

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO**

ROBERTA CAROLINA LIMA GONTIJO DE LACERDA

**ANÁLISE DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE DE HANS JONAS A PARTIR DO
DIÁLOGO COM PAUL RICOEUR**

**São Leopoldo
2020**

ROBERTA CAROLINA LIMA GONTIJO DE LACERDA

**ANÁLISE DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE DE HANS JONAS A PARTIR DO
DIÁLOGO COM PAUL RICOEUR**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton

São Leopoldo
2020

L131a Lacerda, Roberta Carolina Lima Gontijo de.
Análise do princípio responsabilidade de Hans Jonas a partir
do diálogo com Paul Ricoeur / por Roberta Carolina Lima Gontijo
de Lacerda. – São Leopoldo, 2020.

168 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS,
2020.

Orientação: Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton, Escola de
Humanidades.

1.Responsabilidade. 2.Ética. 3.Tecnologia – Aspectos
morais e éticos. 4.Jonas, Hans, 1903-1993. 5.Ricoeur, Paul,
1913-2005. 6.Ciência e ética. I.Culleton, Alfredo Santiago.
II.Título.

CDU 17
347.51
17:6

Catálogo na publicação:
Bibliotecária Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

Dedico esta tese à minha amada filha, Maitê Gontijo Carvalho, Luz da minha vida, que me conecta verdadeiramente com o sagrado que habita em mim e ao Paulo Jorge Rodrigues de Carvalho (Paulo Djorge, *in memoriam*), grande compositor e músico, que me fez, mesmo depois da sua partida, conduzir a vida com mais solicitude, alteridade e ternura.

AGRADECIMENTOS

Ao longo desta jornada acadêmica do Doutorado em Filosofia muitas vivências significativas me ocorreram. O reconhecimento no trabalho, o encontro de um amor, uma gestação, o nascimento de duas novas vidas (Maitê e Roberta), a maternagem do cuidado e do afeto, a conexão com um novo propósito laboral, a morte, o luto, as partilhas, a comunhão com o sagrado, a reconexão com a espiritualidade amiga, a luz, a esperança, a fé fortalecida e, então, o que parecia impossível: consegui concluir esta jornada. Agradeço à Deus, o criador. À espiritualidade. À minha ancestralidade. À minha família. Aos meus pais, fontes de amor e inspiração, Ilda de Lima e Antonio Gontijo de Lacerda. Aos meus irmãos pelas boas vibrações. Em especial, à minha irmã Jacqueline Almeida Lacerda, pelo altruísmo e amor diário e ao Rafael Magnum por sua tamanha fé em mim. Aos amigos de antes, durante e os que ainda virão para partilhar a jornada. Em especial, Joaquim Alberto e Adriana Hassin pela partilha cotidiana da vida e da esperança e à Mara Helaine pela dedicação com a nossa amizade. À terapeuta Beatriz Brandão (Bia). À Marilda e Jacque por cuidarem tão bem da minha pequena nas noites de ausência por conta da escrita desta tese. Ao Projeção, na pessoa do professor Oswaldo Saenger. À UBEC (União Brasileira de Educação Católica) por me permitir viver em consonância entre o ser e o fazer. Ao meu orientador, sempre tão compreensivo e gentil durante o luto, e por não desistir de mim, Prof. Dr. Alfredo Culleton. À todos da secretaria e da coordenação do PPG em Filosofia da UNISINOS. Ao Paulo Djorge, companheiro e pai da nossa pequena, por sua alegria, música, poesia e fé no invisível. À Maitê, minha Tetê, que com apenas 2 anos de idade me enche de orgulho, vida e plenitude. Muita gratidão!

RESUMO

A consciência ética acerca das consequências imponderáveis da ação praticada pelo homem no tempo hodierno, que estão em compasso com a destruição do meio ambiente, à luz da responsabilidade moral, será a base central desta reflexão filosófica. A presente tese de doutorado objetiva, portanto, analisar filosoficamente o conceito de Responsabilidade formulado por Hans Jonas na obra *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, por meio do diálogo com Paul Ricoeur, especialmente a partir das obras *O si-mesmo como outro* e *O justo I: a justiça como regra e como instituição*, a fim de compreender o PR de Jonas, a legitimidade da responsabilidade moral relativa ao futuro, a alteridade e a importância conferida aos sentimentos presentes nas teses de ambos filósofos e, ainda, refletir sobre a aplicabilidade desse novo conceito de Responsabilidade no campo da política (Jonas) e no campo jurídico (Ricoeur). Para Hans Jonas o conceito de Responsabilidade encontra-se como princípio que busca configurar uma nova ética do futuro que não se restringe ao puro formalismo, portanto, fundamentando-se na ontologia, na metafísica, na virtude e no sentimento de responsabilidade, mas, também, que pretende alcançar um espaço significativo no campo da deontologia, sem, contudo, compreender-se como um novo imperativo categórico, mas sim como orientação para um novo agir do homem, no âmbito da responsabilidade moral e diante do avanço e domínio da técnica. Para Paul Ricoeur, uma responsabilidade que busca, também, romper com o puro formalismo por meio da sabedoria prática nas relações de justiça, evidenciando os sentimentos da amizade-solicitude a partir do respeito devido aos outros, tendo a alteridade como referencial e corroborando a tese do primeiro, com relevante ênfase, como o caminho mais bem fundamentado para a filosofia moral considerando o futuro da humanidade. Ricoeur e Jonas encontram na alteridade, no dever com o outro e na superestimação da segunda pessoa como condição *sine qua non* para o eu (o si-mesmo de Ricoeur e o ser do futuro para Jonas) o embasamento para uma responsabilidade que resulta dos sentimentos, afetos e inclinações, mas que, também, orienta o campo da justiça, das leis, da política e reverbera o formalismo kantiano, com ressalvas. Ricoeur conclui, desse modo, que precisamos de um novo imperativo para impor um agir de modo que continue havendo seres humanos depois de nós. Contudo, esse precisa ser diferente do

segundo imperativo de Kant, que considera a contemporaneidade entre o agente e o seu defrontante. Precisamos de um novo imperativo que considere a responsabilidade sem a exigência da duração, da proximidade ou da reciprocidade. Para tanto, temos o Princípio Responsabilidade de Hans Jonas.

Palavras-chave: Responsabilidade. Tecnologia. Futuro. Alteridade. Sentimentos morais. Ética. Filosofia Moral. Hans Jonas. Paul Ricoeur.

