

Responsabilidade e heurística do temor em Hans Jonas *

4

Responsibility and heuristic of fear in Hans Jonas

Paulo César Nodari**
Luiza de Azevedo Pacheco***

Resumo: Esta pesquisa, norteadas pela abordagem metodológica analítica, tem como horizonte de investigação a responsabilidade solidária na época da ciência, especialmente no que tange ao futuro da natureza humana e da vida no Planeta diante das possibilidades que a ciência e a tecnologia nos oferecem. Hans Jonas ressalta que um dos problemas do século XX é a vulnerabilidade em que, indistintamente, estamos imersos e somos afetados, exigindo de todos não apenas a constatação, mas, sobretudo, a responsabilidade pela vida humana e extra-humana. A mudança do cenário da vida dos seres vivos é perceptível com muita facilidade já há algum tempo, colocando-se, porém, nos dias atuais, para além de uma simples ameaça de risco, podendo causar, inclusive, alteração e danos irreversíveis ao próprio futuro da humanidade. O “princípio responsabilidade” foca uma proposta de ética para uma época tecnicizada e cientificizada não mais centralizada no sujeito, porque, segundo Hans Jonas, as éticas tradicionais sustentadas no sujeito não dão conta de tratar da questão das novas tecnologias, tanto do ponto de vista de sua fundamentação como de sua aplicação. Considerados o poder e o ampliado potencial de seu fazer técnico, Hans Jonas pensa um novo imperativo ético, muito mais adequado aos desafios colocados pela centralidade da técnica nos tempos hodiernos, pertinente a um novo tipo de agir humano e voltado para um novo tipo de sujeito atuante, sendo expresso da seguinte forma: “Aje de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra.” Com tal imperativo ético, Hans Jonas busca

* Este texto é fruto da Bolsa de Iniciação à Pesquisa concedida pela Universidade de Caxias do Sul (Pibic-UCS).

** Pós-Doutor em Filosofia. Professor no PPGFil da Universidade de Caxias do Sul. *E-mail:* pcnodari@ucs.br

*** Graduada em Filosofia e Psicologia pela Universidade de Caxias do Sul. *E-mail:* lapacheco@ucs.br

defender a tese do controle dos abusos que a técnica tem a possibilidade de realizar, pretendendo nortear o agir humano para o caminho de um progresso responsável.

Palavras-chave: Hans Jonas. Responsabilidade. Técnica. Ciência. Ética.

Abstract: This research, guided by analytical methodological approach, has the horizon of investigation the solidary responsibility in the age of science, especially regarding the “Future of Human Nature” and life on the planet with the possibilities that science and technology offer us. Hans Jonas points out that one of the problems of the twentieth century is the vulnerability that we all are immersed and affected, demanding of everyone not only the affirmation, but most of all the responsibility of human life in all its forms. The change of scenario in the life on human beings is perceptible for a while now, but nowadays is not only a simple threat, which can cause alteration and irreversible damage to the future of all humanity. The “imperative of responsibility” concentrates in a ethical proposal for a technic and science centered time no longer concentrated in the individual, because, according to Hans Jonas, traditional ethics relied on the individual is not enough to deal with the question of the new technologies, such as from the point of view of its grounding as of its application. Considered the power and the expanded potential of its technic, Hans Jonas thinks a new, much more suited to the challenges posed by the centrality of technique in modern times, relevant to the new type of human action and facing new kind of acting subject ethical imperative and is expressed as follows: “Act so that the effects of your action are compatible with the permanence of genuine human life on Earth.” With such an ethical imperative Hans Jonas argued the thesis seeks to control the abuses that the technique has the possibility to perform, intending to guide human action to the path of responsible progress.

Keywords: Hans Jonas. Responsibility. Technique. Science. Ethics.

O texto-base de sustentação deste artigo é, sobretudo, *o princípio responsabilidade*: proposta de uma ética para a civilização tecnológica, escrito, originalmente, em língua alemã, vindo a público em 1979, e, em língua inglesa, no ano de 1984, de autoria do filósofo alemão Hans Jonas (1903-1993). Logo após sua publicação no original alemão, o texto foi publicado em diversas línguas e se tornou uma referência para os que reconhecem a importância de traçar limites éticos para o desenvolvimento técnico. Hans Jonas constrói, a partir de uma preocupação relevante, uma proposta sistemática na tentativa de

fundamentar a ética a partir de um princípio moral supremo, a saber, cada um deve atuar de forma responsável e compatível com uma vida humana genuína.

À esteira da ética da responsabilidade de Hans Jonas, objetiva-se analisar os novos problemas enfrentados pela ética em razão da vulnerabilidade da natureza, causada pela intervenção técnica do fazer humano sobre os ecossistemas, e, agora, na iminência de poder intervir, inclusive, na natureza interna, buscando, nas ideias de Jonas, embasamento filosófico para a formulação de um novo imperativo ético que dê conta dos desafios éticos contemporâneos. Nesse sentido, mais importante que possuir os meios e os aparatos tecnológicos, é saber as razões e a finalidade para buscá-los e tê-los, uma vez que o ser humano tem a “disposição e aptidão para formar e configurar sempre novas *formas* de pensamento e intuição, de amor e de valoração através da funcionalização de novas intelecções essenciais”. (SCHELER, 2003, p. 49). Portanto, é imprescindível ter consciência de nossas capacidades, aptidões e responsabilidade diante do futuro da vida humana e extra-humana em uma época cada vez mais marcada pela ciência e pela tecnologia. Essas ocupam um lugar fundamental e insubstituível na construção da realidade sociocultural. Por conseguinte, a ciência está intimamente ligada ao destino da vida humana, sendo que o próprio ser do homem, em suas possibilidades, começa, cada vez mais, a ser marcado pela ciência e a depender dela em sua efetivação. (OLIVEIRA, 1993, p. 153).

Em sua obra, Jonas constrói uma proposta sistemática de embasamento da ética a partir da ontologia fundamental, a qual procura analisar como se dá a possibilidade de uma ética da responsabilidade de todos os seres humanos no que diz respeito à sua convivência e a de todos os seres vivos, especialmente no que refere ao “futuro da natureza humana” e da vida do Planeta diante de tantas possibilidades que a ciência e a tecnologia oferecem na contemporaneidade.

Um momento histórico relevante apontado por Jonas como marco de uma concepção relacional de domínio e poder piramidal chama-se Segunda Guerra Mundial, culminando com o ataque e o acontecimento de Hiroshima e de Nagasaki. As bombas atômicas causaram uma grande destruição, representando, de acordo com o autor, o poder alcançado pelo ser humano, além de ser um momento-chave para perceber o quanto podemos querer nossa própria autodestruição. Com os avanços e os acontecimentos, emergiram novos e complexos questionamentos acerca

dos quais a ética, em seu parâmetro tradicional, isto é, tendo foco em uma visão demasiadamente antropocêntrica, não oferece respostas satisfatórias. Tal situação impõe à ética uma nova tarefa: assumir (como não imaginada e pensada outrora) uma amplitude e magnitude eminentemente da responsabilidade. Jonas, nessa perspectiva, acentua e ressalta, incansavelmente, que um dos grandes problemas a ser enfrentado pela ética da responsabilidade é o da vulnerabilidade da natureza, de modo a ser o ser humano responsabilizado pela vida de todos os seres vivos no Planeta. Tal vulnerabilidade, ocasionada pela intervenção técnica do ser humano sobre os ecossistemas, levou ao surgimento de uma nova teoria ética. Diz Jonas:

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 do que a biosfera inteira do planeta, acresceu-se àquilo pelo qual temos de ser responsáveis, pois sobre ela detemos poder. Um objeto de uma magnitude tão impressionante, diante da qual todos os antigos objetos da ação humana parecem minúsculos! A natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada. (2006, p. 39).

