

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

RENATO CÉSAR CONSERVA DE ARRUDA

**O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE E A CRÍTICA ÀS ÉTICAS
ANTROPOCÊNTRICAS: POR UMA ÉTICA AMBIENTAL**

**Recife
2024**

RENATO CÉSAR CONSERVA DE ARRUDA

**O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE E A CRÍTICA ÀS ÉTICAS
ANTROPOCÊNTRICAS: POR UMA ÉTICA AMBIENTAL**

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia para o Curso de Mestrado da Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP.

Linha de Pesquisa: Ética, Fundamentos Morais e Valores Humanos.

Orientador: Prof. Dr. Ermano Rodrigues do Nascimento.

Recife
2024

A779p Arruda, Renato César Conserva de.
O princípio responsabilidade e a crítica às éticas antropocêntricas: por uma ética ambiental / Renato César Conserva de Arruda, 2024.
80 f.

Orientador: Ermano Rodrigues do Nascimento.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Mestrado em Filosofia, 2024.

1. Ética ambiental. 2. Tecnologia - Aspectos morais e éticos.
3. Responsabilidade. 4. Jonas, Hans, 1903-. I. Título.

CDU 17:577.4

Pollyanna Alves CRB4/1002

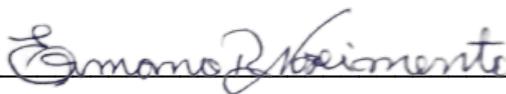
RENATO CÉSAR CONSERVA DE ARRUDA

**O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE E A CRÍTICA ÀS ÉTICAS
ANTROPOCÊNTRICAS: POR UMA ÉTICA AMBIENTAL**

Dissertação apresentada como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco, por uma comissão examinadora formada pelos seguintes avaliadores.

Aprovada em: 05 / 09 / 2024.

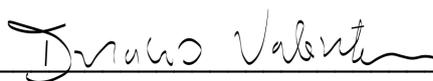
BANCA EXAMINADORA



Orientador: Prof. Dr. Ermano Rodrigues do Nascimento – UNICAP



Avaliador Interno – Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza – UNICAP



Avaliador Externo – Prof. Dr. Inácio Valentim – ITSNI-Bailundo-Angola

Recife
2024

DEDICATÓRIA

À minha família, cujo apoio incondicional foi o combustível que me deu base para chegar até aqui.

Destaco minha companheira Joseane Campello, por sua paciência e compreensão, chave para o desenvolvimento desta dissertação.

Às minhas filhas do coração, especialmente a melissa, que pelo incentivo, carinho e alegria, pôs leveza e motivação a minha jornada.

Ao meu irmão Nilton Conserva, que, mesmo distante, esteve sempre ao meu lado apoiando e incentivando. Seu apoio e orientação foi luz a clarear o caminho da minha escrita.

A cada um de vocês, dedico esta dissertação como forma de gratidão.

Que Deus, força maior, abençoe a todos nós.

AGRADECIMENTOS

Expresso meu agradecimento ao Prof. Dr. Ermano Rodrigues do Nascimento, pela orientação, confiança, incentivo e apoio constante ao longo desta caminhada acadêmica.

Agradeço também aos Profs. Dr. Inácio Valentin e Dr. José Tadeu Batista de Souza, membros da banca examinadora, cujas observações e orientações foram fundamentais para o aprimoramento deste trabalho e, conseqüentemente, lograr um melhor resultado.

Agradeço ao meu amigo José Maria e a minha amiga Bruna Campano, que várias vezes, durante este período, dedicaram seu tempo ao meu. A presença de vocês foi importante para o meu percurso.

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

Hans Jonas

“A ideia de responsabilidade implica o reconhecimento de que nossos poderes tecnológicos nos colocam em uma posição de guardiões da vida na terra.”

Hans Jonas

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo analisar aspectos do pensamento do filósofo Hans Jonas, sobretudo a sua argumentação em favor da construção de um modelo ético que responda aos desafios impostos pela civilização tecnológica. Jonas elabora uma reflexão crítica sobre os modelos éticos da tradição, focando dois aspectos: sua natureza antropocêntrica e abordagem de problemas relativos ao tempo presente, conseqüentemente suprimindo a nossa responsabilidade para com a natureza e o tempo futuro. A metodologia utilizada é qualitativa, pois se constitui em uma pesquisa bibliográfica de cunho teórico e interpretativo, tomando como base de análise duas de suas principais obras, *Princípio Responsabilidade e Técnica, Medicina e Ética*, respaldadas por fontes complementares de autores que estudam o pensamento de Hans Jonas. Assim, neste trabalho, enfatizamos que para o filósofo a crise enfrentada pelo Ocidente, é interpretada como oriunda do uso indiscriminado da tecnologia científica, que ao impor a transição do ser humano de sujeito a objeto da técnica, gera a devastação do meio ambiente e a conseqüente ameaça às gerações futuras e a toda forma de vida. Enfatizamos ainda que, radicando a sua análise no âmbito da ética, Jonas dialoga com o imperativo categórico proposto por Kant, reconhece a importância de tal modelo ético, mas propõe um novo princípio ético que ultrapassa o foco no humano e interpela a civilização tecnológica. Por fim, a pesquisa evidencia a necessidade da superação de qualquer modelo ético limitado a responder os desafios humanos no tempo presente, destaca a importância e urgência de se postular uma nova ética, cuja fundamentação tenha como centro a responsabilidade que deve incluir a defesa e preservação de todas as formas de vida, agora e no futuro.

Palavras-chave: Ética. Meio ambiente. Técnica. Tecnologia. Responsabilidade.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to analyze aspects of philosopher Hans Jonas's thought, particularly his argument in favor of constructing an ethical model that addresses the challenges posed by technological civilization. Jonas presents a critical reflection on traditional ethical models, focusing on two aspects: their anthropocentric nature and their approach to issues concerning the present time, thereby overlooking our responsibility towards nature and future time. The methodology used is qualitative, as it is based on a theoretical and interpretive bibliographical study, analyzing two of his main works, *The Imperative of Responsibility* and *Technology, Medicine, and Ethics*, supported by complementary sources from authors studying Hans Jonas's thought. Thus, in this work, we emphasize that for the philosopher, the crisis faced by the West is interpreted as stemming from the indiscriminate use of scientific technology, which, by imposing the transition of humans from subject to object of technology, results in environmental devastation and consequent threats to future generations and all forms of life. We also highlight that, grounding his analysis in the field of ethics, Jonas engages with Kant's categorical imperative, acknowledges the importance of such an ethical model, but proposes a new ethical principle that transcends the focus on humanity and addresses technological civilization. Finally, this research demonstrates the necessity of overcoming any ethical model limited to addressing human challenges in the present time, emphasizing the importance and urgency of proposing a new ethics grounded in the responsibility to include the protection and preservation of all forms of life, now and in the future.

Keywords: Ethics. Environment. Technology. Responsibility.

SUMÁRIO

RESUMO.....	13
1 INTRODUÇÃO.....	10
2 A PASSAGEM DA TÉCNICA COMO INTERAÇÃO COM A NATUREZA PARA A TÉCNICA COMO DOMINAÇÃO DA NATUREZA.....	15
2.1 A técnica pré-moderna: interação equilibrada com a natureza.....	15
2.2 O surgimento da ética antropocêntrica.....	18
2.3 A técnica moderna: interação desequilibrada com a natureza.....	23
2.4 A ambivalência do progresso tecnológico.....	30
3 O DIÁLOGO ENTRE O MODELO ÉTICO JONASIANO E A ÉTICA ANTROPOCÊNTRICA KANTIANA.....	37
3.1 A delimitação do problema.....	37
3.2 O imperativo moral em Kant e a análise crítica postulada por Jonas.....	39
3.3 O desafio de se fundamentar a ética na natureza.....	41
3.4 O problema do formalismo na ética kantiana.....	44
3.5 Um imperativo para ética da responsabilidade.....	50
4 RESPONSABILIDADE COMO PRINCÍPIO ÉTICO PARA UMA NATUREZA SUSTENTÁVEL E UMA VIDA SAUDÁVEL.....	52
4.1 A responsabilidade como um imperativo metafísico.....	52
4.2 Responsabilidade geral e responsabilidade ética.....	57
4.3 O temor como um princípio heurístico para a responsabilidade.....	63
4.4 A ampliação da noção de dever na ética da responsabilidade.....	66
4.5 A Relação entre valor e fim na ética do futuro.....	69
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	76
REFERÊNCIAS.....	79

1 INTRODUÇÃO

A pretensão desta pesquisa é fazer uma análise de alguns aspectos do pensamento ético do filósofo Hans Jonas (1903 – 1993), sobretudo a sua argumentação em favor da construção de um modelo ético que seja capaz de dialogar e interpelar os avanços da técnica moderna e suas transformações, elemento central na constituição de uma sociedade tão dependente da tecnologia científica que pode ser nomeada acertadamente como uma *civilização tecnológica*. O modelo ético articulado teoricamente por Jonas precisa definir o seu lugar no panorama das éticas modernas, apresentando as principais limitações associadas aos modelos éticos mais influentes, e, por fim, dizer como a ética da responsabilidade poderá impulsionar ações capazes de configurar um modo de vida menos dependente da tecnologia.

A reflexão postulada por Hans Jonas assume em um primeiro momento o caráter de denúncia em relação aos modelos éticos que o antecedem, destacando duas principais limitações: partem do pressuposto de que o ser humano é o centro da natureza, e todos os demais seres devem estar a sua disposição e serem submetidos aos seus propósitos, projetos e necessidades; procuram fundamentar preceitos éticos que norteiam o agir em um espaço e tempo limitados ao presente, sem levar em consideração a reponsabilidade com as gerações futuras. Assim, encontramos essa primeira dimensão do seu pensamento, que pode ser caracterizado como reativo, pois foca mais na apresentação daqueles aspectos dos modelos éticos anteriores que são julgados como limitações, lacunas que anulam as suas possibilidades de dialogar com a civilização tecnológica.

Na sua dimensão mais propositiva, Hans Jonas procura articular um modelo ético que seja capaz de superar essas limitações apontadas nos modelos éticos analisados. Dessa maneira, a sua ética da responsabilidade será articulada de modo que consiga responder aos desafios já problematizados pelos modelos antropocêntricos, e além do mais se credencie para dialogar com a civilização tecnológica à medida que projeta a responsabilidade para além do presente e engloba toda a natureza no âmbito das preocupações éticas.

A análise desenvolvida dialogará inicialmente com duas de suas principais obras: *Princípio Responsabilidade e Técnica, Medicina e Ética*. Entendemos que a leitura sistemática desses textos fundamentais nos possibilitará compreender se o

propósito de Jonas é suficientemente desenvolvido, isto é, se há viabilidade de constituir uma ética não antropocêntrica, voltada para preservação da natureza e capaz de persuasão e interpelação da civilização tecnológica, porém sem cair na armadilha da demonização da tecnologia, pois, dada a dependência das nossas sociedades modernas da tecnociência, esse é um caminho gerador de impasses e que se revela cada vez mais estéril como proposta alternativa. Daí se pensar ser mais eficaz pensar em um uso moderado da tecnologia, na medida em que se compreenda que seu uso excessivo acarreta consequências catastróficas.

Na primeira obra apontada acima, *Princípio Responsabilidade*, o pensador nos apresenta os problemas enfrentados pela ética diante da vulnerabilidade da vida humana e extra-humana, fruto da evolução e aplicação da técnica. Assim, o autor discorre de maneira demorada sobre a técnica desenvolvida pelo ser humano em diferentes estágios do seu processo civilizatório, técnica que tinha como principal objetivo possibilitar a sobrevivência humana, com a invenção de artefatos que facilitaram a labuta cotidiana, proporcionaram conforto e ampliaram os efeitos de suas atividades, como na agricultura, moradia e vestimentas.

Tal descrição é apresentada para deixar patente a diferença que há entre um uso da técnica como acomodação à natureza e a técnica que será caracterizada como uma tecnologia derivada do conhecimento científico, e que se realiza como dominação da natureza e cujo uso intensivo, marca do atual estágio da civilização, tem gerado consequências tão negativas que impõem a reflexão sobre a própria sobrevivência do nosso ecossistema e da espécie humana. Assim, o nosso primeiro capítulo acompanha de perto essa descrição dos estágios da técnica e a sua consequente passagem para a tecnologia científica, de forma a justificar a necessidade de um novo modelo ético que seja capaz de dialogar e mesmo interpelar essa dinâmica preocupante.

Na segunda obra indicada, *Técnica, Medicina e Ética*, Jonas nos apresenta os fundamentos de sua filosofia da técnica, na qual detalha com maestria como o homem perde sua condição de sujeito da técnica, aquele controle exercido enquanto desenvolvia instrumentos que facilitava a sua vida frente a uma natureza adversa, transformando-se em mero objeto, mais um artefato da técnica, um produto cada vez mais dependente dos artefatos que um dia criou. Esse novo estágio da tecnologia, com potencial de intervenção e transformação, nunca visto antes, concedeu ao homem uma vasta ampliação de suas ações sobre a vida em todas suas dimensões.

Para Jonas, o Ocidente se encontra frente a uma crise sem precedentes, pois o desenvolvimento tecnológico passa a ter uma ação devastadora sobre a vida humana e o meio ambiente, a ponto de colocar em risco a vida das gerações futuras.

O nosso segundo capítulo transforma essa realidade descrita em conteúdo de reflexão ética. Assim, iniciamos o capítulo apresentando aspectos da ética kantiana que são fundamentais para a compreensão da proposta ética jonasiana, pois o nosso autor pensa que, diante da nova configuração da realidade, totalmente modelada pela técnica, dos novos desafios impostos pela ciência e pela sua consequente tecnologia, torna-se necessário interrogar se a ética tradicional, de cunho meramente antropocêntrico e limitada ao tempo presente, ainda é capaz de responder aos novos desafios; se essa mesma ética dispõe de categorias com condições de dialogar criticamente com um mundo que já é fortemente marcado pelo desenvolvimento vertiginoso da moderna tecnologia científica, isto é, quando a tecnologia já foi muito além de produzir instrumentos, acessórios facilitadores da vida humana e se transformou em componente decisivo da própria realidade.

O modelo ético jonasiano será contraposto à ética articulada por Kant, de forma a compreendermos suas objeções ao antropocentrismo, ao formalismo, à exigência de heteronomia e sua limitação ao tempo presente. O princípio responsabilidade é construído, dialogando com a ética kantiana, refinando suas categorias de forma que elas inspirem uma ética não antropocêntrica, não formalista e que recusa a proibição de fundar a ética na natureza. Seu posicionamento é categórico: a ética tradicional, que assume como centro da sua reflexão e valoração o sujeito humano e o tempo presente não tem condições de acompanhar os desafios da nova realidade imposta pela moderna tecnologia. Diante de tal constatação, para que possamos garantir a continuidade da vida do planeta e no planeta, agora e no futuro, são necessárias mudanças nos princípios da ética, pois “o fato de que eles hoje estejam em jogo exige, numa palavra, uma nova concepção de direitos e deveres, para a qual nenhuma ética e metafísica antiga podem sequer oferecer os princípios, quanto mais uma doutrina acabada” (Jonas, 2006, p. 41). De maneira imperativa fica declarada a inadequação das éticas anteriores para nortear as ações na sociedade tecnológica.

Sobre esse aspecto, afirma Jonas, é necessário elaborar um novo imperativo ético com fundamentos normativos que possam se adequar à nova realidade e, assim, traçar linhas de reflexão capazes de instigar a discussão sobre a necessidade, cada vez mais inadiável, de uma autolimitação da nossa dependência tecnológica, da

importância de se forjar novas tecnologias, guiadas por outros propósitos que não a vontade pura e simples de dominação, controle e eficiência.

No nosso terceiro capítulo, apresentamos a proposta de um novo imperativo ético, cuja base construtiva são as categorias de *bem*, *dever* e *ser*, *natureza* e *responsabilidade*, categorias que, quando tomadas de maneira sistemática e sob a interpretação postulada por Jonas, possibilitará afirmar, segundo Bingemer (2006, p.18) que “a ética tradicional, segundo ele, fundava-se e acontecia apenas dentro dos limites do ser humano, não afetando a natureza das coisas extra-humanas. A natureza não era objeto da responsabilidade, pois cuidava de si mesmo”. A partir das categorias éticas acima mencionadas, percebemos que a proposta de Jonas é capaz de ampliar a noção de responsabilidade ética, pois consegue englobar a natureza e o tempo futuro no âmbito das nossas preocupações e ações.

Somente teremos a possibilidade de um futuro, os humanos e o planeta, se nos deixarmos impulsionar por uma responsabilidade que se efetive como um dever no presente. Dessa forma, somos convidados pelo nosso senso de responsabilidade a olharmos em duas direções: olharmos para o passado, de forma a podermos identificar as ações que nos impulsionaram e que nos conduziram ao atual estágio de degradação, e tomarmos a firme decisão de não mais repeti-las; dirigirmos o nosso olhar para o futuro, e vislumbrar que ele somente terá possibilidade de efetivar-se se compreendermos que, se temos o direito de agirmos com liberdade, temos, em contrapartida, o dever para com a continuidade do ser no futuro. Assim, o dever é tematizado de maneira radical, pois o direito que se projeta para o futuro não é uma mera continuidade dos nossos direitos, mas um direito próprio ao ser futuro que almeja existir. A interpelação ética instaura-se justamente nessa dinâmica, pois, dependendo dos princípios éticos que orientam as nossas ações, um fim poderá ser atingido ou não, e o fim maior que projetamos para as nossas ações deve ser justamente a nossa responsabilidade com as futuras gerações e a sobrevivência planetária. Esse fim projetado implica a participação ativa de cada indivíduo na sua construção, e essa participação somente será possível se a responsabilidade for um imperativo para as nossas ações.

Discorreremos ainda sobre as ações que devem ser consequências dos novos imperativos éticos, ações guiadas por uma preocupação zelosa com a natureza e com a biosfera, temos deveres para com elas, igualmente assumimos responsabilidade com os nossos semelhantes. Devemos pensar no mundo que estamos construindo

para as futuras gerações, e como as nossas ações hoje implicam a sobrevivência mesma da espécie humana, mas a perspectiva não é mais antropocêntrica, pois, diante do fato de que a nossa dependência tecnológica põe em risco a sobrevivência planetária, e tais problemas são cada vez mais evidenciados pelas chamadas catástrofes naturais, se impõe a necessidade de se pensar e articular um modelo ético capaz de, ao interpelar a civilização tecnológica, inspirar um novo estilo de vida no qual a tecnologia já não seja mais o nosso bem mais desejável, nem também a causa de nossa destruição.

2 A PASSAGEM DA TÉCNICA COMO INTERAÇÃO COM A NATUREZA PARA A TÉCNICA COMO DOMINAÇÃO DA NATUREZA

Para justificar que realmente precisamos interpelar o nosso atual estágio de dependência da técnica, de sentirmos que não estamos mais controlando-a, mas somos crescentemente, enquanto indivíduos e sociedade, dependentes das tecnologias científicas, Jonas nos propõe o caminho da reflexão histórica, a fim de acompanharmos, ao longo da história, aspectos do desenvolvimento do nosso processo civilizatório. Seguindo esse percurso, poderemos identificar que ocorre uma mudança qualitativa quando substituímos a técnica instrumental pela tecnologia científica.

2.1 A técnica pré-moderna: interação equilibrada com a natureza

O amplo recorte histórico apresentado possibilita compreender como efetivamente se realizou uma mudança essencial na nossa interação com a natureza. A técnica não é mais o conjunto de instrumentos que desenvolvemos com o intuito de facilitarmos as nossas atividades, preservarmos a nossa vida, mas aquilo mesmo que põe em risco a vida que sempre deveria ser preservada, vida em função da qual tanto as técnicas quanto as éticas são desenvolvidas e pensadas. Na introdução de *Técnica, medicina e ética*, Oliveira apresenta a dinâmica ambivalente da nossa relação com a técnica na perspectiva de Hans Jonas e afirma que

para Jonas a própria técnica é, ao mesmo tempo, uma expressão da abertura necessária da vida (especialmente humana) para o mundo e um risco sem precedentes, principalmente porque a ela se associa uma dimensão utópica baseada na ideia de progresso. O diagnóstico de Jonas evidencia o perigo dessa aposta, cuja magnitude e ambivalência passa a exigir um “poder sobre o poder”, ou seja, uma ética capaz de forjar uma reflexão sobre a técnica, com o fim de impor-lhe, quando for o caso, limites voluntários. Porque a vida diz um sim constante para si mesma, ela é a expressão – ontologicamente falando – de um dever ser. Por meio do princípio responsabilidade, Jonas dá contorno à sua proposta de uma ética para a civilização tecnológica, cujo mote central (que soa quase como um delito, o autor mesmo reconhece) é o fato de que ela se apoia sobre a evidência de que a vida, em si mesma, guarda uma exigência ética. A vida (o ser) é o fundamento da ética Jonásiana (do dever ser, portanto) e é nela que se apoia o princípio responsabilidade (Jonas, 2013, p. 13).

Não há nenhuma realidade mais fundamental que a própria vida, para ser tomada como princípio de uma reflexão ética. Na terminologia mais técnica da ética filosófica, há uma equivalência entre o ser – a própria vida – e o dever-ser – o estabelecimento de regras, a própria exigência de normatividade. Dessa forma, a

preservação da vida já implica uma demanda ética decisiva. O princípio de responsabilidade é inferido da própria natureza que reclama sua preservação, que emite sinais cada vez mais claros de que seus recursos estão se esgotando, que seu equilíbrio foi profundamente alterado. Portanto, a centralidade do humano fica em segundo plano, pois o diagnóstico de que a natureza está exigindo um redimensionamento da nossa ação sobre ela passa a ser um ato segundo, não tem mais a primazia na reflexão ética. Essa postulação precisa ser problematizada, e o faremos no terceiro capítulo, quando discutirmos a fundamentação da ética, pois há um interdito, conhecido como falácia naturalista que afirma ser ilegítimo fundamentar os juízos éticos no ser.