ABSTRACT

Ethical awareness of the imponderable consequences of man-made action in today's time, which are in tune with the destruction of the environment in the light of moral responsibility, will be the central basis of this philosophical reflection. The present doctoral dissertation aims, therefore, to philosophically analyze the concept of Responsibility formulated by Hans Jonas in the work *The Responsibility Principle: Test of an Ethics for Technological Civilization*, through dialogue with Paul Ricoeur, especially from the works *The same as another* and *the just I: justice as a rule and as an institution*, in order to understand the PR of Jonas, the legitimacy of moral responsibility for the future, the otherness and the importance given to the feelings present in the theses of both philosophers and, still, reflect on the applicability of this new concept of Responsibility in the field of politics (Jonas) and in the legal field (Ricoeur). For Hans Jonas the concept of Responsibility is the principle that seeks to configure a new ethics of the future that is not restricted to pure formalism, therefore, based on ontology, metaphysics, virtue and a sense of responsibility, but also, which aims to reach a significant space in the field of deontology, without, however, being understood as a new categorical imperative, but as a guide for a new action of man, within the scope of moral responsibility and facing the advance and mastery of technique. For Paul Ricoeur, a responsibility that also seeks to break with pure formalism through practical wisdom in relations of justice, highlighting the feelings of friendship-solicitude from the respect due to others, having otherness as a reference and corroborating the thesis. of the first, with relevant emphasis, as the best grounded path for moral philosophy considering the future of humanity. Ricoeur and Jonas find in otherness, duty to each other, and overestimation of the second person as a *sine qua non* condition for the self (Ricoeur's self and future being for Jonas) as the foundation for a responsibility that results from feelings, affections and inclinations, but which also guides the field of justice, laws, politics and reverberates Kantian formalism with reservations. Ricoeur thus concludes that we need a new imperative to impose action so that there are still human beings behind us. However, this needs to be different from Kant's second imperative, which considers the contemporaneity between the agent and his counterpart. We need a new imperative that considers responsibility without

requiring duration, proximity or reciprocity. To this end, we have the Hans Jonas Responsibility Principle.

Keywords: Responsibility. Technology. Future. Otherness. Moral Sentiments. Ethic. Moral Philosophy. Hans Jonas. Paul Ricoeur.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| 1 INTRODUÇÃO | 9 |
| 2 O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE: ENSAIO DE UMA ÉTICA PARA UMA CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA | 22 |
| 2.1 A Natureza Modificada do Agir Humano | 25 |
| 2.2 Questões de Princípio e de Método..... | 35 |
| 2.3 Sobre os Fins e sua Posição no Ser..... | 42 |
| 2.4 O Bem, o Dever e o Ser: Teoria da Responsabilidade | 48 |
| 2.5 A Responsabilidade Hoje: o Futuro Ameaçado e a Ideia de Progresso..... | 62 |
| 2.6 A Crítica da Utopia e a Ética da Responsabilidade | 68 |
| 3 A RESPONSABILIDADE PARA PAUL RICOEUR | 75 |
| 3.1 A Responsabilidade para Paul Ricoeur À Luz da Obra <i>O Si-Mesmo como Outro</i> | 75 |
| 3.1.1 Sétimo Estudo: O Si e a Visada Ética | 75 |
| 3.1.2 Oitavo Estudo: O Si-Mesmo e a Norma Moral | 85 |
| 3.1.3 Nono Estudo: O Si-Mesmo e a Sabedoria Prática – a Convicção | 92 |
| 3.2 Responsabilidade para Ricoeur À Luz da obra <i>O Justo I</i> | 103 |
| 3.2.1 Conceito de Responsabilidade: Ensaio de Análise Semântica | 105 |
| 3.2.1.1 <i>Entre Imputação e Retribuição</i> | 106 |
| 3.2.1.2 <i>A Ideia Contemporânea de Responsabilidade: um Conceito Fragmentado</i> | 108 |
| 3.2.1.3 <i>Reformulação do Conceito Jurídico de Responsabilidade</i> | 110 |
| 3.2.1.4 <i>Transformações do Conceito Moral de Responsabilidade</i> | 111 |
| 4 O DIÁLOGO SOBRE A RESPONSABILIDADE ENTRE H. JONAS E P. RICOEUR | 116 |
| 4.1 A Alteridade | 116 |
| 4.2 A Virtude | 129 |
| 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS | 149 |
| REFERÊNCIAS | 159 |
| APÊNDICE A – REFERÊNCIAS CONSULTADAS | 166 |

1 INTRODUÇÃO

O crescimento exponencial da população no planeta Terra, a lógica do espírito capitalista aliada ao avanço tecnológico e a apropriação inconsequente dos recursos naturais pelo homem têm causado impactos de proporções significativas e de ordem negativa à natureza e, conseqüentemente, à própria humanidade.

A desordem advém, essencialmente, de uma consciência deslumbrada de poder do homem sobre a natureza, de uma neutralização do *dever-ser* e de uma sobreposição do *homo faber* em relação ao *homo sapiens*. Esse atual agir humano, orientado para o *homo faber* e que tem sido modificado de modo considerável desde o século XX, tem oportunizado à sociedade contemporânea impulsos de ordem diversas, e até incontrolláveis, ao sistema econômico, social, cultural, tecnológico e, sobretudo, ambiental.

Desse modo, olhar para as conseqüências desse novo agir, em especial sob o prisma do futuro, tornou-se condição *sine qua non* no campo da moral, da ética e da filosofia. A ética deve assegurar caminhos para uma conduta mais consciente do homem do presente para com as gerações futuras, pois é sabido que os recursos naturais, que compreendem o bem comum – o planeta Terra - são finitos e, ao mesmo tempo, essenciais para a Vida.

Sendo assim, essa consciência ética acerca das conseqüências imponderáveis da ação praticada pelo homem no tempo hodierno, que estão em compasso com a destruição do meio ambiente, à luz da responsabilidade moral, será a base central desta tese de doutorado.

Para tanto, consideramos a reflexão acerca do Princípio Responsabilidade de Hans Jonas como base teórica para o diálogo sobre o conceito de Responsabilidade de Paul Ricoeur, a fim de encontrar e evidenciar as convergências ou, ainda, as divergências existentes no percurso filosófico de ambos filósofos.

Sabemos ou, *a priori*, reconhecemos de modo recorrente pelos diferentes meios de comunicação e nos espaços acadêmicos e políticos que a ação humana somada ao imensurável domínio tecnológico, como exemplo, a biotecnologia, e ao relevante crescimento populacional, tem ocasionado problemas de alimentação, de matérias-primas, de cunho energético e térmico. Esses problemas, por sua vez, impactam diretamente a nossa biosfera.

Para além desses problemas supracitados, considerando que vivemos, atualmente, com o avanço das ciências do cérebro, a neurofarmacologia, o controle do comportamento, o prolongamento da vida e a engenharia genética, urge como condição para a preservação da essência do Ser as reflexões no campo da filosofia moral acerca da natureza humana, da dignidade humana e dos direitos humanos. Para tanto, as reflexões filosóficas poderão indicar caminhos para o controle político, para a regulação da biotecnologia e, sobretudo, para a formulação de políticas para o futuro.

