanidade que é necessário fundar? Mas esta incondicionalidade está em ruptura com a existência de fato do homem: o mandamento ontológico exige que a humanidade seja, mesmo que seja um destino cego que a tenha feito aparecer (...) como fundamentar um imperativo na natureza se a mesma natureza é um destino? O que é necessário fundar é o bem em si? Mas a lei de autojustificação não é um axioma ontológico ofertado pela intuição? A propósito da responsabilidade que o recém-nascido me impõe, Jonas fala da evidência imediata por este que queremos ter. Finalmente, o fundamento último se volta à natureza intuitivamente verdadeira do princípio responsabilidade. Isso que eu temo é o esforço pouco convincente para fundar metafisicamente o princípio responsabilidade e, parece enfraquecê-lo no lugar de reforçá-lo” (1990, p. 83).

de vista metafísico, um dever de responsabilidade, e ele é proporcional ao poder que possuímos.

Jonas propõe uma responsabilidade para o poder, ou seja, o poder leva a um dever, de modo a converter os atos de poder em conteúdo de um dever. Em outros termos, o dever consiste em garantir a continuidade de vida autêntica para além o tempo presente¹⁰. Esse dever, portanto, torna-se muito mais necessário na civilização tecnológica na medida em que o ser encontra-se ameaçado pelo novo poder da técnica moderna.

Para superar a objetivação do homem e o alheamento de si, de modo que o limite não venha a se impor de modo catastrófico, Jonas propõe buscar outra potência de grau ainda maior, ou seja, um poder que possa fazer frente ao poder da tecnologia e que ameça o futuro. Nas palavras do autor “um poder sobre o poder; a superação da impotência em relação à compulsão do poder que se nutre de si mesmo na medida do seu exercício (...), pois a extrapolação requerida exige um grau de ciência maior do que o que existe no *extrapolandum* tecnológico” (PR, p. 237 e 73). Esse novo poder, que terá que renunciar ao poder compulsivo da civilização tecnológica, não será proveniente da esfera do saber ou da conduta privada, mas da ética, da sociedade com um todo, de um sentimento coletivo de responsabilidade. Com isso, o princípio responsabilidade não visa apenas o destino do homem num contexto em que sua sobrevivência pode ser posta em causa, mas igualmente a questão de sua imagem: mesmo porque é fundamentalmente a integridade de sua essência que parece ameaçada pelas formas contemporâneas da técnica (BOURETZ, 2011, p. 991).

A busca de uma nova forma de pensar, um novo *Ethos*, que permite resgatar tanto o homem como a natureza, de modo que possam se compreender dentro de sua “morada”, tornou-se urgente para Jonas. Esse novo *Ethos* como o lugar da morada do homem, não está no sentido das doutrinas, regras ou normas, ou da construção material, mas como ambiente, como modo de ser em que o ser humano realiza sua humanidade.

Embora alguns dos seus críticos tenham classificado a filosofia jonasiana de pessimista, Jonas contrapõe a acusação afirmando que “pessimistas são aqueles que julgam

¹⁰ Até onde no futuro somos responsáveis pelas nossas consequências? Até onde no futuro pode se estender em espaço e tempo de modo a identificarmos os responsáveis? Como responsabilizar alguém no futuro por danos causados pelas suas ações devido ao aparecimento de algo que ainda nem existia quando o ator realizou tal ato? Como indenizar ou reparar uma vítima quando sua existência tiver terminado? Se somos responsáveis pelas consequências indesejadas e imprevisíveis de nossos atos no futuro, não estaríamos nos responsabilizando por tudo e por todos? Estes e outros questionamentos constituem um dos pontos cruciais da teoria jonasiana, na medida em que o autor não estabeleceu tais limites.

o existente tão ruim ou sem valor a ponto de assumir todo risco possível para tentar obter qualquer melhora potencial” (PR, p. 81). Em outras palavras, pessimistas são aqueles que negam o natural, a história, e não conseguem identificar a perfeição presente em todo processo evolutivo, permitindo com isso arriscar tanto a autenticidade da vida humana como a extra-humana em troca de uma “possível” melhora. Partem do pressuposto de que tudo pode ser melhorado, e com isso, não conseguem avaliar a própria instrumentalização do determinismo tecnológico imposto sobre os mesmos. Afirma Comín, que na obra de Jonas não há lugar para o pessimismo, mas ao contrário: “a admiração pela dignidade do homem e a esperança (...) em sua capacidade de exercer um controle sobre o seu próprio poder, comovem o leitor, que acaba entendendo que o afã prometeico do homem exige uma imposição de limites” (2005, p. 66).

A expectativa e a utopia do progresso e a onipotência da ciência e da técnica, permitiram pensar que “a técnica será capaz de dominar os problema que ela mesma criou e que bastaria aperfeiçoá-la para descobrir o remédio contra os males que ela provocou” (PR, p. 206). Em outras palavras, apoiados no lema de que “somente a espada que causou a ferida pode curá-la”, propunham impedir as ameaças da técnica recorrendo ao próprio avanço técnico. Outros, por sua vez, defendiam o pressuposto de que o verdadeiro homem a tudo se adapta e, portanto, a autenticidade humana no futuro não estaria ameaçada.

Frente a esses pontos de vista, Jonas posiciona-se de forma firme afirmando que tais posições “são tão irresponsáveis quanto nos abandonarmos à incerteza” (PR, p. 206). A pergunta “o homem vai se adaptar”? Afirma Jonas, deveria ser refeita, e em seu lugar dever-se-ia perguntar: “A que o homem deveria de adaptar”? “A que o homem deve ser forçado ou autorizado a se adaptar”? “Que condições resultantes da sua adaptação devem ser permitidas”? Essas questões forçam para que se coloquem em evidência, os temas presente na ética jonasiana, tais como: a ideia de homem, a responsabilidade do homem público e o horizonte futuro (PR, p. 206).

Embora seja possível fazer avaliações mais precisas com o aparato que a técnica moderna nos oferece, mesmo assim muitas são ainda as incógnitas que impedem de agir com segurança, fazendo a humanidade mover-se num terreno de incertezas. Além disso, somam-se também as expectativas, as utopias alimentadas pela ciência moderna em vista do aperfeiçoamento que dificultam uma avaliação. Por isso, para Jonas a lacuna existente entre o poder e o saber exige urgentemente que o saber se converta em um poder, com extensão e força maior que nossas ações.

Na atualidade, podemos muito mais do que sabemos, isto é, o poder da ação técnica é maior do que nossa capacidade de previsão, pois nossa avaliação se dá de modo *à posteriori* sem o impedimento de leis morais *a priori*. Desse modo, torna-se fundamental que a amplitude do nosso saber se equivalha à amplitude do nosso poder tecnológico. E com isso, torna-se um dever moral buscar um saber antes de colocar em prática nosso desenvolvimento tecnológico. Nas palavras do autor:

o saber torna-se um dever prioritário (...) e deve ter a mesma magnitude da dimensão causal do nosso agir. Mas o fato de que ele realmente não possa ter a mesma magnitude, isto é, de que o saber previdente permaneça atrás do saber técnico que confere poder ao nosso agir, ganha, ele próprio, significado ético. O hiato entre a força da previsão e o poder do agir produz um novo problema ético (PR, p. 41).

Conclui o autor que se a nova natureza de nossas ações exige uma nova ética de responsabilidade de longo alcance, proporcional ao nosso poder, ela então passa a exigir, em nome da mesma responsabilidade, uma nova espécie da humildade, não no sentido da pequenez, como foi no passado, mas em “decorrência da excessiva grandeza do nosso poder, pois há um excesso de nosso poder de fazer sobre o nosso poder de prever e sobre nosso poder de conceder valor e julgar” (PR, p. 63). O reconhecimento da incapacidade de avaliar as consequências da ação técnica com segurança obriga-nos a agir com cautela e prudência, ao mesmo tempo em que se torna necessário o controle e a vigilância do poder da técnica.

A técnica com seu poder, afirma Jonas, deve nos ajudar a construir um mundo melhor para todos os homens e a proteger esse próprio homem e mundo. Para tanto, ela deve voltar-se para a inovação e a mudança, mas também para o cuidado e a atenção. Este cuidado por sua vez tem que assumir a força de um poder, isto é, um poder sobre o poder. Afirma o autor que “é o excesso de poder que impõe aos homens esta obrigação, e precisamente contra esse poder, quer dizer, contra si mesmo, é necessária sua proteção” (TME, p. 36).

Se o poder da técnica pode nos ajudar a construir um mundo mais humano, sabemos também que seu caráter ambivalente pode colocar em risco a autenticidade da vida no futuro. Jonas afirma que “a técnica e as ciências da natureza nos fizeram passar de sujeitos dominados a senhores da natureza” (CPF, p. 38). Desse modo, a dialética que estamos vivendo só poderá, segundo o autor, ser enfrentada graças a uma escalada em relação ao poder, e não simplesmente buscando sua renúncia. Afirma o autor que a

opção de abster-se do processo técnico está descartada, pois devemos prosseguir com a exploração técnica da natureza. O que se coloca em dúvida é como e quanto esse processo deve se realizar, e, sobretudo, se somos e se seremos capazes de guiar esse processo, tendo em vista a responsabilidade humana (CPF, p. 122).

A questão, portanto, em Jonas, afirma Comín, não está em se opor ao progresso científico e nem tecnológico, mas em advertir da necessidade destes saberes serem orientados pela ética, rompendo assim com a neutralidade, a inocência e a independência da prática científica idealizada pela modernidade (2005, p. 30). Não se trata, portanto, em retroceder, mas encontrar um *Ethos* que possa superar o *nilismo* da técnica na atualidade de modo a assegurar que a mesma não coloque em risco a continuidade e a autenticidade da vida. Afirma Díaz que quando Jonas coloca o tema do controle da técnica

está pensando nos valores que devem guiar seu desenvolvimento. Sua mensagem é clara a esse respeito: a investigação teórica e os avanços tecnológicos devem ajustar-se aos imperativos éticos que ordenam o respeito a todas as formas de vida, a dignidade às pessoas e a proteção ao planeta (2007, p.153).

Buscar um saber que possa controlar o poder tecnológico tornou-se uma tarefa para a nossa época, opondo-se desse modo ao projeto baconiano do saber para dominar a natureza. Essa meta Jonas a descreve com os seguintes termos:

depois que um poder de primeiro grau, voltado para o mundo que parecia inesgotável, transformou-se em um poder de segundo grau que foge a todo controle do seu usuário, chegou a vez de um terceiro grau de poder, capaz de autolimitar a dominação que arrasta o condutor, antes que este se estraçalhe de encontro aos limites da natureza (PR, p. 237).

3.3 A NÃO-RECIPROCIDADE: O MODELO PARENTAL

Na tradição filosófica a categoria responsabilidade é genericamente pensada a partir da ideia de que “o meu dever é a imagem refletida do dever alheio, que por seu turno é visto como imagem e semelhança de meu próprio dever” (PR, p. 89), isto é, uma vez determinados certos direitos do outro, ficam também estabelecido o meu dever de observá-los e de promovê-los.

O distanciamento jonasiano do modelo tradicional da compreensão do termo se dá porque a ética de Jonas fundamenta-se na ideia da não igualdade, simetria e reciprocidade entre os envolvidos, enquanto para o clássico conceito de responsabilidade, quem não existe não tem o direito a reivindicação. Afirma o autor que “vida reivindica vida” (PR, p.

89), e este direito tem que ser preservado, embora o não existente não possa fazer reivindicações “nem por isso pode ter seus direitos lesados” (PR, p. 89). Essa é a consequência mais importante de uma ética que se entende como uma “ética do futuro”.

Mas, apesar dessa diferenciação, Jonas encontra um exemplo na própria moral tradicional de responsabilidade não recíproca e transforma-o em arquétipo da reflexão que realiza. Trata-se da responsabilidade paterna, isto é, dos pais para com o recém-nascido, pois essa relação está além de qualquer direito ou de dever, visto que ela se dá de modo incondicional, diante da fragilidade do recém-nascido que exige cuidado para continuar a existir. Este exemplo, afirma Jonas, não necessita de formulação ou de justificação a partir de um princípio, pois já está implicado em nossa própria natureza (PR, p. 89).

Trata-se de uma equivalência não contratual na relação de direitos e de deveres, pois a responsabilidade do dever está em relação ao ainda não existente e sua existência depende da precaução e da assistência. Embora seja possível esperar uma recompensa pelo amor e esforço dispensados, esta não constitui uma condição para tal, pois é incondicional. Para Jonas esse altruísmo é fornecido pela solidariedade da própria natureza e a ideia de responsabilidade decorre do fato biológico da procriação.

A obrigação dos pais para com os filhos apresenta duas características complementares: ser “não recíproca” e representar a única classe da natureza que nos fornece um modo de ser desinteressado. Poder-se-ia com isso concluir que os deveres dos pais para com os filhos sejam semelhantes àqueles em relação às gerações futuras? A princípio parece-nos não ser possível fazer essa aproximação de modo tão direta, pois a responsabilidade com os filhos está fundada no fato de sermos nós os autores de sua existência. No entanto, se não é possível fundar um direito de nascer daqueles que ainda não nasceram, nem por isso é menos certo que outros seres humanos virão depois de nós sem tê-lo pedido. O arquétipo da responsabilidade parental usada pelo autor reencontra sua eficiência na medida em que sua existência lhes dá o direito de nos acusar, como seus predecessores, de sermos responsáveis de certas desventuras humanas e que poderíamos tê-las evitado, caso tivéssemos agido com prudência e não com a ideia de utopia progressista.

A razão última dessa dissimetria se deve, sobretudo, pelo fato de que a incerteza que pesa sobre as consequências de longo alcance do ato se junta à ausência de representação do beneficiário da obrigação e, portanto, à impossibilidade de fazer valer seus direitos por antecipação. Busca-se, portanto, adquirir um verdadeiro saber dos princípios, isto é, garantir a autenticidade de um futuro possível.

É em comparação ao recém-nascido que Jonas coloca a responsabilidade em relação à existência de uma humanidade futura. Ou seja, um dever expresso em dois modos: primeiramente para com a existência da humanidade futura, independentemente se os nossos descendentes diretos façam parte, e também um dever em relação ao seu modo de ser, isto é, a sua condição (PR, p. 90).

O cuidado com o recém-nascido representa em Jonas o exemplo em que coincidem tanto o dever objetivo, como querer subjetivo, ou seja, a responsabilidade objetiva e seu sentimento subjetivo. Com isso, o suposto abismo entre ser e dever ser estaria superado, pois encontramos um dever elementar presente na constituição do próprio ser, e que, portanto, é dado pela própria natureza. Com isso, é em relação ao recém-nascido que o sentimento de responsabilidade apresenta sua força, e convida a responsabilizar-se, constituindo assim a coincidência entre o aspecto subjetivo e objetivo da responsabilidade ética. Com Jonas, responsabilizar-se pelo recém-nascido é comprometer-se com o todo da humanidade, pois cada criança recém-nascida representa o recomeço da humanidade¹¹.

Ao pensar a responsabilidade além da ideia de uma ação já realizada, a exemplo do direito civil e penal, Jonas, busca um sentido que possa assegurar o direito à existência, de modo autêntico, daqueles que ainda não existem. O futuro do princípio responsabilidade afirma Ricoeur é completamente diferente, pois ainda é o futuro de homens “(...) que agem e que sofrem, mas sob a condição da sobrevivência da humanidade; o novo princípio, portanto, visa apenas ao agir da humanidade futura através de seu viver e de sua sobrevivência” (1996, p. 229).

Os fundamentos da ética tradicional de que só tem direito a reivindicação aquele que existe, tornaram-se insuficientes para a ética do futuro proposta por Jonas. A tese de que toda vida por si mesma reivindica continuar a viver não pode ser ignorada pela ética, pois mesmo que o ainda não vivente não faça reivindicações, nem por isso pode ter seus direitos negados. Ao lidar com o não existente, o princípio responsabilidade

tem que ser independente tanto da ideia de um direito quanto da ideia de uma reciprocidade, de tal modo que não caiba fazer-se a pergunta brincalhona, inventada em virtude daquela ética: ‘o que o futuro já fez por mim? Será que ele respeita os meus direitos?’ (PR, p. 89).

¹¹ Ao olhar para o exemplo do recém-nascido Sève aponta que este não pode ser usado como arquétipo porque ele representa o presente, o que faz com que ele se impunha como uma prescrição afirmativa, isto é, como alguém que precisa ser nutrido, cuidado. (1990, p. 86). A esse respeito a posição de Speamann é ainda mais radical, pois afirma que a responsabilidade paterna “não se fundamenta nem sobre um princípio, nem sobre uma máxima, mas sim sobre uma percepção” (1996, p. 283), ou seja, existe uma exigência à autoconservação, na medida em que o corpo do ser humano necessita dos outros para a sua sobrevivência.

O exemplo do recém-nascido usado por Jonas busca evidenciar que mesmo na falta de reciprocidade, ou na desigualdade entre os envolvidos, a criança se torna um sujeito de direitos, mesmo não podendo exercê-los sem a ajuda de seus progenitores, de igual modo que não pode cumprir com seus deveres (COMÍN, 2005, p. 25).

Trata-se, portanto, afirma Jonas, de romper com o princípio de que só pode reivindicar a existência aquele que existe, pois diante da ameaça à continuidade da vida autêntica, o direito de existir deve ser garantido. Ou seja, a garantia que no futuro existam homens de direito, capazes de decidir, deve ser assegurada aqui no presente, e o princípio responsabilidade jonasiano a isso se propõe.

Embora muitos, principalmente por problemas de saúde, necessitem que a evolução técnico-científica seja cada vez mais audaciosa e rápida, não podemos ignorar as ameaças contidas nesse progresso que aposta no “tudo ou nada” pensando unicamente na sua superação. Por isso, Jonas defende que o progresso deve ser considerado um objetivo facultativo e não um compromisso incondicional da humanidade. Mas para que tal segurança possa se concretizar, é preciso reconhecer o direito à existência autêntica no futuro daqueles que ainda não existem. Somente com esse reconhecimento, será possível abrir mão de apostas incertas propagadas pela utopia do progresso.

O princípio responsabilidade, ao tratar da relação pais-filhos, se define por um dever fazer de alguém frente ao dever ser de outro. Trata-se, portanto, de uma questão moral (dever fazer) e uma questão metafísica (dever ser). Ou seja, a questão não se coloca no sentido de uma alternativa entre dever ser de um modo ou de outro, mas que aja uma imposição do dever fazer de modo absoluto sobre o não-ser, representando um pressuposto prévio da condição de possibilidade de todos os demais. Desse modo, o ser se concebe com um valor e um bem e exige nosso dever fazer. Afirma Jonas que

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, culpada da sua capacidade, unem-se no sentimento de responsabilidade afirmativa do eu ativo, que se encontra sempre intervindo no Ser das coisas (PR, p. 167).