A reflexão tem início com a apresentação do conceito de técnica, compreendida em Hans Jonas (2013, p. 27) como “o uso de ferramentas e dispositivos artificiais para o negócio da vida”. Tal conceito, para ele, responde ao modelo tradicional de técnica, denominada pelos gregos de *techné*, cuja compreensão é um saber fazer que responde às necessidades imediatas do ser humano. Por meio dela o homem utiliza os recursos materiais em seu benefício, transformando-os, aperfeiçoando-os, quando necessários para melhor atender e facilitar seu trabalho. Nessa etapa do desenvolvimento, não havia ainda uma imposição do desejo de um desenvolvimento da técnica guiada por ela mesma. Tudo se mantinha estável por longos períodos, mudanças só havia diante da ocorrência de novas necessidades decorrentes da intenção humana de facilitar a sua dependência do trabalho para sobreviver. E assim, a sua produção resumia-se a artefatos e técnicas de manipulação, desde as mais simples até as consideradas mais sofisticadas. Faz-se necessário entendermos que

da cerâmica às construções monumentais, do cultivo do solo a construção naval, dos têxteis às máquinas de guerra, da medição do tempo à astronomia: ferramentas, técnicas e objetivos seguiram sendo os mesmos durante longos períodos de tempo, as melhoras foram esporádicas e não planejadas e o progresso portanto – se é que se produzia – consistia em acréscimos insignificantes a um nível geralmente alto que até hoje desperta nossa admiração e, segundo demonstra o fato histórico, tendia mais a perdas por descenso do que a inovações superadas por novas criações. [...] Entretanto, inclusive nos tempos de fortes florescimento, não houve uma *ideia* proclamada de um futuro de *progresso continuado* nas artes; mais importante ainda: nunca houve um *método* intencional para produzi-lo, como a investigação, o experimento, a prova arriscada de caminhos não ortodoxos, o amplo intercâmbio de afirmações a respeito etc. (Jonas, 2013, p. 28-29).

Jonas enfatiza como toda produção técnica realizada em outros momentos da nossa civilização, desde ferramentas a mecanismos de atuação ou qualquer outro artefato utilizado no trabalho, sempre fora desenvolvido em função das necessidades

do ser humano na sua interação com a natureza. O que se dava como inovação técnica não decorria de uma mera sofisticação, mas era fruto da busca de soluções para problemas que surgiam ao longo da jornada, como também de demandas que exigiam um pouco mais de complexidade. Tudo ocorria no intuito de facilitar a condição de trabalho. E assim a intervenção do homem na natureza, antes do desenvolvimento da tecnologia científica, por maior que fosse, não causava danos; mesmo provocando alterações, estas eram insuficientes para causarem prejuízos duradouros, pois a natureza se recuperava com destreza e, destarte, seu equilíbrio não era comprometido. Não havia a necessidade de produzir e acumular bens além do necessário a uma existência confortável. A intervenção humana no meio ambiente, desde a organização de plantações, construção de moradias e novas técnicas de caça respondiam ao que era necessário para sua manutenção. Portanto, a interferência humana na natureza era eminentemente superficial,

porque no passado o inventário existente de ferramentas e procedimentos costumava ser bastante constante e tender a um equilíbrio reciprocamente adequado, estático, entre fins reconhecidos e meios apropriados. Uma vez estabelecida tal relação, mantinha-se durante longo tempo como um *optimum* de competência técnica sem mais exigências (Jonas, 2013, p. 27).

Jonas continua sua reflexão acentuando que havia revoluções, mas não eram um processo elaborado, pensado como tal, mas fruto da casualidade. Segundo ele as revoluções agrícolas, metalúrgicas, urbana e bélica ocorreram de maneira não conscientes, pois não partia de uma ideia de progresso elaborado e com continuidade. Eram ações extremamente lentas, que nem mesmo eram consideradas revoluções. Só passam a serem denominadas como revoluções com o passar dos tempos, quando se faz uma retrospectiva histórica.

A natureza era considerada imutável, toda e qualquer transformação se efetivava no espaço da ação e das obras humanas, mas a natureza mesma era considerada como uma realidade constante, não havendo, portanto, razões para se desenvolver uma preocupação responsável para com ela. Apesar da intervenção humana, no intuito de dominá-la, ela continuava esplêndida, viva, em sua saga de gerar e manter vidas. Como bem apresenta Jonas (2006, p. 31), ao citar o canto do coral de *Antígona*, o homem enaltece seu domínio sobre “os bandos de pássaros ligeiros; as hordas de animais selvagens e peixes que habitam as águas do mar, a todos eles o homem engenhoso captura e prende nas malhas de suas redes”. Neste canto já se vislumbra aspectos do que será o desenvolvimento tecnológico, manifesto

como um desejo arquetípico do ser humano que se apresenta envolvido numa rede de avanços ilimitados, buscando responder às suas necessidades, isto é, trabalhando, através do seu engenho, a humanização de sua vida. O canto também caracteriza o desenvolvimento da linguagem e da consciência, pois, para Jonas (2006, p. 31), “[...] os sentimentos de onde emergem as cidades, tudo isso ele ensinou a si mesmo!”. A obra de Sófocles é lida por Jonas como testemunhando a saga humana diante da natureza, sua ação de domínio e inserção na ordem cósmica, porém há uma ordem próxima da qual a sua vida é diretamente dependente, a cidade, e que deve ser mantida e cuidada¹.

2.2 O surgimento da ética antropocêntrica

Diante deste contexto da astuciosa ação humana na natureza, o canto nos apresenta o maior feito do homem, a invenção da cidade, o estabelecimento de um refúgio permanente e duradouro, seu nicho de proteção, onde se recolhe e, para bem conviver, cria leis e estabelece normas, ou seja,

o espaço que havia criado para si foi preenchido com as cidades dos homens – destinada a cercar-se e não a expandir-se –, e por meio disso criou-se um equilíbrio dentro do equilíbrio maior do todo. Qualquer que seja o bem ou o mal, ao qual o homem se veja impelido em virtude de sua arte engenhosa, eles ocorrem no interior do enclave humano, sem tocar a natureza das coisas (Jonas, 2006, p. 33).

E assim o homem continua a trajetória humanizando sua vida. Mas, apesar de todo seu desempenho, criando e transformando artefatos e interferindo no curso da natureza, sua interferência não era capaz de pôr o equilíbrio natural em risco. Como

¹ Outro pensador que trata da fundação da sociedade e a origem da linguagem, de modo bastante esclarecedor, é Marco Túlio Cícero, ao iniciar o livro III de sua obra “Da República”. A linguagem vai além de um mero meio de comunicação, e nos é apresentada como um poderoso constituinte de unificação medular para o desenvolvimento da civilização. Escreve Cícero: “A princípio, o homem emitia unicamente sons inarticulados e confusos. Depois, sua inteligência lhe fez distinguir e separar em partes esses sons; deu, depois, a cada coisa um nome que a distinguisse das outras; e os homens, separados antes, encontraram-se unidos com esse vínculo de simpatia. A própria inteligência, as vozes, que pelo seu som pareciam antes infinitas, assinalaram-se e se expressaram todas com poucos sinais e caracteres, com os quais se tornou possível falar com os ausentes, manifestar os movimentos de nossa alma e esculpir nos monumentos a lembrança das coisas que se foram. Inventaram-se depois os números, para a vida tão necessários, cuja ciência se pode dizer imutável e eterna, posto que é a primeira que ergue nosso olhar para o céu e nos diz que não devemos ver indiferentemente a sucessão das noites e dos dias e o curso tão imutável quanto majestoso dos astros”. Neste parágrafo de “Da República”, Cícero nos apresenta sua compreensão sobre a edificação da cidade e sociedade, fazendo uma articulação com o desenvolvimento intelectual do homem. A estruturação da linguagem nos é apresentada como um método fundamental na evolução dos laços sociais e na proteção do conhecimento. A fundação da cidade, com toda sua organização, em Cícero, é uma decorrência da capacidade humana de comunicação e organização das ideias.

sua utilização atendia unicamente às demandas da subsistência, não tinham força suficiente para causar males irreversíveis ao ambiente. Destarte a natureza continua inalterada, pois, na perspectiva de Hans Jonas (2006, p. 32), em nada “prejudicam suas forças geradoras. Elas não sofrem dano real, quando, das suas grandes extensões, ele recorta o seu pequeno reino”. Porém, apesar de toda sua engenhosidade, o homem não supera sua pequenez.

Ainda que ele atormente ano após ano a terra com o arado, ela é perene e incansável; [...] igualmente perene é o mar. Nenhum saque das suas criaturas vivas pode esgotar-lhe a fertilidade, os navios que o cruzam não o danificam, e o lançamento de rejeitos não é capaz de contaminar suas profundezas. E não importa para quantas doenças o homem ache cura, a mortalidade não se dobra à sua astúcia. (Jonas, 2006, p. 32).

Confinados na cidade, buscando sua subsistência não mais na dimensão do pequeno núcleo familiar, mas agora como uma coletividade, com ações mais elaboradas e em maior escala, no intuito de atender a toda *polis*, surgem problemas mais complexos para administrar, organizar e manter seu ambiente de segurança no intuito de bem conviver e sobreviver. Mesmo inseridos nessa nova realidade, seu comportamento e atividade afetava a natureza de maneira insignificante, não colocando em perigo sua sobrevivência nem a vida extra-humana. A técnica, enquanto arte criadora, era considerada eticamente neutra, salvo a medicina. O homem em sua relação com a natureza não tinha ainda força para a desarmonizá-la. Ar, florestas e rios continuavam perenes e puros, sem destruição considerável; a extinção de espécies, desgaste do solo e preocupação com abastecimento de água estavam ainda aquém da preocupação humana. Não existia a ideia de um avanço ilimitado, o que significa que a técnica ainda não estava incluída no conjunto de **significação ética**. que não tinha nenhum poder na transformação do espaço de ação.

Esta realidade apresentada, caracterizada como sempre tendendo a subsistência e ao equilíbrio na cidade, deixa antever claramente a razão de os sistemas éticos terem se constituído como reflexões voltadas tão somente para pensar o dever-ser entre os seres humanos, sem nenhuma preocupação com o mundo extra-humano, pois este não estava ameaçado, sua manutenção não dependia da nossa ação.

Todo trato do mundo extra-humano, isto é, todo o domínio da *techné* (habilidade) era – a exceção da medicina – eticamente neutro, considerando-se tanto o objeto quanto o sujeito de tal agir: do ponto de vista do objeto, porque a arte só afetava superficialmente a natureza das coisas. Que se preservava como tal, de modo que não se colocava em absoluto a questão de dano duradouro a integridade do objeto e a ordem natural em seu conjunto;

do ponto de vista do sujeito porque a *techne*, como atividade, compreendia-se a si mesma como um tributo determinado pela necessidade e não como um progresso que se auto justifica como um fim precípua da humanidade, em cuja perseguição engajam-se o máximo esforço e a participação humanos (Jonas, 2006, p. 35).

A ação humana, como acabamos de apresentar, dizia respeito tão somente às relações inter-humanas, e não tinha como ser diferente, pois sua atividade não tinha condições nem potencial para ferir a natureza de forma que a comprometesse. Era um agir em um espaço restrito, para satisfação individual e coletiva, considerada diminuta frente à imensidão da natureza da qual subsistia e se defendia. Nesse contexto,

a verdadeira vocação do homem encontrava-se alhures. Em suma, a atuação sobre objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo. [...] A significação ética dizia respeito ao relacionamento direto de homem com homem, inclusive o de cada homem consigo mesmo; toda ética tradicional é antropocêntrica (Jonas, 2006, p. 35).

Jonas evidencia, pois, o caráter antropocêntrico da ética tradicional, decorrente do próprio agir humano, voltado unicamente para nortear as relações entre humanos, pois a interação com a natureza não implicava exigências éticas, já que não se verificavam riscos, desequilíbrios, esgotamento ou destruição. Em sintonia com o dinamismo deste contexto, ela permaneceu voltada para pensar as relações humanas, as suas relações imediatas e confinada no âmbito da *polis*. Não havia necessidade de uma ética para as relações extra-humanas, a natureza não se apresentava como uma realidade a ser cuidada, como se devia cuidar do equilíbrio na *polis*.

Qualquer atividade humana que causasse algum prejuízo estava circunscrita a um espaço limitado e sem danos irreversíveis. Daí os sistemas éticos terem se articulado como primordialmente antropocêntricos, já que essa era a realidade que importava, que devia ser cuidada. Nesse contexto não se colocava a preocupação com a condição geral da vida humana; muito menos se voltava para a vida das gerações futuras, e não abordava nenhuma preocupação com a natureza de maneira geral, com os animais e outras formas de vida do planeta. Nada disso se punha como um problema, pois se efetivava uma existência equilibrada entre essas diferentes dimensões do cosmo comum e, por isso, Hans Jonas (2006, p. 35-36) afirma que “por conseguinte, a ética tinha a ver com o aqui e agora, como as ocasiões se apresentavam aos homens, com as situações recorrentes e típicas da vida privada e pública”. Porém, com a modificação dessa situação, a partir das técnicas que iremos

implementar, fazendo surgir novos problemas, a reflexão ética não poderá permanecer alheia ao caráter essencialmente dominador das nossas ações.

A técnica possibilitou um avanço qualitativo para a vida humana, pois diminuiu dificuldades, simplificou ações, amenizando sofrimentos na execução de tarefas cotidianas. Podemos afirmar que o homem consegue, com a invenção dos implementos técnicos, ir além de sua natureza biológica e, desta maneira, trazer para sua vida melhores condições, segurança e tranquilidade, pois a utilização de suas invenções o conduz a uma situação de conforto, isto porque os implementos criados facilitam o trabalho agrícola, a caça, a pesca, as tarefas domésticas e, conseqüentemente, sua organização social. A técnica pré-moderna foi fundamental para o processo de humanização. Porém isso ocorria dentro de um limite. Era tudo voltado para a vida no seu confinamento social: a cidade. Tudo era pensado para o momento presente, para o agir próximo, como vimos.

O pensamento ético se desenvolve dialogando com esse contexto social bem específico, e procurou responder aos desafios nele surgido. Assim, o aqui e agora é tomado como o âmbito das preocupações reflexivas, pois é no tempo presente onde se encontra o ser humano. Nele suas relações se efetivam, suas ações exigem direcionamentos. Dessa forma, concordamos com a análise de Jonas que leva a conceber a ética tradicional como um modelo voltado para esta realidade, e cujo propósito consiste em proteger a essência humana por meio do agir próximo, do cuidado e do respeito.

Toda ética até hoje [...] compartilhou tacitamente os seguintes pressupostos inter-relacionados: 1) A condição humana, conferida pela natureza do homem e pela natureza das coisas, encontra-se fixada uma vez por todas em seus traços fundamentais; 2) com base nesses fundamentos, pode-se determinar sem dificuldades e de forma clara aquilo que é bom para o homem; 3) O alcance da ação humana e, portanto, da responsabilidade humana é definida de forma rigorosa. (Jonas, 2006, p. 29).

O que estava fora dessa esfera não era tomado como objeto primordial de preocupação. O não-humano não os afetava nem desafiava de maneira que fosse tomado como problema ético, logo não havia necessidade de uma abordagem ética que levasse em consideração o que estava fora do seu ciclo humano imediato. O mesmo ocorria com sua atividade produtiva, o modo como afetava a natureza das coisas era insignificante e, portanto, não colocava em risco a si próprio, a sua comunidade nem a humanidade.

A técnica, compreendida como arte, era considerada neutra do ponto de vista de promover modificações ameaçadoras e, portanto, não carecia de uma reflexão ética voltada para ela. A relação do homem com a natureza não era no intuito de tomar posse de forma injusta e, por isso, não agredia a harmonia do objeto. O que se estabelecia era uma clara relação de necessidade, de busca de sobrevivência, de transformação da natureza em função de uma vida humana mais confortável. A técnica ainda não tinha o poder de transpor o espaço da ação, portanto, não se constituía como uma dimensão da nossa existência com significação ética, isto é, não traduzia nenhuma ação que exigisse uma reflexão ética. De acordo com Jonas (2006, p. 35):

O alcance efetivo da ação era pequeno, o intervalo de tempo para previsão, definição de objetivo e imputabilidade era curto, e limitado o controle sobre as circunstâncias. O comportamento correto possuía seus critérios imediatos e sua consecução quase imediata. O longo trajeto das consequências ficava ao critério do acaso, do destino ou da providência.

A partir disso, podemos inferir que o bom comportamento acarreta resultados em curto prazo, e que a probabilidade de consequências imprevisíveis e desfavoráveis de um feito não caberia uma classificação moral, mas tão somente seria fruto do acaso. E a ética, como vimos, encontra-se no entorno das ações humana, públicas ou privadas, e em um curto espaço de tempo. Tudo está ancorado no já conhecido, no que se encontra já estabelecido. Segundo Hans Jonas (2006, p. 35-36), “o homem bom era o que se defrontava virtuosa e sabiamente com essas ocasiões, que cultivava em si a capacidade para tal, e que não mais conformava-se com o desconhecido”.

E assim fica claro a ação da ética tão somente para o presente, o futuro não era seu objeto, pois os efeitos da ação humana estavam circunscritos aos limites da vida privada, a um espaço temporal bem delimitado, que era a vida voltada para seu momento presente na *pólis*. Era uma vida organizada na imediatez da ação, no mesmo espaço, tempo e momento que constitui seu universo moral. É nesse universo que se impõe uma exigência de responsabilidade diante do imediato da ação, onde prevalecia a predefinição das formas de pensar e agir. Jonas constata essa imediatez da ética e afirma que a sociedade humana tende a avaliar a moralidade das ações também de forma imediata, não tecendo a possibilidade de consequências futuras. E, desta maneira, o mundo extra-humano, como também as futuras gerações, não são consideradas.

Se uma ação é “boa” ou “má”, tal é inteiramente decidido no interior desse contexto de curto prazo. Sua autoria nunca é posta em questão, e sua qualidade moral é imediatamente inerente a ela. Ninguém é julgado responsável pelos efeitos involuntários posteriores de um ato bem-intencionado, bem-refletido e bem-executado. O braço curto do poder humano não exigiu qualquer braço comprido do saber, passível de predição; a pequenez de um foi tão culpada quanto a do outro. Precisamente porque o bem humano, concebido em sua generalidade, é o mesmo em todas as épocas, sua realização ou violação ocorre a qualquer momento, e seu lugar completo é sempre o presente (Jonas, 2006, p. 37).

Nosso filósofo, desse modo, chama atenção para o fato de que muitas vezes, no que se refere às ações humanas, não há um prognóstico e, portanto, com frequência tomam-se decisões sem considerar possíveis desenlaces das ações efetivadas. Porém, com a mudança de cenário implementada pelo uso excessivo da tecnologia científica, conforme vamos descrever, um modelo ético cujo foco seja apenas o agora e o bem do ser humano já não será o mais adequado para orientar as ações.

2.3 A técnica moderna: interação desequilibrada com a natureza

A técnica moderna apresenta um quadro totalmente diferente da anterior, suas ações se transformam de forma inusitada, apresentando novos objetos e consequências, mudando radicalmente o agir humano. Essa condição radical da mudança direta, mostra que

tudo aí é novo, sem comparação com o que o precedeu, tanto no aspecto da modalidade quanto da magnitude: nada se equivale no passado ao que o homem é capaz de fazer no presente e se verá impulsionado a seguir fazendo, no exercício irresistível desse seu poder (Jonas, 2006, p. 21).

Como atesta o autor, a técnica moderna não é mais uma condição ontológica do ser humano na busca de um bem-estar e, a partir do saber instrumental, de respostas às suas necessidades, desprendendo energia e força física. Ela é formalmente distinta da pré-moderna, portanto,

se o conceito de “técnica”, grosso modo, denomina o uso de ferramentas e dispositivos artificiais para o negócio da vida, junto com sua invenção originária, fabricação repetitiva, contínua melhora e ocasionalmente também adição ao arsenal existente, tão tranquila descrição serve para a maior parte da técnica ao longo da história da humanidade (a qual tem a mesma idade que ela), mas não para a moderna tecnologia (2013, p. 27).

Afirma, desse modo, que tal definição abarca com precisão a característica essencial da técnica pré-moderna, porém não se aplica à técnica moderna que já não pode ser definida dessa forma. A diferenciação já é perceptível na sua denominação:

a técnica passa agora a ser designada por tecnologia. E essa percepção na mudança radical das técnicas que agora temos a nossa disposição é assinalada por diferentes estudiosos, e se exige uma consideração cuidadosa, sobretudo para a reflexão ética, de forma que “[...] por aqui devemos ter em mente que atualmente uma espécie de transformação dialética da quantidade em uma nova qualidade caracteriza o estágio crítico da nova fase da evolução inaugurada pelo “*homo faber*”² (Apel, 1986, p. 105). Apel, um estudioso que se debruça de maneira minuciosa sobre a problemática da fundamentação da ética, também está convencido de que a mudança qualitativa de nossa tecnologia amplia de maneira gigantesca o alcance das nossas ações, e essas ações geram cada vez mais desequilíbrio ou destruição da ordem natural.

Ainda nesse contexto hodierno de preocupação com o cuidado que devemos ter com a natureza, um nome que merece destaque por seu pensamento convergir com o de Hans Jonas, e, também por colocar essa discussão na agenda política internacional, é o Papa Francisco na sua encíclica *Laudato Si'* – sobre o cuidado da casa comum. Nela o Papa avulta a premência da proteção à natureza e a responsabilidade ética para com as gerações futuras. “O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar.” (Francisco, 2015, p. 13). A temática ecológica é explanada a partir do prisma teológico, nos interpelando sobre a responsabilidade moral do cuidado para com a nossa casa comum. Ressalta, com detalhes, a importância que emana como um dever, de proteção total da criação divina contra o uso abusivo e irresponsável dos recursos naturais.

Esta irmã clama contra o mal que lhe provocamos por causa do uso irresponsável e do abuso dos bens que Deus nela colocou. Crescemos pensando que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la. A violência, que está no coração humano ferido pelo pecado, vislumbra-se nos sintomas de doença que notamos no solo, na água, no ar e nos seres vivos. Por isso, entre os pobres mais abandonados e maltratados, conta-se a nossa Terra oprimida e devastada, que está “gemendo como que em dores de parto” (Rm 8,22). Esquecemo-nos de que nós mesmos somos Terra (cf. Gn 2,7). O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos (Francisco, 2015, p. 3).