Entretanto, mesmo com a ampla disseminação desses temas, que nos trazem dados concretos e críveis acerca da escassez da natureza e da sua finitude, bem como do incontrolável avanço da técnica, uma parte significativa da sociedade ainda não compreende ou não deseja compreender que o atual agir humano poderá conduzir a humanidade para caminhos turbulentos e irreversíveis. Essa percepção míope ou utópica da humanidade diante da crise ambiental e moral que vivemos, na qual o homem não imputa culpabilidade a si próprio ou ao outro ou não dimensiona, de forma autêntica, a problemática contemporânea do planeta Terra, num movimento de negação, tornou-se um dificultador para a legitimação da ética da responsabilidade ou de uma eventual ética do futuro.

Diante desse cenário acima apresentado, a reflexão filosófica torna-se relevante a partir do objetivo primário de buscar respostas ou no mínimo de identificar possíveis caminhos para essa dinâmica relacional entre homem, técnica e natureza. Para Jonas (2006, p. 66), “O nosso agir coletivo-cumulativo-tecnológico é de um tipo novo, tanto no que se refere aos objetos quanto à sua magnitude. Por seus efeitos, independente de quaisquer intenções diretas, ele deixou de ser eticamente neutro”.

Conforme Franssen, Lokhorst e Van de Poel (2018), a filosofia, considerando sua natureza, não deveria ignorar a tecnologia, pois a sociedade contemporânea está unida, em grande parte, pela tecnologia, que representa uma força cultural e econômica. A filosofia da Tecnologia, que emergiu nos dois últimos séculos, tem se preocupado essencialmente com o significado da tecnologia e seu impacto na sociedade e na cultura, e não com a própria tecnologia.

Sendo assim, para além do idealismo ou utopia trataremos esta tese central sob o prisma do consequencialismo¹ considerando os questionamentos fundamentais, a saber: Que futuro? Qual a abrangência dessa previsão e até onde podemos pensar em uma ética para o futuro? Qual a nossa responsabilidade atual com um futuro incerto? Nós realmente temos responsabilidade com algo que ainda está por vir? O curso da vida e o desenvolvimento tecnológico seguirão os mesmos parâmetros atuais e nos levarão ao futuro? É possível deliberar sobre um comportamento no presente que terá impacto direto num futuro pretendido? O agir humano, realmente, promoverá a escassez dos recursos naturais inviabilizando a vida no futuro? Trata-se de exterminar a técnica moderna ou de identificar meios de controlá-la? A técnica, atualmente, é dominada pelo homem ou o inverso? Devemos nos inquietar com as possibilidades de alteração da natureza humana?

Considerando tais questionamentos como norteadores desse diálogo entre Hans Jonas, filósofo alemão nascido em 1903, e Paul Ricoeur, filósofo francês nascido em 1913, conduziremos a presente reflexão filosófica acerca do conceito de responsabilidade no campo deontológico e teleológico, aplicado à política e à justiça, por Jonas e Ricoeur, respectivamente. E, ainda, daremos evidência à inquietação a respeito da manutenção dos recursos naturais para as gerações futuras, da natureza humana e do *dever-ser* ao longo do diálogo entre Jonas e Ricoeur.

A responsabilidade e o futuro, ambos, no âmbito da ética, ainda não ocupam um espaço respeitável. A relação homem-homem no tempo presente tem sido o objeto de cuidado da ética ao longo dos séculos, aliás, diante desse novo escopo da humanidade, compreende-se que esse “vácuo ético” deve ser preenchido por meio da análise mais aprofundada da relação homem-natureza, contemplando o futuro como tempo moralmente normatizado.

O percurso filosófico de Ricoeur, constante nas obras que serão analisadas na presente tese, evidencia a primazia da ética sobre a moral, por meio do estabelecimento de uma relação de subordinação e de complementaridade das duas heranças filosóficas, teleológica e deontológica.

Jonas defende a necessidade de atualização dos antigos imperativos éticos considerando um novo imperativo pautado pelo futuro a partir da Responsabilidade.

¹ Se um ato é moralmente correto depende apenas de consequências em oposição às circunstâncias ou à natureza intrínseca do ato ou a qualquer coisa que ocorra antes do ato, conforme Sinnott-Armstrong (2019).

Por sua vez, o filósofo francês Paul Ricoeur aborda o conceito de responsabilidade no âmbito jurídico, mas para esta tese, em especial, ressaltaremos a análise ricoeuriana sobre o uso desse conceito na filosofia moral diante da atual conjuntura da humanidade, imputando ao homem falível, relacional, ativo e capaz à responsabilidade e autoria de seus atos. E, ainda, buscaremos identificar no Princípio Responsabilidade (PR) de Jonas a ética da alteridade tão fortemente presente em Ricoeur.

As éticas tradicionais, especialmente as judaico-cristã e a kantiana, diante do pensamento pós-moderno e da crise moral e ambiental em que vivemos, estão, de certo modo, defasadas. Jonas (2006) afirma que as éticas tradicionais se distanciam do tempo contemporâneo pelo seu antropocentrismo, pelo reduzido escopo espacial, por não pautar as consequências do agir a longo prazo e por considerar a imutabilidade da natureza humana.

Cabe ressaltar que Hans Jonas, com o PR, conforme relata Heck (2011, p. 65), “[...] 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”.

Quando comparada à ética kantiana, a ética de Hans Jonas, com o seu PR, indica que a ética do futuro, como avalista do bem-estar das gerações do amanhã, pode somente ser fundamentada metafisicamente. O imperativo passa a prescrever: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”. (JONAS, 2006, p. 47).

De acordo com Heck (2011, p. 65), “[...] não é a lei moral que prescreve ações a uma vontade individual, mas, sim, é o caráter valorativo do ser que afeta nosso sentimento moral e lança, cada vez, o fundamento de condutas responsáveis”. Sendo assim, analisaremos a relevância conferida aos sentimentos morais nas reflexões filosóficas de Jonas e Ricoeur.

De acordo com Lopes (2011), acerca da percepção de Jonas sobre a Responsabilidade, tem-se, assim, um novo nome para o que se entende usualmente por “consciência moral”, considerando a capacidade de sentir valor e, especialmente, acrescido do sentimento de responsabilidade.

O sentimento de responsabilidade para Jonas, conforme aborda Lopes (2011, p. 134), “[...] não só reconhece o valor, ou provoca reverência, mas o mesmo motiva

a agir em consonância com a própria reverência pelo valor do ser. Vê-se, então, que a responsabilidade não é um sentimento qualquer”.

Temos uma questão central referente à responsabilidade moral diante desse novo cenário que a ciência e a engenharia nos apresentam. Sendo assim, a presente reflexão não será conduzida por pensamentos radicais oriundos das tendências da ecologia profunda, do ecomarxismo ou do biocentrismo que determinam deveres diante da natureza (*to the nature*), mas está baseada em tendências antropocêntricas que defendem a responsabilidade do ser humano para com a natureza (*for the nature*). (JUNGES, 2010).