Para ele, a ética tradicional já não dispõe de categorias suficientemente convincentes, para embasar um debate acerca da ação humana sobre a realidade em que se vive, a saber, uma época marcada pela ciência e pela técnica. Portanto, é essencial ter em vista o surgimento de uma ética que assegure a existência humana e de todas as formas de vida existentes na biosfera. É nesse sentido que Jonas postula o *princípio responsabilidade*, um princípio ético para a civilização tecnológica.

Ética e tecnologia

Na concepção de Jonas, é importante considerar uma modificação significativa diagnosticada a respeito do cenário tecnológico moderno. Tal realidade, já há algum tempo, situa-se como um risco iminente de efeitos por vezes incalculáveis e irreversíveis, cujas consequências centram-se no futuro da humanidade, fomentando, por conseguinte, por um lado, o questionamento acerca do lugar e da importância da tecnologia, e, por outro, atingindo o cerne dos sistemas de pensamento ético e moral vigentes. “Para Jonas, o elemento decisivo e não considerado pelas chamadas éticas tradicionais é exatamente o caráter cumulativo e irreversível das ações.” (SANTOS, 2012, p. 424). Trata-se de tomar em conta na ética jonasiana não apenas as consequências diretas e previstas, mas também as indiretas e imprevisas. Jonas elucida tal questão da seguinte maneira:

Sob tais circunstâncias, o saber torna-se um dever prioritário, mais além de tudo o que anteriormente lhe era exigido, e o saber deve ter a mesma magnitude da dimensão causal do nosso agir. Mas o fato de que ele realmente não possa ter a mesma magnitude, isto é, de que o poder previdente permaneça atrás do saber técnico que confere poder ao nosso agir, ganha, ele próprio, significado ético. O hiato entre a força da previsão e o poder do agir produz um novo problema ético. Reconhecer a ignorância torna-se, então, o outro lado da obrigação do saber, e com isso torna-se uma parte da ética que deve instruir o autocontrole, cada vez mais necessário, sobre o nosso excessivo poder. 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 eles estejam 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. (2006, p. 41).

Uma das possibilidades reais de nossa vida histórica é o colapso social e ecológico. Portanto, a situação do homem de hoje é um problema ético para o ser humano enquanto tal, pois os problemas fundamentais de nosso tempo dizem respeito à humanidade como um todo, o que significa dizer que uma ética hoje tem de se articular levando em consideração nossa situação histórica caracterizada pela interdependência das nações no contexto de uma civilização técnico-científica. Alguns

pensadores contemporâneos tentam explicitar as razões geradoras dessa situação, mas não é tão simples. Hans Jonas, por exemplo, crê que tudo se radica no “ideal baconiano”, no “utopismo tecnológico”, na “escatologia secularizada”, que constituem o projeto moderno, isto é, o ideal da instalação de um tipo de saber que se entende como possibilidade de dominação sobre a natureza em função da melhoria das condições de vida do ser humano, ou mais radicalmente ainda, em função da emergência do homem autêntico como fruto de um processo conduzido pelas forças do próprio homem. Para essa concepção, saber é sinônimo de poder, cuja expressão suprema é a exploração técnica da natureza em função de sua subordinação aos fins humanos, o que paradoxalmente conduziu à sujeição completa a si mesmo sob o signo da catástrofe ecológica. Vive-se, portanto, segundo Jonas, uma crise sem precedentes em nossos dias atuais. O espectro da crise é tão amplo que soluções tradicionais não têm eficácia. Para Jonas, a tradição do pensamento ocidental se encontra profundamente interpelada por essa nova situação e incapacitada de enfrentá-la, uma vez que suas diferentes éticas não são de responsabilidade em relação ao futuro.

O que importa na atual situação de crise da modernidade é uma ética de conservação, de proteção e cuidado e não uma ética do progresso e do desenvolvimento desenfreados. Numa palavra, trata-se da crítica à ideia de um progresso voraz e de seu “utopismo tecnológico”, a fim de poder garantir a sobrevivência da vida e salvar a dignidade humana de suas ameaças, porque o ideal grandioso, ambicioso e moderno, segundo Jonas, desemboca em um dilema crucial: por um lado, o poder tecnológico alargou, de forma nunca conhecida dantes, a extensão e as possibilidades da ação humana, gerando, por conseguinte, a necessidade premente de regar, por meio de normas, o uso efetivo desse enorme potencial; e, por outro, o tipo de racionalidade, que conduz esse processo, reduz-se ao controle dos fenômenos, e, em última instância, no momento atual, põe em dúvida a possibilidade mesma de uma verdade objetiva, teórica ou prática, na vida humana. (GIACOIA JÚNIOR, 2000, p. 206).

As diferentes possibilidades de intervenção na natureza e no ser humano evidenciam as dimensões do desafio para o pensamento ético em relação à existência humana. Perceber o dilema que toda a espécie humana nutre, justamente porque a ciência avança muito mais depressa que a reflexão do agir ético. (SANDEL, 2013, p. 22). Nesse sentido, após alcançar o progresso e os avanços técnicos em muitas áreas do

conhecimento por conta do que Max Weber chamou de “desencantamento do mundo”, ou então, no que se configurou como processo de “dessacralização do mundo”, nos tempos hodiernos, dá-se a configuração ou o processo denominado “um novo encantamento da natureza interna”. (HABERMAS, 2004, p. 36).

Diante do fascínio de tamanho poder de transformação e intervenção, percebe-se, com muita facilidade, não haver condições de as éticas tradicionais, as quais, grosso modo, alicerçam-se sobre a perspectiva antropocêntrica, nortear as ações humanas. Esse desajuste só poderá ser corrigido, em seu entendimento, através da elaboração de uma nova ética. Diz Jonas:

A presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível de onde partir toda idéia de dever referente à conduta humana: agora, ela própria tornou-se um objeto de dever – isto é, o dever de proteger a premissa básica de todo o dever, ou seja, precisamente a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro; isso significa, entre outras coisas, conservar este mundo físico de modo que as condições para uma tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger a sua vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições. (2006, p. 45).