A dignidade e o valor do objeto exigem uma resposta responsável do sujeito. A preferência do dever ser do objeto, como um bem em si, faz da heteronomia assumir um papel essencial na ética jonasiana. Aquele que nasceu tem o direito de continuar a existir, impondo desse modo uma exigência a seus pais que se converte em responsabilidade. A

força dessa responsabilidade é tamanha que ela se impõe mesmo sem o consentimento dos pais. Ser a causa da existência de um filho implica na obrigação moral de cuidar dele. Segundo Jonas “(...) o bem ou valor, quando existe por si mesmo e não graças ao desejo, à necessidade ou escolha, é algo cuja possibilidade contém a exigência de sua realização (...) como um dever (...)” (PR, p. 149). A responsabilidade pela vida é algo inerente ao próprio homem.

A dignidade e a vulnerabilidade do filho faz com que se passe da responsabilidade formal para a responsabilidade substancial, contribuindo para humanizar o próprio humano, de viver de modo livre e responsável, pois com o exercício da responsabilidade é possível reafirmar o homem na sua condição de liberdade. Desse modo, a simetria no exercício da responsabilidade torna-se secundária, pois o significativo é a responsabilidade, já que não se trata de uma relação no sentido da legalidade, mas sim biológica.

A responsabilidade dos pais em relação aos filhos, usada por Jonas como o paradigma da responsabilidade, torna-se ao mesmo tempo a conexão entre “ser e dever ser e entre ontologia e ética” (MM, p. 350). O arquétipo dos pais em relação aos filhos se dá para Jonas não somente no sentido genético e tipológico, mas também epistemológico, devido a sua evidência imediata (PR, p. 219).

O recém-nascido em seu respirar dirige um dever irrefutável, isto é, cuidar da sua existência, independente da compaixão, da misericórdia ou de qualquer outro sentimento. Para Jonas a

simples existência de um ser ôntico contém intrinsecamente, e de forma evidente, um dever para outros, assim o fazendo mesmo que a natureza não venha em socorro desse dever por meio dos seus instintos e sentimentos poderosos, coisa da qual, na maioria das vezes, ela se encarrega sozinha (PR, p. 220).

Poder-se-ia perguntar onde está a evidência a que Jonas se refere visto que o que se vê no recém-nascido é um conglomerado de células e que são também aglomerados de moléculas com suas transações físico-químicas? Quais são os traços que faz com que a evidência aqui proposta represente o primeiro, o mais intuitivo e também o mais completo dos paradigmas quanto ao conteúdo de modo a tornar-se o protótipo da responsabilidade? (PR, p. 221). Para o autor a distinção está na “relação singular entre posse e não-posse da existência, distinção própria somente da nova vida que se inicia, que exige que sua causa continue com aquilo que ela começou, constituindo-se nisso, exatamente, o conteúdo da responsabilidade” (PR, p. 219).

Para Jonas o recém-nascido reúne em torno de si o já existente, que nele se reconhece, e também a própria impotência do “não-ser ainda”. Nele se evidencia o incondicional fim em si de todos os seres vivos e o “ainda ter de se tornar” das suas próprias capacidades para adquirir aquele fim (PR, p. 223). Contudo, o “ter de se tornar” exige uma causalidade externa para a sua concretização, e a aceitação dessa condição estaria contida no próprio ato da criação. Desse modo, afirma Jonas

o imanente dever ser do bebê, proclamado a todo momento por sua suave respiração, torna-se o dever fazer transitivo de outros, graças aos quais a reivindicação assim proclamada é permanentemente reconhecida, permitindo a progressiva realização da promessa teleológica que se fez a ele (PR, p. 224).

Esse dever precisa ser contínuo de modo que a respiração não pare e com isso renovando constantemente a reivindicação, até que se realize a promessa imanente-teleológica de sua autossuficiência. Por isso, o “*locus* da responsabilidade é o Ser mergulhado no devir, abandonado à transitoriedade e ameaçado de destruição” (PR, p. 225).

A fragilidade do recém-nascido requer o cuidado dos pais para que sua sobrevivência não seja comprometida. Aqui se encontra um objeto evidente de responsabilidade e de dever, isto é, de cuidar dessa vida e da sua continuidade. O filho depende dos pais que justamente são a causa dessa dependência. Afirma Jonas que

o conceito de responsabilidade implica um dever, em primeiro lugar, um dever ser de algo, e, em seguida, um dever fazer de alguém como resposta àquele dever ser. Ou seja, em primeiro lugar, encontra-se o direito intrínseco do objeto. Somente uma reivindicação imanente ao Ser pode fundamentar objetivamente o dever de uma causalidade do Ser transitivo. A objetividade precisa vir realmente do objeto (PR, p. 219).

Essa exigência imanente do ser é o próprio ser, seu dever ser, isto é, o direito de continuar a viver. Quando a vida do ser exige ser protegida porque é frágil em si mesma, o imperativo de seguir existindo converte-se em um apelo à responsabilidade de quem tem o poder. Ou seja, a chamada à responsabilidade para o dever ser converte-se em dever, o dever de fazer o todo o possível para que se cumpra o imperativo. Por isso, a reponsabilidade é um dever ontológico, isto é, um dever para com o ser. Somente o dever moral expressado pelo imperativo ontológico, se impõe com cuidado ao ser e a sua continuidade. Afirma Jonas que “a lei, como tal, não pode ser nem a causa nem objeto do respeito, mas sim o Ser” (PR, p. 163).

O fundamento da responsabilidade com os filhos não representa unicamente os próprios filhos em particular, mas um dever para com toda a humanidade, pois a ideia de humanidade é uma ideia contida nos propósitos da natureza. O bem em si é a natureza vivente incluindo a humanidade como sendo a mais alta expressão dos seus propósitos. Manter a autenticidade da vida humana e da natureza no futuro, afirma Jonas, significa manter em aberto o horizonte da possibilidade, que no nosso caso, foi dado junto com a existência da espécie, e para tanto é necessário que se garanta a “existência da humanidade em um ambiente satisfatório” (PR, p. 232), isto é, “o futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*” (PV, p. 229). O esforço de Jonas está em fazer a passagem do altruísmo na relação pais e filhos para toda a humanidade e para a natureza extra-humana no futuro.

Afirma Jonas que entre os diversos tipos de responsabilidade, a responsabilidade dos pais e a responsabilidade pública constituem bons exemplos para se analisar a responsabilidade ética. Os dois modelos para Ricoeur revelam ter em comum dois traços. Primeiro “um encargo confiado cuja existência gera uma obrigação, e também uma entidade perecível que exige, para sua sobrevivência e crescimento, os cuidados de alguém tornado responsável por esta própria exigência” (1996, p. 229).

Quanto à responsabilidade dos pais, esta “não depende de aprovação prévia, sendo irrevogável e não-rescindível, além de englobar a totalidade do objeto” (PR, p. 170). Ela não é um empreendimento fundado numa situação de risco ou de excepcionalidade, mas é permanente. Desse modo, somos responsáveis pela vida, pelo bem que existe nela e com o seu próprio *fim em si* e não uma relação de modo contratual. A validade está presente no próprio objeto, que tem como origem a própria súplica da coisa. Esse tipo de responsabilidade é natural, irrevogável, irrescindível e universal.

Desse modo a relação com o recém-nascido torna-se paradigmática em duplo sentido. Primeiro porque mesmo que o desejo e a própria escolha tenham seu lugar na procriação, o nascimento gera um fato totalmente novo, isto é, trata-se de um vínculo sem contrato e consenso prévios. O nascimento obriga cuidado e impossibilita a fuga da responsabilidade. Segundo, porque o nascimento gera uma responsabilidade unilateral, em que o *é* e o *dever ser* coincidem, de modo que o primeiro dever ser procede da “coisa”, da “causa” a nós confiada. Trata-se, portanto, de uma relação de confiança e esta constitui um bem, ou seja, a responsabilidade com a criança torna-se um comportamento moral da constituição ontológica do nosso ser temporal (RICOEUR, 1996, p. 238).

O modelo parental de responsabilidade proposto por Jonas encontra analogia na vida política, embora de modo abstrato. Essa responsabilidade “artificial” por sua vez nasce da livre escolha, cujo objeto da responsabilidade é a “*res publica*, a coisa pública, que em uma república é potencialmente a coisa de todos” (PR, p. 72), podendo inclusive renunciá-la. Mas o próprio exercício do poder gera uma série de encargos solidários das exigências que representam a coisa pública. Com isso o homem de estado carrega o peso dos encargos e dos desejos de toda a coletividade. Tem sua validade circunscrita à situação para a qual foi criada, decorrente de acordos com duração determinada. Nesse caso, a escolha pode ser renunciada, visto que o dever foi extraído do acordo.

Embora o autor se utilize dos dois exemplos para mostrar como deve ser a responsabilidade, há entre os dois modelos de responsabilidade diferenças visíveis, pois enquanto um deles é comum a todos, o outro é apenas a poucos; se o objeto de um deles são os poucos frutos da procriação, a outro são os numerosos indivíduos; se a origem do primeiro é a causalidade direta, sendo essa desejada ou não, o outro é elevado de modo espontâneo pelo interesse coletivo; se de um lado evidencia-se a mais elementar das naturalidades, do outro a mais extrema artificialidade; se um é exercido no âmbito íntimo e imediato, o outro ocorre a distância; se em um deles o objeto se encontra carnalmente presente, no outro se trata de uma ideia.

As diferenças, no entanto, não impedem de se identificar os pontos em comum entre as duas responsabilidades, com destaque para a “totalidade, continuidade e o futuro” (PR, p. 175). Iniciemos olhando mais de perto a ideia da totalidade, ou seja, é o ser total do objeto que é abarcado em todos os seus aspectos e dimensões da existência. Na responsabilidade parental essa totalidade é mais evidente, visto que a dependência é plena, pois a criança deve ser protegida “em todas as suas possibilidades e, não só nas suas necessidades imediatas” (PR, p. 180), mesmo que inicialmente somente o aspecto físico chama atenção. Mas com o passar dos dias, afirma o autor, acrescentam-se as questões ligadas à educação, tais como “as habilidades, comportamentos, relações, caráter, conhecimento, os quais devem ser supervisionados e estimulados durante o desenvolvimento da criança, e junto com tudo isso se possível à felicidade” (PR, p. 180). Isto é, garantida a existência física, a responsabilidade está em fazer da criança um ser também responsável.

Quanto ao homem público, em seu exercício de poder, assume a responsabilidade pela totalidade da vida da comunidade, o que se costuma classificar como bem público.

Jonas não está preocupado em como o homem chega ao poder, mas em mostrar como deve ser sua responsabilidade exercendo esse poder. Desse modo, mesmo que tenha alcançado o poder por meio de um golpe de Estado, ele não está isento da responsabilidade pela totalidade da vida da comunidade, inclusive em garantir que no futuro existam homens públicos com capacidade de escolha, mas que para tanto esses homens deverão ter assegurada a sua autenticidade ontológica. Ou seja, deve-se garantir a possibilidade do agir responsável no futuro. Nas palavras de Jonas “uma das responsabilidades do homem público é garantir que a arte de governar continue sendo possível” (PR, p. 201). E com isso, assim como a responsabilidade parental, a responsabilidade estatal vai da preservação da existência física aos mais elevados interesses, como segurança, boa assistência à saúde, moradia, e outros (PR, p. 180).

A interpenetração da responsabilidade parental com a responsabilidade do estado é também evidente quando se trata de educação, na medida em que o privado se abre para o público e passa a ser incorporado como parte essencial. Em outras palavras, a responsabilidade dos pais para com a educação do filho não se dá somente porque o estado o obriga, e por outro lado a imposição do estado não beneficia somente a ele mesmo, mas a própria família e a sociedade como um todo. Com isso, o estado quer participar do processo da educação e não apenas receber os cidadãos já formados pela família, visto que a “transmissão de conteúdos pedagógicos é inseparável de uma determinada massa de doutrinação ideológica como capacitação para a inserção social” (PR, p. 181). Assim conclui o autor a “esfera da educação mostra de maneira mais evidente como se interpenetram a responsabilidade parental e a estatal, a mais privada e a mais pública, a mais íntima e a mais universal, na totalidade dos seus respectivos objetivos”¹² (PR, p. 181).

Passando da relação de objeto para a relação de sujeito, evidencia-se também que as duas responsabilidades também estão relacionadas. Na relação parental sabe-se que todos os demais tipos de relações humanas não conseguem reproduzir as condições subjetivas dessa relação entre pais e filhos, o que a procriação goza de uma preferência sobre as outras formas de relações humanas. O homem público por sua vez, parte de outro aspecto, pois já encontra a humanidade pronta, e a relação de afeto se dá porque ele identifica que “ele [mesmo] surgiu dessa coletividade e se tornou o que é graças a ela, e por isso, ele não

¹² Na atualidade a história política tem mostrado uma crescente transferência da responsabilidade parental para o estado, de modo a torná-lo cada vez mais paternalista.

é seu pai, mas o filho do seu povo e de sua terra” (PR, p. 183), e desse modo, sente-se irmanado com eles. E acrescenta o autor que da mesma forma do caso familiar há uma “identificação emocional com o coletivo, o sentimento de ‘solidariedade’ que é análogo ao amor pelos indivíduos” (PR, p. 183).

A total dependência da criança também encontra analogia com a vida política, não no sentido concreto, mas abstrato. Trata-se da direção consciente de quem dirige e toma decisões para toda a comunidade, ou seja, “*a res publica* também tem uma vida precária” (PR, p. 184), e sua vulnerabilidade necessita da interferência e da presença de gestores capazes de garantir-lhe a sua sobrevivência política.

Ambas as responsabilidades, no entanto, não encontram equivalência quando se trata da ideia unilateral e absoluta de ser progenitor, de criar uma nova vida, pois embora muitas vezes o homem público represente uma espécie de fundador da comunidade, ele mesmo nunca poderá ser classificado como criador, pois toda comunidade tem uma história ligada aos antepassados com seus sucessos e fracassos.

A continuidade da existência, seja da criança ou do estado resulta da natureza total da responsabilidade, por isso afirma Jonas que “as assistências paterna e governamental não podem tirar férias” (PR, p. 185), porque a vida tem que continuar. Ao tratar da continuidade, a responsabilidade não pode ser apenas momentânea, isto é, responsabilizar-se pela situação do presente, mas terá que levar em conta a história dos que se encontram envolvidos. Nas palavras do autor “a responsabilidade total tem de proceder de forma ‘histórica’, apreender seu objeto na sua historicidade” (PR, p. 185), e é nesse sentido que se deve compreender o elemento da continuidade. Com a continuidade há uma identidade do Ser a ser preservada e, que exige, portanto, responsabilidade paterna e pública.

Outro elemento da responsabilidade total seja paterna ou pública que merece consideração é a questão do futuro, pois esse só pode ser assegurado na medida em que ambos possam atender as necessidades mais próximas. Com isso a responsabilidade torna-se um complemento moral para a constituição ontológica do nosso ser temporal.

3.4 RESPONSABILIDADE POLÍTICA-COLETIVA

A transformação do conceito de responsabilidade no sentido de alargar o seu raio de atuação é evidente em nossa época. Com o aumento desse raio de ação criou-se novos âmbitos de fragilidade e de responsabilidade, fazendo com que houvesse uma mudança

qualitativa da atuação humana devido à ampliação do território de sua ação. Nas palavras do autor

o fato de que a natureza do agir humano transformou-se de tal maneira que surgiu a responsabilidade cujo significado é inaplicável até hoje. Ela comporta um conteúdo inteiramente novo e um alcance nunca vistos sobre o futuro, na esfera do fazer político e, conseqüentemente, da moral política (PR, p. 207).

Não há como negar que individualmente o poder da ação humana muito aumentou, e que fazemos parte e influenciemos o universo mesmo em nossa fragilidade e vulnerabilidade. No entanto, apesar dessa responsabilidade individual, a Jonas interessa a responsabilidade político-coletiva¹³. Desse modo, o autor concedeu menos importância à autonomia individual, pois para ele, a função da responsabilidade importa para o “ator coletivo e o ato coletivo, não o ator individual e o ato individual” (PR, p. 44). Com isso Jonas diferencia-se do imperativo kantiano na medida em que este buscava no indivíduo a coerência lógica de suas ações como lei moral. Afirma Jonas que “(...) o nosso imperativo volta-se muito mais à política pública do que à conduta privada (...)” (PR, p. 48). E conclui

(...) que em nosso lugar do universo a imagem de Deus corre perigo como jamais correu antes, e isto no mais claro dos sentidos. Este perigo não pode ser enfrentado por nenhuma moralidade oculta da existência privada, só por um agir coletivo público de ação atual, e não é possível prever-se que alianças com o mal terão que ser feitas pelo bem para evitar o ainda pior, ou mesmo para impedir o inadmissível (PV, p. 269).

O investigador concreto sente-se agoniado com a possibilidade das conseqüências de suas ações serem maléficas, e sem dúvida, são essas conseqüências que fazem aumentar a sua responsabilidade. Mas para o autor, a ameaça não vem do investigador individual, em seu laboratório, mas do indivíduo no sentido que é parte de um coletivo investigador, isto é, das indústrias e dos interesses do poder público, que para atingir seus desejos utópicos ameaçam a autenticidade da vida, a exemplo da moderna indústria farmacêutica, química, agrícola, genética, entre outras. Com isso, o tipo de obrigação que o princípio responsabilidade estimula a descobrir (e esta já é a primeira obrigação do próprio princípio

¹³ Sève critica a articulação da ética da responsabilidade jonasiana com a política, na medida em que o autor passa a classificar como “inimigo” o coletivo, visto que o coletivo é *tudo* e *todos*. Embora reconheça que Jonas está correto ao afirmar que os governos, mais cedo ou mais tarde, terão que tomar medidas a respeito da poluição, das formas limpas de energia etc., o intérprete afirma aquilo que o próprio Jonas reconheceu: a política, tanto no sentido teórico como prático, constitui a parte mais frágil de seu projeto ético. Para Sève, muitas decisões são realmente da autoridade política, outras, no entanto, são dos indivíduos, dos comitês de ética (1990, p. 88).

responsabilidade) é a responsabilidade das instâncias de atuação que não são mais as pessoas concretas, mas nosso edifício político-social.

Alguns desses problemas tratam de questões de sobrevivência, mas outros, são mais sutis, quando, por exemplo, se faz experimentos genéticos com pessoas com interesses de melhoramento da espécie.

Quem sabe se possa confiar a esse poder coletivo a capacidade de falar sobre as bênçãos e as maldições, das sequelas de determinados projetos de investigação, e depois tomarmos as decisões sobre sua aceitação ou proibição. No entanto, como as consequências estão no âmbito extracientífico e concernem ao restante da sociedade, e às vezes incluindo a humanidade como um todo, para tanto, seu valor supera a competência específica do científico. Em outras palavras já que as consequências da técnica extrapolam o científico, precisaríamos então de um “conselho de sábios” a exemplo de Platão para orientar a técnica? Ora, não podemos pensar numa resposta utópica, a exemplo da platônica, porque o perigo é real e ameaçador, ou nas palavras do Jonas “as coisas estão nos queimando os dedos” (TME, p. 56).