Ao compreender o homem de modo separado do ambiente, ou seja, daquilo que é extra-humano, compreende-se um ser totalmente egoísta que usufrui dos recursos “não-humanos” para a sua própria sobrevivência e manutenção, de modo apropriado e sem receios. Nesse sentido, muitas discussões, no âmbito de diversas áreas do saber e, por conseguinte, com forte viés multidisciplinar, estão sendo realizadas para que seja possível compreendermos e, além disso, atuarmos de modo a preservar os recursos naturais.

Conforme Junges (2010, p. 17):

O dever moral é utilizar para proveito imediato e o mais rapidamente possível o máximo de recursos naturais disponíveis. Essa atitude moral acompanhou e justificou a conquista de terras selvagens e a sua colonização e exploração em vista do lucro e do enriquecimento [...]. Essa busca foi motivada pela ideologia do progresso, induzido pela possibilidade de exploração descriteriosa dos recursos naturais. Esse processo socioeconômico tem sua origem no capitalismo.

Pautadas, logo, nesse dever moral que as sociedades se desenvolveram, a partir de um sistema capitalista, no qual o capital tornou-se o bem maior, mais valoroso e referencial para o homem, sem qualquer reflexão acerca dos efeitos de suas ações para a natureza e, conseqüentemente, para o futuro da humanidade. No âmbito do capitalismo destaca-se o conceito de mercadoria, que além da utilidade, “[...] as mercadorias só têm uma única outra propriedade comum: todas são produtos do trabalho humano, pois sua criação necessitou de um dispêndio de força humana” (MARX, 2014, p. 17). A força de trabalho do homem é a força única que cria valores para as mercadorias. De acordo com Marx (2014, p. 17):

Antes de entrar na troca, a mercadoria já é um valor, isto é, um acumulador de força humana, e ela só é trocada porque é um valor. A água de um rio e o ar atmosférico, ainda que indispensáveis à vida, não são valores porque não contêm trabalho humano. Mas, incorporando-se trabalho humano ao ar, comprimindo-o, e à água, transportando-a a uma casa ou ao Saara, imediatamente a água e o ar se tornam valores e passam a ser permutáveis.

De acordo com Lumbreras (2019, p. 376-377),

[O] capitalismo tem sido entendido há muito tempo como um sistema de crença ou como uma espécie de religião. Para a cosmovisão capitalista a natureza é uma mercadoria, que se torna um mero fator de entrada para a produção. No entanto, alguns autores argumentam que a mercantilização da natureza não começou com a produção industrial, mas muito antes disso. O sistema econômico do Ocidente nem sempre foi insustentável. No entanto, a mudança para as cidades no período moderno iniciou uma desconexão entre as pessoas e as limitações da terra. O imperialismo intensificou ainda mais essa tendência: a terra aparece como um recurso que pode ser usado, gasto e desperdiçado.

Desse modo, a reflexão do dever moral em relação ao extra-humano, especialmente quanto aos recursos naturais e toda a biosfera, necessita, realmente, ser um campo de análise da ética, pois surge uma necessidade imperiosa da Filosofia moral se posicionar em relação ao contexto atual de desenvolvimento econômico e tecnológico, a partir de um olhar do hoje para um olhar para o amanhã das próximas gerações e, então, orientar a ação do homem, compreendendo-o como um ser responsável pelas gerações do futuro.

Conforme Rudy-Hiller (2018), os filósofos geralmente reconhecem duas condições individualmente necessárias para uma pessoa ser moralmente responsável por uma ação, isto é, suscetível de ser elogiada ou culpada por ela. Uma condição de controle (ou condição de liberdade) e uma condição epistêmica (conhecimento, condição cognitiva ou mental). A primeira condição está relacionada ao grau de controle ou liberdade na execução da ação que o agente possuía, enquanto a segunda condição trata do estado epistêmico ou cognitivo do agente. Enquanto a primeira condição nos induz a perguntar “essa pessoa agiu livremente quando fez A?”, a segunda condição nos induz a perguntar “essa pessoa estava consciente do que estava fazendo (de suas consequências, significância moral, etc.)?”.

A Filosofia moral contemporânea tem apresentado um grande esforço, conforme destaca Carvalho (2011, p. 158), na busca pela recuperação da racionalidade normativa do discurso ético:

[...] seja na forma de um retomar da perspectiva teleológica, tais como a própria proposta de MacIntyre e de outros neoaristotélicos, seja na perspectiva de retomar a proposta kantiana, formulando-a em outras bases, tais como Habermas, Apel, Rawls, além de outros herdeiros da Escola de Frankfurt e, de um modo bem peculiar, o próprio Hans Jonas – pois esse enfrenta com mais clareza e vigor o problema da técnica moderna e suas implicações éticas.

Sobre as gerações futuras necessitamos compreender, portanto, o conceito de Desenvolvimento Sustentável. A publicação do Relatório *Nosso Futuro Comum*, chamado de Relatório de Brundtland² (COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO (CMMAD), 1988), representa o marco inicial desse conceito, pois serviu de base para os debates que aconteceram na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), realizada no Rio de Janeiro em 1992. O referido documento compreende o desenvolvimento sustentável como aquele que atende as necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem às suas necessidades.

Entretanto, a civilização industrial provocou a acentuação do dualismo entre ser humano e natureza. Junges (2010, p. 70) afirma que a civilização industrial que definiu o referido dualismo entre homem e natureza:

Fomentou a exploração dos recursos naturais para atender às crescentes necessidades humanas, o desenvolvimento de tecnologias com impacto sobre o ambiente, o uso e a exploração de novas fontes de energia, o aumento exponencial da população, o aumento da complexidade dos sistemas sociais pelo surgimento de classes sociais e pelo desaparecimento de modos alternativos de vida devido à massificação cultural.

Dessa forma, considerando o tal dualismo imposto à Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, criada pela Organização das Nações Unidas (ONU), foi estabelecida com o objetivo de reexaminar as questões críticas relativas ao meio ambiente e reformular propostas realísticas para abordá-las; propor novas formas de cooperação internacional nesse campo de modo a orientar as políticas e ações no sentido

² Gro Harlem Brundtland é uma política, diplomata, médica norueguesa e líder internacional em desenvolvimento sustentável e saúde pública. (ONU BRASIL, [2017]).

de fazer as mudanças necessárias, e dar a indivíduos, organizações voluntárias, empresas, institutos e governos uma maior compreensão dos problemas existentes, auxiliando-os e incentivando-os a uma atuação mais firme. (NAÇÕES UNIDAS (BRASIL) (ONU BRASIL), [2017]).

O referido Relatório de Brundtland apresentou uma proposta de integração da questão ambiental ao desenvolvimento econômico, no intuito de estabelecer um novo caminho de progredir. São trechos do referido documento (COMISSÃO BRUNDTLAND, 1987 *apud* ONU BRASIL, [2017], grifo nosso), a saber:

‘O desenvolvimento sustentável é o desenvolvimento que encontra as necessidades atuais sem comprometer a habilidade das futuras gerações de atender suas próprias necessidades’.