² “[...] por aqui habria que tener en cuenta que en la actualidad, una especie de transformación dialéctica de la cantidad em una nueva calidad caracteriza el estágio crítico de la nueva fase de la evolución inaugurada por el “*homo faber*”.

O Papa Francisco, ainda na *Laudato Si'*, tematiza uma preocupação comum com Hans Jonas, que é a responsabilidade ética com o meio ambiente e com as gerações futuras. Em ambos aparece o reconhecimento de que a degradação da natureza implica consequências drásticas para o presente como também para as gerações futuras e todas as formas de vida. O Papa Francisco, ao tratar da perda da biodiversidade, enfatiza que a devastação de florestas e bosques provoca a eliminação de importantes espécies fundamentais para a continuidade da vida, produção de recursos alimentares, curas de doenças, e acentua:

Não basta pensar nas diferentes espécies apenas como eventuais “recursos” exploráveis, esquecendo que possui um valor em si mesmas. Anualmente desaparecem milhares de espécies vegetais e animais que já não podemos conhecer, que os nossos filhos não poderão ver, perdas para sempre. A grande maioria delas extingue-se por razões que têm a ver com alguma atividade humana. Por nossa causa milhares de espécies já não darão Glória a Deus com a sua existência, nem poderão comunicar-nos a sua própria mensagem. Não temos o direito de fazê-lo. (Francisco, 2015, p. 28).

A crítica feita pelo Papa é um contundente apelo a uma mudança radical, pautada pela responsabilidade ética diante da devastação ambiental fomentada pelo modelo de desenvolvimento dominante associado ao uso da tecnologia científica na sua dimensão negativa. Pois a extinção anual de muitas espécies é fruto de programas humanos voltados somente para o lucro em detrimento da preservação do meio ambiente. Tanto o Papa como Jonas chamam-nos a atenção para a observação dos males causados por este sistema cuja base é a maximização do lucro, pautado por uma lógica mercadológica que, respaldada pela sofisticação e constância da propaganda, necessidades artificiais tornam-se fundamentais e, assim, nossa sociedade é transformada em uma sociedade de consumo. E quase sempre causando prejuízo à saúde ambiental e ao bem-estar social. Ao que o sociólogo Ivo Lesbaupin alerta:

A situação poderá piorar se continuarmos com o modelo atual de produção e consumo. Que modelo é esse? Reproduzir sem cessar, fazer consumir cada vez mais, para alcançar lucros cada vez maiores. O sistema econômico dominante, para gerar lucro, precisa incessantemente produzir e vender. É por isso que nossa sociedade é uma sociedade de consumo, porque as pessoas precisam consumir sempre mais: esta é a lógica deste sistema. E a propaganda é absolutamente fundamental, para tornar as pessoas consumidoras, para convencer as pessoas de que precisam comprar e, depois de comprar, comprar novamente. (Murad; Tavares, 2016, p. 147-148).

Para os dois pensadores, o que ocorre com o meio ambiente, fruto desse sistema, é uma ameaça tanto para a biodiversidade como para a sobrevivência da

humanidade. Ambos alertam para uma transformação radical, pautada por uma responsabilidade ética, nas atitudes e valores humanos em relação à vida.

A tecnologia científica denunciada por pensadores das mais diferentes tradições do pensamento é caracterizada como um processo com leis e movimentos próprios, enquanto a anterior era compreendida como uma posse e um estado, isto é, não é mais um instrumento do qual dispomos para facilitar nossa interação com a natureza, mas uma atividade com regras próprias e que foge progressivamente do nosso comando.

Para desenvolvermos uma compreensão da natureza, profundamente diversa da tecnologia moderna, Jonas elenca quatro aspectos interrelacionados que diferencia a técnica moderna da anterior, e os considera seu primeiro aspecto filosófico. Um fator decisivo para se compreender a diferença abissal entre a técnica antiga e a tecnologia moderna, essencialmente associada ao conhecimento científico, é a sua associação ao mercado capitalista com sua necessidade contínua de renovação³.

No primeiro, a diferenciação já é notória: não existe mais um ponto de equilíbrio ou satisfação nas respostas às necessidades e ao suporte técnico delas. Ao surgir uma novidade em qualquer direção ou terreno da técnica, não há mais um ponto de saturação, mas uma constante ânsia de superação. E a cada passo dado se busca uma forma nova e rápida de ir além, e assim apresentar um novo e, portanto, mais sofisticado produto. Desta maneira, sucumbe os objetivos que conduziam a resposta técnica e prevalece um desvairado e infindo desejo por novas ideias. Não se coloca uma fronteira de limitação, um propósito a ser atingido e que gere uma satisfação. O que move a confecção da tecnologia moderna é um desejo cuja satisfação é sempre protelada, tem suas fronteiras infinitamente ampliadas, sua realização é movida por uma vontade de vontade que nunca é satisfeita.

³ Apel expõe de maneira magistral como a mudança qualitativa da técnica em tecnologia científica, associada às forças econômicas do capitalismo, rompe com a dinâmica de nossa acomodação à natureza, e se transforma em um vetor possível de destruição da ecosfera: “De manera exatamente igual se produjo también un cambio de cantidad em calidad em el *desarrollo de la técnica civil* del ‘homo’ faber, es decir, primariamente em el desarrollo des las fuerzas económicas de producción. También aquí sólo em época reciente, el aumento progressivo de las fuerzas de producción a través de la ciência y la técnica há puesto de manifesto los limites de la explotabilidad y de carga de la ecosfera planetária, de manera tal que um maior crecimiento de las fuerzas de productividad – y, com elo, de la población del mundo y su civilizacion – no parece que pueda servir a uma mejor explotación de la ecosfera sino más bien a su destrucción.” (1986, p. 106).

Em seu segundo aspecto, há uma rápida difusão das inovações técnicas no seio da comunidade científica. Para Jonas (2013, p. 30) ocorre que “a difusão tecnológica se produz com escassa diferença temporal, tanto no plano do conhecimento como no da apropriação prática”. A propagação dos avanços da técnica é garantida pela intercomunicação universal (plano do conhecimento) e a apropriação prática tem como motivo a concorrência do mercado que impulsiona o emprego dos produtos de maior qualidade e eficiência. Este é um aspecto decisivo para se compreender a nossa dependência da tecnologia moderna, pois ela é um elemento essencial para o funcionamento da sociedade capitalista, pois os lucros serão cada vez maiores à medida que os mercados sejam fortemente massificados e continuamente renovados. Cada produto deve ser rapidamente substituído nas prateleiras, e isso só ocorrerá por meio de um refinamento robusto da oferta tecnológica.

Os avanços tecnológicos são amplamente produzidos e divulgados pela comunidade científica, em função dessa necessidade do mercado se manter em movimentação rápida e ininterrupta. Divulgação esta que deve ser sempre vigiada e minuciosamente preparada para que sempre convença que o produto anterior se tornou obsoleto, superado. E assim vemos que o que agora é produzido não tem mais o intuito de qualificar, facilitar as condições da existência, mas simplesmente colocar à disposição o que é considerado mais sofisticado, mais avançado tecnologicamente e, portanto, mais caro. Então todo produto tecnológico entra em uma lógica de contínuo aperfeiçoamento, na maioria das vezes superficial e irreal.

O terceiro aspecto aborda a relação entre meios e fins na técnica moderna, a qual não é mais conduzida por um movimento e sentido linear, no qual um instrumento técnico busca responder a uma necessidade humana, mas agora o plano dialético, ou seja, a satisfação dos objetivos pode ser alcançada com novas técnicas e vice-versa. Nessa dimensão, a necessidade humana é artificialmente produzida pela técnica, e deverá ser respondida por uma nova demanda técnica. Nesse dinamismo, a técnica moderna, ou seja, a tecnologia, torna-se geradora de necessidades, as quais se tornam intermináveis. Em relação a esse ponto,

objetivos conhecidos, perseguidos desde sempre, podem ter melhor satisfação mediante novas técnicas cujo surgimento deles inspiraram. Mas também – e de forma cada vez mais comum -, vice-versa, novas técnicas podem inspirar, produzir, inclusive forçar novos objetivos nos quais ninguém havia pensado antes, simplesmente por meio da oferta da sua possibilidade. Quem havia desejado ver grandes óperas, cirurgia em coração aberto ou o

resgate dos cadáveres de uma catástrofe aérea na sala de sua casa (para não falar dos anúncios de sabão, frigoríficos e compressas)? Ou beber café em copos de papel descartável? Ou a inseminação artificial, os bebês de proveta ou a gravidez em mães de aluguel? Ou ver por aí seres clonados de um mesmo ou de outros seres de sua espécie? (Jonas, 2013, p. 30).

A tecnologia passa a oferecer sempre novos objetos de desejo e necessidades. Ao lançar o novo objeto, ela mesma já cria a necessidade de um mais novo. E, assim, a produção técnica emerge como imperativa e a ela não temos como renunciar. O que comanda os fins não é mais a produção do mero atendimento das necessidades, mas a nova esfera da novidade que emana cada vez mais forte, criando em nós, através das novas técnicas de comunicação, o desejo de substituição pelo mais novo, mesmo sem termos a mínima necessidade. Somos apresentados a uma vasta e sofisticada lista de opções que emerge quase como uma obrigação. E que rapidamente são anunciados como superados.

O quarto e último aspecto trata da relação dialética entre meios e fins da técnica moderna que,

[...] mostra o quão dialético ou circular é o caso: objetivos que em princípio se produzem sem serem solicitados e quiçá casualmente, por feito da invenção técnica, convertem-se em necessidades vitais quando se assimilam à dieta socioeconômica utilizada e apresentam à técnica a tarefa de seguir tornando-os seus e de aperfeiçoar os meios para sua realização (Jonas, 2013, p. 31).

A tecnologia cuida da produção dos artefatos, em seguida compete aos mercados transformá-los em uma necessidade por meio de mecanismos de propaganda, atender a essas necessidades momentaneamente, e, seguidamente, promover por meio dos mesmos mecanismos de propaganda, a convicção de que tal artefato tecnológico está superado, oferecer um novo produto aperfeiçoado no intuito de ser consumido e substituído – o que ocorre em uma circularidade – de forma que tem seu ponto de partida e chegada na própria técnica. Jonas (2013, p. 31) se refere ao progresso, dentro da dinâmica da técnica moderna, como um impulso *ad extra* da vontade humana que “repercute no automatismo formal de seu *modus operandi* e em sua oposição com a sociedade que o desfruta”. Na lógica da técnica moderna o progresso se desvincula da conceituação de valorativo, pois não mais responde a uma necessidade humana real, tornando-se meramente descritivo, já que tão somente assinala a necessidade artificial de refinamentos tecnológicos muitas vezes desnecessários.

Mesmo conscientes deste dinamismo circular, posto em movimento contínuo, ao fomentar necessidades e oferecer respostas para essas demandas artificiais,

gerando os resultados necessários ao funcionamento do mercado, mas não à necessidades humanas reais, não descobrimos ainda como sair desse circuito de consumo, pois a dinâmica de superação/substituição de produtos tecnológicos segue avançando em um processo contínuo, sempre apresentando os novos frutos das obras que emanam como resposta às exigências do agora. Jonas não está sozinho no diagnóstico que realiza, outros estudiosos da ética ambiental também comungam quanto à percepção do problema, quanto às atitudes que são necessárias para detê-las. Daí o apelo dirigido à consciência de cada cidadão, de modo que cada um possa despertar para um novo estilo de vida, e que assuma responsabilidades com suas ações capazes de afetar o equilíbrio natural:

Uma ética ambiental rejeita os ideais de uma sociedade materialista na qual o sucesso é medido pelo número de bens de consumo que alguém é capaz de acumular. Em vez disso, ele avalia o sucesso em termos de desenvolvimento de aptidões individuais e da verdadeira conquista da satisfação e realização. Incentiva a frugalidade, na medida em que esta se faz necessária para diminuição da poluição e para a certeza de que em todas as coisas passíveis de reutilização serão reutilizadas (Singer, 1998, p. 302).

Pensando em uma sociedade regida por novos valores, a dinâmica da técnica moderna não deve ser tomada como uma expressão neutra de progresso, mais uma realização do processo de mudança que caracteriza a existência humana, mas como um movimento de auto efetivação da própria técnica moderna, em que cada estágio posterior é considerado superior ao antecedente a partir de seus próprios critérios técnicos não refletidos. Oliveira traz uma importante informação sobre como o autor escocês C S Lewis, em sua obra *A abolição do homem*, manifesta uma preocupação semelhante apresentada por Jonas e Singer, e, assim, afirma:

É nesse ponto que o texto de Lewis nos interessa especialmente: para ele, o pretense avanço da tecnologia nem sempre representa um progresso em termos éticos no que tange à confirmação ou melhoria na autenticidade humana. Em outras palavras, nem tudo o que vem da tecnociência conduz necessariamente para um aprimoramento daquilo que, no homem, lhe é mais próprio. (2016, p.146).

Assim, esse processo contínuo de renovação tecnológica é avaliado externamente, isto é, tomando como parâmetro critérios que interpelem essa renovação artificial e apontem para outras exigências necessárias a uma organização da sociedade capaz de satisfazer seus cidadãos, oferecendo-lhes uma vida com mais conforto, cuja qualidade seja aferida por meio de critérios que possam ir além de se constituírem em meros consumidores das últimas novidades que a tecnologia põe no mercado. Mais uma vez, Singer, em sintonia com as mesmas preocupações

assinaladas por Jonas, apresenta uma reflexão que aponta para um estilo de vida capaz de ser articulada por outros valores:

A ênfase na frugalidade e numa vida mais simples não significa que uma ética ambiental seja contrária ao prazer, mas sim que os prazeres que ela valoriza não provêm do consumo exagerado. Pelo contrário, eles provêm de calorosas relações pessoais e sexuais, do fato de se estar ao lado dos filhos e dos amigos, das conversas, dos esportes e das diversões que estejam em harmonia com o meio ambiente, em vez de causar-lhe danos; dos alimentos que não se baseiam na exploração de criaturas sencientes, nem resultam na destruição da terra; de todos os tipos de atividades e trabalhos criativos, e (com o devido cuidado de não danificar exatamente aquilo que se valoriza) da apreciação dos lugares ainda não arrasados deste mundo em que vivemos (Singer, 1998, p. 302).

É importante atentar para o apelo que é dirigido àquilo que fazemos cotidianamente, modo de ser de bilhões de indivíduos que, no seu conjunto, tem um impacto destruidor na natureza. O discurso ético denuncia o potencial destrutivo da nossa tecnologia, mas assinala que a potencialização dela é realizada nas ações cotidianas. Se a tecnologia emergiu na dinâmica de nossa acomodação à natureza, então devemos buscar e realizar uma acomodação mais independente do progresso tecnológico, uma vida mais simples, como postula Singer.

2.4 A ambivalência do progresso tecnológico

O progresso técnico, tal como visto anteriormente, pode-se considerar um caminho sem volta, completamente diferente da realização da técnica tradicional, que é concebida como posse, um estado, um conjunto de ferramentas e habilidades sempre possível de aprimoramento, um aperfeiçoamento em função de melhor executar uma atividade. A moderna tecnologia, com todas suas nuances, abandona o dinamismo próprio da técnica tradicional e emerge de seu casulo como uma empresa, um processo, um impulso dinâmico retroalimentador e interminável. Transforma-se, portanto, em um fenômeno complexo, infatigável, impulsionada por várias forças motrizes. Uma dessas forças é a concorrência, mencionada por Jonas (2013, p. 32), “pelo benefício, mas também pelo poder, a segurança o prestígio etc. – como um *perpetuum movens* da universal *apropriação* das melhores técnicas”. A concorrência, que caminha lado a lado com a competência, sempre busca uma perfeita inovação, que implica vultuosos gastos e, conseqüentemente, a busca por ajuda econômica. E assim entra em cena o interesse dos poderosos patrocinadores.

O aumento populacional e o esgotamento das reservas naturais também são fatores influenciadores ou pressionadores do progresso tecnológico. A técnica, por sua vez, é responsável por eventuais problemas que não são considerados sérios ou crônicos, porque se acredita que, com seu constante avançar, possa, com facilidade, resolvê-los. Diante de tal processo, Jonas nos alerta sobre essa confiança recorrente de que tudo será resolvido, solucionado pela técnica, construindo a ideia, ainda que artificial, mas eficaz, de uma melhora constante, tornando aleatórios possíveis problemas, por venderem a ideia de que facilmente serão superados. Esse é o aspecto utópico da técnica: ela nos vende sonhos de que agora temos a nossa disposição as reais condições de uma vida em contínua melhoria; que agora o progresso será sempre ilimitado, pois ele carrega em seu seio a capacidade de tornar melhor o que foi criado.

O progresso, no entanto, é fabricado artificialmente pelo mercado. Cada artefato tecnológico é com muita rapidez tornado obsoleto, tecnologia já superada, e o mesmo objeto é novamente posto no mercado com inovações que são divulgadas com tanta eficácia que o anterior passa a ser visto como totalmente descartável. Porém, o que faz um objeto, uma máquina ser considerada superada não é o tempo que foi criado, o ano em que foi lançado, mas a sua nova roupagem. Jonas (2013, p. 43) afirma: “Acrescente-se a isso que a duração da vida desses grandes e custosos aparatos não vem determinada em muitos casos por seu desgaste real, mas por seu ‘envelhecimento’ comparativo”. Cito como exemplo a inteligência artificial *Alexa*, que em um curto tempo de existência, apresentam várias melhoras, como na qualidade de som, relógio digital, tela sensível ao toque, formatos e tamanhos. Como também os constantes lançamentos de *iphone* que levam centenas de pessoas a pernoitarem nas portas de lojas para adquirirem o tão desejado aparelho. Os produtos que vão surgindo em novas roupagens não são considerados os mesmos, mas continuam servindo às antigas necessidades

Do ponto de vista dos conteúdos, ou seja, das formas de poder, das coisas que a técnica moderna coloca à disposição do homem, Jonas ressalta a sucessão também naquelas que estão presentes na ciência: mecânica, química, eletrodinâmica, física nuclear e biologia. Todas estão inseridas no ideal de progresso da modernidade. Por exemplo, a mecânica agregada à revolução industrial no século XVIII é responsável pela inserção das máquinas nas fábricas que gradativamente vão ocupando o lugar da força de trabalho humana. Nesse sentido a crítica de Jonas (2013. p. 41) conduz

ao entendimento de que “em princípio, os objetos da técnica moderna eram os mesmos que desde sempre haviam sido objetos da habilidade e do trabalho humanos: alimentação, vestido, moradia e comodidades da vida”. Aqui a finalidade é que a produção se torne mais econômica, aumentando consideravelmente os lucros. O que está em evidência é o lucro, a qualidade e a quantidade do que se produz, e o homem, até então, sujeito principal em tal processo, é posto em uma condição periférica.

O gênero químico também merece uma ressalva por ser considerado, como diz Jonas (2013, p. 43) “o primeiro que é inteiramente fruto da ciência”. Inicia, portanto, desenvolvendo corantes sintéticos que substituem os naturais que eram de difícil acesso. Posteriormente desenvolve as fibras têxteis sintéticas que gradativamente vão substituindo a lã e o algodão, com produtos de alta qualidade, que dificilmente se percebe a diferença dos naturais. Com o potencial de manipular todos os elementos conhecidos da natureza, a ciência química ocupa um importante papel na construção de uma natureza artificial capaz de fazer frente aos produtos naturais. Além de ativarmos uma civilização, cujo progresso consiste em substituir produtos naturais por criações artificiais, processo no qual a tecnologia química exerce um papel fundamental, podemos destacar ainda que naquilo que parece ser o consumo mais natural, há uma dependência excessiva de produtos químicos que repercutem diretamente na destruição da camada de ozônio:

No que diz respeito aos alimentos, a grande extravagância não é o consumo de caviar ou de trufas, mas, sim, o de carne de boi, de porcos ou aves. Existem três vezes mais animais domésticos do que seres humanos em nosso planeta. O intenso uso de energia exigido pelos métodos utilizados nas fazendas industriais das nações desenvolvidas é responsável pelo consumo de imensas quantidades de combustíveis fósseis. Os fertilizantes químicos usados para a produção do alimento para o gado e para os porcos e aves criados em espaços fechados produzem óxido nitroso, um dos gases responsáveis pelo efeito estufa (Singer, 1998, p. 303).

A produção de alimento para suprir as necessidades de uma população que é contada em bilhões certamente depende de se utilizar todas as conquistas da nossa tecnologia, porém, paradoxalmente, a eficiência que garante a nossa sobrevivência alimentar no presente, põe em risco a nossa sobrevivência futura, inviabiliza o equilíbrio sustentável do nosso planeta.

Com a técnica moderna, vários artefatos tecnológicos, até então presentes só nas fabricas, passam a fazer parte do cotidiano das pessoas, transformam-se em aparatos domésticos que cada vez mais vão se tornando peças indispensáveis na vida dos indivíduos, tanto coletivamente como também na vida privada. São

instrumentos que facilitam o trabalho humano, diminuem o tempo de ação dos afazeres domésticos e tornam os serviços mais eficientes e precisos. As máquinas passam a fazer parte da vida das pessoas em suas várias dimensões. Aos poucos o modelo moderno de técnica passa a fazer parte da vida individual, provocando transformações radicais nas formas, nas maneiras de ser das pessoas no dia a dia, levando em consideração que

essa inovação sem precedentes na história da vida individual cresceu até ser uma manifestação massiva que abarca tudo no mundo ocidental. Naturalmente o principal exemplo é o automóvel, mas temos que acrescentar todo o arsenal de aparatos domésticos (na maioria dos casos elétricos) que hoje se tornaram mais habituais para o estilo de vida de toda a população do que a calefação central e a água corrente há cem anos. Estamos cada vez mais “mecanizados” em nossas atividades e entretenimentos cotidianos, e cada vez se acrescentam mais coisa novas, enquanto a escassez de energia não imponha freios ao processo. Por seu gênero, esses aparatos, grandes ou pequenos, desde o carro até o barbeador elétrico, são “máquinas” no sentido exato de fazerem um trabalho transformando energia em movimento mecânico e por suas partes móveis pertencerem à magnitude familiar de nosso mundo sensorial. (Jonas, 2013, p. 45).