É imprescindível pensar acerca das questões envoltas nos avanços na área da biotecnologia, visto que tais mudanças intervêm no que se pode inferir e compreender por autonomia, bem como por igualdade e por liberdade. Nesse viés de pensamento, Habermas compartilha a preocupação de Jonas no que tange aos riscos do desenvolvimento tecnológico, sobretudo, no que se refere às possíveis intervenções genéticas e ressalta agudamente seu questionamento:

Essa relação interna da ética da proteção à vida com o modo como nos compreendemos enquanto seres autônomos e iguais, orientados por fundamentos morais, evidencia-se claramente diante do pano de fundo de uma possível eugenia liberal. As razões morais, que em hipótese são suscitadas contra tal prática, também desabonam as práticas que preparam o caminho para a eugenia liberal. Hoje, precisamos nos perguntar se as gerações futuras vão se conformar com o fato de não mais se conceberem como autores únicos de suas vidas – e também de não serem mais responsabilizadas como tal. Será que essas gerações se

contentarão com uma relação interpessoal, que não se adapta mais às condições igualitárias da moral e do direito? E será que a forma gramatical do nosso jogo moral de linguagem alteraria de modo geral – e a compreensão de sujeitos capacitados para a linguagem e para a ação enquanto seres não teria importância para os fundamentos normativos? (HABERMAS, 2004, p. 93).

O poder técnico que estende as consequências e os resultados da ação, caracterizando, por sua vez, o poder ampliado da ação humana, constata os indícios da importância e da grandeza não mais delimitável no espaço e no tempo. “Ao ultrapassar o horizonte da vizinhança espaço-temporal, esse alcance ampliado do poder humano rompe o monopólio *antropocêntrico* da maioria dos sistemas éticos anteriores, sejam religiosos ou seculares.” (JONAS, 2013, p. 55). Logo, a técnica constrói-se como um experimento marcado pela ambivalência, pois não nos é possível reconhecer todas as suas consequências, porque tal abrangência foge, inclusive, do controle das mãos do ser humano, tomando em consideração a magnitude e a ampliação como possibilidade do poder fazer humano, uma vez que, segundo Jonas, “a ‘ambivalência’ da técnica está estreitamente ligada à sua ‘grandeza’, isto é, à desmesura de seus efeitos no espaço e no tempo”. (2013, p. 59). Ou seja, em outras palavras, mesmo que o indivíduo tenha uma conduta fundamentada em uma boa intenção, essa não se constituiria, ainda, em uma garantia segura de que as consequências estariam sempre no âmbito do previsível e do calculável. Assim sendo,

de um lado o poder técnico amplia geográfica e temporalmente os efeitos e os resultados da ação, ou seja, o poder ampliado da ação humana emite sinais de magnitude não delimitável no espaço e no tempo, vindo a atingir e a reconfigurar o futuro como ocasião de possibilidades e abertura hipotética formulada desde o presente na forma de antecipação. De outro, a técnica torna-se uma experiência marcada pela ambiguidade, posto que a magnitude, por ampliar o poder, também alarga o descontrole (consequentemente também o risco e a ameaça), de tal forma que se torna impossível medir de forma satisfatória o bem e o mal das ações no que tange às suas consequências. Em outras palavras, mesmo que do ponto de vista causal (quanto à procedência ou à intenção) a ação seja guiada pela ideia de bem (seja bem-intencionada), não há garantias de que isso se mantenha quanto

à extensão dos seus efeitos futuros, que permanecem ambíguos. Se somarmos a essa ambiguidade a questão da magnitude, é fácil detectar a gravidade: ao tamanho do poder é somado o tamanho do risco, e o saldo dessa equação deveria, por si mesmo, impedir a aposta. (OLIVEIRA, 2012, p. 3).

Diante dessa preocupação com a amplitude e com o domínio outrora desconhecidos por parte da ética clássica, o saber torna-se um dever prioritário, ou seja, “o saber deve ter a mesma magnitude da dimensão causal do nosso agir”. (JONAS, 2006, p. 41). Assim, segundo Jonas, o *princípio responsabilidade* coloca-se diante da urgência de ser a proposta de uma ética para a técnica. As éticas tradicionais, cuja centralidade foca o sujeito, não são consideradas suficientes para tratar da questão da tecnologia moderna, tanto do ponto de vista de sua fundamentação como de sua aplicação e parte do diagnóstico de que a técnica moderna traz consigo uma situação singular e desconhecida. A ética da responsabilidade jonasiana não se restringe à esfera do sujeito individual, isto é, “seu verdadeiro destinatário é a práxis coletiva; a preocupação básica de Jonas diz respeito aos efeitos remotos, cumulativos e irreversíveis da intervenção tecnológica sobre a natureza e sobre o próprio homem”. (GIACOIA JÚNIOR, 2009, p. 194). Afirma Jonas:

Enquanto for o destino do homem, depende 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 o prolongamento temporal das conseqüências de causa e efeito, postas em movimento pela práxis técnica mesmo quando empreendidas para fins próximos. Sua irreversibilidade, em conjunção com sua magnitude condensada, introduz outro fator, de novo tipo, na equação moral. Acresça-se a isso o seu caráter cumulativo: seus efeitos vão se somando, de modo que a situação vivida pelo primeiro ator, mas sim crescentemente distinta e cada vez mais um resultado daquilo que já foi feito. Toda ética tradicional contava somente com um comportamento não cumulativo. (2006, p. 40).

Jonas demonstra sua inquietude a respeito desse cenário hodierno, considerando o poder e o ampliado potencial do *homo faber*, por conta

de ter esse assumido primazia com relação ao *homo sapiens*, exigindo, por sua vez, uma reflexão ética responsável e cuidadosa acerca do poder da técnica. A técnica deixa de ser um simples meio ou instrumento e passa a determinar-se como fim em si. (SGANZERLA; VALVERDE, 2012, p. 328). “Em outras palavras, mesmo desconsiderando suas obras objetivas, a tecnologia assume um significado ético por causa do lugar central que ela agora ocupa subjetivamente nos fins da vida humana.” (JONAS, 2006, p. 43). Em tal contexto, o saber torna-se um dever prioritário, revestindo-se da mesma magnitude da dimensão causal do nosso agir (JONAS, 2006, p. 41), e precisará reconhecer o hiato existente entre o *poder de previsão* da ação humana e o *poder do agir*. Desse modo, a obrigação do saber, nesse contexto, deverá orientar o autocontrole, de modo a limitar nosso excessivo poder, uma vez que não é possível prever, por conseguinte, todas as consequências do fazer técnico da ação humana. Tal panorâmica exige uma nova concepção de direitos e deveres, para a qual a ética e a metafísica antigas não podem oferecer os princípios e muito menos uma doutrina acabada. (JONAS, 2006, p. 41). A ética tradicional e seus imperativos: amar uns aos outros, a honestidade e a compaixão continuam válidos nos dias atuais, sem dúvida. No entanto, eles não são mais suficientes para normatizar e instruir o autocontrole do excessivo poder humano.