[...]

‘Na sua essência, o desenvolvimento sustentável é um processo de mudança no qual a exploração dos recursos, o direcionamento dos investimentos, a orientação do desenvolvimento tecnológico e a mudança institucional estão em harmonia e reforçam o atual e futuro potencial **para satisfazer as aspirações e necessidades humanas**’.

Contudo, mesmo diante de medidas oficialmente indicadas no referido evento, do relatório produzido e de outras tantas ações da ONU, observa-se, de modo geral, um cenário distinto daquele prognosticado. A justificativa para tal realidade pode ser pautada por teorias de diferentes pensadores, tais como a de Fukuyama (1992), que destaca que a ciência natural moderna foi utilizada como um regulador ou mecanismo para explicar a direcionalidade e a coerência da História. A conquista progressiva da natureza ocorreu a partir de certas regras definidas, para o pensador, não pelo homem, mas pela natureza e suas próprias leis.

O referido pensador afirma, ainda, que o desenvolvimento da ciência natural moderna teve um efeito uniforme em todas as sociedades que o experimentaram, por duas razões, a saber: primeiro, a tecnologia confere vantagens militares aos países que a possuem e nenhum Estado pode desprezar a necessidade da modernização defensiva; segundo, a ciência natural moderna estabelece o horizonte da produção econômica. (FUKUYAMA, 1992).

Ainda para Fukuyama (1992), a tecnologia torna possível o acúmulo ilimitado de riqueza e, logo, da satisfação de um conjunto sempre crescente de desejos

humanos. A lógica da ciência natural moderna dita uma evolução universal na direção do capitalismo, a partir da disseminação de uma cultura consumista.

Diante desse contexto, Sen (2010, p. 28) define que “Os fins e os meios do desenvolvimento requerem análise e exame minuciosos para uma compreensão mais plena do processo de desenvolvimento”. Afirma, também, que é inadequado adotar como nosso objetivo básico apenas a maximização da renda ou da riqueza. Para Sen (2010, p. 29), “O desenvolvimento tem de estar relacionado, sobretudo, com a melhora da vida que levamos e das liberdades que desfrutamos”. Não se pode, para tanto, desconsiderar a importância do crescimento econômico, mas é necessário enxergar muito além dele.

Para Bauman (2011, p. 81), “Um recuo da globalização da dependência humana, do alcance global da tecnologia do homem e das atividades econômicas é algo que muito provavelmente não aparece mais nas cartas”. Conforme Bauman (2011, p. 81), “A questão não é como fazer o rio da história retroceder, mas como lutar contra sua poluição pela miséria humana, como canalizar seu fluxo para conquistar uma distribuição mais equitativa dos benefícios por ele carregados”.

Além do capitalismo e, conseqüentemente, do consumismo exacerbado, o modelo de desenvolvimento contempla, ainda, os avanços tecnológicos que causam diversos impactos no curso da vida atual e, também, da vida futura. No cerne dos avanços tecnológicos, que estão em todas as áreas e meios de produção, destaca-se a revolução da biotecnologia.

Para Fukuyama (2003, p. 31), ao falarmos sobre a revolução biotecnológica:

[...] é importante lembrar que estamos nos referindo a algo muito mais amplo que engenharia genética. O que estamos experimentando hoje não é simplesmente uma revolução tecnológica em nossa capacidade de decodificar e manipular DNA, mas uma revolução na ciência subjacente da biologia. Essa revolução científica faz uso de descobertas e avanços em vários campos relacionados além da biologia molecular, entre os quais a neurociência cognitiva, a genética populacional, a genética do comportamento, a psicologia, a antropologia, a biologia evolucionária e a neurofarmacologia.

Para Pelizzoli e Miranda (2011, p. 302), inspirados em Jonas, mas também em Foucault, “[...] podemos retomar coerentemente as grandes perguntas sobre o sentido da vida humana, a morte, o tempo, o ser, a existência humana, os valores e princípios”. Necessitamos de uma nova postura diante do avanço das fronteiras da

vida pela biotecnologia, dos mercados e seus consequentes descompromissos socioambientais, especialmente para com o futuro. Urge compreender o cuidado de si contemplando o cuidado socioambiental e transgeracional. (PELOZZOLI; MIRANDA, 2011).

Diante desse cenário, Bauman (2011, p. 79) destaca que:

O alcance planetário do capital, das finanças e do comércio – as forças que decidem a gama de escolhas e a efetividade da ação humana, o modo como seres humanos vivem e os limites de seus sonhos e esperanças – não foi acompanhado, em dimensões similares, pelos recursos que a humanidade desenvolveu para controlar essas forças que determinam as vidas humanas.

Com isso, Junges (2010, p. 82) destaca que

A natureza é hoje mais passível de sofrer danos do que antes porque está mais exposta à manipulação tecnológica. A violação das leis naturais e dos dinamismos vitais provoca mudanças estruturais no entorno ambiental do ser humano [...] se a matriz está sendo destruída, o próprio ser humano se deteriora.

Enfim, os seres humanos desenvolveram o poder de intervir nos processos naturais, considerando apenas seus objetivos e modelos próprios. Agora, portanto, eles têm uma responsabilidade ética com todo esse consequente cenário. Sendo assim, preocupado com o futuro, Jonas formulou um novo princípio para a ética ou um novo imperativo para a moral, pois segundo ele tais problemas não poderiam ser enfrentados à luz das éticas da tradição. Dessa forma, Jonas destaca a importância da técnica e de como ela tem sido importante na civilização contemporânea porque ela se tornou um objeto da filosofia e, com isso, também um objeto da ética. (SANTOS, 2011).

O ambiente contemporâneo compreende um complexo de questões novas, por exemplo, a tecnologia genética. Conforme afirma Tugendhat (1996, p. 12) estas questões:

Alcançaram, através do avanço tecnológico, um lugar de destaque até agora não existente (por exemplo, a responsabilidade para com as gerações futuras, e algumas questões da eutanásia). Outras questões já estavam desde antigamente presentes, mas encontram-se fortemente colocadas na consciência geral [...] a maioria das éticas antigas – por exemplo, as kantianas – tinham em vista apenas aquelas normas que desempenhavam um papel na vida intersubjetiva de

adultos contemporâneos e situados em uma proximidade espaço-temporal; e de repente sentimo-nos desorientados em confronto com, por exemplo, os problemas do aborto, da pobreza no mundo, das próximas gerações ou da tecnologia genética.

Sobre a responsabilidade coletiva, Smiley (2017) argumenta que a noção de responsabilidade coletiva, que considera a responsabilidade pessoal e a responsabilidade compartilhada, refere-se, na maioria dos contextos, tanto à responsabilidade causal dos agentes morais pelo dano no mundo quanto à censura que atribuímos a eles por terem causado tal dano. Tem-se, desse modo, quase sempre uma noção de responsabilidade moral, em vez de puramente causal.