Nesse contexto, eis que ele se refere a outra ordem de produtos que considera completamente diferentes destes que citamos acima, que passam a fazer parte da vida privada dos indivíduos, pois tornam-se fundamentais para atender novas necessidades, novas ações e novas experiências. São aparatos que não são utilizados no intuito de amenizar o fardo do trabalho físico, nem as necessidades imediatas, mas são considerados como os que servem mais aos sentidos e à experiência espiritual. Eis alguns exemplos desses instrumentos: telefones, rádios, televisores, calculadoras etc. São, portanto, completamente distintos, considerando que para Jonas (2013, p. 45), a lógica é que “de toda maquinaria macroscópica, fisicamente móvel, do tipo clássico” seja levada em consideração a realidade na qual estamos situados. O surgimento de tais formas de produtos tão desejados e, portanto, hoje considerados indispensáveis, criam as mais diferentes necessidades, e com eles surgem sempre experiências e ações novas. E destarte dão à relação homem-técnica-ambiente uma nova roupagem, novos sentidos.

Jonas, ao tratar dessas novas experiências da técnica na vida das pessoas, cita as telecomunicações como inovadoras das relações interpessoais, geradoras constantes de novas demandas, como a busca constante de informações. As informações que antes passavam dias para chegar a outras localidades e muitas ficavam restritas somente ao seu *locus*, hoje, antes mesmo que o fato seja concluído, já é divulgado ao mundo todo, e muitas vezes acompanhado ao vivo pelos meios de

comunicação. Porém essa realidade também apresenta o seu lado nefasto, que é a publicação de mentiras, como é o caso das *fake News*. Um termo novo para se referir a algo que sempre acompanhou a história humana, isto é, a mentira, sempre divulgadas para atender determinados interesses. Só que hoje consegue fazer um estrago devastador pela rapidez, precisão e alcance de sua divulgação.

Dentro desse esquema de desenvolvimento da técnica, Jonas também se refere à aparição da biologia nuclear que é um marco importante de avanço sobre a vida, principalmente em relação à constituição orgânica do ser humano. Algo sem precedentes na história, não se trata mais de meros medicamentos e vacinas para problemas específicos da existência, mas com ela passamos a conviver com a possibilidade de manipular as informações genéticas dos seres vivos, como também gerar novos seres. Diante de tão profundas transformações na técnica e, conseqüentemente, na história,

a novidade dos meios produz continuamente fins não menos inovadores e ambos se tornam tão necessários para o funcionamento da civilização que os produziu tal como seriam inúteis para qualquer civilização anterior. Mas com esse paradoxo intrínseco: que precisamente esta civilização ameaça o seu criador com sua "superioridade", ou seja, por exemplo, a crescente automatização (um triunfo da eletrônica) o afasta de postos de trabalhos nos quais antigamente demonstrava a sua condição humana. E com a ameaça de que sua superexploração da natureza terrestre possa alcançar um ponto de catástrofe. (Jonas, 2013, p. 48-49).

Estamos diante de uma técnica radicalmente transformada, em que quase nada lembra a técnica pré-moderna. Aqui a tecnologia, em seu constante desenvolvimento, tem como base objetos novos como também matérias-primas. Nesse requisito, é importante, para uma melhor compreensão, retornar ao estágio químico que Jonas denomina como um segundo estágio do avanço tecnológico, em que, através das novas teorias químicas e eletromagnéticas, surgem as artes com potencial de utilização em grandes escalas, como também é o momento em que a tecnologia passa a ser considerada de cunho científico.

As produções agora são frutos da invenção, não se produz mais a partir da necessidade de atendimento a uma determinada demanda, porque para Oliveira (2014, p. 112), "inventa-se, com isso, a própria necessidade, na forma de uma vontade que nasce do que ainda não foi fabricado". A invenção não tem que responder mais a uma necessidade identificada, pois a própria necessidade pode ser constituída a partir do que foi descoberto. Temos, como exemplo, produtos que foram inventados em

função de atividades bélicas, viagens espaciais, e depois chegam ao mercado que fabrica a necessidade daquele produto.

Toda essa mudança profunda no uso que o ser humano faz da técnica na sua ação sobre a natureza e que o conduz ao desenvolvimento da técnica moderna como tecnologia científica, como vimos, provoca várias transformações que, aos poucos, vão modificando o próprio agir humano e, conseqüentemente, sua relação com a técnica, pois a instauração da tecnologia científica afasta o caráter instrumental da técnica e se realiza de forma autônoma, fomentando a sua própria demanda e necessidade.

No trânsito entre a Idade Média e o florescimento da Idade Moderna, a ciência vai se robustecendo e fortalecendo a técnica, conduzindo, assim, o fazer humano a um novo patamar de aprimoramentos. A realidade, fortemente constituída e modelada pela nova tecnologia, altera, de maneira decisiva, a moldura da técnica pré-moderna e fabrica uma realidade totalmente dependente dos mais diferentes produtos fabricados e ofertados por essa mesma tecnologia. Como as conseqüências do excesso de tecnologia põe em risco a sobrevivência do planeta e das gerações futuras, estamos diante do que Jonas (2006 p. 35) chama de “um domínio eticamente significativo”. E, se é assim, será decisivo que a ética deva passar por modificações para que possa acompanhar tais transformações. A avaliação de que a atual dependência tecnológica implica um novo modelo ético pode ser encontrada em diferentes pensadores que formulam uma ética ambiental. Assim, Singer apresenta uma preocupação bastante semelhante:

Deparamo-nos, hoje em dia, com uma nova ameaça à nossa sobrevivência. A proliferação de seres humanos, aliada aos subprodutos do crescimento econômico, é tão capaz de varrer do mapa a nossa sociedade quanto o foram as velhas ameaças – e não apenas a nossa sociedade, mas todas as outras. Não se desenvolveu ainda nenhuma ética capaz de enfrentar essa ameaça. Alguns dos princípios éticos de que dispomos são exatamente o contrário daquilo que precisamos. O problema é que, como já vimos, os princípios éticos mudam lentamente, e o tempo que temos para desenvolver uma nova ética ambiental é curto (Singer, 1998, p. 300).

Considerando que a técnica é um produto de nossa interação com a natureza, e que é da sua própria essência buscar cada vez mais um aperfeiçoamento, o surgimento da tecnologia científica desponta como mais um passo nessa caminhada de refinamento, aperfeiçoamento e progresso. Porém, como o atual estágio de desenvolvimento da técnica nos conduziu aos impasses que estamos testemunhando e que foram descritos por Jonas de maneira tão convincente, temos o dever ético de

refletir sobre as nossas escolhas, o modo como consumimos, nos educamos e nos relacionamos com os demais seres e com o planeta como tal. Estamos falando de ação, de estilo de vida, do que consideramos conforto.

A responsabilidade de cada um de nós com o desequilíbrio ambiental impõe à ética apontar princípios de ação, normas capazes de interpelar o nosso agir irresponsável. Assim, a responsabilidade deve ser um imperativo para a ação. O uso do termo, já consagrado na reflexão ética moderna, *imperativo*, aponta que Jonas dialogará com a ética kantiana, certamente o modelo ético mais influente da modernidade, e que serve como parâmetro de interpelação para os sistemas éticos posteriormente formulados. Assim, faremos uma apresentação de tópicos centrais da ética kantiana, porém cotejando as reações de Jonas ao que é ali proposto como exigências para a formulação de um sistema ético.

3 O DIÁLOGO ENTRE O MODELO ÉTICO JONASIANO E A ÉTICA ANTROPOCÊNTRICA KANTIANA

A pretensão desse capítulo não é fazer uma apresentação sistemática da filosofia moral kantiana, nem muito menos polemizar com suas consagradas teses no campo da ética filosófica. No contexto do nosso trabalho pretendemos apresentar um tópico de seu pensamento ético, o *imperativo categórico*, de modo que torne compreensível a postulação fundamental do pensamento jonasiano, o princípio de responsabilidade, isto é, a formulação de um imperativo ético que possa englobar o conceito kantiano, mas como um imperativo ampliado conceba o espaço e o tempo da ação ética de modo mais abrangente, e que o sujeito da ação ética vise não somente o seu semelhante, na medida em que coloque no foco de suas ações seres não humanos, gerações futuras e o ambiente natural.

3.1 A delimitação do problema

Jonas propõe um novo princípio para reger o seu sistema ético, mas que não fique reduzido a ter um simples impacto no âmbito interno das discussões filosóficas, ou seja, que se apresente como capaz de impulsionar uma ação de responsabilidade global e projetada para o futuro. Assim, é formulada essa avaliação:

O enorme impacto do Princípio Responsabilidade não se deve somente a sua fundamentação filosófica, mas ao sentimento geral, que até então os mais atentos observadores poderão permitir cada vez menos de que algo poderia ir mal para a humanidade, inclusive o tempo poderia estar em posição no marco de crescimento exagerado e crescente das interferências técnicas sobre a natureza, de pôr em jogo a própria existência. Entretanto, se havia comentado que era evidente a vinda da chuva ácida, o efeito estufa, a poluição dos rios e muitos outros efeitos perigosos, fomos pegos de cheio na destruição de nossa biosfera (Jonas, 2005, p. 352-353).

Assim, nos interessa muito mais apresentar a maneira como Jonas interpreta o imperativo kantiano, interpretação realizada em função de sua própria filosofia ética, não uma leitura exegética do texto kantiano que ressalte toda sua adequação ao contexto teórico no qual emerge e é nele postulado. A postulação ética apresentada por Jonas almeja ter um impacto efetivo como resposta alternativa aos desafios éticos que implicam os indivíduos, a sociedade e a natureza como um todo, e não se constituir como um mero formalismo, ou ficar limitada ao humanismo, acusações sempre dirigidas à formulação ética kantiana. Como principal crítica apresentada por Jonas contra o sistema ético kantiano está o seu reducionismo antropocêntrico, pois

o ponto de partida da resposta kantiana consiste em assumir uma perspectiva humanista, antropocêntrica na visão de Jonas⁴.

Não é conveniente simplesmente apresentar a denúncia do antropocentrismo do sistema ético kantiano, como se fosse uma opção que facilmente possa ser descartada. O antropocentrismo é uma realidade que sempre se impõe à reflexão ética, porém ele pode ser equacionado de modo a não ser reducionista, e é este justamente o esforço teórico desenvolvido por Jonas (2006, p. 40):

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

Para além da ressalva feita em relação ao antropocentrismo, o texto referenciado possibilita acentuar a importância do modelo ético desenvolvido por Kant, pois, para se pensar além dele, é preciso partir dele, e mesmo seguir as balizas centrais que se impõem a qualquer reflexão ética moderna. As escolhas éticas são sempre escolhas humanas, porém essas escolhas podem e devem levar em consideração uma realidade mais ampla⁵. Quanto ao tempo, abrir-se do presente para o futuro; quanto aos fins, assumir responsabilidade pelos seres humanos e demais seres de toda a biosfera.

⁴ O modelo ético proposto por Jonas rompe com o paradigma consagrado na teoria moral de que somente o âmbito das relações humanas tem explícita significação ética. Daí Giacoia assinalar a revolução semântica realizada por Jonas: “Esta é a constelação no interior da qual adquire toda a sua atualidade e relevância a tentativa de Hans Jonas de estabelecer novas coordenadas para uma ética da civilização tecnológica. Desse modo, o poder alcançado pelo homem, por meio do desenvolvimento econômico e tecnocientífico, revolucionou o campo semântico dos conceitos, princípios e das estratégias de regulação normativa nos domínios da ética, do direito e das políticas públicas, em registro nacional e Internacional, subvertendo o entendimento até hoje dominante de que só o âmbito das interações humanas pode ser atribuída uma significação ética ou moral” (Junior, 2019, p. 216).

⁵ É importante destacar que mesmo numa perspectiva antropocêntrica, a responsabilidade com a natureza poder ser tomada como um valor: “Portanto, uma ética centrada no homem pode ser a base de poderosos argumentos a favor do que poderíamos chamar de “valores ambientais”. Tal ética não implica que o crescimento econômico seja mais importante que a preservação da natureza; pelo contrário, é bastante compatível com uma ética centrada no homem o ponto de vista que vê o crescimento econômico baseado na exploração dos recursos não-renováveis como algo que traz benefícios à presente geração, e talvez a mais uma ou duas gerações, mas a um preço que terá de ser pago por todas as gerações que vierem depois” (Singer, 1986, p. 289).

3.2 O imperativo moral em Kant e a análise crítica postulada por Jonas

A filosofia moral concebida por Kant assume como um pressuposto decisivo que a ação moral se constitui como uma exigência, isto é, se apresenta à consciência como uma obrigação, na forma de um dever que será definido por ele da seguinte forma: “Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.” (Kant, 2007 p. 30). Daí ser enunciada a máxima que guiará suas investigações morais: a boa vontade é a única realidade que pode ser considerada boa em si mesma, sem qualquer limitação.⁶ A consciência é constrangida a cumprir o dever que se anuncia e se impõe, mesmo que seja contrário aos próprios interesses e paixões, que se efetive para além das inclinações da natureza. Jonas reage a essa exigência, invertendo as perspectivas, pois argumenta que não é a regra formal que é sublime, mas os próprios objetos morais são sublimes e capazes de impulsionar ações legítimas. Segundo ele,

há fins que podem ser sublimes graças àquilo que eles são; mesmo certas ações, ou até vidas, podem sê-lo; mas não a regra da vontade, cuja condição para que seja sustentada em relação a cada objeto é que este seja um objeto moral, ou mais exatamente: que não seja um objeto imoral (Jonas, 2006, 163).

No âmbito dessa argumentação, o dever será tomado como uma realidade pública e coletiva, capaz de se impor a uma comunidade que sinta sua necessidade, sendo pois os condicionamentos externos aos indivíduos que lhe conferem legitimidade, podendo até mesmo ser coercitivo, isto é, obrigatório, mas nunca transcendente e superior, já que opera no interno dos códigos sociais.

No contexto dessa pressuposição, o discurso ético precisa responder a uma pergunta que se impõe: tal realidade pode ser explicada ou fundamentada racionalmente? Kant transformará tal inquietação intelectual no fio condutor da sua reflexão ética, e ela já se anuncia intrinsecamente dependente de sua reflexão sobre o conhecimento, pois, como afirma Pascal (2011, p. 115), “a *Crítica da razão pura*

⁶ É importante atentar para a consideração feita por Pascal sobre como o conceito de boa vontade, que será desenvolvido por Kant e que é seguida na apresentação do tema. Tal conceito será criticado por Jonas: “Qual é, então, o conteúdo dessa boa vontade que seria boa em si mesma? Para determinar esse conteúdo, estudaremos um conceito aproximado que servirá para melhor ressaltá-lo: o conceito do dever. Este, com efeito, contém em si o da boa vontade, mas acrescenta-lhe certos entraves subjetivos, provindos de nossa sensibilidade, os quais põem em relevo a boa vontade às voltas com certas dificuldades. Poder-se-ia dizer até que a boa vontade é a vontade de agir por dever (Pascal, 2011, p. 119).

acabou por persuadi-lo de que não se pode fazer depender a moralidade das provas dialéticas da liberdade do homem, da imortalidade da alma e da existência de Deus”. Portanto, a rígida reflexão ética desenvolvida por Kant já encontra seu método na sua reflexão sobre o conhecimento, tanto em relação àquilo que deve ser realizado, como nos temas destacados acima, quanto àquilo que não pode ser postulado, pois, segundo Pascal (2011, p. 115) “a *Crítica da razão pura*, aliás, já lhe indicara o método a ser seguido para estudar a possibilidade e a legitimidade de uma legislação *a priori* do espírito”.

A relação entre a metafísica do conhecimento e a metafísica da moral no pensamento de Kant é assinalada por Pascal (2011, p. 116) da seguinte maneira: “vimos, em primeiro lugar, que ao mundo sensível ou fenomênico, era preciso sobrepor o mundo inteligível das coisas em si, necessário, ainda que inacessível”, de forma que a teoria do conhecimento desenvolvida na *Crítica da razão pura* possibilita a Kant não ignorar a força dos condicionamentos vindos da sociedade, mas sem reduzir o agir moral a essa esfera, apontando no ser humano a existência de uma dimensão própria para a atuação moral. Para Kant (2011, p. 117), “desse ponto de vista, fomos conduzidos a distinguir no homem um caráter empírico, pelo qual ele se encontra preso ao mundo dos fenômenos, e um caráter inteligível, pelo qual escapa a esse mundo”. Portanto, ele acentua a dicotomia para, em seguida, apontar o caminho que tomará na sua reflexão ética.

Assim, importa assinalar um aspecto do diálogo estabelecido por Kant com as forças sociais no seu contexto sócio-histórico, pois para ele a ética começa justamente quando essas forças sociais já não dominam a consciência do indivíduo. Portanto, mesmo que o ponto de partida não seja uma mera consideração abstrata, mas uma realidade social, um fato concreto, a nossa consciência moral pessoal a ultrapassa e não se limita nem provém dela. Se o dever moral ultrapassa a nossa vontade, se ele se impõe do alto, é porque emana da própria consciência ética do indivíduo, e não de condicionamentos externos que o ultrapassam e pesam sobre ele.

Para sustentar tal ponto de vista, Kant argumenta que há no ser humano uma dimensão particular que é voltada para o seu agir ético, conduzindo-o e orientando-o, de forma que não é qualquer instância externa, *heterônoma*, no seu vocabulário, que dá forma a nossa consciência moral, como enfatiza Jonas (2006, 161-162) “a própria razão se torna fonte de uma emoção e seu objeto último”. Kant estabelecia a

heteronomia como um obstáculo que deve ser decisivamente superado para que possamos ter uma fundamentação ética adequada.

Jonas acentua bem essa formulação kantiana que exige o afastamento de qualquer sentimento inspirado por um objeto externo à consciência moral, pois do contrário estaríamos reduzidos a heteronomia, e impossibilitados de universalizar o princípio da ação. Jonas diverge dessa exigência da reflexão ética kantiana, e argumenta a favor da heteronomia e da fundamentação da ética na natureza.

3.3 O desafio de se fundamentar a ética na natureza

Jonas contrapõe a Kant sua própria posição favorável a heteronomia, pois sua ética da responsabilidade será estabelecida a partir do que é, da realidade que reclama uma responsabilidade, e não no que deve ser, pois “a lei moral como tal, não pode ser nem causa nem objeto do respeito, mas sim o Ser [...], que orientará o nosso respeito pela lei moral, configurando-se como [...] lei que ordena que o nosso próprio Ser satisfaça a reivindicação imanente daquele que existe” (Jonas, 2006, p. 163). Essa postura assumida por Jonas enfrenta o conhecido interdito da passagem do ser para o dever, interdito que ele considere um dogma que não resiste à análise.

Acompanhemos a reflexão de Jonas sobre essa problemática referente à fundamentação dos princípios éticos. Na sua exposição sobre o desenvolvimento da técnica a partir de nossa interação com a natureza, no avançar mesmo de nosso processo civilizatório, fomos conduzidos a um estágio tal de degradação do nosso ecossistema que faz Jonas afirmar de que há evidências de que a vida mesma, considerada enquanto fato ontológico, impõe, pois, uma exigência ética e, portanto, é perfeitamente defensável o propósito teórico de fundamentar a ética na natureza.⁷ E esse propósito será objeto dos principais questionamentos dirigidos ao modelo ético jonasiano.

Tal fundamentação da responsabilidade ética na dimensão do ser, na ontologia, na própria realidade, enfrenta uma séria crítica já consagrada no âmbito da reflexão

⁷ Segundo o próprio Jonas, esse esclarecimento se impõe no início do trabalho de reflexão ética: “Duas questões se colocam quando iniciamos o trabalho teórico: quais são os fundamentos de uma ética, tal como exigida pelo novo agir? E quais são as perspectivas de que a disciplina, que ela obriga, se imponha nas circunstâncias práticas do homem? A primeira questão pertence à doutrina dos princípios da moral; a segunda, à doutrina de sua aplicação – em nosso caso concernente ao agir público, à teoria da política”. (2006, p. 69). Portanto, urge estabelecer com clareza a fundamentação da ética, e se refletir sobre sua capacidade de interpelação aos sujeitos éticos, daí ser complementado posteriormente com a “heurística do medo”, para se responder a essa segunda exigência.

ética, pois a passagem do ser para o dever-ser é considerada como não realizável. Desse modo, haveria um interdito lógico, já que o juízo de valor não poderia ser fundado no ser. Jonas não se deixa intimidar por essa crítica já consolidada na tradição do pensamento ético, e, para além disso, nos convida a reflexão.

Assim, considerando que há uma diferença fundamental entre aquilo que está radicado nos fatos e o que associamos à dimensão das normas, não será possível deduzir uma norma de um fato. Mesmo que não houvesse esse questionamento clássico na história da reflexão ética, ao apontarmos que estamos recorrendo a uma norma fundamentada na natureza, na verdade estamos introduzindo uma normatividade de segunda ordem, e essa exige uma explicação: o que fundamenta tal normatividade, como nos asseguramos de sua legitimidade. Tal é a natureza da fundamentação de normas éticas: buscamos encontrar um princípio sólido de normatividade, e ao apresentarmos como solução sua fundamentação na natureza, impõe-se a necessidade de justificar, novamente, esse princípio proposto de normatividade.

Atentemos que a concepção antiga de natureza, aquela que a tinha como uma realidade praticamente imutável, possibilitava a elaboração dos critérios éticos em correspondência ao curso natural do que estava inscrito nessa natureza constante. A correspondência com essa ordem natural era tomada, por determinados modelos éticos, como uma base diretriz para se articular determinados conteúdos éticos. Porém, sobre essa correlação paira o interdito já apresentado: não se pode derivar a norma do fato. De maneira imperativa, Jonas recusa tal interdito e afirma a tese oposta, argumentando a sua proposta ética, voltada para o futuro e para a ação global, pois, na sua fundamentação, é “na metafísica, como doutrina do Ser, da qual faz parte a ideia do homem” (Jonas, 2006, p. 95). O interdito: “nenhum caminho do é para o dever”, é, pois, rejeitado como um dogma:

Esta tese nunca foi posta seriamente à prova e se aplica apenas a um conceito de Ser para o qual, por causa da neutralização antecipada de que foi objeto (por ter sido considerado como “isento de valor”), a impossibilidade de se deduzir deveres é uma consequência tautológica. Expandir esse conceito de Ser em direção a um axioma universal equivale a afirmar que não seria possível outro conceito de Ser, ou afirmar que o conceito que aqui estamos adotando como premissa (tomado de empréstimo, em última instância, às ciências naturais) já seria o conceito verdadeiro e completo de Ser (Jonas, 2006, p. 95).