No que acabamos de dizer, terá se tornado visível, ao lado da ordem da grandeza e da ambivalência, um outro traço do caráter da síndrome tecnológica que adquire significância ética própria: o elemento quase-*compulsivo* em sua progressão, que por assim dizer hipostasias nossas próprias formas de poder em uma espécie de força autônoma, da qual, nós, aqueles que a exercem, nos tornamos paradoxalmente súditos. Este enfraquecimento da liberdade humana pela reificação de seus próprios feitos, claro, sempre existiu, no curso das vidas individuais como na história coletiva. A humanidade sempre foi em parte determinada por seu passado, mas de modo geral isto funcionava mais como um freio do que como uma força motriz: o poder do passado era muito mais aquele da inércia (“tradição”) do que o da propulsão. Contudo, as criações da técnica atuam precisamente neste último sentido e, com isso, acrescentam uma nova e grave reviravolta à confusa história da liberdade e dependência humanas. A cada novo passo (= “progresso”) da técnica [*Großtechnik*], colocamo-nos sob o impulso de dar o passo seguinte e legamos esse mesmo impulso à posteridade que, eventualmente, terá de pagar a conta. Mas mesmo sem essa perspectiva

de longo alcance, o elemento *tirânico* como tal da técnica contemporânea, que faz de nossas obras nossos senhores, constringendo-nos, aliás, a multiplicá-las sempre mais, representa um desafio ético por si mesmo – para além da questão de quão boas ou más são essas obras em particular. Pelo bem da autonomia humana, a dignidade que exige que possuamos a nós mesmos e não nos deixemos ser possuídos por nossas máquinas, temos de trazer o galope tecnológico sob um controle extratecnológico. (JONAS, 2013, p. 60-61).

Percebe-se, pois, que, na era da ciência e da tecnologia, a técnica deixou de ser um simples fenômeno isolado ou mais um componente humano importante. “O progresso do homem estende-se como avanço de poder a poder.” (JONAS, 2013, p. 40). Ela se constitui como condição essencial da condição humana. Ela está na base de interpretação da existência humana em sua totalidade. (SGANZERLA, 2011, p. 116-117). Esta época aguçadamente técnico-científica traz, entretanto, uma ameaça constante de morte. Pela primeira vez na história, nossa civilização coloca cada ser humano, cada nação, cada cultura, em face de uma problemática ética comum. “Diante de todos surge a urgente necessidade de uma ética da responsabilidade solidária, capaz de afrontar os desafios emergentes e de assegurar aos homens a capacidade de governar os efeitos do poder que eles efetivamente possuem.” (HERRERO, 1999, p. 10). Ou seja, em outras palavras, afirma-se:

A magnitude e o campo de ação da moderna práxis técnica em seu conjunto e em cada um de seus empreendimentos particulares são tais que introduzem toda uma dimensão adicional e nova no marco do cálculo dos valores éticos, dimensão esta que era desconhecida a todas as formas precedentes de ação. (JONAS, 2013, p. 54).

Propõe-se, pois, uma nova fundamentação racional e filosófica da ética, na época da ciência, capaz de afrontar os desafios emergentes e de assegurar aos homens a capacidade de governar os efeitos do poder que efetivamente possuem. É claro que as morais fundamentadas no sujeito não têm condições de enfrentar tamanho desafio planetário. “A ética jonasiana do futuro não pretende substituir as doutrinas éticas usuais. Trata-se, a rigor, tão só de complementar as diversas éticas tradicionais para atender ao novo desafio do superdimensionamento da civilização tecnológica.” (HECK, 2011, p. 65). Só uma ética capaz de fundamentar

uma responsabilidade universal e solidária da humanidade terá a capacidade de assumir esse desafio responsabilmente. Portanto, a busca da fundamentação racional de uma ética da responsabilidade solidária é uma constante na situação atual do homem, porque o ser humano encontra-se diante do desafio de assumir, em escala planetária, o dever de ter responsabilidade sobre suas ações, isto é, sobre o seu agir humano. Acentua Sganzerla:

A problemática trazida pela civilização tecnológica que encerrou o homem como objeto da técnica leva à análise da possibilidade de extinção da própria humanidade, possibilitada justamente pelo aumento do poder técnico-científico que faz a humanidade portadora dos meios que podem conduzi-la ao aniquilamento. A euforia que saudou o progresso técnico, como a possibilidade do ser humano construir seu mundo e a si mesmo, confronta-se com os efeitos das intervenções tecnológicas sobre o mundo humano e extra-humano, desgastando, assim, o ecossistema e promovendo uma crise na relação do homem com a natureza. É essa temática que funda a nova exigência ética apontada por Hans Jonas: uma responsabilidade em relação aos demais seres vivos (âmbito extra-humano) e ao futuro. (2011, p. 120).

Do saber que nasce da técnica, nesta época marcada determinantemente pela ciência, provém um excesso de poder, dando-lhe inúmeras possibilidades, as quais, por um lado, retrospectivamente, outrora, jamais foram imaginadas possíveis, mas, por outro, prospectivamente, não são possíveis de plena quantificação consequencial e nem de normatização ética, permanecendo, pois, um hiato entre o poder da técnica e o agir humano responsável. E, exatamente, nesse aspecto, emerge, segundo Jonas, a urgência da heurística do temor. “Enquanto o perigo for desconhecido não se saberá o que há para se proteger e por que devemos fazê-lo: por isso, contrariando toda lógica e método, o saber se origina daquilo contra o que devemos nos proteger.” (JONAS, 2006, p. 70-71). Trata-se de uma distorção hipotética da condição futura do ser humano e da natureza, optando-se pela primazia do mau prognóstico. Afirma Jonas:

Essa incerteza que ameaça tornar inoperante a perspectiva ética de uma responsabilidade em relação ao futuro, a qual evidentemente não se limita à profecia do mal, tem de ser ela própria incluída na teoria ética

e servir de motivo para um novo princípio, que, por seu turno, possa funcionar como uma prescrição prática. Essa prescrição afirmaria, *grosso modo*, que *é necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação*. (2006, p. 77, grifos do autor).

Heurística do temor

O temor se torna a obrigação preliminar de uma ética da responsabilidade, assegura Jonas. Do temor deriva uma atitude ética fundamental, agora, repensada a partir da vontade de evitar o pior. Quanto mais próximo do futuro estiver aquilo que deve ser temido, mais essa heurística se torna necessária. Jonas entende que o temor é essencial para uma ética da responsabilidade, pois é através dele que o ser humano poderá agir e refletir sobre o destino da humanidade. “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.” (2006, p. 47). A heurística do temor não se refere a algo paralisante ou patológico, mas a um temor que desperta para o pensamento e para a ação responsável. Temor não é um medo que inviabiliza ou desencoraja a prosseguir no caminho, também não é euforia e tampouco covardia. Ele vem a ser muito mais deliberação diante da escolha responsável do cuidado e do zelo pela vida tanto humana quanto extra-humana. “Assim, para Jonas, o temor e o respeito pelo ser são as condições fundamentais e inalienáveis para a formulação da ética da responsabilidade.” (FONSÊCA, 2011, p. 250). O sentimento de responsabilidade, ainda que imbuído de muita esperança de evitar o mal, implica temer pelo pior, pois “o reconhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, mais urgente, bem menos exposto a diferenças de opinião”. (JONAS, 2006, p. 71). Em outras palavras, pode-se afirmar que a responsabilidade não é um sentimento qualquer, isto é, reveste-se de uma heurística de esperança e é contrabalançada pela do temor, sendo-lhe, entretanto, esta, mais urgente considerar.