Entretanto, ainda para Smiley (2017), ao contrário de suas duas contrapartes mais puramente individualistas, não se associa responsabilidade causal ou censurável a indivíduos distintos nem se localiza a fonte da responsabilidade moral no livre-arbítrio dos agentes morais individuais. Em vez disso, associa tanto a responsabilidade causal quanto a censura aos grupos e localiza a fonte da responsabilidade moral nas ações coletivas tomadas por esses grupos entendidos como coletivos.

Essa noção de responsabilidade coletiva faz com que grupos, distintos de seus membros individuais, sejam agentes morais, e esse argumento tem sido alvo de individualistas metodológicos e normativos. Smiley (2017) afirma que muitos contestam a possibilidade de associar a agência moral a grupos, distintos de seus membros individuais, e os outros argumentam que a responsabilidade coletiva viola os princípios da responsabilidade individual e da justiça. Em resposta a essas argumentações, os proponentes da responsabilidade coletiva se propuseram a mostrar que a responsabilidade coletiva, bem como as intenções coletivas, a ação e a censura coletiva são metafisicamente possíveis e podem ser atribuídas a agentes de forma justa em pelo menos alguns, senão em todos os casos.

Esse tipo de crítica da responsabilidade coletiva, que representa uma noção muito tradicional de reponsabilidade moral, presta menos atenção à natureza da censura moral coletiva do que à natureza das ações coletivas.

No intuito, ainda, de compreender o campo de atuação da ética tradicional, destacam-se as características da ética até o momento presente, conforme indica Jonas (2006), a saber: 1) todo o domínio da técnica – à exceção da medicina – era eticamente neutro considerando-se tanto o objeto quanto o sujeito de tal agir, ou seja,

a atuação sobre objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo; 2) a significação ética dizia respeito ao relacionamento direto de homem com homem, pois toda ética tradicional é antropocêntrica; 3) para efeito da ação a entidade “homem” tinha sua condição como uma constante quanto à sua essência; 4) o bem e o mal, com o qual o agir tinha de se preocupar evidenciava-se na prática ou no seu alcance imediato, e não requeriam um planejamento a longo prazo. 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 ética tinha a ver com o aqui e agora, com as situações recorrentes e típicas da vida privada e pública; 5) todos os mandamentos e máximas da ética tradicional demonstram o confinamento ao círculo imediato da ação: “ama o teu próximo como a ti mesmo”; “instrui teu filho no caminho da verdade”; “nunca trate os teus semelhantes como simples meios, mas sempre como fins em si mesmos”.

Além de apresentar as características da ética tradicional, Jonas (2006, p. 37) destaca que “nenhum outro teórico da ética foi tão longe na diminuição do lado cognitivo do agir moral” como Kant. De acordo com Heck (2011, p. 68), Jonas evidencia “[...] argumentos naturalistas com elementos intuitivos, assim a teleologia é ilustrada pela ética do ser com o modo como uma criança recém-nascida é percebida, aceita e acolhida pelo entorno humano”.

De acordo com Mardones (2006, p. 243), no artigo “¿Por qué la ética? Sobre la constitución del hombre responsable al hilo de P. Ricoeur”, precisamos de uma racionalidade expandida que combine tecnologia e compaixão ou, como diz Edgar Morin, técnica e poesia. Temos que introduzir nas práticas humanas funcionais dominantes a responsabilidade por algo. A responsabilidade é sempre uma responsabilidade com os outros por meio de instituições justas, para o bem-estar e a dignidade do outro.

Conforme Bauman (2011, p. 7):

Se a vida parece se mover rápido demais para que a maioria de nós consiga acompanhar suas idas e vindas, imagine se falássemos em antecipá-las. Planejar um curso de ação e se manter fiel ao plano, esta é em uma empreitada cheia de riscos, porque a ideia de planejamento a longo prazo parece ser muito perigosa [...] Nosso desafio, uma vez lançados num cenário como este e obrigado a nele agir, não se torna mais fácil pelas ‘redes conceituais’ que herdamos ou aprendemos a usar [...] tantos conceitos e tantas palavras planejadas para transmitir a nós mesmos e aos outros os significados que depreendemos hoje

se mostram inadequados para seu propósito. Precisamos desesperadamente de um novo quadro que acomode e organize nossas experiências, permitindo perceber sua lógica e ler sua mensagem, até agora ocultas, ilegíveis ou suscetíveis de leituras errôneas.

Para Jonas (2006, p. 65) existe um vácuo ético, ou seja, diante dessas novas questões tão complexas é necessário saber,

[...] sem restabelecer a categoria do sagrado, destruída de cabo a rabo pelo Iluminismo científico, se é possível ter uma ética que possa controlar os poderes extremos que hoje possuímos e que nos vemos obrigados a seguir conquistando e exercendo.

Contudo, o fato de não existir mais uma religião que oriente para o sagrado não desobriga a ética de sua tarefa. Quanto à religião, pode-se afirmar que ela pode ou não influenciar a ação humana; mas no caso da ética deve-se afirmar que ela tem de existir; porque os homens agem e a ética existe para ordenar as ações do homem e regular seu poder de agir. (JONAS, 2006).

Afirma-se, assim, que a presente tese de doutorado objetiva analisar filosoficamente o conceito de Responsabilidade formulado por Hans Jonas na obra *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, por meio do diálogo com Paul Ricoeur, especialmente a partir das obras *O si-mesmo como outro* e *O justo I: a justiça como regra e como instituição*, a fim de compreender o PR de Jonas, a legitimidade da responsabilidade moral relativa ao futuro, a alteridade e a importância conferida aos sentimentos presentes nas teses de ambos filósofos e, ainda, refletir sobre a aplicabilidade desse novo conceito de Responsabilidade no campo da política (Jonas) e no campo jurídico (Ricoeur).

Para tanto, apresentaremos, primeiramente, o PR de Hans Jonas. Em seguida, o conceito de Responsabilidade de Paul Ricoeur à luz das duas obras supracitadas. E, por fim, promoveremos o diálogo entre esses dois importantes filósofos contemporâneos. Por ora cabe, também, destacar que as obras de língua estrangeira utilizadas na fundamentação da presente tese foram traduzidas por esta autora.

2 O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE: ENSAIO DE UMA ÉTICA PARA UMA CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA

O PR de Hans Jonas apresenta um novo princípio ético capaz de orientar o comportamento humano com o objetivo de preservar a própria humanidade. A Ética da Responsabilidade de Jonas, conseqüentemente, vai de encontro à ética tradicional, pois considera que o agir humano, transformado pela técnica moderna, pode ocasionar conseqüências inimagináveis ao homem, à sociedade e à natureza. Jonas (2006) justifica que capacidades de ação de um novo tipo exigem novas regras da ética e talvez uma ética de um novo tipo.

A ética tradicional questiona as leis e os costumes no intuito de redefinir a legislação ou promover a transformação da consciência coletiva de uma sociedade, sendo assim, está diretamente relacionada ao agir humano.