Além da responsabilidade coletiva, a ética jonasiana não está vinculada à identidade individual, ou seja, da consciência de quem faz a ação, mas se abre à alteridade, isto é, aos outros, e no caso de Jonas esses outros ainda nem existem, mas têm o direito à existência. Portanto, com Jonas, não se trata mais de responder ao tribunal da consciência individual, mas às gerações futuras, da herança cultural, política e natural que lhe legaremos. Com isso a questão da responsabilidade deixa de ser compreendida no sentido de quem é o sujeito da ação, e volta-se para a influência de nossas ações sobre os que virão no futuro.

A responsabilidade proposta por Jonas representa um compromisso com a vida, e com o gênero humano, por isso que o autor estabelece como o

arquetipo de toda responsabilidade (...) aquela do homem pelo homem (...) e nesse paradigma evidencia-se de forma cristalina a ligação da responsabilidade com o ser vivo. Somente o ser vivo, em sua natureza carente e sujeita a riscos, e por isso, em princípio, todos os seres vivos, pode ser objeto a responsabilidade (PR, p. 175).

Mas a ampliação do poder e da capacidade de ação da técnica moderna exigiu uma ampliação do alcance da ética. Faz-se necessário tomar em consideração quais são as consequências da ação técnica e quais os riscos efetivos para o homem e a natureza no futuro. Com isso, a pergunta ética não deve ser mais o “que devo fazer” (Kant), mas que vamos fazer do homem? Que tipo de homem vamos construir? Ou, como disse Jonas, que

tipo de humanidade é digna de ser preservada? Diante das possibilidades da técnica e da ciência na modernidade esses questionamentos tornam-se urgentes e práticos.

3.5 O PAPEL HEURÍSTICO DO TEMOR

Entre os elementos que compõem o princípio responsabilidade jonasiano está a sentimento de responsabilidade e, que o autor o relaciona com a ideia do temor, constituindo desse modo o polêmico conceito de heurística do temor. Trata-se de uma espécie de prudência no agir despertado pela preferência do mau prognóstico, de modo que se possa antecipar ou mesmo impedir a ação e a necessidade da reparação do dano, isto é, diante de prognósticos incertos e da ameaça da continuidade da vida autêntica no futuro, a cautela, a prevenção e a prudência assumem o papel de guia das ações humanas. É disso que nos ocuparemos agora.

Se o retorno à ontologia operado por Jonas como fundamento à ética da responsabilidade representa um dos aspectos polêmicos de sua filosofia, a utilização da heurística do temor também não foi acolhida de modo pacífico entre seus intérpretes.¹⁴ No entanto, sabe-se da importância que ela representa na formação da ética da responsabilidade jonasiana, pois é em referência a ela, que o autor inicia e também conclui sua obra magna.

Jonas reconhece que fundamentar uma ética da responsabilidade para a civilização tecnológica, representa uma ousadia e uma tarefa árdua, dada a complexidade e suas ambiguidades¹⁵, o que permite o autor concluir que “os remédios também não teriam como não ser complexos” (CPF, p. 108).

Algumas posições do autor chamaram a atenção para um possível conservadorismo de sua teoria, como a firme posição de Jonas a respeito de interferências técnicas na constituição humana que conseqüentemente poderiam “inibir” a liberdade científica. Narra

¹⁴ Entre os diversos críticos à heurística do medo, destaca-se Marie-Geneviève Pinsart na introdução da obra *Nature et responsabilité* em que afirma que Jonas parece não conseguir identificar que ao utilizar a heurística do medo como um freio aos desenvolvimentos científicos “apocalípticos”, ele tenta destruir o mal, utilizando a causa do próprio mal, ou seja, o sentimento do medo. Ele não “aceita” que o progresso científico é fruto de um medo irracional em relação àquilo que escapa ao nosso poder, e também não imagina que o medo, sendo uma fonte irracional de uma vontade de controle, torna-se excessivo e perigoso. Para o intérprete, Jonas busca o remédio nessa dinâmica, ou seja, através do medo conseguir controlar a vontade causada pelo medo (1991, p. 9).

¹⁵ Sêve ao tratar das ambiguidades da filosofia de Jonas aponta: “ora, a razão aparece *platônica*, ela é a escuta do bem e a compreensão do ser; ora, ela aparece *kantiana* decretando imperativos de caráter absoluto; ora ela gostaria de ser *hobbesiana*; e evidentemente sua dimensão tecnológica, sua estrutura técnico-científica, faz objeto de uma crítica *heideggeriana*” (2007, p. 185).

o autor que “em grandes causas que atingem os fundamentos de todo empreendimento humano e são irreversíveis, na verdade não deveríamos arriscar nada” (PR, p. 77), pois a “civilização tecnológica contém em si a forte tendência à degeneração, ao desmedido e ao incontrolável” (CPF, p. 107). A convicção de Jonas está em que se deve reconhecer na constituição da vida humana atual a presença plena do que representa o humano, o que torna uma ameaça a sua autenticidade qualquer tentativa de interferência no sentido do melhoramento. Embora estejamos suscetíveis a decisões equivocadas a respeito dos grandes problemas da humanidade, quando, porém, se trata da continuidade da autenticidade da essência humana no futuro, não se pode permitir nenhum engano¹⁶, visto que “se pode viver sem um bem supremo, mas não com o mal extremo” (PR, p. 85). Com isso, ficam descartadas as críticas de que na filosofia de Jonas há um impedimento à liberdade científica, pois sua preocupação maior está em preservar a autenticidade da vida das ameaças contidas no utopismo tecnológico.

Antes, porém de tratarmos da heurística do temor jonasiano, considera-se importante fazer uma distinção a respeito das palavras temor e medo, visto a sua divergência entre os intérpretes e tradutores¹⁷. Embora o próprio Jonas não tenha se preocupado em fazer tal distinção teórica, no nosso entender ela representa algo importante porque da sua compreensão dependerá a postura dos atores.

Mesmo que a palavra *angst* (alemão) e *fear* (inglês) “permita” a tradução por medo ou temor, nessa pesquisa assumimos a posição que parece ser mais coerente e apropriada para a heurística jonasiana, por isso da opção pela utilização do termo temor, por considerar que a palavra medo não carrega em si uma qualidade heurística, quando por heurístico entende-se o que Ricoeur nos sintetizou, como a capacidade de pressentir, e, portanto, de descobrir os perigos dissimulados, ou seja, temer além do provável também o possível, o que evidencia que se trata de um temor e não de um medo (RICOEUR, 1999, p. 50).

O temor, portanto, em Jonas indica por si mesmo temor de *algo* ou de *alguém*, sendo seu objeto, portanto, o possível, enquanto o medo relaciona-se com o objeto

¹⁶ Trata-se afirma Jonas da inversão do princípio cartesiano da dúvida. Para Descartes, para estabelecer o que é indubitavelmente verdadeiro deve-se equiparar o que for classificado como duvidoso, àquilo que é comprovadamente falso. Para Jonas, o processo é o contrário, pois “para tomarmos uma decisão, deveríamos tratar como certo aquilo que é duvidoso, embora possível, desde que estejamos tratando de um determinado tipo de consequência” (PR, p. 86-87).

¹⁷ A tradução em língua portuguesa e francesa (inicialmente) da obra *O princípio responsabilidade* optou pelo termo medo no lugar de temor.

presente, real e atual, o que significa medo do que é atualmente dado. O temor é pelo desconhecido, daquilo que não se sabe, enquanto o medo é algo direto, nomeável, identificável e objetivo. O temor é um sentimento, portanto, existencial, enquanto que o medo é psicológico. O temor é imprevisível, e o medo é previsível. O temor tem caráter pedagógico, enquanto o medo é paralisante. O temor mobiliza, enquanto o medo imobiliza. Desse modo, conclui o autor “o temor que faz parte da responsabilidade não é aquele que nos aconselha a não agir, mas aquele que nos convida a agir”¹⁸ (PR, p. 351).

Vale lembrar que essa problemática entre temor e medo dá título a uma das obras mais importantes do existencialismo de Soren Kierkegaard, intitulada, “*Temor e Tremor*”. O título foi aparentemente retirado da Carta de Paulo aos Filipenses (2:12): “*operai a vossa salvação com temor e tremor*” no qual o filósofo tematiza o fato de que a atitude de Abraão ao não hesitar em sacrificar seu filho foi o que o restituiu. A capacidade de renúncia, portanto, aparece como um princípio que conduz ao “bem”, ou seja, é preciso que o homem de hoje renuncie a certos privilégios¹⁹ para garantir que haja vida no futuro. Sua escolha está em função do futuro, e como toda escolha torna-se um risco, porque em si mesma não dá garantia de seu resultado. No caso da vida, ela é a única escolha a ser feita. Tal como Kierkegaard, Jonas também apela para certo “subjetivismo” (que inclui a metafísica e um tom “religioso”) como garantia da responsabilidade e das condições da vida.

Mas o que Jonas entende por heurística do temor? Quais seriam seus elementos? Embora Jonas não tenha elaborado um conceito explícito do que venha a ser, pode-se dizer que o termo *heurística* representa um método na busca das verdades científicas, e sua união com a palavra temor, formam a ideia do uso do temor em vista a busca dessa verdade. Em outras palavras, trata-se de um método que privilegia o diagnóstico de resultados negativos²⁰ de modo a provocar uma mudança na postura, nas atitudes, nos

¹⁸ Diante do equívoco da tradução brasileira na tradução do termo e, para manter a coerência com os argumentos apresentados, a palavra medo foi substituída nessa citação pela palavra temor.

¹⁹ Afirma Jonas que “nosso apetite consumista não pode seguir crescendo ininterruptamente como fazemos agora. Devemos conformarmos um pouco com nosso nível de vida” (CPF, p. 108).

²⁰ A respeito do medo, vale a pena conferir a obra *Ensaio do medo*, organizado por Aduino Novais. A ciência, a tecnologia, a religião e as próprias utopias (*A cidade do sol* de Campanella; *Utopia* de Morus; *Nova Atlântida* de Bacon) representam em toda a história uma resposta ao medo em seus diferentes desmembramentos. Pensadores, a exemplo de Hobbes (“a lei primeira e fundamental da natureza é buscar a paz”), Locke (o progresso, o crescimento e a expansão põem um fim ao medo); Descartes (a busca de um caminho seguro ao conhecimento) o mesmo fizeram. Embora Jonas não trate do assunto, sua obra está de certo modo ligada à história do medo. O transfundo religioso de sua filosofia, dá-nos a possibilidade que a origem desta tematização em Jonas venha do Antigo Testamento, fazendo referência ao *Temor a Deus* como condição para se alcançar a sabedoria divina.

comportamentos e nas decisões dos atores, para que não sejam ignoradas possíveis ameaças presentes em certas conquistas tecnocientíficas. Ou nas palavras de Moratalla, consiste “em um jogo mental mediante o qual podemos prever as consequências negativas das ações no presente. É um jogo da imaginação que nos informa o que pode acontecer” (2001, p. 52), sendo seus elementos constitutivos a *imaginação* e a *previsão* de que no futuro as consequências maléficas de nossa ação possam comprometer sua continuidade e autenticidade.

Considera-se significativa a observação de Greisch a respeito das críticas em relação à heurística do temor jonasiano. Para o intérprete, as críticas priorizaram o temor e perderam de vista o plano da heurística, e com isso, dificultaram a compreensão do termo jonasiano, isto é, a heurística como um poder com capacidade de colocar as boas questões que permitem fazer avançar os problemas e não no sentido de paralisá-los. E por não se tratar de algo patológico, e nem egoísta, somente aquele que se permite temer diante de certas possibilidades pode desse modo se colocar certas questões (GREISCH, 1994, p. 77). Ou seja, é a capacidade de extrair o “remédio” presente no próprio mal.

Para Sève a heurística do temor jonasiano representa uma grande novidade, pois ela é ao mesmo tempo uma “faculdade do conhecimento, um objeto de dever moral, um sentimento moral e uma hipótese ruim para a política, porém de muita utilidade principalmente onde a responsabilidade é considerada pouca” (1990, p. 76). Em outras palavras, essa faculdade do conhecimento que representa a heurística possibilita diante da incapacidade de se prever os resultados em longo prazo da técnica moderna e, também o que efetivamente deve ser protegido, que ela aponte os cuidados que devem ser tomados para que a autenticidade do Ser não seja colocada em risco.

O homem ao “tomar o desenvolvimento em suas próprias mãos”, de modo a substituir o processo lento e cego da natureza pelos critérios instrumentais da razão, “longe de oferecer uma perspectiva mais segura de uma evolução bem-sucedida, produz uma incerteza e um perigo totalmente novos” (PR, p. 77), por isso, da necessidade do temor jonasiano como um instrumento para conter essas ameaças e perigos que estão escondidos naquilo que se apresenta como de mais benéfico e positivo. Sève afirma que o temor, como sentimento moral em Jonas, assemelha-se ao respeito de Kant e a prudência dos gregos (1990, p.77).

3.5.1 *In dubio pro malo*

Jonas ressalta a importância do trabalho de caráter negativo, isto é, da ameaça que precisa ser sobreposta à promessa, o que o leva a uma opção ética pelo mau prognóstico, pois desse modo, assim como a vida se afirma “negando a entropia, sua sustentação supõe a negação permanente de sua autodestruição inelutável” (FROGNEUX, 2007, p. 206). Em outras palavras, o negativo jonasiano em relação ao futuro, nos força em direção ao presente responsável.

Ao argumento jonasiano de que “não saberíamos sobre a sacralidade da vida caso não houvesse assassinatos” (PR, p. 70), visto que é o mandamento “não matarás” que revela essa sacralidade, Frogneux acrescenta que em Jonas o poder de revelação do negativo é muito superior ao positivo, porque além de ser mais rápido, apresenta-se também de forma mais clara, opondo-se à presença do bem que pode passar despercebida (FROGNEUX, 2007, p. 189). Desse modo, a filosofia jonasiana faz com que da mentira seja possível extrair a verdade, da morte reconhecer o valor da vida, em sintonia com a filosofia de Aristóteles. Por isso, para Jonas a antecipação do mal, sob a forma de perda ou desaparecimento de um valor, permite evidenciá-lo e evitar que ele aconteça. Ou seja, os riscos que o mal pode causar facilita identificar o bem e o valor que inicialmente estão invisíveis. Somente com a percepção do perigo torna-se possível proteger-se desse perigo.

Trata-se de encontrar um antídoto contra a esperança e a utopia humana no mundo que colocam em risco a continuidade da autêntica vida. Ou seja, Jonas utiliza-se do próprio perigo, presente no *homo faber*, como antídoto para vencer o domínio técnico, a fim de assegurar a autenticidade. No lugar das probabilidades otimistas e idealistas das utopias do mundo moderno, Jonas propõe o temor como forma de aprendizado, de modo a fazer da projeção da possibilidade da previsão negativa, uma condição para alterar a atitude do ser humano frente à vida. É preciso, portanto, conclui Jonas, fazer com que os presságios apontados pelos saberes científicos modernos, como forma de antecipação das condições desastrosas previstas caso o ser humano não altere as suas ações, sejam assumidas com responsabilidade e não ignoradas em vista que elas não se provam cientificamente.

Embora a dialética do conhecimento se fundamente em opostos, a exemplo do bem e do mal, geralmente se apresenta a nós com mais certeza o que não queremos, do que aquilo que desejamos. Mas a filosofia moral da modernidade tratou de certo modo de “esconder” essa dialética, dando mais ênfase aos desejos do que aos temores. O desafio de

Jonas está em inverter essa relação frente ao perigo da desfiguração humana e da natureza. Nas palavras do autor: “é necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que a profecia da salvação” (PR, p. 77).

Se o primeiro dever ontológica da ética do futuro é garantir a continuidade da existência futura da humanidade de modo autêntico, esse dever obriga a agir de modo a evitar tudo o que possa colocar em risco tal fundamento.

Mas nem tudo o que teme já é dado como conhecido ou experimentado, e muitas vezes teme-se algo que nem sequer tem analogias com o mundo presente e nem com o passado, pois se trata de algo da imaginação. Poder-se-ia perguntar: qual a credibilidade de algo que é proveniente da nossa imaginação e que nem se pode provar a sua existência? Diante de tal questionamento Jonas não tem dúvidas de que o “*malum* imaginado deve assumir o papel de *malum* experimentado” (PR, p. 72). Tal afirmação torna-se necessária segundo o autor, porque a dignidade da natureza humana não permite aventuras quanto a sua autenticidade, por isso, embora se possa duvidar da imaginação, como critério a serviço da ciência é preferível estar errado quanto ao que foi imaginado, do que ameaçar a autenticidade da vida. Para Jonas, a “profecia do mal é feita para evitar que ele se realize e, seria o máximo da injustiça zombar de eventuais alarmismos, pois o pior não aconteceu: ter se enganado deveria ser como um mérito” (PR, p. 204). E acrescenta o autor que às vezes

precisamos da ameaça à imagem humana, e de tipos de ameaça bem determinados, para, com o pavor gerado, afirmarmos uma imagem humana autêntica. Enquanto o perigo for desconsiderado não se saberá o que há para se proteger e por que devemos fazê-lo: por isso, contrariando toda lógica e método, o saber se origina daquilo contra o que devemos nos proteger (PR, p.70-71).

A mera possibilidade, embora ainda seja insuficiente para falar de previsões, torna-se suficiente para os fins da heurística a serviço da ética. Das possibilidades de “se for assim” tornam-se pela dedução em um “então”, isto é, então tal coisa tem a possibilidade de se realizar (PR, p. 73-74). Afirma o autor que é a partir desse *então*, que se apresenta à nossa imaginação em forma de possibilidade, como conteúdo, porém não como certeza que “(...) pela primeira vez os princípios da moral, até desconhecidos, porque antes desnecessários, podem tornar-se visíveis” (PR, p. 74).

Ao tornar o “possível e o provável” experimentados em forma de visão, de modo a produzir um sentimento adequado às pessoas, esta previsão contribuirá para humanizar os

conhecimentos técnico-científicos que, ao extrapolar o futuro, tenham que se fundir com o conhecimento sobre o ser humano, e este deverá produzir em nós “um sentimento adequado que move a ação” (TME, p. 48). Se a modernidade classificava a subjetividade dos sentimentos e emoções como frágeis para orientar o agir humano, essas capacidades passaram a ser consideradas por Jonas de fundamentais, diante da vulnerabilidade humana e da natureza.

Com isso, Jonas recorre, tanto a capacidade imaginativa como o próprio sentimento de responsabilidade. Esse modo difere da forma tradicional da ciência racionalmente linear, e volta-se a um método que inclua elementos filosófico-artístico-subjetivos. Esse processo deverá “humanizar os conhecimentos científico-técnicos” até alcançar uma fusão com “um conhecimento do ser humano” (TME, p. 48). Ou seja, trata-se de romper com o dualismo que separou a ciência da natureza (sobre a qual a técnica se fundamentou) da ciência humana.