Tendo-se em vista essa última informação, a primeira coisa que se pode afirmar é: o temor é sempre temer “de” ou por “algo”. Teme-se que alguma coisa aconteça a algo ou a alguém. Essa simples operação nos diz que o temor é, portanto, relacional. Mas esse caráter relacional não é próprio do temor apenas. Todo sentimento, com exceção da angústia,

tem essa estrutura, isto é, em todo sentimento, encontramos um “objeto” que desperta o sentimento de um “sujeito”. Assim, há que se perguntar: qual é, especificamente, o “objeto” do temor? Em certo sentido, temos que dizer: o seu objeto é o “possível”. É, inclusive, esse caráter do temor que o distingue do medo. O medo está sempre relacionado a um objeto presente, real, atual – é sempre medo-do-atualmente-dado; o temor, por sua vez, é sempre temor-do-possível. (LOPES, 2011, p. 133-134, grifos do autor).

É possível afirmar que o dever, por primeiro, precisa é visualizar os efeitos de longo prazo da técnica moderna, pois o que deve ser temido ainda não foi experimentado e talvez não possua analogias na experiência do passado e do presente (JONAS, 2006, p. 72), e, em seguida, mobilizar o sentimento adequado para tal representação, isto é, a ética do futuro precisará ser capaz de evocar o temor correspondente. (JONAS, 2006, p. 73). A adoção dessa atitude, ou seja, a disposição para se deixar afetar pela salvação ou pela desgraça (ainda que só imaginada) das gerações vindouras é, por conseguinte, o segundo dever introdutório da nova ética delineada por Jonas. Instruídos por esse sentimento, somos instados a evocar o temor correspondente aos perigos que podem ser potencializados pela técnica. (JONAS, 2006, p. 72). Em outras palavras, constata-se que existe certo descompasso entre os avanços da ciência e da tecnologia e o alcance da reflexão e da *práxis* do agir ético. Afirma, nessa perspectiva, Habermas:

É nessa situação que nos encontramos hoje. O progresso das ciências biológicas e o desenvolvimento das biotecnologias ampliam não apenas as possibilidades de ação já conhecidas, mas também possibilitam um novo tipo de intervenção. O que antes era “dado” como natureza orgânica e podia quando muito ser “cultivado”, move-se atualmente no campo da intervenção orientada para um objetivo. (2004, p. 17, grifos do autor).

Assim sendo, o novo modo do agir humano deve levar em consideração não apenas o interesse dos seres humanos, mas também a biosfera em sua totalidade, o que requer alterações substanciais nos fundamentos da ética. Ao contrário da visão científica moderna, que dessacralizou a natureza, despindo-a “de toda dignidade de fins” (JONAS, 2006, p. 41-42), a ética da responsabilidade afirma ter a natureza

dignidade própria, isto é, ela é portadora de fins e valores que lhe são inerentes. “Desse modo, para que sua dignidade possa ser preservada, o homem deve reconhecer o valor implícito que lhe assegura essa dignidade, com destaque ao direito à existência no futuro.” (SGANZERLA, 2012, p. 336). Logo, faz-se urgente a substituição da busca desenfreada do utopismo tecnológico pelo cuidado criterioso e responsável pela continuidade da vida humana e também extra-humana. Porque, segundo Jonas,

ao aumentar seu poder até um ponto em que se torna palpavelmente perigosa ao esquema geral das coisas, ela estende a responsabilidade do homem ao futuro da vida na terra, que agora está exposto de maneira indefesa ao mau uso desse poder. Com isso, a responsabilidade humana se torna pela primeira vez cósmica (pois não sabemos se o universo produziu anteriormente uma coisa igual). A iniciante ética ambiental, que se agita entre nós de maneira verdadeiramente sem precedentes, é a expressão ainda titubeante dessa expansão sem precedentes de nossa responsabilidade, que responde, por sua vez, à expansão sem precedentes do alcance de nossos feitos. Foi preciso que se tornasse visível a ameaça do todo, os reais princípios de sua destruição, para nos fazer descobrir (ou redescobrir) nossa solidariedade com ele: uma ideia embaraçosa. (2013, p. 56-57).

A tecnologia é fruto da busca e vocação da humanidade, sem dúvida, mas também da ideia do triunfo do *homo faber* sobre o *homo sapiens*. “Do *Homo faber* se espera muito mais do que do *Homo sapiens*, seu poder é infinitamente maior.” (SGANZERLA, 2012, p. 328). Sob o signo da técnica moderna, a *techne* transformou-se em um infinito impulso da espécie humana para o progresso tecnológico. Tem-se a impressão de que a vocação humana está no contínuo progresso desse empreendimento e no poder de dominação em constante superação. Parece ser a conquista de um domínio total sobre as coisas e sobre o próprio homem seria a realização do destino da humanidade. Todavia, com o esboço da heurística do temor, Jonas propõe-se, ao pensar o *princípio responsabilidade*, a dar ouvidos ao pior dos prognósticos e não ao melhor, ou seja, à incerteza do futuro, porque os avanços tecnológicos podem fomentar o simples afã do domínio e do poder em si. “Aquilo que já foi iniciado rouba de nossas mãos as rédeas da ação, e os fatos consumados, criados por aquele início, se acumulam, tornando-se a lei de sua continuação.” (JONAS,

2006, p. 78). É preciso, pois, que o ser humano tenha uma atitude muito honrosa como tal.

É nesse sentido que ele propõe que tenhamos uma nova espécie de humildade, isto é, um certo *temor*, mas não aquele que advém da consciência de nossa pequenez, e sim aquele que emana da reverência ante nosso poder cada vez mais incalculável. O temor, nesse contexto, seria para Jonas um sentimento de respeito cauteloso, intencionalmente colocado no cálculo das probabilidades, o que é bem diferente do simples *medo*, como reação instintiva e natural (imediate) que existe em nós como mecanismo de autodefesa diante de uma situação ameaçadora. (SANTOS, 2012, p. 425).

Jonas pensa, então, em um novo imperativo ético mais adequado aos desafios que a centralidade da técnica nos tempos hodiernos impõe. Faz-se, portanto, urgente, a passagem do imperativo categórico kantiano: “Aja de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral” para a fórmula que toma em conta a responsabilidade para com o futuro: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”, ou, expresso negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida.” (JONAS, 2006, p. 47-48). Eis, então, como explica o próprio Jonas a urgência de tal passagem.

O imperativo categórico de Kant era voltado para o indivíduo, e seu critério era momentâneo. Ele exortava cada um de nós a ponderar sobre o que aconteceria se a máxima de sua ação atual fosse transformada em um princípio da legislação geral: a coerência ou incoerência de uma tal generalização hipotética transforma-se na prova da minha escolha privada. Mas em nenhuma parte dessa reflexão racional se admitia qualquer probabilidade de que minha escolha privada fosse de fato geral, ou que pudesse de alguma maneira contribuir para tal generalização. De fato, não estamos considerando em absoluto consequências reais. O princípio não é aquele da responsabilidade objetiva, e sim o da constituição subjetiva de minha autodeterminação. 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. 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. (2006, p. 48-49, grifos do autor).