Jonas aponta como um caminho possível para se contornar tal interdito, considerarmos como a reflexão ética tem que dialogar com um contexto cultural no

qual o pensamento e a tecnologia científicos, transformaram de maneira radical, a noção e a realidade da natureza. Os ciclos da natureza não são mais tomados como manifestando um curso regular, interpretado como uma lei, lei a qual o ser humano deve submeter-se.

A natureza é tomada como uma realidade sobre a qual o ser humano deve exercer sua ação transformadora e dominadora. Mais ainda, a natureza que pode ser tomado como base para se derivar princípios diretrizes para se fundamentar normas éticas, já é, desde muito, resultado dessa ação humana por meio da tecnologia científica. Desse modo, como um composto resultante da ação intencional do humano, pode ser tomada como base para se exigir, eticamente, uma mudança dessa ação destruidora, inconsequente e irresponsável em relação a natureza mesma e as futuras gerações.

Se para Kant nem mesmo as fortes determinações sociais modelam a nossa consciência pessoal e conseqüente agir moral, de forma que ela fosse reduzida a uma mera expressão daqueles condicionamentos, efetivando-se como realidade impulsionada por móveis externos a ela mesma, Jonas argumenta a favor do posicionamento contrário:

Não devemos recuar ou negar essa “heteronomia”, ou seja, o nos deixar comover pela interpretação legítima de entidades perceptíveis em nome do princípio de autonomia. Mas não basta o respeito, pois esse reconhecimento emocional da dignidade do objeto que percebemos, por mais intenso que seja, pode permanecer inoperante. Só o sentimento de responsabilidade, que prende *este sujeito àquele objeto*, pode nos fazer agir em seu favor (2006,163).

Assim, para sistematizar o seu pensamento ético calcado na premissa do imperativo moral que se impõe ao nosso agir ético como um imperativo categórico, Kant estabelece que os elementos fundamentais do dever moral não são eminentemente sociais.

O novo imperativo, que se impõe a partir de uma ética da responsabilidade, desafia essa barreira imposta pela reflexão moral kantiana, pois, como reitera Jonas (2006, 40), “o nosso imperativo volta-se muito mais à política pública do que à conduta privada, não sendo esta última a dimensão causal na qual podemos aplicá-la”. Assim, o dever é tomado por Jonas como realidade coletiva, visto que geralmente se impõe a todos que participam de um grupo, e coercitivo, isto é, obrigatório, mas não transcendente e superior, já que interno e imanente à própria configuração social. São

pois os condicionamentos externos aos indivíduos que lhe conferem essas características.

Kant reconhece e problematiza que a sociedade pode nos submeter a solicitações contraditórias: uma lei do Estado nos pôr em conflito com uma crença religiosa, os interesses da família se opor aos do indivíduo. A própria complexidade da vida social pode gerar impasses desta natureza, e competirá ao indivíduo escolher e decidir em função de um ideal que talvez não tenha recebido da sociedade, visto que, baseado nele, deverá julgar como responder a essas solicitações contraditórias. Independentemente da pressão social que pesa sobre o indivíduo, a sua consciência moral o obrigará a se empenhar em realizar o que ele julga ser justo, correto e ético naquele contexto.

3.4 O problema do formalismo na ética kantiana

Compreendendo o agir moral a partir dessas premissas, o problema assume a seguinte configuração: devemos fundamentar e realizar o caráter de obrigação e de transcendência da consciência moral em uma instância própria do indivíduo, mas ao mesmo tempo se impõe que devemos rejeitar a redução da consciência moral a um mero impulso subjetivo, tal como 'ouvir o coração', e por outro lado há a exigência de não reduzir o agir moral a uma submissão injustificada, tal como obedecer a uma regra exterior à nossa consciência.

Pois a pura representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acrescento de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão (que só então se dá conta de que por si mesma também pode ser prática), uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móveis que se possam ir buscar ao campo empírico, em tal grau que, na consciência da sua dignidade, pode desprezar estes últimos e dominá-los pouco a pouco. (Kant, 2007, p. 45-46).

Kant não admite que a moral se reduza à obediência a um princípio exterior à pessoa humana: Deus, Estado, Sociedade. No campo da ética não convém que sejamos regidos por outra autoridade além de nós mesmos. Kant, como já vimos, exclui a heteronomia, isto é, fundamentar os valores em uma realidade fora de nós. A própria pessoa humana, cada indivíduo, deve-se constituir na medida e única fonte do dever, ser a criador dos valores morais. Cada ser humano é portador de uma consciência moral que o faz responsável por sua própria conduta. Essa radical

centralidade e responsabilidade do agir ético na pessoa humana é que configura a exigência kantiana de autonomia, e que Jonas denuncia como antropocentrismo⁸.

Assumindo esse pressuposto, resta fundamentar o dever moral na razão pura, fazendo com que a consciência moral nada mais seja do que a própria razão, pois em Kant (2007, p. 46) “só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática”. Toda essa exposição de aspectos da ética kantiana torna-se necessária para desenvolvermos uma melhor compreensão da posição assumida por Jonas, pois, ao identificar a vontade com a razão prática, acentua-se a circularidade antropocêntrica da ética kantiana, pensada pelo homem e para o homem, tem nele o seu fundamento e justificativa⁹.

Costuma-se afirmar que a ética kantiana é formalista, e tal classificação traduz concepções internas ao seu sistema ético. Destaca-se que para Kant o bem nunca é um objeto. De modo que a saúde, a riqueza, a inteligência não são consideradas bens indiscutíveis, pois tudo depende do bom ou mau uso que deles decidamos fazer. Somente uma coisa deve ser considerada incondicionalmente boa: é a boa vontade, isto é, a intenção moral.

Kant admite que o agir moral deve se beneficiar da ligação entre a razão e o sentimento, daí Jonas assinalar, para na sequência discordar, que “entre os grandes, Kant foi o único que precisou admitir tal coisa, como uma concessão à nossa natureza sensível, em vez de vê-la como um componente integral da ética” (Jonas, 2006, p. 159). E assinala ainda que essa intuição ética fundamental, de que o sentimento deve ser ativado por um móvel “está presente, explícita ou implicitamente, em toda doutrina

⁸ A análise desenvolvida por Singer associa essa transformação do ser humano no objeto primeiro e último da reflexão ética em razão da nossa tradição cultural judaico-cristã, pois nela é afirmada que toda a natureza foi criada para ser submetida ao ser humano, centro e fim da criação: “De acordo com a tradição ocidental dominante, o mundo natural existe para o benefício dos seres humanos. Deus deu a eles o domínio sobre o mundo natural e não se importa com a maneira como os tratamos. Os seres humanos são os únicos membros moralmente importantes desse mundo. Em si, a natureza não tem nenhum valor intrínseco, e a destruição de plantas e animais não pode configurar um pecado, a menos que, através dessa destruição, façamos mal aos seres humanos” (1998, p. 283).

⁹ Podemos destacar como Kant não conseguiu transcender seu universo cultural judaico-cristão, e desenvolve uma ética que confirma o que é poetizado no verso 7 do Salmo 8: “destes-lhe poder sobre as obras de vossas mãos, vós lhe submeteste todo o universo”. O Salmo 8 é muito apreciado justamente por conta dessa louvação ao domínio humano sobre toda a criação e tal centralidade do humano não será assumido pelo mundo cristão no sentido positivo de Harmonia com os demais seres do universo, mas como propriedade a ser desfrutada até a exaustão. O domínio sobre a natureza não se traduziu em responsabilidade e solidariedade, mas em posse e controle.

da virtude, por mais distintas que sejam as formas de definir a emoção em questão” (Jonas, 2006, p. 159). Porém sempre são postuladas realidades elevadas como Deus, *eros*, amor, benevolência, respeito, interesse, *eudemonia*, gozo. Jonas procura afastar-se desses objetos transcendentais, propostos pelos modelos éticos anteriores, e aponta que o catalizador da emoção na sua proposta ética, não exige perfeição, transcendência, divinização, mas “de forma diametralmente oposta, o objeto da responsabilidade é algo perecível como tal” (Jonas, 2006, p. 159). Em Jonas, o diálogo é mantido com a ética kantiana, mas se diferenciando em aspectos fundamentais:

No entanto, esse objeto tão distante de uma “perfeição”, em sua facticidade totalmente contingente, apreendida precisamente em seu caráter perecível, de carência e insegurança, é capaz de, graças à sua mera existência (não graças a qualidades especiais), colocar-me à sua disposição, livre de qualquer pretensão de apropriação. Evidentemente, ele tem esse poder, pois de outra forma não haveria tal sentimento de responsabilidade em relação à sua existência. (Jonas, 2006, p. 160).

Se para Kant, o que determina o valor moral do ato é a sua forma, isto é, a intenção com que foi praticado, que como sabemos deve ser a intenção de universalização, Jonas propõe um móvel concreto, histórica e materialmente identificável. E insiste ainda que somente uma realidade que realmente carece de cuidado, de zelo, pode motivar uma responsabilidade ética efetiva. E esse é o caso da natureza e da espécie humana ameaçadas.

Kant, no entanto, concebeu que o conteúdo material do ato, isto é, aquilo que se faz, o ato em si, não tem valor intrínseco, pois fica na dependência da intenção com o qual é praticado para ser valorado.

Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma joia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. (Kant, 2007, p. 23).

Operando de maneira que não seja submetido a qualquer condicionamento, sem esperar nenhuma recompensa externa, ou satisfação interna, o que deve mover a consciência moral é uma realidade incondicional, a boa vontade, que não se identifica com qualquer realidade material, não tem nenhum conteúdo, uma vontade que deve ser guiada por princípios, e “a representação de um princípio objectivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se Imperativo” (Kant, 2007, p. 48). Precisamos, pois,

atentar para essa centralidade do dever na conceituação kantiana dos enunciados imperativos, pois “todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever (*sollen*), e mostram assim a relação de uma lei objectiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjectiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação) (Kant, 2007, p. 48). Porém, há dois tipos de enunciados imperativos, assim apresentados:

Como toda a lei prática representa uma acção possível como boa e por isso como necessária para um sujeito praticamente determinável pela razão, // todos os imperativos são fórmulas da determinação da acção que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira. No caso de a acção ser apenas boa como meio para qualquer outra coisa, o imperativo é hipotético; se a acção é representada como boa em si, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é categórico. (Kant, 2007, p. 50).

Colocando o agir ético nesse patamar de incondicionalidade, compreendemos que um imperativo hipotético não poderia satisfazer aquela exigência, pois é submetido a uma condição (por exemplo: se não desejas ser censurado, não cometa delitos), e, como tal, não seria um imperativo moral. O imperativo categórico se impõe como o único capaz de motivar um agir moral, isto é, incondicional (por exemplo: não mintas em qualquer circunstância; ama a teu próximo como a ti mesmo, sob quaisquer condições). A ação que é movida por esse imperativo, obedecendo a essa pura exigência formal, poderá ser universal, pois não mudará de acordo com as circunstâncias. Tal é o rigorismo do imperativo categórico.

Pensada dessa forma, a consciência moral se confunde com a razão e impõe a seguinte questão: já que o homem não é apenas razão, mas sensibilidade, tendências, paixões, o que possibilita a consciência moral se exprimir sob a forma de um mandamento incondicional, um imperativo rigoroso? No ser humano nem sempre suas inclinações estão dispostas a cederem ou seguirem as indicações ditadas pela razão. A resposta apresentada por Kant estabelece que se torna imperioso submeter a volúvel vontade humana à lei do dever. O mérito moral é diretamente proporcional ao esforço que fazemos para submeter nossa natureza às exigências do dever. Assim, o rigorismo de Kant consiste em afirmar que somente a pura norma da razão constitui o fundamento da moral.

Submeter-se a própria forma da razão e dela deduzir *a priori* os seus deveres, sem aceitar qualquer outro móvel para sua realização, torna-se a exigência fundamental da ética kantiana. Assim concebida, a moral se efetiva como uma lógica da razão prática que age segundo normas, e normas que não podem ser

contraditórias, pois normas contraditórias conduziriam a uma paralização do agir prático. Os imperativos serão formulados como uma resposta às exigências de coerência lógica, ao caráter não contraditório da nossa razão.

Mais uma vez Jonas aponta a insuficiência deste modelo de raciocínio e fundamentação ética, pois pode funcionar muito bem como um critério de correção e validade no âmbito de um sistema cujo ideal seja atingir a verdade, mas não tem forças para mover a ação, não se confunde com o sentimento motivador da ação. Para que tal aconteça será preciso visar um objeto:

Esse sentimento só pode ser causado pelo objeto – não pela ideia de universalidade, e efetivamente em virtude do seu valor próprio e singular. É possível que esse objeto esteja submetido a princípios abrangentes, mas nesse caso tais princípios seriam ontológicos. Se influenciam os sentimentos, o fazem em virtude do seu conteúdo, e não em função do seu grau de universalidade. (Toda tentativa de compreender a lei moral como sua própria causa conduzirá a uma incoerência semelhante a esse notável exemplo kantiano. (Jonas, 2006, p. 162).

No contexto teórico que exige o afastamento da contradição, o imperativo categórico será formulado, assumindo como pressuposto a universalização, pois tal requisito afasta a contradição interna e a razão imporia a seguinte indagação: se os outros fizessem o mesmo que estou fazendo agora, quais seriam as consequências práticas? A própria razão nos levaria a concluir que não poderíamos tomar como norma mentir ou roubar, pois tais ações não poderiam ser universalizadas sem contradição. Pois se todos podem mentir, não fará mais sentido exigir a verdade de ninguém, instalando uma contradição.

Assim, se a ação deve ser executada sem admitir contradição, pois a razão não opera a partir de contradições, tal é a exigência da racionalidade lógica, Kant extrai como consequência que o sujeito racional, fonte dos valores, deve ser tomado como o valor por excelência, pois se devemos respeitar a razão, mais ainda devemos respeitar a pessoa humana na qual se encontra a razão.

De acordo com Kant (2007, p. 69), o imperativo categórico deve ser ampliado para dar conta dessa realidade: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”. O agir ético visa de maneira exclusiva o bem do ser humano, tomado como fim da ação efetuada, e tal fim absoluto determina a

possibilidade de um imperativo categórico¹⁰. Jonas proporrá uma ampliação ainda maior para o imperativo moral, de forma a poder colocar a natureza como a realidade que tem valor por excelência.

Postular que se afaste a contradição lógica para instaurar a força e validade do princípio que rege uma ação moral será considerado como insuficiente por Jonas (2006, p. 47) que pontua: “chame-se atenção aqui para o fato de que a reflexão básica da moral não é propriamente moral, mas lógica: o ‘poder’ ou ‘não poder’ querer expressa autocompatibilidade ou incompatibilidade, e não aprovação moral ou desaprovação”. Além do mais, Jonas irá denunciar como se pode cometer ações completamente imorais sem que o sujeito da ação incorra em qualquer contradição lógica. Assim, seu imperativo clamará por uma coerência propriamente moral, e não mera coerência lógica.

O novo imperativo clama por outra coerência: não a do ato consigo mesmo, mas a dos seus efeitos finais para a continuidade da atividade humana no futuro. E a “universalização” que ele visualiza não é hipotética, isto é, a transferência meramente lógica do “eu” individual para um “todos” imaginário, sem conexão causal com ele (“se cada um fizesse assim”): ao contrário, as ações subordinadas ao novo imperativo, ou seja, as ações do todo coletivo, assumem a característica de universalidade na medida real de sua eficácia (Jonas, 2006, p. 49).

Contudo, o imperativo categórico deve expressar a autonomia do agir moral, agir pautado por uma lei da qual nós somos o autor, o legislador, e o ator¹¹. E isso somente será possível se a razão não ditar normas diferentes e contraditórias para os sujeitos racionais. Para dar conta dessa exigência das normas éticas, Kant (2007, p. 59) ressalta que o imperativo assume a seguinte formulação: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”.

¹⁰ É de fundamental importância destacar a característica do imperativo categórico nessa formulação, pois ela será objeto de uma das principais críticas dirigidas por Jonas ao modelo ético kantiano. Pascal explicita de maneira incisiva essa assunção absoluta do ser humano em detrimento dos demais seres: “As coisas nunca têm valor senão *para nós*; os seres racionais ou pessoas, ao contrário, *têm valor absoluto* (Pascal, 2011, p. 91). “Se nós recusássemos a tomar a pessoa humana como um fim em si, não restaria coisa alguma dotada de valor absoluto, o que impossibilitaria a existência de um imperativo categórico.” (Pascal, 2011, p. 131).

¹¹ Nessa interlocução estabelecida com o consagrado modelo ético proposto por Kant, Jonas acentua que se o ator da ação ética fora completamente modificado pela inserção da técnica no âmbito da nossa vida social, mas também no que diz respeito a nossa subjetividade, tal modificação exige um modelo ético cujos princípios sejam capazes de responder a ampliação da nossa responsabilidade. Assim, Jonas se pronuncia: “Decerto que as antigas prescrições da ética ‘do próximo’, – as prescrições da justiça, da misericórdia, da honradez etc. – ainda são válidas, em sua imediatez íntima, para a esfera mais próxima, cotidiana, da interação humana. Mas essa esfera torna-se ensombrecida pelo crescente domínio do fazer coletivo, no qual o ator, ação, e efeitos não são mais os mesmos da esfera próxima. Isso impõe à ética, pela enormidade de suas forças, uma nova dimensão, nunca antes sonhada de responsabilidade.” (2006, p. 39).

Assim se preserva a autonomia da consciência, pois a razão, que é universal, ordena o mesmo para todos os sujeitos racionais.

3.5 Um imperativo para ética da responsabilidade

Essa caracterização de aspectos fundamentais da ética kantiana é necessária para melhor compreendermos a reflexão ética jonasiana, pois ela segue aspectos decisivos da ética kantiana, naquilo que se estabelece como modelo para qualquer pensamento ético contemporâneo, mas apresenta suas divergências, críticas e superações. Jonas argumenta que um modelo ético concebido no âmbito do iluminismo não é mais suficiente para dialogar com as nossas sociedades extremamente dependentes do capitalismo, do conhecimento e da tecnologia científicos, com suas consequências extremamente negativas para o equilíbrio ecológico e para a própria sobrevivência da espécie e do planeta. Uma ética deve ser pensada justamente para impulsionar o equilíbrio de uma sociedade, fazer com que seus cidadãos se comprometam com o que é adequado para uma vida social possível equilibrada. Encontramos uma convergência entre o que estamos aqui apresentando a partir do pensamento de Jonas e o que Singer (1998, p. 300) afirma de maneira muito clara:

A Longo prazo, o conjunto de virtudes éticas louvadas e o conjunto de proibições éticas adotadas pela ética das sociedades específicas vão sempre refletir as condições sob as quais elas devem existir e atuar, para que possam sobreviver. Esta afirmação é quase uma tautologia, pois, se a ética de uma sociedade não levasse em conta todas as coisas necessárias à sobrevivência, essa sociedade deixaria de existir.

Do mesmo modo, Jonas não propõe um roteiro pré-moderno que demoniza e exorciza a ciência e a técnica, nem também replica um modelo moderno de ética incapaz de interpelar os desafios trazidos pelas nossas modernas sociedades.

Diferentemente da fundamentação ética kantiana, como vimos, Jonas busca formular um imperativo ético que almeje mais que coerência lógica e racionalidade, cuja preocupação central é evitar a contradição; busca também não ficar limitado a responder aos desafios próprios e circunscritos aos seres humanos, tomados como fins absolutos em detrimento dos demais seres; e reduzido a inspirar ações éticas circunscritas ao tempo presente, descuidando do futuro das gerações vindouras e mesmo do planeta.

Para circunscrever a contraposição ao modelo ético kantiano, Jonas (2006, p. 47) assume como premissa que a consciência ética deve ser guiada pelo seguinte princípio: “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”. Assim formulado, o princípio de responsabilidade não só dialoga com o modelo ético proposto por Kant, mas também propõe um alargamento que precisa ser devidamente analisado e compreendido. Uma primeira contraposição diz respeito à coerência entre o princípio norteador da ação e a própria ação efetivada. Se a exigência de universalidade continua sendo um pressuposto para a reflexão ética, os princípios que movem essas ações devem gerar efeitos universalizáveis concretos e não meramente formais:

Elas “totalizam” a si próprias na progressão de seu impulso, desembocando forçosamente na configuração universal do estado das coisas. Isso acresce ao cálculo moral o horizonte temporal que falta na operação lógica e instantânea do imperativo kantiano: se este último se estende sobre uma ordem sempre atual de compatibilidade abstrata, nosso imperativo se estende em direção a um previsível futuro concreto, que constitui a dimensão acabada de nossa responsabilidade. (Jonas, 2006, p. 49).

Como consequência direta do poder que temos em nossas mãos, possibilitado pela tecnologia que desenvolvemos, temos a projeção da nossa responsabilidade em direção ao futuro, ampliando a temporalidade pela qual temos responsabilidade, pois não somente o presente traz os seus próprios desafios, mas também o próprio futuro está cada vez mais comprometido no que diz respeito a sua possibilidade, traduzindo desafios que exigem mudanças nas nossas ações, pois, “ao contrário de muitas outras sociedades humanas, mais estáveis e voltadas para as suas tradições, a nossa formação política e cultural tem uma grande dificuldade de admitir valores a longo prazo” (Singer, 1986, p. 285). Portanto, temos que desenvolver um esforço compreensivo do duplo papel da técnica e da ética no desenvolvimento de nossa civilização. A reflexão ética não deve ser rotulada como um empecilho para o desenvolvimento da tecnologia, mas por outro lado a tecnologia não pode ser desenvolvida e ampliada sem que reflitamos sobre suas consequências.