Embora essa possível “verdade” ainda esteja na esfera do ideal e, nem mesmo o saber científico seria capaz de tal ousadia, ela deverá ser dada como certa. Reafirma Jonas que, quer essa verdade encontre sua “última confirmação na evidência própria da razão, quer em um *a priori* da fé ou em uma decisão metafísica voluntária, suas sentenças são apodíticas” (PR, p. 74). Ou seja, embora ainda não possam servir de prova, contribuem com a ilustração imaginativa que busca princípios ainda não conhecidos.

Trata-se, portanto, de um princípio de precaução e de moderação em relação ao futuro, em buscar um saber sobre os princípios desconhecidos. Privilegiar o *malum* significa antecipar-se e promover uma reação espontânea em defesa do frágil e do vulnerável. O critério de Jonas *in dubio pro malo* permite restituir ao poder metafísico da natureza o caráter ético da conduta humana, ou seja, a prioridade pelo pior diagnóstico significa um *sim à vida*, fazendo do temor um substituto da virtude da sabedoria, em vista dos perigos decorrentes de nossa ação²¹.

O testemunho da guerra e da prática da maldade humana que destruiu as promessas, fez com que Jonas se “desviasse das paisagens sonhadas pela alma humana para propor aos seus contemporâneos trocar a esperança do bem pelo temor do pior”²² (BOURETZ, 2011,

²¹ Hans Jonas ao referir-se à sua mãe afirma que a mesma possuía certa particularidade, isto é, sentia-se mais atraída mais pela miséria do mundo do que pela sua beleza e inclinava sua opinião de que era melhor sofrer do que desfrutar. Constata Jonas que não deixa de ser uma boa questão. Pergunta-se: O que pesaria mais, se um dia fizéssemos o cálculo, a desgraça ou a felicidade? Nesse caso, afirma Jonas, estou seguro de que a mãe tinha razão ao inclinar-se para a primeira situação (MM, p. 47).

²² Hans Jonas ao referir-se à sua mãe afirma que a mesma possuía certa particularidade, isto é, sentia-se mais atraída mais pela miséria do mundo do que pela sua beleza e inclinava sua opinião de que era melhor sofrer do que desfrutar. Constata Jonas que não deixa de ser uma boa questão. Pergunta-se: O que pesaria mais, se um dia fizéssemos o cálculo, a desgraça ou a felicidade? Nesse caso, afirma Jonas, estou seguro de que a mãe tinha razão ao inclinar-se para a primeira situação (MM, p. 47).

p 1040). Frente ao conhecimento das catástrofes, que foi antecipado, Jonas fez uma opção que dá preferência à “estabilidade” das coisas e não às flutuações do desejo, à sabedoria do medo e não às imprudências do real, às certezas do presente e não à indeterminação do futuro. Não se trata, conforme dito acima, de ser contra o progresso, mas evitar os riscos que possam ameaçar a autenticidade da vida.

Afirma Comín que a “metodologia negativa” (2005, p. 29) que parte do conhecimento do *malum* para saber sobre o *bonum* e gerar com isso os princípios que obrigam à sua preservação, foi a saída encontrada por Jonas para não permitir que se arrisque sobre o desconhecido no sentido do “tudo ou nada”, de buscar algo inédito para a natureza humana como se ela dissesse precisasse para se completar e, não pudesse continuar existindo da forma como existe²³. Por isso, Jonas dá uma importância central ao fato de que é preciso primeiro levar em conta os temores e somente depois os desejos. Desse modo torna-se possível manter aceso o dever da responsabilidade em relação ao futuro, da preferência do ser sobre o não-ser.

Para Jonas a continuidade da existência do homem e sua autenticidade não podem constituir-se em um objeto de aposta do progresso tecnocientífico. Diante das conquistas e das ameaças da atualidade, frente ao poder da técnica, deve-se dar “preferência aos prognósticos de desastre em face dos prognósticos de felicidade, pois a existência ou a essência do homem, em sua totalidade, nunca podem ser transformadas em apostas do agir”²⁴ (PR, p. 86). Por isso, qualquer possibilidade de risco torna-se inconcebível, o que faz Jonas concluir que “(...) deveríamos tratar como certo aquilo que é duvidoso (...)” (PR, p. 87), isto é, a possibilidade de erro e de dúvida, ignorados pela ciência moderna, devem ser considerados reais de fato.

²³ A passagem do *malum* imaginado para o *malum* experimentado em Jonas é para Sève um dos pontos frágeis de sua teoria. Afirma o crítico: “não duvido do valor heurístico proposto por Jonas para a apreciação moral e nem para as ameaças realmente experimentadas. Não duvido do valor heurístico das ameaças não experimentadas, mas estreitamente ligadas, segundo princípios de causalidade e de analogia, com outros perigos efetivamente testados. Mas duvido da capacidade de estender essa potência heurística a perigos somente imaginados e que não tem nenhuma analogia com nossa experiência real” (2007, p. 172). Exemplifica o intérprete que tentar imaginar uma terra cuja humanidade pode totalmente desaparecer (vítima, por exemplo, de uma catástrofe nuclear) não pertence à esfera da antecipação espontânea. Com isso, a heurística do temor para que ela possa ser eficaz não pode ultrapassar os limites da analogia com nossa experiência real. E para Jonas, afirma Sève, antecipar esses limites “é um dever para a humanidade, antecipar o máximo os perigos escondidos em seus comportamentos presentes. Mas antecipar uma ameaça absolutamente inédita não é possível: e, no entanto, segundo Jonas, são as ameaças desse tipo que seriam as mais importantes de poder antecipar” (2007, p. 173).

²⁴ Sève critica esse princípio de Jonas (a simples possibilidade, mesmo que pouco provável, da deterioração da essência do homem deve ser impedida) por considerá-lo poderoso demais e provocar um imobilismo que rejeitasse o avanço científico (2007, p. 179).

A preocupação de Jonas não está centrada naquilo que o homem produz e que de antemão já se constitui em uma ameaça, a exemplo das bombas atômicas, mas no perigo decorrente daquilo que fazemos com a intenção de não ser um mal eticamente e, nem com o objetivo de destruição. Como exemplo pode-se citar os fertilizantes químicos, que são produzidos para melhorar a agricultura e a alimentação da humanidade, mas como toda a técnica é ambivalente, suas ameaças permanecem ocultas, dificultando consequentemente a avaliação. Para o autor, essa técnica pacífica é muito mais difícil de controlar, porque a ela se vinculam diferentes interesses, alguns de forma inocente, e outros voltados pelo olhar econômico e político. Por isso, da importância diante dessa “ambiguidade invisível” de sempre se levar em conta o pior possibilidade.

Sève compara o raciocínio de Jonas a uma faca de “dois gumes” sendo que um deles não é visto, e justamente o invisível é que contém o poder ameaçador. Em outras palavras, aquilo que deveria assustar não nos assusta, ao contrário, pois a dinâmica da técnica produz uma confiança excessiva em seu êxito e na sua superação, que culmina na utopia do progresso (2007, p. 169). Por isso, a esperança utópica do progresso tecnológico é uma esperança irrefletida, porque ela não leva em conta os perigos e as ameaças. A heurística do temor, nesse caso, representaria esse instrumento capaz de nos revelar o valor daquilo que está sendo ameaçado e, a importância que ele tem para nós, o que consiste numa tarefa difícil, pois o invisível é pouco crível e uma mobilização contra ele é extremamente difícil²⁵.

Mas essa representação invisível do negativo (*malum* imaginado) não se dá segundo Jonas de modo espontâneo, mas intencional, pois “obter uma projeção desse futuro torna-se um primeiro dever (...) da ética que buscamos” (PR, p. 72). Assim como em todos os grandes empreendimentos que tem ameaçado a vida autêntica no futuro só acontecem devido à ciência e a própria técnica, da mesma forma, a ação que visa proteger a vida autêntica no futuro deverá ter, segundo Jonas, um grau de investimento ainda maior, pois “o que basta ao prognóstico a curto prazo (...) não pode bastar para o prognóstico de longo prazo almejado na extrapolação requerida pela ética” (PR, p. 73).

²⁵ Sève alerta-nos que é preciso fazer uma distinção entre a heurística do medo com a antecipação da ameaça. E questiona: “podemos antecipar todas as ameaças, mesmo as mais distantes da nossa experiência? Qual é o valor heurístico do medo em geral, e em particular o de um medo antecipado e, digamos, fabricado (...) a posição de Jonas me parece, sob esse ponto, perfeitamente convincente, desde que deixe de lado o problema da ligação entre a heurística e o projeto de fundação da metafísica da objetividade dos valores e dos fins” (2007, p. 169).

Trata-se, portanto, de tomar consciência diante do perigo e dos riscos decorrentes do poder da técnica, visto que muitas dessas ameaças são imperceptíveis. A “primazia do mau prognóstico” e da heurística do temor cumprem essa função de antecipação, pois a razão é despertada pelo sentimento do temor. Se a heurística do temor apela ao sentimento e a imaginação para despertar em nós o dever de responsabilidade, a experiência do temor abre a responsabilidade. Este é o sentido das críticas de Jonas à esperança de Bloch, pois ela promove uma paralisia do homem.

Esse temor, no entanto, não se dá de modo natural, pois ele depende tanto de uma postura sentimental, como também intelectual, e sempre em vista de uma escala de valores. Ou seja, não se trata de qualquer sentimento ou de qualquer fruto da razão, mas somente o que se classifica dentro do que se considera ser valor.

O temor jonasiano que visa reconhecer e estabelecer valores merece para o autor ser chamado de heurístico, pois ele cumpre com sua função de nos fornecer dois saberes: um saber teórico, a partir de valores éticos considerados fundamentais à vida humana, e também um saber de caráter factual, produzido pelas ciências empíricas capaz de previsões em relação ao futuro. Esses saberes segundo Frogneux se corrigem mutuamente, sendo por isso que “as experiências de pensamento apresentam uma pertinência real para a aquisição de um saber filosófico concernente aos fundamentos da ética” (2007, p. 191). A respeito dos dois saberes afirma Jonas que:

(...) a verdade que é objeto do saber científico, ou seja, a verdade relacionada a situações futuras extrapoláveis do homem e do mundo, que devem ser submetidas ao julgamento daquelas primeiras verdades filosóficas, a partir das quais retornamos às ações atuais, para então avaliá-las, como causas da suas consequências certas, prováveis ou possíveis no futuro” (PR, p. 70).

A presença dos dois saberes na composição da heurística do temor proposta por Jonas permite colocar a seguinte questão em relação às políticas públicas na atualidade, seja quanto à saúde, às drogas ou à violência no trânsito: quando se deseja uma mudança de comportamento e de atitudes das pessoas, o que tem sido mais eficaz - recorrer ao temor ou buscar realçar os elementos positivos presentes em questão?²⁶. Isto é, a eficácia da

²⁶ A essa tese Sève afirma que “o medo que os poderes públicos querem provocar não chega a ‘pegar’, ou em certos casos, produz, ao contrário, um pânico tão irracional quanto à indiferença, ou seja, o seu contrário” (2007, p. 184). Com isso, a heurística do temor aparece como o inverso do fundamento do imperativo moral, isto é, a preservação do meio-ambiente é condição necessária para que no futuro seja possível uma vida autêntica.

propaganda está em mostrar que fumar provoca câncer e impotência sexual ou que não fumar permite uma vida sexual mais prolongada?

Aqui está o cerne da heurística do temor da filosofia de Jonas, na medida em que o autor não trabalha a negatividade separada da positividade, mas sim de modo complementar. Ou seja, o caráter negativo (dados estatísticos de pessoas que morrem de câncer) só terá eficácia no sentido das pessoas deixarem de fumar, a partir de uma realidade positiva (escala de valores) a ser atingida. Poder-se-ia citar o exemplo de pais, que embora tenham consciência e saberes estatísticos de que o cigarro faz mal à saúde, continuam a fumar, mas diante do apelo de um filho (que deseja que seus pais não morram em decorrência o cigarro e que possam ter uma melhor qualidade de vida) os pais se esforçam para deixar do vício em prova de amor ao filho. Com isso, fica descartada em Jonas a necessidade de se optar por um ou por outro mecanismo, mas ao contrário, pois a heurística do temor necessita de ambos e ao mesmo tempo. Frogneux chama de “heurística cruzada” (2007, p. 192) essa estreita vinculação entre os saber idealizado, mas que submetido ao julgamento das verdades filosóficas retorna as ações atuais, com o saber empírico.

O saber empírico da previsão, por sua vez, deverá ser capaz de “intervir na pesquisa dos princípios e na elaboração do saber ideal” (FROGNEUX, 2007, p. 192). Com isso a heurística do temor cumprirá seu objetivo que é de permitir que os valores presentes nas hipóteses se revelem, assim como os perigos considerados invisíveis. A presença de possíveis sinais do perigo e ameaça, exige uma atitude para que uma catástrofe não se instale. Portanto, o perigo que está por vir deve basear-se na ameaça real e possível²⁷.

O saber ético não se articula com a mesma certeza do saber científico, devido à importância da mobilização do sentimento em relação ao futuro, como um saber prévio, mas não disponível. O *saber do possível* para a ética jonasiana é insuficiente para a aplicação prática da ciência, porém é fundamental para a heurística do temor, pois se torna um empreendimento a serviço da doutrina ética dos princípios. Desse modo, permitir a discussão a respeito da possibilidade de não haver vida autêntica no futuro, dos riscos, ameaças e cálculos conduz a uma obrigação moral e inevitável.

²⁷ Esclarece Frogneux que “esse medo revelador e desinteressado se distingue, portanto, claramente daquele do escravo da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, ou do de Hobbes em *Leviatã*, pois ele não se baseia na sua própria vida intelectual e integridade física, mas na existência e na essência da humanidade, assim como na existência da natureza. Em seguida, se a ameaça não é nem visível nem real, o medo não é espontâneo, mas construído. Enfim, enquanto o medo em Hobbes é um mal experimentado e que deve ser limitado ou evitado, em Jonas ele constitui um método a ser escrupulosamente aplicado” (2007, p. 193).

Em toda a história da ética o caráter objetivo parece ter prevalecido sobre o caráter subjetivo, embora se possa reconhecer na *eudaimonia* aristotélica, no temor a Deus, na caridade cristã, e no próprio respeito de Kant, o desejo de motivar sentimentalmente à ação moral. Mesmo assim, apesar desse reconhecimento, a responsabilidade como sentimento não havia ainda sido colocada como base para justificar a ação moral. Em que o sentimento de responsabilidade pode se diferenciar dos outros sentimentos usados até então? Se os outros sentimentos morais visavam o bem supremo como a meta da ação moral, e desse modo, o homem era convocado a aproximar-se desse bem, o sentimento responsabilidade está em oposição a essa lógica, porque seu objeto de responsabilidade não é mais o supremo, o que estaria mais próximo da perfeição, mas o vulnerável e o precívél. É a precariedade que passa a exigir um colocar-se à disposição, porém, sem o desejo de apropriação. Não se trata, portanto, de um “psicologismo” ou mesmo de uma ética “subjetivista”, conforme expressa Jonas ao afirmar que a justificativa da ética da responsabilidade “(...) não mais se restringe ao terreno do imediatamente intersubjetivo da contemporaneidade (...) e além do subjetivismo dos valores” (PR, p. 22).

Para Jonas o sentimento de temor pode tornar-se mais convincente do que um discurso racional²⁸, pois o sentimento da perda nos interpela e impele a atuar. Discursar sobre a responsabilidade não obrigatoriamente nos faz mais responsáveis ou nos leva a uma prática. Afirma Ricoeur que para declarar-se responsável, é necessário primeiro sentir-se responsável, porque o sentimento de responsabilidade encontra-se totalmente de acordo com a precariedade da vida, isso porque “sentir-se responsável é sentir-se encarregado de uma tarefa, depositário de uma missão” (1996, p. 237).

Jonas acredita que o temor, enquanto sentimento pode promover mudanças nas ações humanas no presente, e desse modo evitar possíveis danos futuros. Com isso, o sentimento do temor não pode mais ser considerado uma “debilidade dos medrosos”, mas justamente o contrário, pois deveria ser usado como uma obrigação ética. É preciso aprender com esse “temor de novo cunho” (TME, p. 48), cuja expressão não é uma paralisia da ação, mas uma obrigação e mesmo um exercício diário de responsabilidade por

²⁸ Sève questiona se a utilização do medo em Jonas cumpre o papel que o filósofo pretende, isto é, o apelo ao medo representaria uma consequência do fracasso da razão argumentativa. Dito em outras palavras, diante da impossibilidade de vencer os homens racionalmente a abrir mão dos desejos das utopias modernas que podem levar-nos à ruína, devemos tentar assustá-los. Para o intérprete o medo em Jonas não representa um último recurso diante da insuficiência da argumentação racional, mas ao contrário, pois ele está antes da racionalidade: “o medo em Jonas não saberia ser fonte de racionalidade, uma vez que, ao contrário, ele não o evoca senão a partir de certo fracasso da razão” (2007, p. 180).

evitar o que se imagina com a mais fecunda fantasia. O temor, assim, conduziria à responsabilidade e esta converteria aquele em tarefa cotidiana.

Para Jonas se não formos receptivos ao apelo do dever “(...) em termos emotivos, mesmo a demonstração mais rigorosa e racionalmente impecável da sua correção seria impotente para produzir uma força motivadora” (PR, p. 157), mas também ao contrário, ou seja, sem a devida legitimação, faltaria uma justificação necessária correndo o risco de uma boa vontade ingênua sem confirmação. Por isso o imperativo ético da responsabilidade deverá ser capaz de conjugar as duas esferas, porque ele representa a forma racional que adota o sentimento de responsabilidade. Isto é, superar a dicotomia entre a sensibilidade e a razão, pois no sentimento já está presente a razão, como mostra Jonas ao falar de um “temor do tipo espiritual”.

Tendo em vista que a ameaça a que Jonas se refere não está aqui no tempo presente, mas no futuro, a capacidade imaginativa torna-se um elemento fundamental do conhecimento de modo a despertar o temor, pois ela pode nos apontar o mal que está por acontecer, mobilizando assim o sentimento à responsabilidade. Lopes esclarece afirmando que “uma vez que a ameaça real não nos é chegada, o poder da imaginação deve ser invocado intencionalmente: devemos produzir o temor deliberadamente” (2011, p. 142). É por isso, que Jonas estabelece como deveres da ética do futuro: enxergar os perigos da civilização tecnológica e a mobilização de um sentimento do temor frente a eles.

Desse modo, ao utilizar tanto da esfera racional como subjetiva, Jonas distancia-se de Kant na medida em que este afirmava que a razão humana era suficiente como fundamento ético. Afirmava o filósofo de Königsberg que constituía uma tarefa fácil mostrar como a razão poderia ser considerada uma bússola para distinguir em todos os casos “o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever ou que é contrário a ele” (2005, p. 35). Esta tarefa, no entanto, para Jonas, devido ao alargamento do universo ético tendo em vista o extra-humano e a garantia da autenticidade da vida no futuro exige também a contribuição do sentimento de responsabilidade.

O dever despertado no sentimento de responsabilidade pelo recém-nascido é em Jonas uma evidência intuitiva que não exige a dedução de nenhum princípio, e cabe ao homem somente a ele se curvar. Esse dever, no entanto, não se limita aos recém-nascidos, mas atinge também com a continuidade da vida da humanidade e a extra-humana.