O imperativo ético jonasiano leva em conta não apenas os princípios das ações, mas também as consequências das ações realizadas, não, porém, de viés utilitarista. “A ética jonasiana distingue-se, portanto, do utilitarismo porque propõe que o valor moral reside no princípio, não no fim que orienta a ação.” (SANTOS, 2012, p. 431). Seu imperativo leva em conta a possibilidade futura de uma vida humana. (CARVALHO, 2011, p. 165). Assim, a responsabilidade que se impõe à experiência humana atual confere ao ser humano o dever de assumir a responsabilidade perante o futuro da humanidade como princípio. Por esse motivo, o conceito de responsabilidade na ética da responsabilidade vai além da ética individual, de modo a fundamentar uma ética da civilização tecnológica. Para tanto, é preciso ter presente, entre outros aspectos, que eu não posso me arriscar em algo sem considerar os interesses dos outros, que não tenho a permissão de pôr em risco a totalidade dos interesses dos outros, que o aperfeiçoamento e a melhoria não justificam apostas totais, que a humanidade não tem direito ao suicídio da espécie e que a existência do ser humano não pode ser objeto de aposta. (JONAS, 2006, p. 83-88).

Esse princípio para o tratamento da incerteza não tem propriamente nada de incerto em si e nos obriga incondicionalmente, isto é, não apenas como um mero conselho de prudência moral, mas como mandamento irrecusável, na medida em que assumimos a responsabilidade pelo que virá. Sob a óptica de tal responsabilidade, a prudência, virtude opcional em outras circunstâncias, torna-se o cerne do nosso agir moral. (JONAS, 2006, p. 87-88).

Jonas considera que a nova teoria ética inaugurada a partir de seu *princípio responsabilidade* não corresponde à ideia tradicional de direitos e deveres, ou seja, uma perspectiva de reciprocidade, na qual

o meu dever é a imagem refletida do dever alheio, que por seu turno é visto como imagem e semelhança de meu próprio dever; de modo que, uma vez estabelecidos certos direitos do outro, também se estabelece o dever de respeitá-los e, se possível (acrescentando-se uma idéia de responsabilidade positivo), promovê-los. (JONAS, 2006, p. 89).

Não se aplica, portanto, a ideia de reciprocidade à nova ética formulada por Jonas, pois essa é uma ética do futuro que lida exatamente com o que ainda não existe, de maneira independente tanto da ideia de um direito quanto da ideia de uma reciprocidade. O autor aponta, na moral tradicional, um exemplo de responsabilidade e obrigação não recíproca, que é reconhecido e praticado espontaneamente: a responsabilidade para com os filhos, os quais sucumbiriam se a procriação não prosseguisse por meio da precaução e da assistência à prole. Seria essa, portanto, a única classe de comportamento inteiramente altruísta fornecida pela natureza. (JONAS, 2006, p. 90).

Com isso, em Jonas, a responsabilidade, além de deixar de ser vista como uma relação de reciprocidade, pensada na perspectiva de sujeito para sujeito, é ampliada para a perspectiva da *não reciprocidade* (para exemplificar, Jonas vale-se do modelo da responsabilidade dos pais em relação aos filhos) e da *assimetria*, além de enfatizar que, ao proceder dessa forma, a responsabilidade não é mais centrada no objeto direto (ao meu alcance) estendendo-se, portanto, para o objeto *além* do meu alcance. (SANTOS, 2012, p. 427-428).

Jonas reconhece a existência de um dever de assumirmos a responsabilidade por nossos atos que tenham repercussões de médio e longo prazos, em decorrência do direito daqueles que virão e cuja existência podemos desde já antecipar. Coloca-se, assim, o dever de estar vigilante tanto em relação ao direito da humanidade futura quanto ao dever de ser uma humanidade verdadeira. Zelar pelo futuro da humanidade é o dever mais importante e do qual os demais deveres podem ser deduzidos. (JONAS, 2006, p. 93). Afirma Jonas:

Portanto, não é verdade que possamos transferir a nossa responsabilidade pela existência de uma humanidade futura para ela própria, dirigindo-nos simplesmente aos deveres para com aquela que irá existir, ou seja, cuidando do seu modo de ser. Ao contrário, a primeira regra para o modo de ser que buscamos depende apenas do imperativo do existir. Todas as outras se submetem ao seu critério, que não pode ser fornecido isoladamente por nenhuma ética eudemonista e nem por uma ética da compaixão. Esta tolera muitas coisas que aquele imperativo proíbe e recusa muitas que o imperativo impõe. A primeira regra é a de que aos descendentes futuros da espécie humana não seja permitido nenhum modo de ser que contrarie a razão que faz com que a existência de uma humanidade como tal seja exigida. Portanto, o imperativo de que deve existir uma humanidade é o primeiro, enquanto estivermos tratando exclusivamente do homem. (2006, p. 93-94).

Para construir a ética de responsabilidade, o autor desenvolve os conceitos de bem, de dever e a doutrina do *ser*. O núcleo central de uma ética do futuro “não se encontra nela própria, como doutrina do fazer, mas na metafísica, como doutrina do Ser, da qual faz parte a idéia do homem”. (JONAS, 2006, p. 95). Trata-se, não simplesmente, de alterar o agir, mas, fundamentalmente, o agente da ação. “Repensar a ética para além do agir significa reconhecer o valor do Ser de modo a garantir sua continuidade.” (SGANZERLA, 2006, p. 124). Em outras palavras, busca-se legitimar a passagem do plano do ser e da existência para o plano do dever-ser. O ser é caracterizado por suas responsabilidades, isto é, por seus deveres. Logo, mais relevante que o alcance técnico é o ser reconhecer seus deveres, pois, é através deles que irá discernir a respeito das exigências impostas a ele, visto que temos a obrigação de conjeturar sua existência futura, como doutrina do *ser*. “O sacrifício da própria vida para salvar outros, pela pátria ou por causa da humanidade é uma opção para o Ser, não para o não-ser.” (JONAS, 2006, p. 100). Logo, em se tratando da ética do futuro e conjeturando a mudança urgente do agente da ação, da doutrina do *ser*, por conseguinte, provém “uma responsabilidade relacionada ao Ser” (JONAS, 2006, p. 103), isto é, uma teoria do valor como tal em oposição ao ceticismo niilista da época contemporânea, uma vez que valoramos e priorizamos, continuamente, as ações humanas, tanto as subjetivas quanto as intersubjetivas. Afirma-se,

portanto, [que] é necessário, em se tratado de ética e dever, aprofundar-se na teoria dos valores, ou melhor, na teoria do valor como tal, pois somente de sua objetividade se poderia deduzir um dever-ser objetivo e, com ele, um compromisso com a preservação do Ser, uma responsabilidade relacionada ao Ser. Nossa questão ético-metafísica sobre o dever-ser do homem, num mundo que deve ser, transforma-se na questão lógica sobre o *status* dos valores como tais. (JONAS, 2006, p. 103).