4 RESPONSABILIDADE COMO PRINCÍPIO ÉTICO PARA UMA NATUREZA SUSTENTÁVEL E UMA VIDA SAUDÁVEL

Depois de expormos as considerações de Jonas acerca das suas restrições às éticas tradicionais, abordaremos, nesse capítulo, o embasamento metafísico da teoria da responsabilidade, que tem como emblema o princípio ontológico que emana como uma solução às imposições dos novos avanços tecnológicos, concitado continuamente pelo poder econômico diante da dimensão da evolução técnica com imenso potencial destruidor, resultante de sua utilização inconsequente. Uma amostra desse potencial destruidor já fora vivenciada por Jonas com a explosão das bombas atômicas de Hiroshima e Nagasaki, considerada, pela brutalidade da ação, como ponto referente da dominação destrutiva do homem sobre a natureza.

4.1 A responsabilidade como um imperativo metafísico

Os efeitos destrutivos testemunhado pelo uso da tecnologia nuclear, desperta muitos intelectuais para a importância e necessidade de se refletir sobre os limites da ética vigentes nas sociedades tecnológicas contemporâneas, e a consequente necessidade de buscar estruturar uma nova ética, que dialogue com o uso que podemos fazer da tecnologia, e tenha suficiente apelo para limitar sua má utilização, pois podemos ser conduzidos a uma situação apocalíptica, que tanto pode ser uma catástrofe atômica radical, como também um apocalipse silencioso, que irá ocorrendo de maneira gradativa e acumulativa, comprometendo as gerações futuras.

É esse potencial apocalíptico da técnica – sua faculdade de colocar em risco a continuidade da vida, ou adulterar sua unidade genética, ou modificá-la abusivamente, ou sendo utilizada de tal maneira que conduza a destruição das condições distintas da vida na terra – que conduz a ética à questão metafísica, campo até então desconhecido para a ética, mas agora tem que enfrentar, por exemplo: interrogar-se se e por que a humanidade deve existir; por que o ser humano deve permanecer como a evolução o gerou, e o porquê do respeito a sua herança genética; e por que a vida deve continuar. Sendo a existência um imperativo categórico para a humanidade, então tudo que coloque a existência em risco deve ser radicalmente excluído, proibido, rechaçado. Essas são apenas algumas das motivações que coloca a técnica na esteira das considerações éticas. Como afirma Oliveira:

Tal questão aparece sob a perspectiva da possibilidade técnica, como possibilidade de destruição total da vida e, nesse sentido, ela aparece como uma questão metafísica, porque se trata agora de como enfrentar a velha questão sobre o ser. [...] A ética tem o papel de evitar ou minimizar as consequências negativas do poder técnico. A ética, nesse sentido, aparece como uma espécie de medicina para a doença da técnica – não a doença que a técnica é em si mesmo, mas a doença que ela pode causar. (2014, p. 121-122).

Uma ética cuja responsabilidade e ação transcenda o plano individual e abarque tanto o âmbito político como também o coletivo, com capacidade de reconhecer a correspondência entre as ações em um mundo globalizado. É o aumento do poder e do seu alcance que desperta a necessidade e exigência de uma nova dimensão da ética, que vá além do humano e, dada essa nova dimensão de poder da técnica, ela deve ter condições de responder aos desafios do âmbito extra-humano. Abarcando, dessa maneira, todos os seres vivos, no intuito de preservá-los. A preservação dos demais seres vivos não deve ser focado no bem humano, mas por eles mesmos como portadores de dignidade própria e direito a continuar existindo. Atitude que agrega o bem humano com a responsabilidade pela vida em sua totalidade, desconstruindo a visão de hostilidade, facultando um direito próprio à vida extra-humana. Como reitera Oliveira:

É o excesso de poder que impõe ao homem a responsabilidade. Isso porque a técnica confere ao homem o que antes só a religião lhe havia dado: ser administrador ou guardião da criação. Agora, com a magnitude do poder técnico, a responsabilidade do homem se torna cósmica (representada, por exemplo, pela técnica nuclear) que traz também uma dimensão cósmica para a ética. (2014, p. 121).

Este novo cenário tecnológico, como vemos, torna-se desafiante, porque coloca o homem como servo; se antes a técnica era um instrumento, o papel se inverte, agora o homem é dominado pela técnica. Por isso que Jonas afirma a importância de um controle para a utilização das novas tecnologias. Há uma ameaça à autonomia da vida. Portanto a nova proposta ética é revestida de responsabilidade e adornada com a capacidade de previsão que tem que atuar “com seus diagnósticos hipotéticos, relativos ao que se deve esperar, ao que se deve incentivar ou ao que se deve evitar. Há de se formar uma ciência da previsão hipotética, uma “futurolgia comparativa” (Jonas, 2006, p. 70). A responsabilidade para com o futuro, para com o mundo a ser herdado pelas futuras gerações, transforma em um motor para a reflexão ética no presente.

No atual contexto de desenvolvimento da tecnologia derivada da ciência, com seu fabuloso potencial de destruição, constatado nos mais diferentes campos de sua

aplicação, tal compreensão é temerária e extremamente perigosa, pois agora estamos lidando com questões de grande envergadura que podem atingir seriamente a natureza e a vida humana, ou seja, atingir a vida em sua totalidade¹².

Desta maneira, Jonas coloca para a reflexão ética o desafio de pensar a responsabilidade das ações atuais em função de seus efeitos no futuro, mesmo que o agir presente decorra de boa-intenção, reflexão e execução consentida e projetada. Ele está trazendo para o centro do discurso a questão da responsabilidade moral futura, conduzindo-nos a uma reflexão sobre um novo momento da responsabilidade, um momento que nos incite a refletir até onde se estendem os efeitos de nossas ações, quais serão suas consequências a longo prazo.

Nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie. O fato de que hoje ele esteja em jogo exige, numa palavra, uma nova concepção de direitos e deveres, para a qual nenhuma ética e metafísica antiga pode sequer oferecer os princípios, quanto mais uma doutrina acabada (Jonas, 2006, p. 41).

Jonas aponta com precisão para as transformações que ocorreram na humanidade, em todas as dimensões da existência, na moral, na ciência, na técnica, na economia e organização política, mas a reflexão ética não se renovou para responder aos novos desafios suscitados pelo novo contexto. E nesse carrossel de desenvolvimento a técnica, até então considerada neutra, isto é, sem capacidade para mudanças preocupantes, se transformou em um instrumento de intervenção na natureza com potencial de destruição, de pôr em risco a própria sobrevivência da espécie humana e mesmo da natureza como um todo. Mesmo que em outras etapas de desenvolvimento da tecnologia a intervenção humana já causasse modificações significativas, com o passar do tempo tudo se restabelecia.

As éticas da tradição se voltavam somente para as ações humanas circunscritas ao presente, sem levar em consideração a continuação, no futuro, da

¹² A profunda modificação da nossa subjetividade e do nosso planeta promovida pela tecnologia científica é fartamente atestada pelas preocupações ecológicas que continuamente apontam a nossa responsabilidade não somente pelos nossos semelhantes, mas por toda a biosfera: "Tome-se, por exemplo, como primeira grande alteração ao quadro herdado, a crítica vulnerabilidade da natureza provocada pela intervenção técnica do homem – uma vulnerabilidade que jamais fora pressentida antes de que ela se desse a conhecer pelos danos já produzidos. Essa descoberta, cujo choque levou ao conceito e ao surgimento da ciência do meio ambiente (ecologia), modifica inteiramente a representação que temos de nós mesmos como fator causal no complexo sistema das coisas. Por meio de seus efeitos, ela nos revela que a natureza da ação humana foi modificada de facto, e que um objeto de ordem inteiramente nova, nada menos que a biosfera inteira do planeta, cresceu-se àquilo pelo qual temos de ser responsáveis, pois sobre ela detemos poder." (Jonas, 2006, p. 39).

natureza, da vida humana e extra-humana. Porém, com o desenvolvimento da técnica, essa visão de neutralidade não se sustenta mais, pois a estupenda transformação da técnica em tecnociência descortina possibilidades destrutivas infinitas. A economia e as ciências se desenvolvem de forma crescente e têm como um de seus pilares a atualização imprescindível da capacidade tecnológica.

Jonas nos apresenta sua preocupação em compreendermos a modernidade como momento de radicais transformações, agora tudo é completamente diferente. E nos alerta que tudo está em plena evolução, mas a ética continua centrada no ser humano e confinada à *pólis*. Estamos diante de um abismo entre a ética da tradição, de caráter antropocêntrico, e os novos tempos. Estamos vivenciando uma nova realidade antropológica que aflora com o advento de uma civilização marcada pela tecnologia.

É importante, nesse momento, observar que, quando Jonas, ao tratar dos limites das éticas da tradição, não delimita períodos, tais como antigo, medieval, moderno, compreende-se que sua tese é para todas as éticas. Isso fica ainda mais claro, quando observamos a natureza abrangente da declaração “toda ética até hoje” (Jonas, 2006, p. 29), que nos faz compreender que sua tese revela o escopo global de sua crítica a todos os modelos éticos anteriores.

Mudanças tão radicais nos obriga a lançar um olhar crítico sobre a ética, pois as sociedades capitalistas têm o seu progresso completamente associado ao desenvolvimento da ciência e sua conseqüente tecnologia, gerando um movimento contínuo de mútua dependência com efeitos cada vez mais incontroláveis. O novo estágio da nossa civilização tecnológica nos faz buscar um novo entendimento ético e uma nova compreensão da natureza em relação à cidade dos homens. Jonas (2006, p. 39) afirma que “a natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada”. Assim propõe um novo momento para ética que denomina de ética da responsabilidade. Nessa perspectiva, Marijane Vieira (2019, p. 151) destaca a seguinte reflexão para melhor explicar tal discussão, ao afirmar que:

de fato, diferentemente da modéstia das técnicas do passado, cujos efeitos, se negativos, eram locais e de curto prazo, as novas tecnologias da época moderna, por sua dimensão e por seus efeitos cumulativos, podem ter conseqüências imprevisíveis, graves e irreversíveis para a humanidade e para a natureza em geral. O nosso agir exige, portanto, uma nova ética de responsabilidade proporcional a esse poder, acompanhada também de uma nova espécie de humildade, ao reconhecer que a nossa capacidade de prever, avaliar e julgar é muito inferior ao nosso poder de fazer.

Como vemos, em sua perspectiva, a preocupação de Jonas com o novo conceito de ética da responsabilidade ocorre porque ele concebe com clareza que com o constante desenvolvimento da tecnologia, os seres humanos passam a ser possuidores de um poder tão imenso que tal qual a tecnologia, não sendo controlada, põe em risco sua existência, como também da vida de todos os seres vivos. E como esta força põe a existência da vida do planeta em risco, faz-se necessário que uma séria ação de cuidado seja efetuada e profundamente reconhecida e lançada para além dos muros da *polis*, estendendo-se sobre a natureza.

Para Jonas (2006) é fundamental estabelecer uma perspectiva ética cujo foco seja a responsabilidade da ação humana para com a natureza e o cultivo de uma vida saudável, tendo como destaque fundamental a consideração de nossas ações a longo prazo, pois, conforme já vimos, “enquanto for o destino do homem, dependente da situação da natureza, a principal razão que torna o interesse na manutenção da natureza um interesse moral, ainda se mantém a orientação antropocêntrica de toda ética clássica” (Jonas, 2006, p. 40). Porém o mais importante é pontuar a diferença que é estabelecida entre esse antropocentrismo clássico e aquele que deve imperar na ética da responsabilidade, pois as causas e efeitos postos em cena pela tecnologia científica projeta a responsabilidade do presente para o futuro, e do contexto próximo para toda a biosfera¹³.

Não podemos nos ater mais só os nossos interesses imediatos, mas com o avanço da tecnologia, devemos lançar um olhar crítico para o futuro da vida no nosso planeta. O ser humano deve, em nome da preservação da vida, por limites éticos ao desenfreado avanço tecnológico. O que exige de nós uma ação responsável pautada em uma interpelação diligente e sustentável, no que tange ao cuidado com os recursos

¹³ A inserção de novas categorias que torna possível o diálogo da reflexão ética com as sociedades tecnocientíficas e a caducidade de alguns consensos vigentes neste campo teórico é apresentada por Giacoia de maneira bem incisiva: “De acordo com esse entendimento, o mundo extra-humano – da fabricação e da produção, isto é, da *techne* – seria eticamente neutro. Esse entendimento não se sustenta mais justamente em decorrência da extraordinária potencialidade da tecnociência, tanto em termos de criação quanto de destruição. A magnitude desse poder torna perigoso e irresponsável o delírio de onipotência do *homo faber*. A intensidade da preocupação com a natureza não derroga, por si só, o antropocentrismo das éticas tradicionais, mas põe à mostra suas limitações e sua congênita incapacidade de lidar com os problemas mais importantes do mundo contemporâneo.” (Junior, 2019, p. 216).

naturais e descomedida intervenção tecnológica, no intuito de limitar seriamente a exploração imoderada de tais recursos, evitando consequências avassaladoras para um curto prazo, como também para as gerações futuras. Somente com uma ação pautada pela responsabilidade podemos evitar sérios danos à vida, ou mesmo, sua destruição. A vida não deve ficar submetida a uma exploração tecnológica sem limites éticos. A vida e o mundo possuem um valor inato e é nosso dever preservá-lo.¹⁴

É nesse panorama complexo que Hans Jonas foca sua reflexão, buscando um contraponto para ética tradicional direcionada ao agir imediato. É nessa conjuntura que ele propõe o princípio responsabilidade, no intuito de sensibilizar a humanidade para uma reflexão sobre o potencial das novas tecnologias e o modo como são utilizadas por grandes trustes econômicos, voltados para o lucro. E por isso são evidentes os problemas, frutos do modo como são utilizadas. Observa-se nitidamente os problemas com a destruição do meio ambiente, como também os avanços na biomedicina.

Isso nos alerta para o fato de o homem não mais controlar a técnica. E, portanto, essa transforma-se em uma ameaça que põe em risco a vida presente, como também a das gerações futuras. É uma ameaça para a vida no planeta. É nesse contexto que emerge a ética da responsabilidade com o intuito de preservar e proteger a vida do excessivo poder da tecnologia, levando-a a acompanhar esse contexto totalmente novo da organização da vida.

4.2 Responsabilidade geral e responsabilidade ética¹⁵

Como vimos acima, uma das principais inquietações da reflexão ética contemporânea é com a preservação e continuidade da vida no planeta. É nesse

¹⁴ Ladrière apresenta uma instigante reflexão sobre a importância do ser futuro na reflexão ética: “Portanto, tudo indica que existe, no ser humano, uma tensão interior fundamental entre o ser, tal como ele é dado no presente a si mesmo e o ser tal como ele aparece a si mesmo: como ser futuro. O que é típico dessa tensão, é que o ser futuro não constitui, relativamente ao ser presente, um ser exterior, pois, de certa forma, já existe no presente, já se encontra englobado no ser presente. O ser futuro se encontra presente no ser atual a título de uma exigência. Ora, é justamente isso que funda a responsabilidade.” (1995, p. 34).

¹⁵ Jean Ladrière apresenta uma interessante reflexão sobre a responsabilidade a partir da compreensão do agir ético, pois ele deve se constituir como resposta a uma situação que exige tomada de decisão: “Talvez pudéssemos partir, em tal análise, da noção de reponsabilidade. Existe uma presença do sentimento de responsabilidade, a partir do momento em que a ação se encontra confrontada com uma situação de indeterminação: quando nos encontramos em tal situação, a indeterminação só deixa de existir em virtude de uma iniciativa que só depende de nós. O que quer que façamos, qualquer que seja o critério utilizado em nossa decisão, poderemos dizer que, se tal efeito se produziu, foi porque tomamos tal iniciativa.” (1995, p. 34).

cenário complexo da civilização moderna que Hans Jonas direciona sua reflexão, tendo como referência as novas abordagens oriundas da tecnologia moderna, que afetam drasticamente os valores e a cultura. Sua prioridade é apresentar uma proposta que, atendida aos desafios de um mundo cuja lógica e estruturação, é pensada em termos de eficácia de sua produção e do consumo. Uma proposta que responda com eficiência a tais desafios, que ultrapasse o agir próximo, que tenha a capacidade de levar o homem a refletir as consequências de sua ação na vida futura, garantindo assim a sua possibilidade de existência.

Pensando em preservar não só a nossa própria vida, mas a vida de todos os seres, inclusive da natureza, Giacoia (2019, p. 215 – 216) propõe o princípio de responsabilidade com a seguinte afirmação:

O conceito de responsabilidade, tal como definido por Hans Jonas, tem suas raízes na longa cadeia de tradução ético religiosa, profundamente entranhada na história da cultura ocidental, bem como se insere num horizonte contemporâneo, marcado por importantes transformações, ocorrida em todos os domínios da vida, na ciência e na técnica, na moralidade, no direito, na economia e na política, transformações que se desdobram a ponto de exigir uma retomada de nossa própria autocompreensão ética.

Giacoia, tratando do conceito de responsabilidade em Jonas, nos apresenta uma ampla visão, enfatizando sua significância na conjuntura contemporânea, assinalada por relevantes transformações em distintas instâncias da vida, chamando a atenção para a urgência de uma reconsideração na nossa compreensão ética. Ao reportar-se ao crescimento econômico, aponta o que há de positivo, porém é enfático em afirmar que nas sociedades desenvolvidas não há como separar o avanço desenfreado da tecnologia daquelas situações radicais de desequilíbrio, nas mais diversas dimensões da existência. Podemos destacar as agressões faraônicas ao meio ambiente, as invasões aos territórios indígenas levando morte às etnias, através de doenças, envenenamento dos rios provocados pelo garimpo, morte a bala e a destruição criminosa da fauna e flora.

Diante do que Jonas pondera, a humanidade deve considerar não só o magnífico que advém do avanço tecnológico, do êxito econômico, mas também devemos observar quem alcança, quem usufrui de tais benesses, quais os impactos que causa no corpo social e na vida como um todo.

Isso porque, nas sociedades desenvolvidas, a natureza e o ritmo do atual crescimento econômico têm como um de seus fatores básicos a atualização compulsória do potencial tecnológico, sobretudo daquelas sociedades situadas no centro do sistema produtivo mundial, num processo reiterativo que deu origem a perturbadores desequilíbrios de distintas naturezas. Se a

vertente econômica do modelo de desenvolvimento até então praticado produziu um inegável rendimento de riqueza e fartura, pelo menos numa grande parte do mundo, sua vertente ambiental e política trouxe à luz a necessidade e a urgência de preservar as condições que dão sustentação a existência humana no planeta terra, colocando na ordem do dia a ideia de um *direito próprio* da natureza e das futuras gerações de seres humanos e não humanos. (Giaccoia, p. 216, 2019).

Diante de tais situações, somos chamados a refletir sobre a urgente e fundamental necessidade de preservação da vida no planeta. Como bem evidencia Jonas, tal preocupação sempre voltada para as vidas futuras.¹⁶ Frente a tantos desafios, ele postula um outro tipo de responsabilidade, em que sua sustentação seja ancorada no âmbito do poder como fomentador de redes causais, com ação sobre o homem e a natureza sem refutar as descrições da tradição, como justiça, honestidade e misericórdia, que continuarão necessárias para o círculo da ação humana e do agir próximo. Porém não é adequado nem eficaz ficar limitado a um modelo ético incapaz de dialogar com as consequências das nossas ações no futuro sem pensar na qualidade da sociedade que estamos construindo:

Tal ética não é apenas uma avaliação das intensões que mobilizaram os atos, mas sobretudo um exame das implicações últimas desses atos. Mas essa apreciação das consequências tem uma perspectiva diferente daquela encontrada no campo das éticas consequencialistas: agora a ética não apenas examina o que adveio como decorrência e resultados das ações a fim de julgá-las, mas precisa conter em si, sobretudo, a capacidade de previsão dessas ações, a fim de evitá-las. (Oliveira, 2014, p. 127-128).

Toda transformação implementada pelas novas tecnologias e seus instrumentos culturais afetaram radicalmente a vida, modificando o agir, ocasionando um desordenamento da ética da presença de um lado e, do outro, o que pode ocorrer no futuro com ações que possivelmente colocarão em risco a sobrevivência da humanidade. A responsabilidade ética torna-se decisiva. Por isso devemos pensar em uma responsabilidade ética fincada no presente, mas que vá além, que tenha o olhar fixo no futuro, para que possa prevenir e evitar ações que cause danos irreversíveis ao planeta.

Trata-se de uma tarefa prognóstica e profilática em vista das consequências, que faz ver que a técnica, por não ter neutralidade ética, mas, ao contrário,

¹⁶ Essa insistência em ampliar a noção de responsabilidade de tal maneira que possa englobar o que acontecerá no futuro em decorrência das nossas ações presentes, nos desafia a pensar até onde vai a nossa compreensão de responsabilidade. Novamente Ladrière nos convida a reflexão: “Mas poderíamos ainda ir mais longe e evocar situações de grande densidade existencial engajando o futuro, especialmente situações em que, de nossa iniciativa, depende o que acontecerá a um outro (um outro que, a um título qualquer, nos importa). Numa situação como essa, há questionamentos de um elo pessoal e questionamentos de certo futuro. Então, a noção de responsabilidade adquire uma força muito grande” (1995, p. 34).

por conter uma total ambiguidade, não pode apostar cegamente ou arriscar um *laissez aller* das ações. Segundo Jonas, o mau está presente no risco da ação (mesmo naquela ação dirigida pelo bem) porque o “longo prazo” dos efeitos que acompanha hoje o “grande poder” da técnica a faz com que as consequências perdurem de forma incerta. Nesse caso a incerteza significa risco e, dada a magnitude do poder, o risco do mal está presente nas circunstâncias, mesmo aquelas que se originam da boa intenção e seus efeitos, de tão efetivos e ameaçadores, pela mera previsão, deveriam interditar a ação (Oliveira, 2014, p. 127-128).

Com o princípio responsabilidade, ele apresenta um profundo arcabouço para que tenhamos uma clara compreensão da junção das ações desencadeadas no presente com a perpetuidade da vida no planeta. Sua teoria ultrapassa as compreensões habituais da responsabilidade humana. O imperativo proposto suplanta os princípios tradicionais de moralidade, demandando uma análise mais profunda das consequências das práticas humanas. É uma convocação ao ser humano para uma observação cautelosa e ágil sobre os efeitos causado pelo modo como utilizam as novas tecnologias, alertando-nos sobre o fato de que a nossa aptidão humana para ação requer uma obrigação intrínseca de considerar os desdobramentos de nossas ações não meramente para o presente, mas também para o futuro. Seu imperativo ético demanda uma competência sobre a aplicabilidade da tecnologia, levando em consideração suas inferências a longo prazo.