A analogia com o recém-nascido e a transferência da responsabilidade, não se sustentam somente por análises teóricas afirma Jonas, pois essa responsabilidade “não

pode tirar férias”, visto que o vulnerável e o frágil necessitam dos outros para continuar existindo, como um ser aberto ao futuro. Daí advém a necessidade de que a responsabilidade não seja somente racional, mas também enquanto sentimento, e no nosso caso, sentimento de temor. Esta é para Jonas a função da heurística do temor. Afirma o autor:

(...) embora a heurística do medo, não seja a última palavra na procura do bem, ela é uma palavra muito útil. Sua potencialidade deveria ser plenamente utilizada, em uma área em que tão poucas palavras nos são dadas graciosamente (...) diante das ameaças eminentes, cujos efeitos ainda podem nos atingir, frequentemente o medo constitui o melhor substituto para a verdadeira virtude e sabedoria (PR, p. 71 e 65).

Para Jonas, o sentimento do temor, embora não seja a última e nem a melhor palavra, e também não se trate do sentimento humano mais louvável, pode servir de antídoto à utopia do progresso moderno frente às possíveis catástrofes e, conseqüentemente levar-nos a uma ação para que a ameaça não se concretize, representando desse modo um “limite” à compulsão prometeica onipotente do progresso científico ilimitado. Ou, o sentimento do temor permite profetizar o pior com o objetivo de evitar que ele aconteça ou, na sua versão negativa, tenta provocar o contrário daquilo que se anuncia.

A força do sentimento do temor remete-nos à formulação de uma lei moral que expressa essa experiência da responsabilidade, isto é, das implicações efetivas da causalidade tecnológica sobre a terra, e nisso o temor funciona como mecanismo educativo, porque se trata de um temor efetivo, o pior deles, o temor de cada indivíduo enquanto membro de uma espécie, o temor de seu desaparecimento catastrófico. O cataclisma do planeta aparece, pois, aproximado ao temor milenar do fim do mundo. É ele que agora é utilizado de forma positiva como instrumento da moralidade.

A capacidade de sermos afetados por um apelo está em nossa natureza moral: “(...) os homens são seres morais potenciais porque possuem essa capacidade de ser afetados, e só por isso também poderiam ser imorais” (PR, p. 158). Essa capacidade, por sua vez, torna-se um feito moral universal que inclui o princípio normativo, ou seja, a obrigação de responder ao clamor. Na linguagem heideggeriana, o sentimento de responsabilidade é aquele que atende a chamada do ser. Não se trata somente de respeitar a lei moral por ela mesma, mas responder ao clamor daquilo que precisa ser preservado, pois sentimento e razão, subjetividade e objetividade são indissolúveis. Ser moral, portanto, significa atender aquilo que clama e que sem o seu cuidado pereceria.

Assim também parece ser verdade, afirma o autor, que o próprio sentimento moral exige uma autorização externa a si mesmo, não somente para proteger-se de algo que vem de fora, mas para certificar-se de que tal sentimento não é apenas um impulso. Portanto, pode-se dizer que para Jonas “não é a validade, mas a eficácia do imperativo moral que depende daquela condição subjetiva: ela é igualmente a sua premissa e o seu objeto, invocada, reclamada, previda por ele, com sucesso ou em vão” (PR, p. 158).

Para Jonas, conforme dito anteriormente, a responsabilidade ética é um princípio e um imperativo que não pode impor-se ao indivíduo, pois não se trata de algo exterior à pessoa, como a responsabilidade jurídica que possui mecanismos externos de coerção. A responsabilidade ética é um imperativo interno da essência do ser humano, e não uma lei positivada, que sem a coerção de uma lei externa, o estadista é obrigado a agir e a verificar se suas ações vulnerabilizam a vida. Afirma o autor que

(...) é preciso que eu seja capaz de ser influenciado por esse algo. Nosso lado emocional tem de entrar em jogo. E é da própria essência da nossa natureza moral que a nossa inteligência nos transmita um apelo que encontre uma resposta em nosso sentimento. É o sentimento da responsabilidade (PR, p. 157).

Mas este sentimento interiorizado na constituição humana não diz respeito à obrigação da continuidade da vida de forma individual, mas sim a uma obrigação incondicional de existir por parte de toda a humanidade. Trata-se, portanto, de um dever ontológico em assegurar a continuidade do ser. Em outras palavras, o que se tornou dever em mim é aquilo que se entende e que se mostrou digno de existir por si mesmo e necessita da minha intervenção para que possa continuar a existir de modo autêntico, por isso da necessidade, segundo Jonas, que a ética da responsabilidade não se apoie somente na razão, mas também com o lado emocional. E acrescenta o autor que se não formos “receptivos ao apelo do dever em termos emotivos [não haverá como] produzir uma força motivadora [o que faz] o sentimento o elemento cardinal da moral, e como tal, já implícito no deve-se” (PR, p. 157). O que torna os homens seres morais potenciais é sua capacidade de serem afetados, e é justamente por isso que podem ser também imorais.

A futurologia pensada por Jonas não busca fazer prognósticos subjetivos de caráter apocalíptico de modo a provocar pânico, mesmo porque isso teria um impacto mais negativo do que positivo, no sentido de assumir uma responsabilidade em relação à ética, mas projetar possíveis realidades, em colaboração com o saber técnico e científico, de modo que estas possam nos questionar sobre a urgência e a necessidade de tal ação. Isto é,

trata-se de despertar o sentimento adequado para agir com responsabilidade de modo a não ameaçar a autenticidade da vida, formando assim uma ciência de previsão hipotética a chamada “futuurologia comparativa”.

Para Jonas, o homem deve se utilizar da projeção hipotética do futuro em longo prazo e também cientificamente fundada em que a continuidade da autenticidade da vida encontra-se ameaçada para promover possíveis mudanças no tempo presente, e esse é, para o autor “o primeiro novo valor a ser exercitado hoje para o mundo de amanhã” (TME, p. 42). Enquanto a ciência moderna preocupa-se unicamente em divulgar os resultados positivos, ignorando senão quando omitindo os erros, a ética do futuro deverá fazer com que os “resultados sombrios da futuurologia científica [sejam] divulgados o mais amplamente possível” (PR, p. 149), pois eles representam o imperativo ontológico do dever ser da humanidade, que nos proíbe constantemente da atitude que depois de nós “venha o dilúvio” ou na aposta de que “tudo pode ser feito”.

A “futuurologia comparativa” utilizada por Jonas evidencia a necessidade de se utilizar o poder da sociedade tecnológica para a previsibilidade, isto é, usar da técnica da provisão para se impor sobre a técnica da ação. Desse modo, utilizando-se da futuurologia, enquanto uma ciência de previsão hipotética, Jonas busca combater os efeitos nocivos da técnica utilizando-se de uma possibilidade presente na própria técnica. Mas essa futuurologia só poderá ser eficaz se o homem, além de conhecer as causas da ciência e seus efeitos, mantiver uma autonomia frente ao poder técnico-científico, e também apoiar-se numa moral (haja um futuro) e, em uma imagem autêntica de ser humano que deseja preservar.

3.5.2 Prudência

A heurística do temor tem como resultado a retomada de um conceito clássico da ética, qual seja, o conceito de prudência, já que ela aparece como uma perspectiva afirmativa desse princípio heurístico. A prudência²⁹ deve ser entendida como uma espécie de via intermediária entre as possibilidades tecnicamente realizáveis e a continuidade daquilo que é simbólico, autêntico de nossa natureza. Ou seja, trata-se diante da imprevisibilidade das ações no campo tecnocientífico, e de suas inúmeras possibilidades,

²⁹ A respeito da prudência como fundamento para se pensar o progresso da civilização tecnológica, conferir a tese de doutoramento de Pablo Arcas Diaz, *Hans Jonas y el principio de responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudência responsable*.

classificar o que possa ser considerado melhor no sentido dos valores, das expectativas e da preservação do que é autêntico. Por isso, ela deve ser pensada principalmente em relação aos efeitos colaterais das ações³⁰.

Se por um lado pensar apenas nas boas intenções permite-se o risco de omitir efeitos secundários, na medida em que se opta por ignorá-los, por outro lado, tornar-se responsável por todas as consequências, inclusive as contrárias à intenção inicial, pela continuidade de uma vida autêntica, corre-se o risco de transformar a responsabilidade em fatalismo. A alternativa da prudência jonasiana não está, segundo Ricoeur, no uso da prudência em sentido fraco de prevenção, “mas prudência herdeira da virtude grega, da *phronesis*” (2008, p. 61), isto é, as (ações) que [são] capaz[es] de reconhecer entre as diversas consequências das ações, aquelas que podemos ser legitimamente responsabilizados. Em outras palavras, “entre a fuga perante a responsabilidade pelas consequências e a inflação de uma responsabilidade infinita, é preciso encontrar o meio-termo e repetir (...) o preceito grego: *nada em demasia*” (2008, p. 60).

Trata-se, portanto da prudência no sentido aristotélico³¹ entendida como a disposição racional verdadeira e prática a respeito do que é bom ou mal para o homem (1999, p. 117), como um critério de moderação para a vida humana, pois nem tudo o que pode ser feito, deve ser realizado.

Em uma realidade em que prevalece o tecnocientífico, em que o *homo faber* dominou o *homo sapiens*, e por isso somos ameaçados não pela nossa ignorância, mas pela nossa capacidade de ação, sem podermos contar com a garantia dos planos divinos para guiar e dar sentido à história, a prudência tornou-se o elemento de referência para orientar o saber e o poder humano, principalmente quando o que está em causa é a autenticidade e a irreversibilidade da vida humana e extra-humana.

³⁰ Gilbert Hottois em *O paradigma bioético: uma ética para a tecnociência* afirma que a via intermediária se dá entre o simbólico e a técnica. Toda relação humana com a natureza é mediada pelas tecnologias e pelo sistema simbólico onde as técnicas estão inseridas. Para o autor, pensar eticamente as possibilidades tecnocientíficas requer ter em conta não somente o tecnicamente possível, mas também o universo simbólico em que se está inserido. Entre os exemplos citados pelo autor está o da clonagem que afetaria as estruturas de parentesco e se perderia o caráter único do indivíduo humano (1990, p.133).

³¹ Com essa definição Aristóteles distingue a prudência das outras virtudes. Trata-se da tradução do termo latino *prudência* que por sua vez traduz a palavra de origem grega *phronesis* que Aristóteles usou para tratar de virtude intelectual relacionada à verdade e a razão. Visto que se trata de uma disposição (*hexis*), se distinguirá da ciência (*episteme*), pois a prudência será um saber conectado com a ação humana. Por ser praticada (*praktik*) seu resultado será uma ação e não um objeto. Isso a distingue da arte e da técnica (*techne*), e se situa entre as virtudes intelectuais e não morais visto que se volta à racionalidade e à verdade.

Trata-se de encontrar uma via que não represente um obstáculo ao desenvolvimento dos avanços da investigação científica, e também seja compatível com o respeito à humanidade e a dignidade humana. De um lado temos a lógica estritamente cientificista que considera o homem como uma individualidade biológica, como um produto modificável, e por outro lado o homem sendo concebido como uma consciência subjetiva, construída pelo universo simbólico e da história que o constitui.

Progresso com prudência é a fórmula escolhida por Jonas para referir-se a necessidade do progresso tecnológico expandir-se, mas ao mesmo tempo, não constituir-se em uma ameaça à vida em geral. Se em outras épocas e realidades a prudência era classificada como uma virtude opcional, ela se tornou, segundo Jonas, “o cerne de nosso agir moral” (PR, p. 88), pois ela deve ficar em alerta quanto aos progressos tecnocientíficos, como no sentido do cuidado e da precaução com a vida. Com isso, a prudência jonasiana não representa um entrave aos ideais de progresso tecnocientífico, mas busca avaliá-los para que não constituam uma ameaça à humanidade. Ela não deve ser usada apenas como um “mero conselho de prudência moral, mas como um mandamento irrecusável” (PR, p. 87).

Para Jonas enquanto não existir projeções seguras, principalmente no que se refere a irreversibilidade de muitas técnicas atuais, “a prudência será a melhor parte da coragem e certamente o imperativo da responsabilidade” (PR, p. 307) que deverá reger as nossas ações, de modo a impedir que a incerteza se torne nosso destino.

Lembra o autor que o maior dos avanços práticos da ciência na história da física, provavelmente tenha sido a decifração da estrutura do átomo, que ao mesmo tempo tem o poder de salvação e de aniquilamento da humanidade. O perigo da destruição, ou seja, do mau uso, é de certo modo evidente a todos, o que gera certo pavor coletivo e uma adesão espontânea de evitar o pior. A preocupação jonasiana, no entanto, destina-se muito mais ao perigo que não é visível e que se esconde atrás do lado construtivo, pacífico e produtivo, e que diante das bênçãos anunciadas acaba por abafar a prudência. Nas palavras do autor “a voz da prudência ao longo tempo teve muito mais dificuldade em ser ouvida” (PR, p. 308) do que a voz da promessa. Portanto, é no encantamento e no ideal utópico da técnica moderna que se escondem os perigos. A distância entre questões quotidianas e questões extremas, entre ocasiões que exigem a vulgar prudência e ocasiões a pedirem profunda sabedoria, está a reduzir-se a passos largos.

Não há como ter um progresso sem riscos, e o desafio proposto pelo autor está em administrar esses riscos com critérios prudentes. Não se trata de querer promover uma “renúncia tecnológica” (CPF, p. 152) porque uma sociedade sem o desenvolvimento tecnocientífico torna-se mais suscetível a problemas de saúde, de catástrofes, entre outros. Desse modo, a prudência jonasiana aconselha a acelerar o processo quando da sua necessidade, a fim de evitar os maiores males, e também saber reter seus avanços quando estes se tornam verdadeiras ameaças. É com esse entendimento que Jonas faz da prudência o primeiro dever e mandamento da sua ética da responsabilidade, e a humildade a virtude necessária e remédio ao ímpeto tecnológico.

Limitar os nossos desejos, representa uma renúncia dolorosa para o espírito criador, e até mesmo os elogios dessa renúncia parecem não servir de consolo, porque o progresso da técnica pretende corrigir seus próprios efeitos. Diante do esvaziamento dos valores da atualidade, a ética jonasiana propõe a renúncia, a humildade e o respeito à natureza em geral e, a autenticidade da vida humana em particular, pois a incerteza poderá nos levar a graves consequências morais.

Se o horizonte dos modernos estava determinado em vista dos ideais do progresso, e na busca do melhoramento da natureza humana, Jonas alerta que temos um dever primário, um mandamento irrecusável com a continuidade do ser, em oposição ao nada (PR, p. 87), por isso, torna-se inconcebível qualquer tentativa de melhoramento que possa nos levar a uma incerteza. Para tanto, a precaução, poderia “aparecer como um simples mecanismo de autocorreção do progresso tecnológico e contribuir para a diminuição de nossa vigilância” (FROGNEUX, 2007, p. 200).

Mas, a avaliação a partir das consequências de uma determinada possibilidade tecnocientífica, mesmo que seja no tempo presente, nem sempre é fácil de ser realizada, pois uma ação pode facilmente ganhar um novo sentido quando passa da esfera pessoal para a coletiva. Exemplifica Jonas:

liberar doentes mentais de sintomas dolorosos e perturbadores parece ser algo claramente benfazejo. Mas uma discreta transição leva do alívio do paciente, um objetivo em total consonância com a tradição médica, a aliviar a sociedade da inconveniência de comportamentos individuais difíceis entre seus membros. Isso significa a transição da aplicação médica para o social e abre um campo indefinível, que contém potencialidades inquietantes (PR, p. 60).

Com isso, a força da prudência deve ser capaz de esclarecer se tal possibilidade tecnocientífica contribui ou não à capacidade ética e humana do homem, preservando-o na sua autenticidade.

Jonas classifica a responsabilidade de dois modos: o primeiro em referência à responsabilidade cósmica, ou seja, a responsabilidade em relação aos efeitos de nossas ações no presente e no futuro, e o outro quanto a esfera da eternidade. O primeiro limita-se a nossa previsão e a complexidade das coisas no mundo; o outro por sua vez, com a “segurança de normas que se podem conhecer, e que segundo as palavras da Bíblia, não são estranhas ao nosso coração” (PV, p. 270). Essas duas responsabilidades, no entanto, precisam se unir, pois a ameaça vai além da esfera física, o que torna a “prudência preventiva a seu serviço um dever transcendental urgente” (PV, p. 270), pois a tomada de decisão terá que levar em conta não somente a ação isolada, mas o gênero humano, em seu contexto local, social e global. Conclui o autor, que embora não possamos esperar em nenhuma vida eterna e nem mesmo um retorno do que aqui realizamos, podemos, no entanto “pensar em uma imortalidade” (PV, p. 270).

O desafio do homem contemporâneo, portanto, está em reassumir a sua condição de *homo sapiens* ocupada desde modernidade pelo *homo faber*, para instaurar uma nova ordem ética fundada na prudência em respeito à humanidade e a toda a biosfera. Ou seja, procurar, como afirma Jonas, não somente o bem humano, mas também o bem extra-humano. Com isso retira-se do sujeito a soberania das decisões, como pretendia Kant e, passa-se a escutar os apelos do dever da vida. Utilizando-se da prudência, Jonas procura ultrapassar a fragilidade do ser.

Ao classificar a prudência como um dos valores mais significados do agir na era da civilização tecnológica, Jonas promove uma ressignificação da própria ideia de valor, pois os valores representam as “ideias do bem, do correto e perseguível” (TME, p. 42) e estes vão de encontro aos nossos instintos e desejos, buscando uma conciliação. Estes valores acrescenta Jonas são expressos na forma de costumes, moralidade e direito, conforme as próprias demandas de sua época.

Para Jonas, a civilização tecnológica vive muito mais um “envelhecimento” de determinados valores, no sentido da insuficiência ou ineficácia, do que uma “crise” ou um relativismo dos mesmos (TME, p. 47). Embora os motivos ou mesmo a circunstâncias que exigem a presença de tais valores possam mudar ou desaparecer, para o autor, os “valores são intransformáveis” (TME, p. 47), variando apenas o seu uso e as exigências. O valor de

algo é sempre uma resposta a uma emergência, e na medida em que novas necessidades surgem, o valor precisa adequar-se a essas demandas para garantir a sua eficácia. Nesse aspecto reside um dos pontos centrais do pensamento de Jonas, pois o autor identifica que os desafios e ameaças da tecnociência na atualidade, principalmente no que se refere à continuidade da autêntica vida humana e extra-humana, exigem valores adaptados às novas demandas. Em outras palavras, para Jonas os valores em si são sempre os mesmos, e o que muda é a sua capacidade em aderir às demandas do novo tempo. Uma ética na atualidade tem que dar conta de proteger a autenticidade da vida humana e extra-humana no futuro, visto as ameaças promovidas pelo novo poder da técnica moderna de caráter ambivalente e grande magnitude.