Partindo, assim, do pressuposto que o agir humano tem sido modificado compreende-se como necessária a atualização da ética. Para Jonas (2006, p. 29): “A natureza qualitativamente nova de muitas das nossas ações descortinou uma dimensão inteiramente nova de significado ético, não prevista nas perspectivas e nos cânones da ética tradicional”. De acordo com Pizzi (2011, p. 103), de fato, “[...] há uma espécie de buraco negro a respeito das possíveis conseqüências do avanço científico”.

Sendo assim, a fundamentação de uma nova ética, que oportuniza a reflexão moral, que define um saber normativo e que orienta o comportamento da sociedade presente pautado para o futuro, tem sido a busca de Hans Jonas, que se tornou concreta por meio da publicação da obra *O princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*.

Entretanto, essa nova ética proposta por Hans Jonas tem sido criticada por vários outros filósofos e acadêmicos. Para Röpcke e David (2004) a ética proposta por Jonas é utópica e sua fundamentação na metafísica é um retrocesso. Werner (2003) critica o imperativo de Hans Jonas, afirma que ele não deve ser entendido como um princípio moral universal à maneira do imperativo categórico de Kant, pois um princípio moral do tipo kantiano precisa fornecer orientação para todas as situações, contudo, o escopo do imperativo jonasiano é limitado a determinados situações já que nem toda ação exerce influência sobre as possibilidades de sobrevivência da humanidade.

Bernstein (1994), destaca que a concepção ética de Hans Jonas é revolucionária ao promover o reencontro da natureza com a responsabilidade humana dentro do campo da filosofia. Silveira (2011) destaca o aparato metafísico na fundamentação do princípio Responsabilidade de Hans Jonas, a reduzida possibilidade de aceitação deste aparato na sociedade contemporânea e indica como alternativa a aplicação do Princípio da Igualdade de Interesses de Peter Singer para alcançar o cuidado com a natureza e a humanidade futura proposto por Jonas.

Para Oliveira (2011), a ética da responsabilidade de Hans Jonas tenta com o seu novo princípio filosófico romper com o dualismo (homem-natureza, espírito-natureza e natureza-civilização) e se defronta com um dos emblemas da modernidade, pois Descartes e Kant transformaram esse dualismo em uma ética. Para o referido autor e filósofo Oliveira (2011), Jonas tentou fundamentar sua ética da responsabilidade em uma metafísica da natureza que está ligada à filosofia da vida.

Schio (2011) relaciona algumas semelhanças e diferenças entre Jonas e Arendt, pois ambos foram alunos de Heidegger, embasaram suas concepções a partir do pensamento kantiano e preocupam-se com o avanço da tecnologia e suas possíveis consequências negativas para a humanidade.

Sève (1990, p. 72) afirma que “Se esperamos de um livro de filosofia novos conceitos, teses claras, argumentos fortes, o Princípio Responsabilidade de Hans Jonas é um ótimo livro de filosofia”. E, por fim, Ricoeur (1996) que considera o *Princípio Responsabilidade* uma obra de grande destaque, especialmente pelas novas ideias acerca da técnica e da responsabilidade apresentadas por Jonas.

Considerando essas críticas à nova ética de Jonas, torna-se importante iniciar uma reflexão filosófica para compreender se, realmente, podemos e devemos assumir responsabilidades em relação ao atual agir humano e suas possíveis consequências para o futuro.

Torna-se, assim, imprescindível refletir sobre a capacidade de realizar prognósticos fidedignos e de julgar o futuro. Deste modo, pautaremos nossa reflexão na busca de caminhos para fundamentar uma nova ética, a partir do PR de Jonas, considerando a continuidade do modelo atual de desenvolvimento e a perenidade dos conceitos de felicidade, de vida e de consumo.

Para Hans Jonas o desenvolvimento tecnológico e econômico deverá estar fundamentado na modernidade ética apta a restringir a capacidade humana de agir

como destruidora da autoafirmação do ser. Assim sendo, o desenvolvimento sustentável, para o filósofo alemão, tem em seu horizonte uma modernidade ética e não apenas uma modernidade técnica. A sustentabilidade é vista, portanto, como uma questão social e política de natureza ética.

De acordo com Cortina Urdampilleta (2019, p. 430), no artigo “*El problema de la técnica: el homo faber, la mística e y la decadência. Cultura maquinista em Oswald Spengler*”,

[...] para Spengler e Bergson, a ‘cultura da máquina’ ou o ‘espírito de invenção’ são elementos essenciais na história do Ocidente. Para Spengler, esse espírito está relacionado a ideia de civilização, ou seja, o estágio de maturidade e declínio das culturas, assim como o economicismo ou megalópole.

Misticismo e ciência são a base da arte para Spengler e Bergson. O principal é que são duas filosofias de raízes cristãs que transformaram a visão da natureza. A natureza é agora vista como uma espécie de oficina onde se pode aplicar o conhecimento científico para realizar um novo empreendimento de dominação da técnica. (CORTINA URDAMPILLETA, 2019).

Compreende-se, por conseguinte, que a relevância do PR de Hans Jonas esteja, sobretudo, vinculada à relação entre a ética e a sustentabilidade a partir da necessidade de sobrevivência do homem e de suas gerações futuras.

Na condução da análise filosófica proposta para esta tese urge como essencial a compreensão, de modo aprofundado, da obra de Hans Jonas que serve de base teórica para o diálogo com Paul Ricoeur acerca da Responsabilidade. Para tanto, seguiremos a reflexão, de modo sistêmico, em conformidade com a apresentação da referida obra, analisando primeiramente a natureza modificada do agir humano; depois as questões de princípio e de método; na sequência sobre os fins e sua posição no Ser; o bem, o dever e o Ser: teoria da responsabilidade; a responsabilidade hoje: o futuro ameaçado e a ideia de progresso; e, por fim, a crítica da utopia e a ética da responsabilidade.

Antes, entretanto, cabe apresentar os três grandes momentos de Hans Jonas em sua jornada como filósofo sendo, o primeiro, a grande influência que Jonas teve de Heidegger em sua vida; o segundo, com o estudo e definição dos parâmetros de uma filosofia da biologia e a fundamentação da ética do ser; o terceiro, na segunda metade do século XX, a compreensão da necessidade de uma nova ética, a ética da

reponsabilidade, criada por um imperativo que tornou-se um princípio com a busca de resguardar a humanidade, não de sua finitude física, mas para impedir a sua morte essencial, ou seja, a sua desconstrução e a aleatória reconstrução do homem e do ambiente. (JONAS, 2006).

Para Jonas (2006) são categorias que dão sentido e significado à sua nova teoria da responsabilidade e à nova ética, as categorias de bem, de dever e de ser e tem-se como principal arquétipo a relação pais-filhos.