Ao tratar da finalidade, Jonas sustenta que a mesma precisa ser encarada como uma afirmação fundamental do *ser*, que se coloca em termos absolutos como sendo melhor que o *não-Ser*, isto é, o *ser* mostra na finalidade a sua razão de ser, porque, quando se conhece o “aonde”, é mais fácil se encontrar o “como”, isto é, sem fim, não há direção. (BOFF, 2014, p. 25-27). Por meio da negação do *não-Ser*, o *ser* se torna um interesse positivo, ou seja, uma escolha permanente de si mesmo. A vida, como tal, no perigo desse *não-Ser* que lhe é sempre possível, expressa essa escolha contínua. A escolha pelo *ser* tem a força de um dever. Este que adquire força obrigatória em virtude da liberdade do ser humano diante de sua posição na Terra pode assumir o compromisso e a responsabilidade como continuador de sua existência, mas pode também se converter em seu destruidor, graças ao poder que o conhecimento lhe proporciona. “O fim, sendo a causa das causas, incide em tudo.” (BOFF, 2014, p. 28). O fim dá uma direção à existência. Dá ânimo e sentido à existência. O fim torna inteligível tanto a vida dos seres humanos como também o curso do mundo. Ter um fim é o mesmo que ter uma causa, ter um ideal de vida. (BOFF, 2014, p. 31). Lembra-se, pois, que o fim está no âmbito da razão de ser, e a motivação, por sua vez, está no âmbito da vontade de agir. Eis como Jonas se posiciona a respeito:

Como toda teoria ética, uma teoria da responsabilidade deve lidar com ambos os aspectos: o fundamento racional do dever, ou seja, o princípio legitimador que está por trás da reivindicação de um “deve-se” imperativo, e o fundamento psicológico da capacidade de influenciar a vontade, ou seja, de ser a causa de alguma coisa, de permitir que sua ação seja determinada por ela. Isso quer dizer que a ética tem um aspecto objetivo e outro subjetivo, aquele tratando da razão e o último, da emoção. Ao longo da história, um aspecto ou outro estiveram no âmbito da teoria ética, e tradicionalmente o problema da validade, ou

seja, o aspecto objetivo, ocupou preferencialmente a atenção dos filósofos. Mas ambos os aspectos, mutuamente complementares, são partes integrantes da ética como tal. Se não fôssemos receptivos ao apelo do dever em termos emotivos, mesmo a demonstração mais rigorosa e racionalmente impecável da sua correção seria impotente para produzir uma força motivadora. (JONAS, 2006, p. 157).

Diante de tal situação e lembrando que a ação humana não pode ser entendida simplesmente como fim externo, ou seja, como *fazer* (*homo faber*), mas, também, e, fundamentalmente, como *agir* (*homo sapiens*), sobretudo, porque é capaz de autodeterminação e de pensar-se estar presente na Terra com os outros seres vivos. (JONAS, 2006, p. 114). Não é mais possível ao ser humano pensar-se vivente na Terra sem tomar em consideração e em respeito sua relação com os demais seres vivos e vivendo como se fôssemos a última geração. Urge, por conseguinte, pensar uma nova ética ao constatar que o planejamento e a administração não podem mais suprimir a base ambiental e o *modus* civilizatório de crise que assola os tempos hodiernos.

A responsabilidade para com o futuro da humanidade é uma responsabilidade para com esse horizonte de possibilidades. Não se trata, portanto, de conservar uma imagem determinada, mas propiciar que o que nela for determinante se revele, de modo que, no homem, identifique-se a sua humanidade. (SGANZERLA, 2012, p. 337).

Segundo Jonas, pela primeira vez na história, o ser humano começa a pensar-se como sendo o guardião cósmico, por conta de ter ele se descoberto e constatar estarem nas suas mãos o poder e o domínio técnicos, outrora jamais imaginados. Nesse sentido, é que Jonas ressalta a importância de um conceito que denomina “heurística do temor”, que serve como antídoto (SGANZERLA, 2012, p. 332), e no qual expõe certa dosagem de angústia diante do vazio e do relativismo ético que se impõem atualmente. “Nossa tese é de que os novos tipos e limites do agir exigem uma ética de previsão e responsabilidade compatível com esses limites, que seja tão nova quanto as situações com as quais ela tem de lidar.” (JONAS, 2006, p. 57).

No cenário atual, Jonas indaga-se sobre a possibilidade de uma ética, que, sem o restabelecimento da categoria do sagrado, destruída

pelo Iluminismo, possa controlar os poderes extremos conferidos ao ser humano pelo domínio da técnica. Com esse excesso de poder nas mãos do ser humano, torna-se premente um novo devir ao espectro da ética, cuja missão o ser humano, considerado administrador e guardião da natureza e não mais como dominador, se impõe como imperativo, porque o primeiro imperativo assevera: “Que exista uma humanidade.” (JONAS, 2006, p. 93). A responsabilidade de cada um e de todo ser humano se torna uma, aqui e agora, mas também com vistas ao futuro da humanidade uma responsabilidade exigente. “Portanto, não é verdade que possamos transferir nossa responsabilidade pela existência de uma humanidade futura para ela própria, dirigindo-nos simplesmente aos deveres para com aquela que irá existir, ou seja, cuidando do seu modo de ser.” (JONAS, 2006, p. 93-94). Jonas expõe a importância da preservação da capacidade de responsabilidade, reconhecendo-a como marca da autenticidade humana no futuro, de forma a ser um exercício livre e responsável de escolha sobre si mesmo, e que tal exercício não seja somente um dever pela sua existência própria, mas pela existência da vida, reconhecendo o *outro* de si como ser humano e biosfera, isto é, o *outro* na compreensão cósmica.

Jonas considera que a nova teoria ética inaugurada a partir de seu *princípio responsabilidade* não corresponde absolutamente à ideia tradicional de direitos e deveres, ou seja, em uma perspectiva de reciprocidade, “segundo a qual o meu dever é a imagem refletida do dever alheio, que por seu turno é visto como imagem e semelhança de meu próprio dever”. (2006, p. 89). Logo, a ética da responsabilidade “tem de ser independente tanto da idéia de um direito quanto da idéia de uma reciprocidade”. (2006, p. 89). Em se tratando da urgência de cada um assumir responsabilmente sua ação na Terra (2006, p. 47), uma das principais preocupações a respeito da técnica moderna dá-se a partir do reconhecimento do alcance que a mesma tomou com relação ao seu potencial e aos seus efeitos possíveis. O excesso de poder técnico engendra uma dinâmica que resulta em novas relações com toda a vida da biosfera, tanto em questões de como se decide vivê-la, como também de poder decidir em como deixar de existir neste plano. Diante desse entrecruzamento de possibilidades, Jonas assinala que o agir humano precisa estar voltado a um novo tipo de sujeito atuante.

“Aja de modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou, expresso negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou, simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou, em um uso positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer.” (2006, p. 47-48, grifos do autor.