Para o esvaziamento e o envelhecimento dos valores éticos tradicionais apontados por Jonas, contribuiu decisivamente a “promessa” utópica da técnica moderna na medida em que se apresentou como a única alternativa na solução de problemas decorrentes desse processo, inclusive aqueles por ela mesmo criados, anulando desse modo a necessidade da dimensão ética para proteger a autenticidade da vida no futuro.

Em sua obra *Técnica, medicina y ética* Jonas exemplifica a tese do envelhecimento dos valores usando o exemplo da beneficência (valor fundante da ética cristã) e da bravura bélica ou heroísmo individual (base do valor da ética grega) e que de certo modo influenciaram toda a ética ocidental.

A beneficência é aqui entendida como uma exigência de compaixão, de solidariedade para com a dor e o sofrimento alheio de modo a contribuir no seu alívio. Classificada pelos cristãos com “amor ao próximo” passou a constituir-se em uma das virtudes cardeais, como uma espécie de obrigação daquele que é feliz e que vive melhor em relação ao infeliz. Nas palavras de Jonas, trata-se de uma “obrigação do feliz em relação ao desgraçado” (TME, p. 46). Se no passado essa capacidade era considerada importante para a imagem do próprio homem, e a sua falta “ninguém gostava de confessar” (TME, p. 46), no Estado Moderno, por sua vez, essas atitudes de benevolência, compaixão e caridade foram subtraídas desse âmbito e transferidas ao sistema público de bem-estar. A ajuda voluntária foi substituída por um imposto, a iniciativa privada pela instituição oficial “(...) por parte do receptor, a esperança na correspondente caridade pelo direito a serviços permanentes publicamente garantidos” (TME, p. 46). Jonas saúda esse processo e afirma ser este um exemplo de como o progresso público, com sua “objetivação das funções, supera de certo modo o papel da ética individual” (TME, p. 46). Mas para o autor, na

medida em que o Estado passa a responsabilizar-se pelas obras de “*misericórdia*”, o valor se enfraquece nas práticas individuais, embora a realidade ainda o exigisse. E com os avanços técnicos da modernidade, o valor da misericórdia deixa de ser necessário, o que faz Jonas identificar o “envelhecimento dos valores” (TME, p. 47).

O outro exemplo apontado por Jonas é da bravura bélica do mundo antigo. Diante dos avanços da técnica bélica, toda guerra passa a ser necessariamente evitada e com isso também envelhece o valor do heroísmo que a acompanhava: “a bravura pessoal terá pouco que fazer frente ao decisivo poder da técnica impessoal” (TME, p. 47). Esse valor tornou-se antiquado porque “a humanidade já não pode permitir-se a ocasião para a sua atualização e que, inclusive se o fizesse, a ocasião para ele resulta remota” (TME, p. 47), embora em algumas situações de cunho civil ainda se oportunize a prática do mesmo, mas de modo em geral não se trata de situações “organizadas voluntariamente” (TME, p. 47).

Os exemplos da beneficência e do heroísmo apresentado por Jonas mostram que os valores são intransformáveis em si mesmos, visto que eles não se desgastam, mas apenas se alteram no âmbito das emergências. Pode-se dizer, que é da natureza intrínseca do valor que ele se desatualize em vista de um melhoramento ou na superação de determinadas situações de dor e sofrimento, o que faz com que na medida em que se elimina a situação, elimina-se também a necessidade desses valores. Em outras palavras, o desejo das virtudes é que com o passar dos dias elas se tornem desnecessárias na forma como são, por terem sido eficazes naquilo que se apresentava como uma emergência, e consigam ser renovar-se às novas demandas.

O novo tipo de obrigação que Jonas mostra e, que se torna o fundamento principal da atitude ética, é de previsão das ameaças futuras a fim de evitar que tais situações se efetivem, por isso da importância dada pelo autor à capacidade de projeção futura. Essa virtude, para Jonas, não se limita ao âmbito individual, mas de uma empresa global e pública, e por isso mesmo política. Afirma Jonas que os valores mais urgentes para o nosso tempo tem que levar em conta a “máxima informação sobre as consequências de nosso agir coletivo” (TME, p. 47). Nessa previsão futura o autor inclui “a cientificidade da dedução somada à viveza da imaginação” (TME, p. 47). Ou seja, trata-se de qualificar de modo científico e hipotético certas possibilidades de modo a promover mudanças na conduta no presente. Com isso, as consequências em longo prazo devem ser pensadas de modo prioritário, a fim de que a humanidade não se apoie mais nas experiências do passado e nem sequer deixe o futuro encontrar suas próprias soluções. Para Jonas, essa é a grande

novidade do cenário tecnocientífico decorrente do poder da técnica moderna. Afirma o autor que a magnitude causal das empresas humanas cresceu de forma incomensurável sob o signo da técnica, e o

carente de procedimento se converteu em regra e a analogia com a experiência anterior deixou de ser competente; os efeitos a longo prazo são calculáveis, mas também contraditórios; já não se pode construir sobre as forças regeneradoras do conjunto que nossa ação arrasta consigo; já não se pode supor as pessoas do futuro como situadas em similar situação de partida. Com a grande técnica nos direcionamos para a frase de que o mundo de amanhã *não* será similar ao de ontem (TME, p. 48).

Pode-se afirmar desse modo, que o conhecimento prévio da capacidade de prever certos impactos negativos de ações práticas no presente, tornou-se a virtude emergencial desse novo cenário e sua tarefa é alcançar em extensão até onde o poder se expandiu. Com isso, a nova tarefa da tecnociência não é mais de caráter técnico, mas ético, visto que o novo valor é a capacidade de prevenção. A futurologia passou a ser parte da ciência, e a prevenção passou a representar o grande valor da ciência para garantir o mundo do amanhã. Esse modo de fazer ciência, no entanto, não serve mais como o modelo das “ciências naturais que visava aumentar o nosso poder, mas sim para vigiá-lo e protegê-lo de si mesmo, em última instância, para obter poder sobre o poder antes surgido das ciências naturais” (TME, p. 48).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A complexidade dos temas abordados pela filosofia jonasiana e a constatação do autor de que as éticas atuais são insuficientes para orientar a civilização tecnológica, ao mesmo tempo em que lhe renderam críticas, contribuíram para reabrir o diálogo com alguns fundamentos considerados ultrapassados na filosofia.

Essa pesquisa não buscou esconder os conflitos presentes em suas teses, nem mesmo diminuir a importância do pensador em vista de possíveis insuficiências teóricas. Embora o autor tenha se preocupado e se dedicado em justificar teoricamente as suas escolhas, e também em fundamentar seus princípios, pode-se dizer que seu pensamento se diferenciou da forma tradicional de fazer filosofia, não sendo possível classificá-lo segundo as linhas gerais de pensamento filosófico, mesmo que alguns o aproximem de Aristóteles. Sua preocupação maior pode-se dizer, está centrada na ameaça à autenticidade da vida humana e extra-humana no futuro, em decorrência do novo poder da técnica moderna, mais do que com a coerência interna de seus pressupostos.

Ao identificar a necessidade de uma nova ética para a civilização tecnológica, Jonas promove uma revisão de categorias historicamente enraizadas na reflexão da moral, tais como, vida, liberdade, metabolismo, racionalidade, ser e dever, e o novo lugar do homem no reino da vida, entre outras. E como toda forma de revisão, seja filosófica ou não, gera certo mal-estar na comunidade pertencente, visto que, o “velho” parece não mais ser útil. Jonas, embora afirme que precisamos de uma nova ética para dar conta dos novos problemas da atualidade, não se coloca no sentido de negar a tradição, mas mostrar que os clássicos fundamentos da moral tornaram-se insuficientes à civilização tecnológica, visto que o novo poder da técnica moderna, de caráter essencialmente autônomo, niilista, utópico e ambivalente, passou a ameaçar a continuidade da vida humana e extra-humana no futuro de modo autêntico. Com isso, pretende o autor, superar o uso corrente do conceito de responsabilidade, fundado na visão positiva da imputabilidade jurídica e antropocêntrica da ética tradicional, e mostrar que ele é insuficiente para atender as exigências de um agir que passou a ser coletivo e que carece de princípios orientadores em proteção à vida.

Partindo do pressuposto de que na civilização tecnológica o *homo sapiens* foi dominado pelo *homo faber*, sendo reduzido a um fazer operacional “igualando-se” aos animais, Jonas colocou esse novo poder da técnica moderna pertencente ao universo ético.

Trata-se, portanto de mostrar a necessidade de se pensar uma nova ética para a civilização tecnológica, de modo a possibilitar que o *homo sapiens* consiga desvencilhar-se do poder do *homo faber* e recuperar sua autonomia. Eis o poder sobre o poder: o *homo sapiens* é aquele no qual o conhecimento humano domina a técnica.

Se na antiguidade a técnica era concebida como vocação do homem, afirma Jonas, e usada como instrumento em auxílio às suas necessidades representando apenas um *meio* e um *modo* do homem de *ser* e de *interagir* com o mundo, bem como uma possível *defesa* frente à grandiosidade e à imutabilidade da natureza, na atualidade a *técnica moderna* passou a constituir-se em um *poder autônomo*, em uma *empresa coletiva*, voltada a seus próprios interesses. É justamente esse novo poder, segundo o autor, que promoveu a vulnerabilização tanto da natureza como do homem, reduzindo-os a meros objetos do seu êxito, e com sua autonomia reduzida, o próprio o homem passou a se identificar com esse ideal de progresso e de superação.

Embora os êxitos decorrentes desse processo não possam ser negados, Jonas reconhece que o perigo não vem da incapacidade da técnica, mas do *excesso de poder* capaz de ameaçar a autenticidade da vida no futuro. Para o autor, o projeto técnico da modernidade contém uma contradição interna, pois o mesmo se tornou incapaz de proteger o *homem de si mesmo* e a *natureza do homem*. Ao reduzir a natureza a uma fonte de “energia” e o próprio homem a um “objeto”, a proposta de salvação se converteu em perigo, além de iludir o próprio homem de que poderia desvencilhar-se do poder divino e da ordem do *cosmo*, de modo a impor todo o seu império.

Uma análise apressada e superficial da teoria jonasiana poderia classificar suas teses como que em oposição ao desenvolvimento livre da ciência e da técnica. Jonas, no entanto, não defende um retrocesso ou uma desaceleração do progresso e do desenvolvimento da civilização tecnológica, embora as questione. Afirma o autor que não podemos renunciá-la porque dela precisamos para promover os assuntos humanos, e inclusive necessitamos “de seu contínuo progresso” (TME, p. 56) para superar a cada momento as consequências negativas de si mesmo.

Esse “estímulo” por sua vez, deve ser entendido também como uma capacidade para fazer possíveis prognósticos em relação à realidade futura, de modo a promover mudanças nas ações no tempo presente, o que o autor classificou de “futurologia comparativa” (PR, p. 70). Isto é, o potencial tecnológico permitiria criar certas realidades

futuras, mesmo que “imaginativas”, e estes possíveis perigos contribuiriam para alertar-nos das necessárias mudanças nas ações da atualidade.

Sendo assim, Jonas não representaria um retrocesso ao desenvolvimento da ciência e da técnica, pois o que o autor busca é um *Ethos*, para que seu caminhar não continue sendo “cego e contínuo” (TME, p. 58), um poder sobre o poder, de modo a humanizar a técnica a fim de que a mesma não comprometa a autenticidade da vida humana e extra-humana no futuro. Afirma Jonas que se a técnica moderna desnuda a natureza, chegamos ao momento de “respeitar os seus mistérios” (TME, p. 60). Esse respeito irá servir de apoio à responsabilidade e ao uso do poder sobre a natureza devido ao nosso conhecimento, visto que a responsabilidade jonasiana está diretamente ligada a continuidade da vida, na medida em que ela representa o que há de mais precíval.

Ao buscar as bases desse novo *Ethos* na natureza, no que se chamou de filosofia da biologia, Jonas não fez da natureza o modelo para se pensar a ética, mas nela buscou princípios que pudessem servir de alicerce à reflexão da moral. Destaca-se entre esses princípios a ideia de que a vida diz um *sim* à vida e um *não* à morte, e que esse sim, esse desejo, essa liberdade, essa escolha em continuar sendo, não constitui um privilégio humano, mas encontra-se presente em todas as camadas da vida, desde as primeiras manifestações orgânicas. Para Jonas, portanto, viver é uma escolha, e se primeiramente havia o nada, isto é, o não-ser, foi uma escolha da própria vida em querer ser, em querer surgir do nada. Essa escolha, por sua vez, não pertence ao universo racional, mas fruto do desejo da própria vida, que quer continuar a ser vida.

O *sim* à vida pronunciado pela natureza ocorre de modo livre e espontâneo porque é da natureza do ser o desejo de continuar a existir. Nesse “direito”, embora não possa ser classificado como “sujeito de direitos”, porque não há reciprocidade, reconhece-se o próprio valor e a finalidade, isto é, seu *telos*. Determina o imperativo jonasiano que a existência deve ser considerada um valor por si mesma, e esta finalidade é superior a toda falta de finalidade.

A preferência do ser sobre o nada na filosofia de Jonas faz com que o valor tenha sentido a partir do que *é*, de modo que o valor e a existência coincidam, e com isso, na medida em que se atribui valor a algo se reconhece a preferência do ser sobre o não-ser. Portanto, é na vida do ser que Jonas reconhece o valor e, sendo a vida voltada a fins, ela declara-se a favor de si mesma. Com isso, o autor conseguiu mostrar que existe um ser que implica seu próprio dever ser, isto é, de conservar a sua existência, porque a vida pronuncia

um *sim* a ela mesma. Esse *sim* à continuidade da vida, no homem representa um dever devido a sua capacidade, com o novo poder da técnica moderna de impedir essa continuidade autêntica.

Ao pensar a organização da vida com a biologia, Jonas busca compreender esse fenômeno a partir da categoria da liberdade, pois para o autor, é no metabolismo que se descreve o indivíduo como entidade ontológica portadora de liberdade desde as formas mais elementares de vida. Com isso, pode-se falar de uma identidade interna que se manifesta na continuidade metabólica, e que em sua troca com o mundo exterior e mesmo o interior, mantém a identidade em sua estrutura. Nesse processo metabólico, de troca com o meio, a vida continua a existir como uma opção presente nela própria, pois embora a matéria não seja mais a mesma com o passar das transformações, o desejo de continuar a existir permanece. A liberdade, portanto, está nesse contraste entre a perseverança da forma e a mutabilidade da matéria, e este fenômeno constitui o novo elemento da própria liberdade que no organismo se dá sob a espécie de forma, sendo esta o caráter essencial da vida.

Se nos seres não-vivos a forma não passa de um acidente da matéria, que é permanente, com os seres vivos, a vida se dá de modo ativo e organizativo, pois os seres vivos não têm uma postura passiva frente à matéria. Sendo atraídos e repelidos pela matéria eles se autoconstituem. Embora no próprio metabolismo esteja presente a ameaça da destruição, é apenas com o homem que ela pode se efetivar. Com isso, ao recorrer à ontologia, essa se torna fundamental não para formar a racionalidade de um princípio, mas para a continuação da existência, e o reconhecendo que a vida presta um testemunho a si mesma.

Ao buscar na natureza os princípios para formar a sua ética da responsabilidade, e reconhecendo no homem um maior grau de liberdade em relação às outras espécies, Jonas confere-lhe o dever de ser o guardião da totalidade do reino da vida. Não se trata de se colocar em pé de igualdade no sentido de acabar com o especismo da natureza, mas conferir ao homem, como portador de maior liberdade, também o dever de maior responsabilidade.

Essa responsabilidade, no homem, no entanto, não se dá no sentido de que por ser responsável, o homem tem o dever de ser responsável, pois para Jonas a responsabilidade no homem é ontológica, isto é, o homem por sua constituição natural não tem como não ser responsável, pois ele é parte e fruto dessa natureza. Ao reconhecer que a responsabilidade

está presente na própria ontologia humana e não como algo imposto de fora, Jonas faz da responsabilidade a chave central de sua ética. Ou seja, a responsabilidade não concerne ao cálculo do que foi feito *ex post facto*, na conduta ou nas consequências dos meus atos, mas no Ser que reivindica que meu agir reconheça o bem intrínseco nele presente. Em outras palavras, ela não é derivada da nossa ação, mas ao contrário, pois ela é anterior a nossa própria ação, pois ela obriga à ação e determina-a no seu sentido. Desse modo, a exigência do Ser antecede a consciência do poder de ação humana, mas que unidas ao sentimento de responsabilidade garantem a continuidade da autenticidade do Ser. Com isso, a ideia de extinção da espécie humana, representa não um atentado ao homem em si, mas a ideia de humanidade, pois a vida quer continuar sendo vida. Em outras palavras, a responsabilidade ontológica pela ideia de homem apoia-se na ideia ontológica da humanidade.

Em vista do problema de pesquisa levantado por esse trabalho em que se pretendeu mostrar uma continuidade entre ontologia e ética no pensamento de Hans Jonas, o que nos leva a uma conseqüente biologização do ser moral, conclui-se que a responsabilidade no homem não é da esfera de um dever moral, mas sim no universo ontológico, visto como dito acima, que a responsabilidade não é algo externo acrescido à constituição humana, mas parte da sua natureza. E para que essa responsabilidade possa se efetivar, Jonas mostra a necessidade de superar todas as formas de dualismo, de modo a reinserir o homem na natureza, para que como parte e fruto da mesma, assuma a sua responsabilidade de ser o guardião do reino da vida. Nesse sentido, o pensamento de Jonas vai além do universo ético, como geralmente é classificado, visto que a totalidade de sua obra é composta de diferentes áreas do saber filosófico.

A biologização do ser moral conforme propõe Jonas representa uma interpretação muito própria da ontologia, na medida em que Jonas reconhece a responsabilidade como ontológica no homem, representando esta a marca da sua metafísica. No entanto, a continuidade dessa responsabilidade ontológica no homem no futuro tem sido ameaçada na atualidade na medida em que a técnica moderna tornou-se capaz de modificar o “projeto humano” em vista de um ideal de “homem” por ela mesma projetado. Torna-se urgente, desse modo, afirma Jonas, proteger a autenticidade humana desse ímpeto tecnológico, de base niilista, e guiado unicamente na ideia de superação, o que faz o autor a pensar a necessidade de uma nova antropologia, para que a presença da responsabilidade ontológica no homem seja assegurada no futuro daqueles que ainda nem nasceram. Conforme lembra Jonas, o Prometeu desacorrentado, exige uma ética que possa impedir que esses impulsos

ao “melhoramento” comprometam a continuidade da responsabilidade ontológica no futuro, mas para tanto devemos ser capazes de colocar-nos barreiras de responsabilidade para nós mesmos, para que o nosso próprio poder não continue impondo-se sobre nós.