O ineditismo do modo como Jonas apresenta o princípio responsabilidade é a centralidade da preocupação com as gerações futuras. Com primor discorre sobre a importância de ir além do presente imediato, e nos adentrarmos em uma reflexão rigorosa sobre a implicação das consequências de nossas ações na qualidade de vida. E, assim, somos convocados a desenvolver responsabilmente uma prática que sustente a sobrevivência e a preservação da vida no planeta. Seu imperativo ético é respaldado em uma ontologia que nobilita a existência e compreende a peculiaridade e vulnerabilidade da vida. Desenvolve sua ideia considerando importante não só os seres humanos, mas todas as formas de vida, inclusive o cosmos. Nas palavras de Ricoeur (1996, p. 230):

se, pela técnica, o homem tornou-se perigoso para o homem, isso ocorre na medida em que ele põe em perigo os grandes equilíbrios cósmicos e biológicos que constituem o alicerce vital da humanidade do homem. Em resumo, o homem põe em perigo o homem enquanto vivente.

Ricoeur, a partir dessa afirmação, nos conduz a refletir sobre os desafios que estamos enfrentando na modernidade. Nesta circunstância percebemos a importância de compreendermos a posição paradoxal da técnica que, por um lado, medra as

possibilidades da vida humana, nos possibilitando desenvolvimento em todas as dimensões da existência, nos proporcionando imenso conforto material, como também o que proporcionou à vida os avanços científicos e médicos. Mas, contrariamente, também possibilita, a partir de sua má utilização, o desequilíbrio cósmico e biológico que são sustentáculos da vida. E assim vemos que a técnica, sendo empregada sem ponderações éticas ou ecológicas precisas, acarreta consequências destrutivas à vida, pois carrega a força de agredir os sistemas naturais responsáveis pela vida no planeta. Mas sua ação destrutiva também se estende ao campo social, e aqui nos deparamos com desafios éticos com a mesma força demolidora. Frisamos, por exemplo, o avanço da inteligência artificial e da automação, que tem levantado grandes preocupações com o futuro do campo de trabalho, das profissões; a séria questão da desigualdade econômica e como impacta as relações humanas.

Muitos pesquisadores já apresentam estudos sobre o modo como o uso descomedido das novas tecnologias afetam de tal forma as pessoas que geram, por exemplo, um processo de alienação de sua condição humana, causando uma indiferença, uma desconexão com o outro. É importante assinalar que não se trata de uma negação ou condenação ao avanço tecnológico, mas enfatizar o uso consciente e eminentemente responsável. O que nos impulsiona a pensar não só nas benesses usufruídas no presente, mas lançar um olhar responsável ao que pode ocorrer no futuro.

A preocupação de Jonas com uma detalhada fundamentação do conceito de responsabilidade ocorre pelo fato deste não ter tido significância no contexto ético. Segundo Jonas (2006, p. 209), ele “não desempenhou esse papel e nem sequer algum papel importante nas teorias morais tradicionais”. Ressalta que isso se dá porque a responsabilidade não desempenhava a função de lugar emocional na construção da vontade. Não sendo considerada um item afetivo basilar na composição da vontade, essa função ficou a cargo de outros componentes considerados afetivos, tais como respeito, amor e solidariedade, mas, como vimos, tomados como realidades muito elevadas, distantes e quase inatingíveis. Sentimentos reputados como princípios éticos com a função de regular as ações através de prescrições e exigências morais.

Entre tais princípios afetivos se enfatiza o *amor ao próximo* como um preceptor moral preponderante na tradição ética. A hipótese para tal entendimento era a

compreensão de que a melhor coisa para o futuro era o bem vivenciado no presente, pois se entendia que esse se perpetuava, por isso o interesse com as virtudes práticas e com a retidão da ação. Diante disso Jonas (2006, p. 37) afirma que na tradição “ninguém é julgado responsável pelos efeitos involuntários posteriores de um ato bem-intencionado, bem-refletido e bem-executado”. O que tornava isso possível era a compreensão que se tinha de que os interesses individuais correspondiam aos do estado, e por isso, ele é designado como uma instituição moral, em que as melhores qualidades do cidadão estavam à disposição da coletividade, e bons resultados eram efetivados pela classe política. Como esclarece Jonas (2006, p. 210):

A coragem coloca à disposição do estado os defensores contra os inimigos externos; a autoestima estimula os candidatos aos cargos mais altos; a prudência inibe os cidadãos de se atirar em 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 “verdadeira religião” mudou essa questão de forma radical!); a justiça, que “dá a cada um o seu”, impede ou atenua o sentimento de injustiça, que pode conduzir a revolta e à guerra.

A relação entre as virtudes morais do indivíduo com o ideal político resulta, como vemos, no bem coletivo, o que promovia a estabilidade e a ordem na sociedade. E, assim, não havia necessidade de práticas de outras virtudes que não tivessem como finalidade a condução do homem ao seu semelhante no âmbito da proximidade.

Porém esse cenário se modifica com a ascensão da modernidade e as transformações na técnica. Na perspectiva tradicional, a técnica, como já acentuamos anteriormente, se configurou com uma ferramenta extremamente importante no auxílio à humanidade, diante das dificuldades na vida cotidiana. No entanto, com o avançar do tempo e as transformações introduzidas pela modernidade com o progresso tecnológico, a humanidade passa a viver uma nova realidade, cuja dinâmica ultrapassa a esfera humana e vai além do tempo presente, tornando obsoleta a perspectiva tradicional.

Nesse novo cenário de desenvolvimento, a técnica passa a ser tão dominante que até se propõe uma nomenclatura para o nosso modo de ser, *homo faber* (o humano enquanto criador, aquele que faz). Já não seríamos somente o *homo sapiens* (aquele que sabe), seríamos, então, humanos capazes de fazer, ascenderíamos a um patamar de poder com tremenda condição de interferência, alteração e até mesmo interdição total da vida no futuro.

É nesse contexto de transformação radical, na relação entre técnica, ética e futuro, que Jonas nos chama a responsabilidade para uma ampliação decisiva da

esfera da ética. Que esta transcenda a dimensão do humano e do tempo presente para uma dimensão que ultrapasse o imediato, alcançando condições para responder aos novos desafios tecnológicos, possibilitando defender e preservar a vida em suas várias dimensões.

Essa vinculação intermediária de união com o futuro que aponta possíveis consequências, segundo o autor, não provoca uma separação com os princípios fundamentais, mas ao contrário, estão intimamente ligados de forma heurística. Dessa forma, ele propõe que devemos avocar o temor como uma referência heurística para a ética da responsabilidade, especificamente visualizando o que pode ocorrer com as gerações futuras. Compreende-se que este olhar para as ameaças ao humano conduz a uma identificação dos reais problemas, o que fornece os pilares fundamentais para a elaboração do novo imperativo ético.

4.3 O temor como um princípio heurístico para a responsabilidade

Jonas, ao desenvolver sua teoria ética, nos apresenta a Heurística do Temor, categoria que considera um recurso metodológico relevante para nos ajudar na compreensão da radicalidade das ameaças à vida, oriundas da ânsia do progresso tecnológico, com sua contraditória convergência entre grandeza e ambiguidade, cuja aplicação descomedida pode nos conduzir a uma situação de catástrofe. Assim, a Heurística do Temor é considerada por Jonas como o primeiro aporte para os princípios da ética do futuro, “pois o que nós não queremos, sabemos muito antes do que aquilo que queremos. Por isso, para investigar o que realmente valorizamos, a filosofia moral tem de consultar o nosso medo antes do nosso desejo” (Jonas, 2006, p. 37). É de fundamental importância perceber a discrepância que existe entre o que se pode prever e o poder da ação. Pois a heurística também consiste na aptidão humana para buscar respostas e soluções para os imprevistos, com capacidade de uma ação segura na análise e compreensão dos perigos oriundos da técnica. Diante dessa concepção,

[...] pode-se dizer que o termo *heurística* representa um método na busca da verdade científica, e sua união com a palavra temor forma a ideia do uso do temor em vista da busca da verdade. Em outras palavras, trata-se de um método que privilegia os diagnósticos de resultados negativos de modo a provocar uma mudança na postura, nas atitudes, nos comportamentos e nas decisões dos atores, para que não sejam ignoradas possíveis ameaças presentes em certas conquistas tecnocientíficas (Oliveira, 2015, p. 170 -171).

Considerando tais ameaças, vale salientar que a heurística é propositiva e possibilita ampliar a visão das concepções linguístico-interpretativas com o intuito de melhor poder implementar condições de avanços e entendimentos nas visões de mundo, principalmente, técnico-científicas. Entretanto podemos afirmar que,

Em outras palavras, essa faculdade do conhecimento que representa a heurística possibilita que, diante da capacidade de se prever os resultados em longo prazo da técnica moderna e o que efetivamente deve ser protegido, ela aponte os cuidados que devem ser tomados para que a autenticidade do ser não seja colocada em risco (Oliveira, 2015, p. 171).

O fato de o homem ter o controle do desenvolvimento, utilizando os implementos tecnológicos de maneira elaborada, nem sempre de forma responsável, substituindo a ação natural e gradativa da natureza, coloca a vida em uma situação de muito risco. Contudo, o temor se faz necessário como um recurso que nos apresenta o que pode ocorrer de negativo. E denuncia a falsa visão utópica, correntemente divulgada, de que o avanço tecnológico só tende a melhorar as condições de existência. Dessa maneira urge tomarmos consciência do que está por trás, do que é apresentado só como benefício à vida. Sendo assim, a heurística do temor conduz a humanidade a refletir sobre os receios e o que pode causar o mal. Dessa maneira, poderemos evitá-lo, e só num momento futuro veremos os resultados dos benefícios. Hans Jonas (2006, p. 85), nos alerta para termos uma atitude prudente, já que “se pode viver sem o bem supremo, mas não com o mal extremo”. E assim, temos a condição de uma análise no presente que possibilita ações que evitarão males futuros, nos conduzindo a uma tomada de posição responsável, porque

desse modo, a filosofia jonasiana faz com que da mentira se possa extrair a verdade, que da morte se reconheça 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 facilitam identificar o bem e o valor que inicialmente estão invisíveis, pois somente com a percepção do perigo é possível proteger-se desse perigo (Oliveira, 2015, p. 173).

Jonas, contudo, assevera que entendemos dialeticamente a valorização da vida como algo sagrado, a partir do momento em que temos conhecimento da possibilidade de sua exterminação. Quando perdemos algo de imediato, passamos a valorizar o que perdemos, por exemplo, ao nos encontrarmos doentes ou presos, passamos a compreender o valor da saúde e da liberdade. Tais privações, sejam elas reais ou mesmo fictícias, possibilitam em nós um resultado positivo no que concerne

a nossa disposição e a nosso modo de agir. Quando temos a consciência do que podemos perder, somos conduzidos de imediato a valorizar o que pode ser perdido.

Jonas enfatiza a relevância de recorrer ao atributo negativo para se chegar à verdade. Analisando a ameaça, observamos se a promessa é verdadeira, se não, podemos com o tempo incrementar ações de correção. Essa atitude de iniciar com um prognóstico negativo, ao tratar do futuro, nos coloca, no presente, nas veredas da responsabilidade, à frente do que Jonas (2006, p. 77) afirma ser “necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação”. Salienta, todavia, a necessidade de lidar com desafios específicos para perceber e proteger os valores primordiais.

A Heurística do Temor não deve ser confundida com uma patologia, um medo paralisante, mas uma faculdade de conhecimento, pela qual o temor nos conduz a refletir, pensar e, conseqüentemente, nos conduz a uma ação responsável. Ela nos lança ao futuro e nos faz refletir sobre o que deve ser temido. É dessa realidade que emana a atitude ética fundamental, que nos faz avaliar as ações do presente, e que pode afetar o destino da humanidade.

Como assegura Jonas (2006, p. 47), “o sacrifício do futuro em prol do presente não é logicamente mais refutável do que o sacrifício do presente a favor do futuro. A diferença está apenas em que, em um caso, a série segue adiante e, no outro, não”. O temor, como vemos, é uma contribuição importante para a ética do futuro. O fato de antecipar o que pode ocorrer com a humanidade no futuro possibilita uma identificação, no presente, daquilo que deve ser transformado ou mesmo retido, para que os elementos essenciais do conceito de humanidade sejam preservados. Não obstante,

o temor é empregado como método de análise em relação aos riscos. Entretanto, é necessário cautela, uma vez que o temor não pode ser considerado a condição de possibilidade ou mesmo a última palavra na procura do bem. O temor como método será de crucial importância na busca por princípios que sejam capazes de superar a divergência entre a previsibilidade e o poder efetivo da ação. Existe um desconhecimento no que tange às conseqüências da ação da técnica e, portanto, o temor poderá, efetivamente, sensibilizar-nos no que diz respeito ao dever de saber e para o reconhecimento do desconhecimento. Tal postura é potencialmente capaz de fazer e emergir o cuidado e a prevenção diante do desconhecimento das conseqüências futuras (Moreira, 2022, p. 53).

Nessa linha de análise, é através da heurística do temor que chegamos ao desconhecido, buscando o conhecimento daquilo que devemos nos proteger, identificando o que é considerado perigo, ou seja, adquirimos a condição de delinear

uma ação precisa para evitá-lo, pois precisamos ver com clareza o que está em jogo. Assim, para Jonas (2006, p. 70), “precisamos da ameaça à imagem humana – e de tipos de ameaça bem determinados – para, com o pavor gerado, afirmamos uma imagem humana autêntica”. O temor em Jonas emana, poisn como uma orientação heurística para a ética da responsabilidade, principalmente, quando focada aos anseios primordiais das gerações futuras.

A ética de responsabilidade com o futuro considera uma possível situação apocalíptica, possibilidade que nos revela que a vida em sua totalidade deve ser preservada. Sendo assim, a heurística do temor, o princípio responsabilidade como tal, é revestido de um sentido ontológico, ou seja, enraizado no próprio sentido da existência humana, com a capacidade de abrir-se à fronteira do imediato cuidado com a preservação da vida. Em Jonas o temor emana como uma orientação heurística para a ética da responsabilidade, principalmente quando focada nos anseios primordiais das gerações futuras. Atitude que nos conduz ao âmbito do cuidado e da prevenção, que concede ao temor, o intento de ser um impulsionador para a vida. O que adquire sentido, não em uma relação de curto prazo, mas de longo prazo.

4.4 A amplidão da noção de dever na ética da responsabilidade

Como vimos, a questão ética é imprescindível ao nos referirmos ao futuro das gerações, em uma época marcada por grandes desafios, tanto no cenário ambiental, como no espaço social e, com muita força, no domínio tecnológico. Diante desse contexto, Hans Jonas destaca um conceito fundamental para a ética do futuro: o dever que considera uma categoria essencial. Diz ele:

Em primeiro lugar, isso significa um dever para com a existência da humanidade futura, independente do fato de que nossos descendentes diretos estejam entre ela; segundo lugar, um dever ao seu modo de ser, a sua condição. (Jonas, 2006, p. 90)

Em outras palavras, um dever ético que vá além da garantia da existência no futuro, que leve em consideração a qualidade de existência que lhes será concedida e em que contexto viverão. Um dever que considera todas as consequências que nossas ações presentes possam impactar tanto as gerações futuras como o meio ambiente. E, desta maneira, estamos, no presente, contribuindo com a possibilidade de uma vida futura com justiça e sustentabilidade.

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 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 no futuro. Por isso, uma ética do futuro parte da premissa de que o dever ser do futuro é construído num dever do presente, e é no agora que se constroem as possibilidades de que no futuro continue a existir uma humanidade verdadeira. (Oliveira, 2015, p. 151-152).

O dever é trabalhado com importante destaque na ética da responsabilidade, por ser um dever que deve ser construído no presente, porque cada movimento nosso possui a faculdade de moldar o futuro em todas suas dimensões. Em um mundo marcado pela incerteza e cada vez mais gerido pela tecnologia, o dever não pode ser considerado só uma obrigação moral, mas, sobretudo, uma exigência ética. Temos o dever de agir, trabalhar, no intuito de asseverar um planeta com condições de vida habitável e sustentável.

Jonas, ao tratar do dever, pretere a concepção tradicional de direitos e deveres, por este ter como base o liame da reciprocidade, que implica um dever correspondente. Caso seguisse tal conceito, ao constituir-se os direitos, teria que, em seguida, serem definidos os deveres. Ficando retido ao conceito tradicional, estaríamos presos às suas exigências e, conseqüentemente, não haveria como ter em mente as reivindicações para com a existência da vida no futuro. Isso porque a exigência do direito é formulada em torno da reciprocidade e na fronteira do já existente. Em tal concepção não há, pois, lugar que permita reivindicar o que ainda não é. Como afirma Farias Junior (2015, p. 101):

O dever para com o futuro advém de uma obrigação contida no próprio fato de se estar vivo, i.é., trata-se de uma obrigação reclamada pelo próprio Ser. Apenas a vida reivindica sua existência. No entanto, a ética da responsabilidade de Jonas visa, fundamentalmente, a garantir a possibilidade de existência daqueles que ainda não existem. Tendo, então, que desconsiderar a existência de direitos e obrigações recíprocas.

Nosso autor trabalha com a superação de tal concepção, defendendo uma perspectiva de não reciprocidade. A compreensão deve estear-se no seguinte axioma: não podemos exigir um direito do que já é, porque não procede de qualquer ideia de direito ou reciprocidade. O caso não é versar sobre o ato de conferir um direito, mas ter responsabilidade por um bem já existente. O dever para ele emana não como uma resposta a um direito vigente, mas como uma condição inerente ao próprio ser.

Para tornar clara e, também, fundamentar a não reciprocidade, Jonas recorre a um exemplo da moral tradicional que se torna necessário em nosso tempo, que é o

modelo da responsabilidade parental, considerada uma referência basilar de interação humana, em que somos envoltos em uma constante rotina de deveres e responsabilidade. É um dever essencial, de prática espontânea e que está acima de qualquer direito ou dever, isto por ser incondicional, diante da condição de fragilidade do recém-nascido, que demanda cuidado e dedicação integral para que a criança possa continuar existindo. Jonas (2006, p. 89) afirma a prática espontânea de tal dever:

A responsabilidade para com os filhos, que sucumbiriam se a procriação não prosseguisse por meio da precaução e da assistência. De certo, é possível que se espere deles uma recompensa pelo amor e pelos esforços despendidos, mas esta não é pré-condição para tal e, menos ainda, para a responsabilidade reconhecida para com eles, que, ao contrário, é incondicional. Essa é a única classe de comportamento inteiramente altruísta fornecida pela natureza.

Exemplificando a responsabilidade, utilizando a metáfora do cuidado parental para com os filhos, diante de sua condição de fragilidade, própria da condição humana, Jonas nos apresenta a essência da categoria do dever, que nos impulsiona para desenvolvermos ações da mesma maneira, sem nos preocuparmos com uma contrapartida, mas somente com a preservação da vida no presente e no futuro. É essa responsabilidade paterna, específica do fato biológico que perpetua a procriação, em Jonas (2006, p. 90) que a denomina como “a origem genuína da ideia de responsabilidade; sua esfera de ação, com sua exigência contínua, é o lugar mais original de seu exercício”. Ela não tem como fundamento a relação entre adultos, pois emana do fato biológico; nem está submetida à relação de direito e deveres por ser, como já citado, incondicional.

Ao tratar da relação parental, Jonas faz uma correlação entre o dever-fazer e o dever-ser. O primeiro é de conotação moral, o segundo, metafísico. Assim, com clareza, nos mostra que a responsabilidade parental não é apenas de conotação moral, mas também é de sua competência a reflexão sobre o ser e seu valor profundo. Dimensão radicalmente necessária para que possamos compreender a parentalidade e sua importância no desenvolvimento das dimensões da vida humana. Nas palavras de Jonas (2006, p. 167):

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 causalidade, unem-se no sentimento de responsabilidade afirmativa do eu ativo, que se encontra sempre intervindo no ser das coisas.

As ações práticas exercidas pelos pais no cuidado para com os filhos são abarcadas pela esfera do dever-fazer; o que se refere à natureza da relação parental e ao valor essencial como seres humanos, cabe ao dever-ser como dimensão metafísica. A responsabilidade parental vai além do cumprimento de obrigações externas, das tarefas práticas e outras obrigações morais, é também sua função penetrar no campo da dignidade do ser, dimensão esta que trabalha a independência e autonomia da pessoa. Ela é uma unidade que certifica o valor individual da pessoa humana como tal, livre de qualquer jogo de interesse e utilidade.

A finalidade de nos apresentar o exemplo da responsabilidade parental, considerada a expressão *sui generis* de altruísmo, consiste em nos conscientizar da importância da ética da responsabilidade e de como devemos interiorizá-la e colocar em prática no cuidado com a vida, tal qual fazemos com o filho, dando razão ao seu presente através da proteção e assistência contínua e, portanto, possibilitando seu futuro, sempre no intuito de gerir seu bem-estar, sem se preocupar com a garantia de uma compensação. Tal analogia mostra a seriedade da ética da responsabilidade em um mundo marcado pelo egoísmo humano e a lógica do lucro pelo lucro. Um mundo que, como já atestamos anteriormente, desenvolveu-se muito no avanço tecnológico, que nos traz marcas positivas em várias dimensões da existência, mas também nos coloca em uma situação de perigo e destruição se mal utilizada. Por isso devemos agir no cuidado com a vida, tal qual os pais agem com seus filhos.

A responsabilidade para com os filhos é uma descrição de um dos fundamentos éticos mais vigorosos da condição humana. E, para Jonas, a ética da responsabilidade também carrega esse vigor, pois versa sobre o cuidado com a essência da humanidade e todas as outras formas de vida, no presente e no futuro. Assim deve ser assimilada, interiorizada e posta em prática com a mesma força e convicção dos pais no cuidado com seus filhos, para que possamos garantir a continuidade da vida e, desse modo, esculpir o curso da história humana com responsabilidade.