Quando a técnica ainda tinha limites em sua disponibilidade de alcance técnico, seu significado estava como um meio. Porém, quando a técnica toma proporções de poder maiores, torna-se disponível para a realização de muitos fins, alterando a relação estabelecida até então. O ser humano acaba por se tornar dependente da técnica em muitas situações. E é justamente nesse aspecto que se apresenta a ambivalência de tal relação. Por um lado, a técnica transformou-se em um fim em si mesma, de modo que todos os intentos do ser humano precisam da mediação técnica para atingir seus propósitos, ainda que, por outro lado, a técnica, em certos sentidos, possa ser considerada uma característica essencial do ser humano, por conta de ser a mesma proveniente da capacidade e disposição do ser humano de produção de conhecimento e cultura. (GALIMBERTI, 2006, p. 4). Jonas, no entanto, posiciona-se criticamente com relação ao destino da técnica. Embora não rejeite a importância e os benefícios da tecnologia, toma em consideração os possíveis riscos maléficos tanto à vida humana quanto à vida extra-humana. “Daí que a ‘nova ética’ ganha significação cósmica; é pragmática, pois é intencionalmente dirigida para os problemas das sociedades contemporâneas; fundamenta-se na totalidade dos seres: fundamentação ontológica ou biológica, cuja objetividade assenta no finalismo da natureza.” (FONSÊCA, 2011, p. 265). Assim sendo, Jonas antecipa os problemas que, cada vez mais, se fazem presentes em razão da intervenção técnica do ser humano no Planeta, buscando evidenciar a necessidade de um parâmetro de discernimento e um limite para evitar as aplicações duvidosas propiciadas pela técnica. Pode-se, em Jonas, constatar:

A substituição da aspiração à perfeição decorrente de utopismo tecnológico, por uma dimensão de futuro em que se coloca o temporal sob o critério da responsabilidade em relação ao frágil e ao vulnerável é a proposta de Jonas. A responsabilidade para com o futuro da

humanidade é uma responsabilidade para com esse horizonte de possibilidades. Não se trata, portanto, de conservar uma imagem determinada, mas propiciar que o que nela for determinante se revele, de modo que, no homem, identifique-se a sua humanidade. (SGANZERLA, 2012, p. 337).

Considerações finais

Nota-se, então, a urgência da ética justificar-se no agir do ser humano em sua totalidade. Ela existe para ordenar suas ações e regular seu poder de agir. Sua existência é tanto mais necessária, portanto, quanto maior for o poder de agir que ela tem de regular. “Assim como deve estar adaptado à sua magnitude, o princípio ordenador também deve adaptar-se ao tipo de ação que se deve regular.” (JONAS, 2006, p. 65-66). Por isso, novas condutas exigem novas regras éticas, e, quem sabe, até mesmo, uma ética de um novo tipo. Nesse sentido, Jonas elege a responsabilidade como princípio fundamental para dirigir a ação e para fundamentar uma ética para a era tecnológica.

A despeito das críticas que se podem tecer à tentativa e às tratativas de Jonas, constata-se, observando atentamente a época hodierna, a mudança da ação humana em uma dupla direção: por um lado, percebe-se o risco que a ciência e a tecnologia, sob o afã do excesso de poder e de seu grande potencial de intervenção, ameaçam as condições de sobrevivência da humanidade e das demais formas de vida a ponto de poder colocar em xeque a possibilidade e as condições da existência dos seres vivos; e, por outro lado, o perigo direciona-se para o poder de intervenção na própria “natureza interna” do ser humano, com um direcionamento muito voltado à manipulação das gerações futuras, afetando, por conseguinte, a própria autonomia e a dignidade humana. Numa palavra: “Uma vez que nada menos que a natureza do homem se encontra sob a esfera de influência das intervenções humanas, a precaução [*Vorsicht*] se torna o primeiro dever ético, e o pensar hipotético, nossa primeira responsabilidade.” (JONAS, 2013, p. 171).

Exige-se, portanto, uma nova ética fundamentada na responsabilidade solidária com relação ao presente e ao futuro e no temor e respeito à casa de todos os seres vivos. Em nenhuma outra época, houve consciência acerca da responsabilidade planetária pelo futuro da humanidade e dos demais tipos de vida como na atual. Não se pode

mais praticar a abstinência em questões de ética. Não é mais possível sobreviver sem uma ética solidária planetária na civilização tecnológica. A ética planetária exorta à sobrevivência, insistindo na imperiosa necessidade de mudança de comportamentos e atitudes. Nessa nova concepção, precisará haver certo desencanto com a centralidade do ser humano no Planeta e uma espécie de encantamento com a humanidade e as demais formas de vida em uma interdependência, buscando-se, pois, com outras palavras, um humanismo de humildade, isto é, uma nova etapa na história da humanidade, na qual, “outro mundo é possível”. (SANTOS, 2000, p. 148).

No que se refere às sociedades contemporâneas, trata-se de buscar uma convivência na qual sejam superadas as diferenças vergonhosas e as distâncias abissais entre ricos e pobres, entre poderosos e sem poder, entre culturas e etnias superiores e inferiores. (SANTOS, 2000, p. 102). Quer-se, por conseguinte, entre outros aspectos, uma morada, na qual o valor da pessoa humana seja inviolável, na qual os seres humanos, na sua unicidade, sejam considerados com igualdade na multiplicidade, em que se dinamize sempre mais a solidariedade entre toda a humanidade, indiscriminadamente, em que se desenvolva, progressivamente, o compromisso solidário e o respeito à natureza como a casa de toda a humanidade e de todas as demais formas de vida.

Referências

BATTESTIN, Claudia; GHIGGI, Gomercindo. O princípio responsabilidade de Hans Jonas: um princípio ético para os novos tempos. *Thaumazein*, ano III, n. 6, p. 69-85, 2010.

BOFF, Clodovis. *O livro do sentido: crise e busca de sentido hoje (parte analítico-crítica)*. São Paulo: Paulus, 2014. v. 1.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Responsabilidade como princípio e virtude: uma reflexão sobre o desafio ético da técnica contemporânea a partir das teorias morais de Hans Jonas e Alasdair MacIntyre. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (Org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: São Camilo, 2011. p. 155-179.

FONSÊCA, F. O. *Hans Jonas: (bio)ética e crítica à tecnociência*. Recife: Ed. da UFPE, 2007.

FONSÊCA, F. O. Hans Jonas: a teconologia na senda da responsabilidade ética. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (Org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: São Camilo, 2011. p. 249-267.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*. 2009. Tese (Doutorado) – UFMG, Belo Horizonte, 2009.

GALIMBERTI, U. *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.

GIACOIA JÚNIOR, Osvaldo. Hans Jonas: o princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. In: OLIVEIRA, M. A. de (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 193-206.

HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: M. Fontes, 2004.

HECK, José N. O princípio responsabilidade e a teleologia objetiva dos valores. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (Org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: São Camilo, 2011. p. 61-77.

HERRERO, F. J. Desafios éticos do mundo contemporâneo. *Síntese*, v. 26, n. 84, p. 5-11, 1999.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Ed. da PUC/Rio, 2006.

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

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LOPES, Wendell Evangelista Soares. Sobre a fundamentação da ética: o sentimento de responsabilidade em Hans Jonas. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (Org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: São Camilo, 2011. p. 129-153.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Da magnitude e ambivalência à necessária humanização da tecnociência segundo Hans Jonas. *Cadernos IHU Ideias*, v. 176, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética da racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

SANDEL, Michael J. *Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS, Robinson dos. Responsabilidade e consequencialismo na ética de Hans Jonas. *Aurora*, v. 24, n. 35, p. 417-433, 2012.

SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (Org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: São Camilo, 2011.

SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SGANZERLA, Anor. O sujeito ético em Hans Jonas: os fundamentos de uma ética para a civilização tecnológica. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (Org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: São Camilo, 2011. p. 115-128.

SGANZERLA, Anor; VALVERDE, Antonio José Romera; FALABRETTI, Ericson. *Natureza humana em movimento*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 322-341.

Submetido em 14 de julho de 2014.

Aprovado em 19 de agosto de 2014.