A concepção existencialista moderna de uma natureza indiferente e destituída de qualquer teleologia, só poderia também gerar homens indiferentes, por isso, enfrentar o niilismo para Jonas, significa reencontrar a medida certa, isto é, a teleologia do próprio homem e do mundo. A consciência dessa teleologia tornou-se uma exigência para fazer frente ao poder do progresso técnico-científico que considerou a natureza desprovida de finalidade, cabendo somente à razão humana a capacidade de atribuir-lhes fins. Ao afirmar que a história da ciência moderna representa um erro a respeito da interpretação da vida, Jonas reforça a ideia de que a teleologia da natureza é maior do que a capacidade humana de compreendê-la.

Frente ao niilismo que impede de ver o sentido e, do dualismo que desintegra toda a realidade, Jonas busca reencontrar o *telos* da totalidade da vida, isto é, recolocar a natureza em seu devido lugar, e para tanto, o autor irá recorrer à metafísica. É esse retorno à metafísica que parece mais assustar a filosofia contemporânea. O valor está na superioridade do ser sobre o não-ser, por isso a existência deve ser preservada por uma exigência contida no próprio ser. E nisso se fundamenta o dever-ser, onde o ser é objeto de uma ação livremente escolhida. Embora tal afirmação não possa ser provada, pela sua essência metafísica, para Jonas há evidências intuitivas que sustentam tal fundamento.

Se a liberdade é encontrada em todo reino da vida desde as formas mais primitivas e, se no homem ela representa apenas um grau maior, isso se deve ao trabalho teleológico da própria natureza. Mas o “privilégio” de possuir maior liberdade traz o peso do dever, o que faz com que a liberdade no homem ganhe um caráter moral, porque ela é passível de escolha. Esse dever, portanto, nasce do próprio ser, na medida em que este exige continuar sendo, o que elimina a tese do conflito entre ser e dever ser. Dito de outro modo, não se deduz o poder ser do dever do ser, mas ao contrário, pois dever ser é o mesmo que o poder ser, tornando evidente a presença da ontologia.

Embora a filosofia em sua história tenha questionado essa identificação imediata entre ser e dever ser, o que tornava o dever parte da moralidade, Jonas promove essa inversão, pois para o pensador, ao cuidar de si os homens manifestam uma teleologia e uma finalidade imanente. O *sim* ontológico que a própria vida pronuncia e o *não* ao não-ser, adquirem um sentido de obrigatoriedade e uma exigência com o ser. Por isso da tese

jonasiana que não há uma separação entre ser e dever, pois ambos coincidem. Em outras palavras, mesmo que nas escalas inferiores da vida a sua continuidade se dê de modo instintivo, no homem isso ocorre como um dever, justamente devido ao seu poder, o que faz com que a vida represente um exercício da responsabilidade. A ontologia do ser vivo, para o autor, caracteriza-se pelo cuidado do seu ser como uma espécie de lei imanente ao próprio ser, e o dever nasce justamente dessa concepção ontológica, como um co-pertencimento e, não um conflito entre poder e dever.

Ao reconhecer que a natureza é um valor em si mesma, um *telos*, e que a finalidade presente na natureza representa um valor e um bem em si mesmo, a ética da responsabilidade jonasiana “possibilitou” ser classificada como uma ética natural. No entanto, Jonas ao recorrer à biologia como fenômeno maior de organização, não quer fazer uma *biologização da moral*, mas uma *biologização do ser moral*, visto que o ser contém a responsabilidade como um fato ontológico. Ou seja, Jonas não quer retirar uma ética da ontologia, na medida em que o homem deve ser responsável porque ele é responsável, mas ao contrário, pois para o autor a ética já está *contida* no fato mais primordial da vida, o Ser, e sua presença se dá de modo ontológico. Ao colocar a questão em termos ontológicos e não éticos, o autor buscou afastar-se do que se classificou como de falácia naturalista.

Para Jonas, portanto, o homem não tem como não ser responsável, e o poder ser responsável já o faz de fato responsável, o que torna a responsabilidade um dever ontológico e conseqüentemente um mandamento ético. O *sim* pronunciado à vida pelo homem tem a força de uma *não* ao poder do não-ser.

Ao estabelecer a “existência da humanidade” no futuro como primeiro mandamento da ética da responsabilidade, Jonas quer garantir não somente a continuidade do homem no sentido individual, mas da *ideia* de homem. Com isso, a responsabilidade vai além de um direito individual para tornar-se uma proteção ao “bem comum”. Para tanto, o homem deverá ser capaz de um novo agir ético no presente, livre das ameaças impostas pelo *homo faber*, e com o poder da autonomia, a fim de que seu agir não impeça a continuidade da presença da liberdade e da própria responsabilidade de modo ontológico nos homens do futuro. Dito de outro modo, ao estabelecer a responsabilidade no horizonte futuro, Jonas pretende tornar possível a presença do próprio dever no horizonte futuro, isto é, de homens portadores do dever dado ontologicamente pela natureza. É por isso que a responsabilidade vai além da conservação biológica, mas funda-se na ideia de humanidade.

As dificuldades teóricas e práticas de uma ética do futuro são grandes, e Jonas tem consciência das limitações. Muitos das consequências futuras podem ser frutos do entrelaçamento de diversas ações individuais ou mesmo da união com ações coletivas, impossibilitando a separação entre elas. A isso, somam-se também as dificuldades em relação ao passado, visto que para se chegar ao autor do ato exige-se a reconstrução de ações que envolve diferentes intenções. Até onde somos responsáveis questiona Jonas? Para Jonas a responsabilidade se amplia na mesma proporção que se ampliam nossos poderes no espaço e no tempo.

Essas dificuldades, no entanto, não impediram Jonas de formular o seu imperativo ético da responsabilidade clamando não por uma coerência do ato consigo mesmo, como propunha Kant, mas dos efeitos finais para a continuidade da atividade no futuro. Com isso, o que se reivindica é a concordância entre os efeitos últimos dos atos com a permanência de humanidade autêntica. Em outras palavras, o que se evidencia como regra é que os efeitos da ação sejam compatíveis com a permanência da vida autêntica no futuro. Desse modo, Jonas inverte a concepção Kantiana de que a ação tem que estar em conformidade com a regra, para o entendimento de que é a regra que vai determinar a ação, o que faz com que ação possa ser entendida como algo mais aberto. Tanto em seu sentido positivo, como negativo, os imperativos jonasianos da responsabilidade estão relacionados a tudo o que se refere a continuidade da vida.

Uma ética do futuro, portanto, distancia-se do modelo tradicional fundado na igualdade e na simetria entre as partes, pois se trata de uma relação não recíproca, que garante o direito à existência inerente a responsabilidade do homem. Ao extrair o modelo da responsabilidade paterna, da própria moral tradicional, Jonas quer mostrar que esse arquétipo não precisa de justificação, pois está implicada em sua natureza de modo incondicional. Sendo assim, garante-se primeiramente a existência de uma humanidade futura, e também o dever em relação ao modo de ser dessa humanidade. O cuidado com o recém-nascido exige tanto uma responsabilidade objetiva como subjetiva o que promove a superação do abismo entre o ser e dever ser, visto que se encontra um dever presente na constituição do próprio ser, na medida em que o recém-nascido traz consigo o já existente, e também a própria impotência do não-ser ainda. Para o autor, quando um bem ou um valor existe por si mesmo, este carrega a exigência de sua realização na forma de um dever contínuo, tanto pela continuidade da vida no presente, como também em relação àqueles que ainda não existem, mas que tem o direito à existência inerente à reponsabilidade do

homem. Para Jonas tanto a natureza humana como extra-humana são portadoras de valores reconhecidos de modo ontológico, e sua redução ou coisificação operada pelo poder do *homo faber* em vista ao progresso, representa uma degradação de sua estrutura ontológica.

O exemplo da paternidade utilizado por Jonas mostra que a relação entre pais e filhos, não se sustenta a partir de um direito recíproco, mas como algo incondicional, isto é, como algo implícito na sua natureza. Nela o abismo entre ser e dever ser, é superado, pois encontra um dever elementar presente na própria constituição do ser, e que, portanto é dado pela natureza. A responsabilidade é com o frágil e o perecível e que exige alento e cuidado, o que faz da responsabilidade um dever com a vida, isto é, esse bem intrínseco que exige viver. A analogia do modelo parental com a vida política, efetuado por Jonas, ocorre porque para o autor tanto com a criança como para a vida pública, predomina a ideia de totalidade, continuidade e futuro, por isso da expressão jonasiana de que as assistências paterna e governamental “não podem tirar férias” (PR, p. 185).

Ao alargar o conceito de dever para além da esfera humana e do tempo presente, Jonas rompe com o antropocentrismo ético e mostra que esse dever é correlato ao poder, ou seja, na medida em que aumenta nosso poder, conseqüentemente aumenta a nossa responsabilidade, o que faz a ética da responsabilidade jonasiana voltar-se principalmente ao poder da política pública, visto que o poder, o agir e suas ameaças pertencem na atualidade à esfera coletiva e não individual.

O dever para Jonas é uma exigência do próprio ser, visto que o mandamento que garante a sua continuidade, não provém de Deus ou da razão, mas como uma reivindicação nele presente, pois o fim da existência é a própria vida, o que faz do fim um bem em si. O *sim* ontológico funciona como a força de um dever, visto que a finalidade dada pela natureza funciona como uma exigência, o que faz com que a responsabilidade tenha um caráter objetivo, mas também subjetivo, enquanto um sentimento.

A constatação jonasiana de que o ideal do progresso técnico-científico provoca impactos e danos irreversíveis, porque a natureza se revela sempre como “dano”, exige uma nova responsabilidade, isto é, de dever, que garanta a autenticidade nas diferentes formas de vida, e para tal responsabilidade a filosofia nunca se ateu. O dever da existência não é uma criação humana, pois ela transcende a nossa natureza, o que torna um crime qualquer tentativa de impedir esse dever. Para Jonas, a natureza possui um direito próprio, uma dignidade própria, e por ser portadora de fins em si mesmos, faz com que a existência desses fins não dependa de uma concordância prévia. Ao reconhecer os fins reconhecem-se

também os valores, o que faz com que Ser seja um valor, um bem que não pode ser mensurado, mas que pode ser percebido ontologicamente, pois o fim último é a própria vida.

Com isso, a vigilância deve se dar, sobretudo, não em relação aos direitos dos homens do futuro, mas em relação ao dever dos homens do futuro, isto é, o dever de ser uma humanidade autêntica. Trata-se de um dever que exige a garantia da existência de sujeitos de direitos. E embora esse dever não tenha relação com nenhum direito, ele nos concede o direito de trazer ao mundo pessoas como nós. Com isso, o homem tornou-se o primeiro objeto de seu dever, isto é, garantir as condições da própria natureza que o possibilitou a se realizar enquanto homem no sentido ontológico.

Frente ao poder ameaçador da técnica moderna, que se tornou capaz tecnicamente de tornar o homem inautêntico, isto é, não portador de liberdade e de responsabilidade ontológica no futuro, a saída encontrada por Jonas foi buscar outro poder, isto é, um poder sobre o poder, um poder de terceiro grau. Esse novo poder Jonas encontra-o na ética e não na técnica.

Esse poder da ética estará, segundo Jonas, em sintonia com a prudência, pois a mesma é considerada pelo autor como o “cerne de nosso agir moral” (PR, p. 88). Desse modo, ao recorrer à virtude da prudência como uma fórmula para continuar o desenvolvimento técnico-científico, Jonas faz da virtude não somente uma espécie de espelho, mas um mandamento irrecusável. Renunciar àquilo que nos orgulha em vista da garantia de um amanhã autêntico tornou-se o valor máximo. Trata-se de uma nova forma de humildade, não no sentido de que o homem é pequeno e insignificante dentro desse mundo, mas da grandeza de nosso poder, que exige controle e “sacrifício” diante daquilo que nos engrandece. Afirma Jonas que “sem o espírito de sacrifício, cabe pouca esperança” (CPF, p. 108).

Substituindo os desejos da utopia do progresso, “a cautela se converteu em virtude superior, perante a qual retrocede o valor da ousadia, melhor ainda, este se transforma inclusive no valor da irresponsabilidade” (TME, p. 49). Ao lado da cautela, a taxonomia jonasiana dos valores para os novos tempos tecnocientíficos, incluem a humildade, a austeridade, a continência, a moderação, a contenção, o freio, o comedimento, a modéstia e a prudência. Essas virtudes levam-nos a uma mesma realidade, isto é, a necessidade de um recuo quanto aos objetivos, às expectativas e ao modo de vida da sociedade contemporânea frente aos riscos concretos advindos da empresa tecnocientífica. Com isso, evidencia-se

que esses novos valores são derivados da eficácia das suposições quanto ao futuro, sendo o temor o fundamento para essa incerteza. O risco das apostas somado ao poder exige a virtude da contenção. Afirma Jonas que para “impedir o saque à natureza, a depauperação de espécies, a contaminação do planeta, o esgotamento de suas reservas, inclusive uma mudança insana no clima mundial causada pelo homem, é preciso uma nova *austeridade* em nossos hábitos de consumo.” (TME, p. 49). Assim sendo, antigas virtudes como a continência e a moderação, precisam ser ressignificadas. A austeridade, no entanto, não deve mais ser exigida como no passado no sentido da perfeição pessoal, mas como uma exigência para a manutenção da existência sobre a terra, sendo, pois, “uma faceta da ética da responsabilidade para com o futuro” (TME, p. 50). Não se trata da austeridade em época de escassez, mas ao contrário, pois a civilização tecnológica, com sua excessiva oferta de produtos, “clama dos seus membros a desfrutá-la” (TME, p. 50), o que faz com que a austeridade represente o novo desafio da época.

A moderação a que Jonas se refere não está somente no âmbito do consumo. Trata-se, também de impor um limite voluntário às capacidades produtivas do homem, isto é, à própria atividade científica e às suas promessas de progresso. Afirma o autor, trata-se de “frear o impulso para a *ação*” (TME, p. 51). Enquanto no passado a virtude estava em “superar o bom pelo melhor, acrescentar todas as capacidades, fazer cada vez mais coisas e maiores” (TME, p. 51) agora se trata de conter essa ânsia pelo progresso e “impor limites e saber mantê-los inclusive do que com razão estamos *mais orgulhosos* pode ser um valor completamente novo no mundo de amanhã” (TME, p. 51). A virtude agora reside na capacidade de frear a aquisição do poder e não apenas no seu uso. Afirma Jonas, que deveríamos ser capazes de “embora com capacidade de seguir avançando, e alcançar ainda mais, renunciar a isso, o que muito bem pode ser uma virtude crítica no crítico jogo de azar do futuro” (TME, p. 51).

Jonas aponta também a necessidade da renúncia à liberdade, visto que a técnica representa o resultado da liberdade e “atos desta liberdade nos conduziram à situação atual (...) e decidirão acerca do futuro global que, pela primeira vez, está em suas mãos” (CPF, p. 124). Com isso, a liberdade faz com que se ultrapasse a possibilidade de contraposição à mera necessidade e se invada a perturbação do equilíbrio, visto sua desmedida. Para o autor, o aumento do poder e do conhecimento é equivalente ao aumento da liberdade. E o aumento da liberdade é equivalente, por sua vez, ao aumento do risco e do perigo, o que exige conseqüentemente, também a responsabilidade.

Desse modo, a responsabilidade efetiva-se como uma possibilidade de limitar a própria liberdade, pois quanto mais livre é a sociedade em si, ou seja, quanto menos “(...) comprometida resulte a liberdade natural das espécies através do domínio do homem sobre os homens, mais evidente e imprescindível se torna nas relações interpessoais o dever da limitação voluntária” (CPF, p. 127). Isto é, na medida em que aumenta o grau de liberdade, também deve aumentar a responsabilidade. Quando a técnica se apresenta como possibilidade de libertar o homem da natureza, essa possibilidade “traz consigo suas obrigações” (CPF, p. 127).

Por estar unida ao poder tecnológico de caráter coletivo, a liberdade torna-se um problema para a sociedade, o que faz com que essa relação perpassa o universo ético. Para Jonas, o poder requer um controle no seu sentido individual, mas também às “libertinagens já não toleráveis de um capitalismo desenfreado” (TME, p. 54), que sequestrou o valor da liberdade e o reduziu à liberdade de consumo. O aumento da crise atual indica o caminho da “tirania” como “escapatória salvadora” (TME, p. 54) e única alternativa frente à extinção. Jonas lamenta ter sido compreendido como se tivesse defendendo uma “ditadura para solucionar nossos problemas” (CPF, p. 129). Para ele a tirania não deve ser entendida como uma recomendação, mas como uma advertência. Embora Jonas possa ser classificado entre os críticos da democracia contemporânea, de forma alguma, afirma Schoefs ele é um defensor da tirania, pois sabe que a liberdade é um valor que jamais pode ser colocado em perigo (2009, p. 97).

A saída apontada por Jonas, embora controversa e com uma forte dose de conservadorismo, não pode dissociar-se de sua proposta geral. O autor faz um tipo de prognóstico, no caso de caráter negativo sobre a política do amanhã, e aponta como saída à autodisciplina, mas que não deve ser entendida como uma ameaça à liberdade, mas como uma espécie de liberdade superior, aquele que pode impor-se sobre uma liberdade fácil e perigosa que reina na atualidade. Conclui o autor que “está em nós evitar a necessidade da tirania, tomando nossas rédeas e voltando a ser estritos conosco mesmos” (TME, p. 54), transformando o sacrifício da liberdade no presente em benefício para a continuidade de seu exercício no futuro. Isto é, trata-se de recuperar a autodisciplina a partir de um solo cotidiano.

O *poder sobre o poder* a que Jonas se refere busca desse modo uma humanização da tecnociência, na medida em que pretende impor-lhes limites, escolher pela austeridade, pela renúncia e pela contenção. Trata-se de uma escolha que consiga mostrar que a lógica

da técnica encontra-se equivocada, pois as feridas abertas pela técnica não podem ser “curadas por uma técnica ainda melhor” (TME, p. 51), no sentido de que a única saída da técnica é a sua autossuperação. Para o autor, certas feridas abertas pela técnica são incuráveis, bem como certo caráter nocivo do seu movimento, pois parece não ter como detê-lo. Em outras palavras, certas feridas a técnica não pode curar, e seus mecanismos que possibilitam a criação dessas feridas também não podem ser contidos.

A modéstia requerida por Jonas para fazer frente a essa realidade, é entendida pelo próprio autor como de difícil entusiasmo e aprendizado, pois além de tudo ela exige um olhar para além do homem individual e sim para a humanidade. Afirma o autor que “despertar, manter, inclusive *fundamentar* um sentimento da ‘humanidade’ é uma importantíssima tarefa educativa e intelectual para o mundo de amanhã” (TME, p. 52). Sendo a existência autêntica da humanidade no futuro uma exigência ética, é que o saber tecnocientífico carece da humanização, ou seja, de um “renovado saber sobre a essência do homem e sua posição no universo” (TME, p. 53).