4.5 A Relação entre valor e fim na ética do futuro

Continuando sua argumentação, Jonas institui a diferença dos deveres que temos para com os filhos e os deveres com as gerações futuras. Ele explicita que o direito dos que ainda não nasceram não deve ser simplesmente considerado uma continuação do direito de outros, mas um direito inerente ao ser que aspira existir e

receber cuidados. Sua fundamentação se dá pelo caminho dos *fins no ser*, outro conceito importante na construção da ética da responsabilidade, que busca ser uma resposta ao estado de fragilidade em que se encontra a humanidade, denominado por ele de niilismo moderno.

Nosso autor inicia sua reflexão sobre fins e valores, constatando que é habitual confundir um conceito com o outro, apesar de serem diferentes. Atitude que impossibilita a compreensão de seu real sentido. Fazer a distinção entre ambos é de suma importância para a ética da responsabilidade. Enquanto a categoria de fim faz referência direta aos propósitos específicos que conduzem à ação, os valores, por sua vez, dão um significado e sentido aos fins, ou seja, têm uma relação direta com os princípios éticos que embasam a análise dos propósitos, que atribui critérios que nos conduz a entendermos se um caminho percorrido para se chegar a um fim é apropriado ou não.

No intuito de distingui-los de maneira detalhada, Jonas (2006, p. 107) inicia trabalhando o conceito de fim, definindo-o como “aquilo graças ao qual uma coisa existe e cuja produção ou conservação exigiu que algum processo ocorresse ou que alguma ação fosse empreendida”. Do que se compreende que a categoria de fim tem como escopo responder à pergunta “*para que?*”, em que se arquiteta uma rota a ser alcançada. Contudo, é primordial perceber que os fins não podem ser compreendidos isoladamente. Sendo tomados em si mesmos eles não detêm nenhum juízo de valor por ter a sua própria finalidade. Para esclarecer a noção de fim, Jonas recorre a algumas analogias: martelo, marcha, órgão digestivo e corte de justiça, com a finalidade de evidenciar e confirmar se os fins são de caráter objetivo ou subjetivo. Aqui não trataremos de todas, mas vamos nos ater com mais especificidade nas analogias do martelo e da corte de justiça. O que pretende Jonas é manifestar se os fins no ser dependem ou não da vontade humana.

Ele responde à pergunta: “para que?” Um martelo existe para martelar, um tubo digestivo existe para digerir e com isso manter um organismo vivo e em boa constituição; anda-se para se chegar a algum lugar; um tribunal se instala para lavrar sentenças (2006, p. 107).

Essa colocação nos conduz à constatação da probabilidade da existência de “fins no ser”. Sendo a finalidade do martelo martelar, tal fim não comporta nenhum juízo de valor, é somente um componente do objeto, que não exige aprovação ou desaprovação e, portanto, não depende, para existir, de um juízo de valor. Os artefatos não possuem um fim em si, pois, como são confeccionados por seres

humanos, suas funções são determinadas no ato da confecção. As partes que compõem o martelo não é condição de explicação de sua finalidade, essa condição é uma atribuição externa de seus criadores e usuários.

Note-se que os fins ou objetivos, dos quais dizemos, nesses casos, que eles definem as respectivas coisas ou ações, fazem-no independente de seu status como valor. Reconhecê-los como tal não significa aprová-los. A constatação de que isso é a finalidade de x não envolve nenhum julgamento de valor (Jonas, 2006, p. 107).

Logo, torna-se evidente que os fins não são possuidores de um valor inerente, não são oriundos de nossos pareceres ou sentimentos valorativos, mas procedem exclusivamente da natureza das coisas, o que nos conduz a indagar se nossas conceituações são provenientes de algo inerente à natureza do objeto ou se são de caráter valorativo. Tendo como base a compreensão dos fins, Jonas indica que podemos instituir uma noção de “bem” específico, como também de seu oposto. É o “bem” de acordo com a medida de utilidade para um fim, cuja avaliação decorre dessa utilidade em relação a um fim e não a partir de elos sentimentais, sem sujeição a julgamentos, pois sua bondade lhe é inerente. Os fins são concernentes às coisas e podem culminar no bem, se forem dispostos para tal. O valor é intrínseco ao ser, cuja ação o qualifica como um bem ou no seu inverso, de acordo com o modo de condução da ação. Sobre esse ponto, Godoy tece a seguinte afirmação:

Jonas ressalta que os fins ou objetivos, a que se refere, definem as coisas, enquanto as ações correspondentes são feitas independentemente de seu estatuto enquanto valor, cujo reconhecimento como tal significa ainda sua aprovação. Ou seja, reconhecer que *algo é o fim* de X não implica ainda um juízo de valor. Ademais os fins podem ser destituídos de valor. Contudo, é pertinente falar de um meio ou mesmo de um instrumento melhor ou pior para realizar um fim. Pode se falar, por exemplo, de um bom ou mal martelo etc. Inserem-se assim, os juízos de valor que, todavia, não derivam de uma apreciação subjetiva, mas da avaliação do desempenho relativo ao fim inerente à própria coisa. Isso significa que *o valor é, portanto, atribuído em virtude do fim* (Godoy, 2019, p. 101).

Dessa maneira, se ressalta a ideia de que instituir juízos de valor significa que somos demandados a fazer escolha entre o que é melhor ou pior a partir do que compreendemos do objeto. E aventa-se a importância que nossas percepções representam nas prescrições do valor que outorgamos às coisas. Assim podemos elaborar para as coisas o conceito de um bem específico, cuja base são as compreensões que temos dos artefatos e não sentimentos que possivelmente provoquem em nós. A compreensão que temos do objeto emana de sua finalidade e funcionamento. Sendo assim, há uma relação direta da compreensão que dele temos

com a sua condição de servir a um determinado propósito, o que, de certa maneira, exerce influência no valor que a ele concedemos. Observa-se que esse entendimento não tem valor em si, mas é fruto de uma conexão com a natureza do objeto e sua exposição no mundo. Jonas (2006, p.107-108) destaca:

Estes são então julgamentos de valor, mas certamente não repousam em decisões de valor ou definições de objetivos feitas por mim: eles são derivados do próprio ser das coisas correspondentes; repousam no entendimento que tenho delas e não nos sentimentos que experimento por elas. Portanto, podemos formar um conceito de um “bem” específico e de seu oposto, bem como de seus graus intermediários para distintas coisas e nexos entre coisas, tendo como pressuposto que – e na medida em que – podemos perceber “fins” nas próprias coisas, como algo que faz parte de sua natureza. É o “bem” conforme a medida de utilidade para um fim (cujo próprio fato de ser bom não está em julgamento) – portanto, um valor relativo em vista de algo.

Nesse sentido os julgamentos valorativos que fazemos dos artefatos não são de maneira aleatória, nem em decisões de cunho individual, provêm do próprio ser das coisas e das percepções objetivas de sua natureza. Com efeito, como acentua nosso autor, os fins podem ser desprovidos de valor – é o que ocorre com a má utilização de um martelo –, os fins serão destituídos de valor, enquanto o perfeito uso de um martelo proporcionará fins como bem e valor em si mesmo.

À vista disso Jonas certifica um sentido duplo na locução “*ter um fim*”. Afirma que o martelo é pensado com o intuito de martelar, mas para que isso ocorra se faz necessário ter alguém que martele. Tal intento não pode ser considerado apenas uma contingência de aplicabilidade, mas parte vital de sua essência. Onde o conceito “*ter um fim*” vai além da sua função imediata, mas é parte fundamental de sua identidade. “E esse conceito precedeu sua existência, como acontece com todos os artefatos; foi a causa do seu devir. Ou seja, o objeto baseia-se no conceito, e não o contrário.” (Jonas, 2006, p.109). Para exemplificar Jonas recorre à analogia do relógio, ao mostrar que o que conduz a sua confecção é o conceito de medição do tempo, que é sua razão de ser. Desse modo, reitera Zancanaro (1998, p. 96):

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

A natureza do relógio está intimamente conectada com sua finalidade de medição do tempo, que é sua razão de ser. Dito de outra maneira, tanto o martelo como o relógio não pode ser compreendido simplesmente como um artefato com um propósito externo. Sua Identidade está intimamente ligada a sua função, de tal maneira que sem ela o conceito de artefato não existiria. É o que nos declara Godoy (2009, p.254):

O conceito é a razão de ser e todas as coisas que tem o fim como sua real determinação e sua essência que é, ao mesmo tempo, idêntica ao seu fim e sem o qual não teriam existência. Há, porém, outro tipo de relação, na qual “o fim não reside na coisa”. Caso em que o fim não se origina dos próprios objetos, nem exclusivamente de seus conceitos, mas é determinado por quem o produz e em função do que ele os produz.

Constata-se que o fim dos artefatos não lhes é inerente, mas deriva do seu criador e daquele que o utiliza. Isso é regra para todos os artefatos, obras da criação humana com a finalidade de executar um fim estabelecido. O que nos é apresentado com os exemplos do martelo e do relógio.

Citando os exemplos do martelo e do relógio, Jonas aprofunda cada vez mais a importância da ética da responsabilidade para um mundo que passa por tantos problemas gerados pela má utilização das tecnologias, conseqüentemente, pela irresponsabilidade humana. As crises ambientais que assolam o planeta, recheadas de contrastes, tais como: secas e cheias, derretimento da calota polar, poluição gerada pelos grandes trustes empresariais, desmatamento, garimpo e tantos outros males fruto da má utilização das tecnologias confinadas nas mãos dos que só pensam em lucro.

Os artefatos, mesmo sendo criados para um determinado fim, ficou evidente que essa finalidade pode ser alterada. Isso de acordo com o modo como é usado. Algo produzido para facilitar a vida, causar um bem, pode, sendo utilizado de maneira incorreta, causar um mal. Com os exemplos citados, somos conduzidos a uma análise da responsabilidade que devemos ter com nossas ações em relação ao cuidado com a vida, pois podemos, com facilidade, transformar o que é criado para nos fazer um bem, em algo negativo, destrutivo.

Através do conceito de fins, Jonas nos aponta a importância da responsabilidade com as tecnologias e com o uso que delas fazemos, analisando sempre o impacto que causa ao nosso planeta. Desse modo, devemos estar atentos com o modo como nos relacionamos com os objetos, como são elaborados e manipulados. Somos chamados a considerar nossas atitudes ao utilizar as

tecnologias, analisando se realmente serve ao bem comum, à construção de um mundo onde a vida, em todas as suas dimensões, esteja sendo respeitada.

Todavia, nos é propalado um outro exemplo bem diferente dos que acabamos de citar, que é o das instituições humanas, e aqui ele focaliza o tribunal, que tem como fundamento os conceitos de direito e jurisdição. É mais um artefato fruto da criação humana, mas sua definição não é no sentido material do martelo. Com objetos como o martelo, o tribunal comunga com a ideia de que o conceito antecede a coisa. Ou seja, a ideia de tribunal preexiste a sua manifestação física. No exercício de sua finalidade, que é a busca da justiça, faz-se necessário, para alcançar seu intento, a participação imprescindível de seus agentes, que são juízes, promotores, advogados e a parte que está sendo julgada. O trabalho é desenvolvido a partir da finalidade para qual o tribunal foi criado. Porém tal objetivo só se efetiva com a participação de seu criador. O criador e a finalidade se enlaçam num só ato. Não existe uma diferenciação ontológica entre produtor e produto. Podemos afirmar que são efetivamente o mesmo sujeito, ainda que constituídos por diferentes indivíduos. Jonas (2006, p. 111) diz:

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

No tribunal a causa mantém-se visceralmente vinculada ao acontecimento, ou seja, à concretização dos fins estabelecidos. Sua razão de ser exprime-se no seu ato de ser, no seu funcionamento, no intuito de realizar o fim a que se propõe. A aplicação da justiça é objetivamente a sua razão de ser; do ponto de vista subjetivo, sua posição constante de operação está condicionada à incorporação dessa finalidade por todos os membros do tribunal. Dito de outra maneira, o tribunal só será considerado em pleno exercício de sua função se os seus membros internalizarem e se apropriarem de sua finalidade que é a aplicação da justiça.

Todas essas considerações sobre os fins no ser é de primordial importância para que tenhamos a compreensão de nossos procedimentos individuais e o mais importante, ter a consciência das repercussões coletivas que tais ações causam. É um chamado à responsabilidade a cada um e a todos para refletir, discernir e avaliar os fins de nossas ações, se são éticos e sustentáveis, não voltados apenas para as conveniências imediatas, mas que tenha recorrências a longo prazo, tanto no campo individual como no coletivo. Quando nos reportamos à dimensão coletiva dos fins,

estamos levando em conta as relações entre agentes sociais e meio ambiente. Nossas atitudes como sujeito individual nunca se tornam um fato isolado, mas repercutem seriamente no nosso loco de pertença e no planeta. O que Jonas evidencia é a responsabilidade que temos de analisar, de forma sistemática, se os fins que guiam nossas ações incluem as demandas de cunho social, cultural e se faz referência às gerações futuras e a plenitude do biossistema que assegura a vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, ao longo desta reflexão, o homem, no desenvolvimento de seu processo civilizatório, assumiu o senhorio da natureza. Em um primeiro momento, sua interação foi equilibrada, suas ações não alteraram de maneira profunda o dinamismo dos ciclos naturais. Porém, no seu caminhar civilizatório, fez-se distinguir da natureza, afastando-se arrogantemente dela, como se ela não fosse parte primordial de sua existência, e se tornou o senhor de tudo. Com essa postura dominadora, passou a encarar a natureza como um simples instrumento a sua total disposição. A partir daí suas ações para com a natureza e a vida como um todo tornam-se prejudiciais, imprevisíveis e com alto potencial de destruição e irreversibilidade. Muitos estudos apontam que mesmo se investindo em um processo de recuperação, ele será tão lento que muitas formas de vida não terão tempo suficiente para sanar os danos e serão totalmente destruídas.

Historicamente a base de desenvolvimento da modernidade é a política de evolução econômica capitalista, que considera o meio ambiente como um banco de matérias-primas para confecção de produtos e depósito de capital, e a natureza como um manancial sempre, e sem limites, à disposição para o manuseio tecnocientífico. Um dos resultados negativos e devastadores, fruto da evolução desse modelo de sociedade, é a instauração da crise ambiental. A modernidade científica e tecnológica é caracterizada pelas transformações rápidas e profundas que imprimem a todas as realidades, “e, entre elas, no que diz respeito à ética, podemos dizer que o homem se torna aquele que perde o ‘senso’ moral que o mantinha atento sobre os perigos de suas ações” (Farias Junior, 2015, p. 11). A reflexão desenvolvida ao longo do trabalho, por um lado, tornou patente que é imprescindível admitirmos o panorama de transformação do ser humano e sua atuação no mundo e a implicação dessa atuação como um prenúncio do que pode ocorrer com as gerações futuras; por outro lado, despertou a necessidade de se reativar o senso ético e de responsabilidade, agora ampliado de forma a poder incluir a natureza no âmbito dessas preocupações e considerá-la como um objeto para reflexão ética.

Jonas em sua reflexão ética assume o diagnóstico feito pelas mais diferentes áreas do saber, que, de maneira quase uníssona, denunciam a gravidade da situação em que se encontra a natureza e a humanidade, como consequência da nossa escolha por um determinado modelo de civilização e progresso, cuja extensão do

progresso é colocada em paralelo ao avanço tecnológico, mas os prenúncios desse modelo de desenvolvimento são tomados em uma perspectiva apocalíptica. Porém, o que nos ensina Jonas é que não podemos encarar tal perspectiva com fatalismo, mas assumir como uma admoestação sobre o que o poder técnico vem causando e, que se não for submetido a um controle, só aumentará sua gravidade. Assim, compreendemos que por meio da tecnologia científica assumimos um poder que somente poderá ser detido por meio da ativação de outro poder de igual magnitude. O discurso ético interpela o ser humano para que possa despertar esse contrapoder, articulado a partir de novos valores capazes de inspirar novas ações.

Mesmo sem demonizar a técnica e reconhecê-la como um instrumento fundamental para facilitar e aprimorar a condição humana, não podemos perder de vista que ela implementa uma demanda sucessiva de seu respectivo uso. Essa demanda desenvolve uma busca constante de poder que se torna difícil de controlar, transformando-se, dessa maneira, em uma ameaça. Então, o que é construído para exercer um poder qualitativo para a vida, sem controle, transforma-se em uma ameaça para o ser humano, como também para a natureza e todas as formas de vida. Frente a tal situação, impõe-se a necessidade de uma responsabilidade e, conseqüente, proteção daquilo que está ameaçado. Entendemos que essa nova postura em relação à vida como um todo somente poderá surgir a partir da adoção de um novo princípio ético que inspire uma atuação ativa e responsável. Só por intermédio de uma ascensão de poder responsável os seres humanos poderão enfrentar com envergadura os problemas oriundos de suas criações, elaborando, dessa maneira, um panorama de proteção para si mesmo e para a natureza. A proposta de Jonas diante da ameaça gerada pelo poder tecnológico é de prudência e ponderação, e tal proposta se traduziu em um princípio ético de responsabilidade.

Atento aos estudos e estatísticas que apontam de maneira contundente os danos irreversíveis já causados e a irreversibilidade para muitas formas de vida já destruídas, resta articular uma resposta que seja cuidadosa para com os seres humanos e a natureza. Se ao longo do tempo as necessidades dos seres humanos foram se modificando, e a partir da técnica também sua relação com a natureza, então impõe-se, de maneira imperativa, a necessidade de se defender o meio ambiente, ou seja, cuidar de sua estadia e, conseqüentemente, de sua possibilidade de continuidade. Mesmo que seja necessário preservar a natureza, já não é mais suficiente somente preservar, é preciso defender. A responsabilidade que surge, à

medida que o homem se torna um agressor de si próprio e de toda a biosfera, é de caráter metafísico, pois ultrapassa os liames do antropocentrismo. Não é somente a si mesmo que o ser humano põe em risco, mas a todo o ecossistema que possibilita a existência de todas as formas de vida. Daí a necessidade de se ter uma ética fundamentada nessa natureza ameaçada, uma ética que rompa com o interdito de se constituir a partir do próprio ser, portanto com base metafísica.

Desenvolvendo essa reflexão, Jonas nos possibilitou compreender e sentir uma responsabilidade que vai além da preservação da humanidade, ela envolve a defesa e proteção da natureza, compreendendo-a como condição primordial para a continuidade das várias formas de vida. Mesmo que as gerações futuras pudessem viver em um ambiente degenerado, corrompido e degradado, e que para sanar tal situação fossem desenvolvidos meios de substituição através de implementos criados pela tecnologia, tal vida seria considerada torpe por não ser uma vida humana em sua plenitude. Assim, no pensamento de Jonas é impossível desprender a defesa e preservação da humanidade da defesa e preservação da natureza sem corromper o ser humano, pois ambos estão intimamente conectados.

A natureza não pode mais ser compreendida como um cabedal de pecúlios prontos para serem explorados. Essa é uma visão antropocêntrica que restringe o conceito de natureza, vendo-a como um objeto disponível para uso. Tal visão desfigura a vida, pois não considera a vinculação intrínseca do humano com a biosfera. Daí que os diferentes discursos ambientais, o discurso ético jonasiano entre eles, clamarem por uma mudança de atitude radical de todos e de cada um, pela defesa e preservação de tudo que é natural, pois as possíveis e prováveis substituições artificiais poderão instaurar uma “natureza” cujo futuro será sempre uma incógnita, pois, como fruto da tecnologia científica, sempre padecerá do seu caráter de probabilidade e incerteza. Nesse contexto, o Princípio Responsabilidade proposto por Hans Jonas nos conduz a uma séria reflexão sobre nossas atividades políticas, individuais e coletivas e suas conexões com o meio ambiente. Para que assim nos tornemos promotores de uma ética do cuidado que nos conscientize da importância de uma mudança de paradigma em que não separemos o ser humano da natureza. Atitude fundamental para que possamos viver em um ambiente saudável e sustentável em plena era tecnológica.

REFERÊNCIAS

- APEL, Karl Otto, **Estudios éticos**. Barcelona: Editorial Alfa, 1986.
- BÍBLIA SAGRADA. **Salmo**. Tradução: CNBB. São Paulo. Paulus, 2001.
- FARIAS JUNIOR, João Batista. **Vida e liberdade: Pressupostos ontológicos da ética da responsabilidade de Hans Jonas**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.
- FONSECA, Lilian Simone Godoy. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009.
- GALIMBERTI, Umberto. **Psiche e techne: o homem na idade da técnica**. 1. ed. Tradução: José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.
- IGREJA CATÓLICA. Papa (2013: Francisco). Carta encíclica: **Laudato Si'**: sobre o cuidado com a casa comum. 1. ed. Roma. Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- JONAS, Hans. **Memórias**. Tradução: Illana Giner Comín. Madri: Editorial Losada, 2005
- JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução: Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2006.
- JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade**. São Paulo: Paulus, 2013.
- JUNIOR, Oswaldo Giacoia. Responsabilidade. In: Oliveira, Jelson; Pommier, Eric. (org.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: Educs, 2019.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70. 2007.
- LADRIÈRE, Jean. **Ética e pensamento científico**. Tradução: Hilton Japiassu. São Paulo: Letras & Letras, 1995.
- LESBAUPIN, Ivo. A encíclica Laudato Si': conclamação a construir outro paradigma de desenvolvimento. In: MURAD, Afonso e TAVARES, Sinivaldo Silva (org.). **Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'**. São Paulo: Paulinas, 2016.
- MOREIRA, José Carlos. **Contribuições de Hans Jonas aos desafios da técnica**. 1. Ed. Curitiba: Appris, 2022.
- OLIVEIRA, Jelson e Pommier, Eric. (org.) **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: Educs, 2019.
- OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014.

OLIVEIRA, Jelson, Moretto, Geovani e Sganserla, Anor. **Vida, técnica e responsabilidade**: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas. São Paulo: Paulos, 2015.

OLIVEIRA, Jelson. A essência procede da existência: liberdade e integridade da vida humana em C. S. Lewis e Hans Jonas. *In*: SOUZA, Grégori de; MIGUEL, Bugalski; VASCONCELOS, Thiago. **Hans Jonas**: desafio de uma filosofia para o futuro. Curitiba: CRV, 2021.

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

SINGER, Peter. **Ética prática**. Tradução: Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

VIEIRA, Marijane. Medo. *In*: Oliveira, Jelson; Pommier, Eric. (org.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: Educs, 2019.

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