O princípio jonasiano *in dubio pro malo* e a própria heurística do temor também contribuem para garantir a prática da prudência, pois ao priorizar a possibilidade do *malum* e não do *bonum*, despertando a preferência pelo mau prognóstico, busca-se proteger a autenticidade da vida das ameaças utópicas do desenvolvimento tecnológico. Os possíveis perigos decorrentes do otimismo tecnológico devem ser considerados efetivos, dados como certos e não ignorados em vista de possíveis ganhos em outras dimensões. O temor da “morte essencial” deve servir de alerta para limitar ações, o que faz do temor constituir-se um fundamento pedagógico que revela o valor da vida. Diante dos inúmeros questionamentos e dilemas da ética na contemporaneidade frente ao poder técnico-científico, a heurística jonasiana pode representar um indicativo de um caminho que nos interpela: não seria melhor orientar-nos por uma ética dos “riscos” do que do sucesso e da superação?

Jonas busca no temor, um freio à compulsão baconiana e a utopia da ciência moderna de que “tudo pode ser feito desde que se tenha condições para tanto”. A utilização de um sentimento de responsabilidade, como uma forma de antecipar-se a certas ameaças, significa impor ao “querer” e ao “poder” do *homo faber*, um limite, um valor moral a ser respeitado, para que a integridade da vida não venha a ser ameaçada, pois foi justamente quando mais precisamos de sabedoria que menos a possuímos, afirma o autor.

O perigo da técnica moderna, apontado por Jonas, não está naquilo que já de antemão se apresenta como maléfico, mas naquilo que se esconde ou se omite de resultados considerados positivos. Nesse processo, há uma espécie de determinismo tecnológico, uma tirania da técnica, pois uma vez iniciado o processo, este tende a escapar do controle humano e adquirir de imediato uma dimensão compulsiva autônoma. Este é o enfrentamento proposto pela ética da responsabilidade jonasiana em relação ao poder da técnica, e seu desafio está justamente em “(...) *humanizar* os conhecimentos tecnocientíficos” (TME, p. 48), embora o próprio autor tenha consciência de que “um remédio universal à nossa enfermidade não existe” (CPF, p. 132). Mas a consciência da sombra pode se converter em luz, e esta luz não ilumina como a luz da utopia, porém sua exortação ilumina o nosso caminho para garantir a continuidade de um mundo habitável com a dignidade das espécies (TME, p. 132).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DO AUTOR:

JONAS, H. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica.** Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto e Ed. PUC-RJ, 2006.

_____. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica.** Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

_____. **Técnica, medicina y ética: lá práctica del principio responsabilidad.** Tradução de Carlos Fortea Gil. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1997.

_____. **Memorias.** Traducción de Illana Giner Comín. Madri: Editorial Losada, 2005.

_____. **Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos.** Tradução de Illana Giner Comin. Colección Clásicos del pensamiento crítico. Madrid: Catarata, 2001.

_____. **Hans Jonas: poder o impotência de la subjetividad.** Tradução de Illana Giner Comin. Coleção Pensamento Contemporâneo. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2005.

_____. **Le concept de Dieu après Auschwitz.** Tradução de Plilippe Ivernel. Paris: Editions Payot & Rivages, 1984.

_____. **Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas.** Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

_____. “Evolution et Liberté”. In **Evolution et liberté.** Tradução Sabine Cornille; Philippe Ivernel. Paris: Payot & Rivages, 2005, p. 25-57.

_____. **The imperative of responsibility: in search of na ethics for the technological age.** Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

_____. **The phenomenon of life: toward a philosophical biology.** Evanston: Northwestern University Press, 2001.

_____. **Pensar sobre Dios y otros ensayos.** Tradução de Ângela Ackermann. Barcelona: Helder, 1998.

_____. **Philosophical Essays**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

_____. **La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo**. Tradução Menchu Gutiérrez. 2º ed. Madrid: Editorial Siruela, 2003.

_____. **La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística**. Tradução de Jorge Navarro Pérez. Valência: Institució Alfons el Magnànim, 2000.

OBRAS COMPLEMENTARES:

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi; Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo, 2º edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

APEL, K. O. La crise écologique em tant que problème pour l'éthique du discours *In* HOTTOIS, G; PINSART, M. G. (Org). **Hans Jonas: nature et responsabilité**. Colção Annales de L'Institut de Philosophie de L'Université Libre de Bruxelles. Paris: Vrin, 1993, p. 93-130.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Mário da Gama Kury. 3º Ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

_____. **De anima**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ANDERS, G. **L'uomo è antiquato: considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale**. Milão: Ed. Il Saggiatore, 1963.

BACON, F. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **A sabedoria dos antigos**. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. **Scritti filosofici**. Torin: UTET, 1986.

_____. **Da proficiência e o avanço do conhecimento divino e humano.** Tradução de Júlia Vidili. São Paulo: Masdras Editora, 2006.

BECCHI, P. Lá ética em la era de la tecnica: elementos para uma crítica a Karl-Otto Apel y a Hans Jonas. **Doxa.** Cuadernos del filosofia del derecho. Universidad de Alicante. Departamento de Filosofia del derecho. Edição Eletrônica Spagrafic. Espanha. Nº 25, 2002, p.117-137.

BECK, U. **Sociedade de riscos: rumo à outra modernidade.** Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2010.

BIBLIA SAGRADA. **Edição pastoral.** 4º reimpressão. Tradução, introdução e notas de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

BORGES, M. L; HECK, J. (Org). **Kant: liberdade e natureza.** Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

BORNHEIM, G. Sobre o estatuto da razão. In NOVAES, A. (Org). **A crise da razão.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.97-110.

BOURETZ, P. **Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo.** Tradução J. Guinsburg, Fany Kon e Vera Lúcia Felício. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BLOCH, E. **O princípio esperança.** Tradução de Nélio Scheider e Werner Fucks. III Vol. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

CÍCERO. **De Natura Deorum.** Translated H. Rackham. Cambridge: Print On, 2003.

COMÍN, I. G. Introducción. In **Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos.** Tradução de Illana Giner Comin. Colección Clásicos del pensamiento crítico. Madrid: Catarata, 2001, p.7-30.

_____. Introducción a la edición española. In **Hans Jonas: poder o impotência de la subjetividad.** Tradução de Illana Giner Comin. Coleção Pensamento Contemporâneo. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2005, p.13-70.

COMPARATO, F. K. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DEPRÉ, O. **Hans Jonas**. Paris: Ellipses Édition, 2003.

DERRIDA, J. **La dissémination**. Paris: Ed. Seuil, 1972.

DESCARTES, R. **Carta-prefácio dos princípios da filosofia**. Tradução Homero Santiago. Apresentação e notas de Denis Moreau. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O discurso do método**. Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Júnior. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DIAS, P. A. **Hans Jonas y el principio de responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable**. Tese de Doutorado. Universidad de Granada: Departamento de Filosofia, 2007, p. 381.

ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES. **Prometeu acorrentado, Ajax e Alceste**. Tradução do grego e apresentação de Mário da Gama Kury. 6º Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

FIKER, R. Apresentação à sabedoria dos antigos. In BACON, F. **A sabedoria dos antigos**. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 7-12.

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

_____. O medo como virtude da substituição. In NOVAIS, A. (Org). **Ensaio sobre o medo**. Tradução do artigo de Marcelo Gomes. São Paulo: Editora Senac São Paulo; Editora Sesc, 2007, p.187-207.

FUKUYAMA, F. **Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia**. Tradução de Luiza Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

_____. **O fim da história e o último homem**. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GALIMBERTI, U. **Psiche e techne: o homem na idade da técnica**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.

GEHLEN, A. **L'Uomo nell'era della tecnica**. Milano: Sugarco, 1984.

GREISCH, J. **De la gnose au principe responsabilité.** Un entretien avec Hans Jonas. Paris: Esprit, N° 171, Mayo, 1991, p. 5-21.

_____. L'amour du monde et le principe responsabilité. *In Autrement. Séries Morales.* Paris, N° 14, 1994, p. 72-93.

GIACCOIA JUNIOR, O. Hans Jonas: O princípio responsabilidade – Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. *In OLIVEIRA, M. (Org). Correntes fundamentais da ética contemporânea.* Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 193-206.

GODOY, L. S. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico.** Tese de Doutorado. Pós-graduação em filosofia da faculdade de filosofia e ciências humanas da universidade federal de Minas Gerais, 2009, p. 468.

_____. Hans Jonas e a crítica à utopia. *In SANTOS, R; OLIVEIRA, J; ZANCANARO, L. Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas.* 1º Ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011, p. 195-215.

HABERMAS, J. **Técnica e ciência como ideologia.** Tradução de Artur Morão. São Paulo: Edições 70, 2007.

_____. **Pensamento pós-metafísico.** Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **O discurso filosófico da modernidade.** Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **O futuro da natureza humana.** Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências.** Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Foguel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. Ciência e pensamento do sentido. *In HEIDEGGER, M. Ensaio e conferências.* Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Foguel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 39-60.

_____. A questão da técnica. In HEIDEGGER, M. **Ensaaios e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Foguel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2008, p.11-38.

_____. **Aportes a la filosofía: acerca del evento**. Tradução de Dina V. Picotti. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Heidegger, 2003.

_____. Carta de Heidegger ao Pe. Willian Richardson – Philosophisches Jahrbuch: Freiburg/München, 1965. In **Revista da Unisinos**. V. 5, Nº 8, 2004, p. 49 – 62.

_____. **Introdução à metafísica**. Tradução Emmanuel C. Leao. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999.

_____. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Ed. Vozes, 2006.

_____. **Carta sobre o humanismo**. Tradução Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

HINKELAMMENT, F. **Solidariedad e suicidio colectivo**. Tradución José A. Pérez Tapias. Granada: Ed. Universidade de Granada, 2005.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. 6º Ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

HOTTOIS, G; PINSART, M. G. (Org). **Hans Jonas: nature et responsabilité**. Paris: Vrin, 1993.

_____. **O paradigma bioético: Uma ética para a tecnociência**. Tradução de Paula Reis. Lisboa: Edições Salamanca, 1990.

_____. Uma análise crítica do neo-finalismo na filosofia de Hans Jonas. In HOTTOIS, G; PINSART, M. G. (Org). **Hans Jonas: nature et responsabilité**. Colleção Annales de L'Institut de Philosophie de L'Université Libre de Bruxelles. Paris: Vrin, 1993^a, p. 17-36.

_____. (Org). **Aux fondements d'une éthique contemporaine: Hans Jonas et Engelhardt**. Paris: Librairie Phgilosophique J. Vrin, 1993b.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. Tradução de Débora Danowiski. São Paulo: UNESP, 2001.

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

JANICAUD, D. “L’adieu critique aux utopies” *In* HOTTOIS, G. (Org.) **Aux fondements d’une éthique contemporaine**. Paris: J. Vrin, 1993, p. 93-105.

KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. de Valério Rohden e António Marques. 2ª edição. Rio de Janeiro: Florence Universitária, 2005.

_____. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Col. Os Pensadores)

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Rio de Janeiro: Edições 70, 2005.

_____. **Sobre a pedagogia**. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: UNIMEP, 1996.

_____. **O conflito das faculdades**. Tradução de Artur Morão. Portugal: Edições 70, 1993.

LUCAS, R. **L’uomo spirito incarnato. Compêndio di filosofia dell’uomo**. Milano: San Paolo, 1997.

MATURANA, H. & VARELA, F. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana**. Tradução de Humberto Mariotti e Lia Dskin. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MORATALLA, T. D. El mundo em nuestras manos: la ética antropológica de Hans Jonas. **Diálogo Filosófico**. Nº 49, 2001, p. 37-60.

MOREIRA, V. C. **Leibniz e a linguagem**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2005.

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

MILL, J. S. **Derrida e o fim da história**. Tradução de Fernanda Gurgel. Rio de Janeiro: Ed. Pazulin, 2009.

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Seleção de textos de Gérard Lebrun e Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NUNES, B. **Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger**. São Paulo: Ática, 1987.

NOVALIS. **Frammenti**. Milão: Rizzoli, 2009.

NOVAIS, A. (Org). **Ensaio sobre o medo**. São Paulo: Editora Senac São Paulo; Editora Sesc, 2007.

OLIVEIRA, M. A. **Ética, direito e democracia**. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

OLIVEIRA, B. J. **Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

OLIVEIRA, J. R. A transanimalidade do homem: uma premissa princípio responsabilidade. In SANTOS, R; OLIVEIRA, J; ZANCANARO, L. **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. 1º Ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011, p. 41-60.

_____. Kant para Nietzsche, um emblema da modernidade: em torno da questão da natureza. **Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 5, n. 2, p. 101 - 117, jul.- dez., 2010.

_____. A heurística do temor e o despertar da responsabilidade. IHU (Online) **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. Ano XI, Nº 371, p. 11-15, Agosto de 2011.

_____. Da magnitude e ambivalência à necessária humanização da tecnociência segundo Hans Jonas. **Cadernos IHU ideias**. Unisinos: Instituto Humanitas Unisinos. Ano 10, Nº 172, 2012, p. 3-20.

ORTEGA Y GASSET, J. **Meditação sobre a técnica**. Tradução e prólogo de Luis Washington Vita. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1963.

PINTO, A. V. **O conceito de tecnologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

PINSART, M. G. Nature humaine ou expérimentation humaine. *In* HOTTOIS, G; PINSART, M. G. (Org). **Hans Jonas: nature et responsabilité.** Colleção Annales de L'Institut de Philosophie de L'Université Libre de Bruxelles. Paris: Vrin, 1993^a, p. 69-91.

PINSART, M. G. **Jonas et la liberté. Dimensions theologiques, ontologiques, éthiques et politiques.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

PLATON. **Oeuvres complètes. Les lois.** Texte établi et traduit par Édouard Dês. Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres, 1999.

_____. **A república.** Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção os Pensadores).

_____. **Il político.** Torino: Ed. Società Editrice Internazionale, 1953.

_____. **Protágoras.** Tradução de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: EUFC, 1986.

_____. **Diálogos; O banquete; Fédon; Sofista; Político.** Tradução de José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikar e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção os Pensadores).

PROUDHON, P. J. **Oeuvres complètes.** Paris, Lacroix, 1946.

RENAUT, A. **O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito.** Tradução de Elena Gaidano. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

RICOEUR, P. **O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição.** Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **A região dos filósofos.** Tradução de Marcelo Perine, Nicolás Nyimi Campenário. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **L'unique et le singulier.** Entretien avec Edmond Blattchen. Liège: Alice Éditions, 1999.

ROHDEN, V. Viver segundo a ideia de natureza. *In* BORGES, M. L; HECK, J.(Org.) **Kant: liberdade e natureza.** Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005, p. 233-248.

ROSSI, P. **Os filósofos e as máquinas: 1400-1700.** Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Francis Bacon: da magia à ciência.** Tradução de Aurora Fornani Bernardini. Londrina: UEL. Curitiba: Editora da UFPR, 2006.

_____. **A ciência e a filosofia dos modernos.** Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

_____. **O nascimento da ciência moderna na Europa.** Tradução de Antônio Angonese. Bauru (SP): EDUSC, 2001.

ROUANET, S. P. **As razões do iluminismo.** 7º Ed. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

_____. **Mal-estar na modernidade.** 2º Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.** São Paulo: Cortez, 1999.

SANTOS, R; OLIVEIRA, J; ZANCANARO, L. **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas.** 1º Ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011.

SEVERINO, E. **Il destino della tecnica.** Milão: Editora Bur, 2009.

SERRES, M. **O contrato natural.** Tradução de Serafim Ferreira. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

SÈVE, B. Hans Jonas et l'ethique de la responsabilité. Paris, **Revue Espri** Paris, n. 165, p. 72 - 88, octobre de 1990.

_____. O medo como procedimento heurístico e como instrumento de persuasão em Hans Jonas. Tradução de Marcelo Gomes. In NOVAIS, A. (Org). **Ensaio sobre o medo.** São Paulo: Editora Senac São Paulo; Editora Sesc, 2007, p. 167-186.

SGANZERLA, A; OLIVEIRA, J. Jonas: para uma ética da responsabilidade com o futuro. In SGANZERLA, A; FALABRETTI, E; BOCCA, F. (Org). **Ética em movimento: contribuições dos grandes mestres da filosofia.** São Paulo: Paulus, 2009, p. 261-269.

SGANZERLA, A. O sujeito ético em Hans Jonas: fundamentos de uma ética para a civilização tecnológica. In SANTOS, R; OLIVEIRA, J; ZANCANARRO, L. (Org). **Ética**

para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas. São Paulo: São Camilo, 2012, p. 115-128.

_____. Jonas: o homem como ser-na-natureza. *In* SGANZERLA, A; VALVERDE, A; FALABRETTI, E. (Org). **Natureza humana em movimento: ensaios de antropologia filosófica.** São Paulo: Paulus, 2012, p. 322-341.

SPAEMANN, R. **Felicidade e benevolência.** Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola; 1996.

SIBÍLIA, P. **O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais.** 3º Edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SÓFOCLES. **Antígona.** Tradução Mário da Gama Fury. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

SCHOEFS, V. **Hans Jonas: écologie et démocratie.** Paris: L'Harmattan, 2009.

SLOTERDIJK, P. **Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo.** Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

TARNAS, R. **A epopeia do pensamento ocidental: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo.** Tradução de Beatriz Sidou. 8º Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

TUGENDHAT, E. Ética e Justificação. **Veritas.** Porto Alegre, v. 44, nº01, p. 8, mar de 1999.

THEIS, R. **Jonas: habiter le monde.** Paris: Editions Michalon, 2008.

VALVERDE, A.R. Bacon: por uma ética naturalista materialista. *In* SGANZERLA, A; FALABRETTI, E; BOCCA, F. (Org). **Ética em movimento: contribuições dos grandes mestres da filosofia.** São Paulo: Paulus, 2009, p. 83-102.

VAZ, H C. L. **Escritos de filosofia II: ética e cultura.** São Paulo: Loyola, 1993.

VÉASE, L. R. D. Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de Hans Jonas *In* GARCIA, José María (Org). **Ética del medio ambiente: problemas, perspectivas, história.** Madrid: Tecnos, 1997, 133-144.

VOLPI, F. **O niilismo.** Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. Le paradigme perdu: l'éthique contemporaine face à la technique *In* HOTTOIS, G. **Aux fondements d'une éthique contemporaine.** Collection Problèmes e Controverses. Paris, Vrin, 1993, p. 163-179.

WOLIN, R. **Los hijos de Heidegger: Hanna Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas e Hebert Marcuse.** Tradução de María Condor. Madrid: Cátedra, 2003.

WINNER, L. **Autonomous technology.** Cambridge: Ed. Mit Press, 2002.

WOLFF, F. Nascimento da razão, origem da crise. *In* NOVAES, A.(Org). **A crise da razão.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.67-82.

WHITEHEAD, A. N. **A ciência e o mundo moderno.** Tradução de Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. **Proceso y realidad.** Tradução de José Rovira Armengol. Buenos Ayres: Losada, 1956.

_____. **O conceito de natureza.** Tradução de Júlio B. Fischer. São Paulo: Martins Fones, 1993.

WRIGHT, R. **O animal moral: porque somos como somos.** Tradução de Lia Wyler. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2006.

ZANCANARO, L. **O conceito de responsabilidade em Hans Jonas.** Tese de Doutorado em Educação. Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, 1998, 230p.

ZIMMERMAN, M. **Confronto de Heidegger com a modernidade.** Tradução de João Sousa Ramos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.