Quando pensamos no mundo atual, refletimos sobre esse momento da história, observamos o enfraquecimento das utopias, a ausência de justiça, seja no campo da moral ou do Direito, o distanciamento entre os avanços científicos e tecnológicos do campo da ética e observamos a apropriação e utilização do saber como meio de poder, passamos a considerar a relevância do PR de Jonas para a dignidade e perenidade da humanidade.

A tríade relacional entre Tecnologia, Saber e Poder nos conduzem para uma nova ética, pois as éticas tradicionais não nos alimentam para esse sistema, que, atualmente, determinam os caminhos da vida no planeta Terra.

A tese inicial da obra de Jonas está centrada na possibilidade da tecnologia moderna ter sido convertida em ameaça para a humanidade, desde o aspecto físico à felicidade. Sendo assim, surge o clamor de uma ética que impeça aos homens de terem o poder de destruir a si próprios. E, para tal, Jonas utiliza sua fundamentação na metafísica para justificar a necessidade de existência no futuro. Mesmo num tempo pós-moderno, Jonas apresenta uma nova ética fundamentada na metafísica e isso concedeu-lhe muitas críticas.

2.1 A Natureza Modificada do Agir Humano

Sobre o a natureza modificada do agir humano tem-se a implicação na ética que está diretamente relacionada com o agir e conseqüentemente qualquer alteração no agir indicará a necessidade de modificar a ética. Sendo assim, a natureza nova de muitas das nossas ações apresentou uma nova dimensão com significado ético que a própria ética, tradicional e baseada num tempo antigo, não prevê ou considera. (JONAS, 2006).

Na relação homem e natureza, Jonas (2006) destaca o opressivo poder humano que violentou a ordem cósmica ao invadir os diferentes domínios da natureza

por se considerar esperto e, ao mesmo tempo, ao se aproximar da sensibilidade social, o homem conduz a construção da cidade, por meio, inicialmente, do artefato casa. Jonas traz essa reflexão à luz do canto do coral da Antígona, de Sófocles.

O homem, portanto, cria a sua vida como vida humana ao definir as circunstâncias a partir das suas vontades e necessidades e somente para a morte se vê perdido. De acordo com Jonas (2006, p. 33), “Sua vida desenvolveu-se entre o que permanecia e o que mudava: o que permaneceria era a natureza, o que mudava eram suas próprias obras”. A cidade, como criação do homem, passa a ser do seu domínio e da sua responsabilidade. Contudo, a natureza, que não era objeto de responsabilidade humana, precisou cuidar-se de si mesma, mas sem a utilidade (ou o olhar) da ética. Desse modo, o homem, a cidade, como sua obra, e a moralidade representam a alma da sua existência e passam a configurar o objeto de reflexão da ética tradicional.

Jonas em 1987, no seu discurso "*Técnica, liberdade e dever*" quando recebeu o Prêmio da Paz concedido pelo mundo editorial alemão, conforme apresenta Gutierrez Carrasco (2019, p. 231, grifo nosso), afirmou que “O ser humano tem usado a técnica para dominar a natureza, a ponto de torná-lo um hábito vital, tornando-se uma ‘*cloaca de los seres humanos*’”. Os atos dessa liberdade nos levaram à situação atual. E, então, os atos dessa mesma liberdade decidirão sobre o futuro global.

Para Pinsart (2019, p. 131),

A questão da liberdade emerge em Jonas de uma dinâmica que mistura experiências de vida e especulações filosóficas. De uma parte, a experiência dos campos nazistas (Auschwitz) alimentou sua reflexão sobre a significação do poder e da liberdade humana, em relação ao conceito de Deus. De outra parte, a possibilidade de um cataclismo nuclear e o constante perigo decorrido do desenvolvimento tecnocientífico, que ameaça o ser humano e a biodiversidade, incitam Jonas a desenvolver uma aproximação propriamente filosófica da liberdade.

Ao caracterizar a ética até o momento presente, Jonas (2006) apresenta as características do agir humano significativas para comparar o antigo com o estado atual de coisas, sendo o mundo extra-humano eticamente neutro; a atuação sobre objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo; o antropocentrismo da ética tradicional que considera somente o relacionamento direto de homem com homem ou o homem consigo mesmo; a essência do homem não era

considerada como objeto da técnica (*techne*); o alcance efetivo da ação era pequeno, o tempo era curto e limitado, conseqüentemente, a questão espaço e tempo, na sua amplitude e infinitude, ficava a critério do acaso, do destino ou da providência (JONAS, 2006, p. 35); a ética tradicional preocupa-se, assim, com o aqui e o agora da vida privada e pública do homem; todos os mandamentos e máximas da ética tradicional provisionam o círculo imediato da ação, sendo o bem humano o mesmo em todas as épocas e o seu lugar completo é sempre o presente.

Conforme Sganzerla (2011, p. 118), para Jonas, na ética kantiana:

[...] a vulnerabilidade da natureza à intervenção do ser humano e mesmo a objetivação e coisificação do próprio homem não se constituíam como problemas, pois nem a natureza era objeto de responsabilidade humana (já que ela cuidava de si mesma) e nem a essência humana poderia ser alterada pela técnica.

Contudo, conforme observa-se, o sujeito da ação passou a ser alterado pela ação.

A máxima kantiana “age de maneira tal que o princípio de tua ação se transforme numa lei universal”, de acordo com Sganzerla (2011, p. 118), para Hans Jonas, compreende meramente um caráter lógico e:

[...] ele não repousa em uma aprovação ou reprovação moral: o poder ou não poder querer expressa autocompatibilidade ou incompatibilidade. Além do caráter lógico, evidencia-se a preocupação com o agir individual presente e não a prática coletiva do poder com vistas ao futuro.

Para Jonas (2006, p. 47. grifo nosso), a máxima deve ser “*Aja de modo que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida*”. Essa frase materializa o conceito do princípio da Responsabilidade de Jonas que contempla as gerações futuras; a ação coletiva; as conseqüências da ação do presente para o futuro e a responsabilização do indivíduo-coletivo acerca das suas ações.

No momento atual da história notamos que a técnica moderna introduziu novos objetos e conseqüências que o escopo da ética antiga não consegue mais compreender. A concepção de justiça, misericórdia e de honradez ao próximo ainda são válidas, contudo, com a crescente do fazer coletivo, que foge da esfera íntima e próxima, à ética se impõe uma nova dimensão, a da responsabilidade.

A vulnerabilidade da natureza provocada pela intervenção técnica do homem, que fora observada após a identificação dos danos produzidos, impulsionou o surgimento da ciência do meio ambiente (ecologia). (JONAS, 2006). Naquele momento, identificou-se ao fator causal do agir humano no complexo sistema das coisas. A ideia de que a biosfera do planeta Terra passa a ser de responsabilidade humana foi um grande impacto e fonte de muitos questionamentos que ainda perduram até os dias atuais.

E se a preocupação do homem com a natureza for essencialmente por conta da sua sobrevivência? O interesse moral continuará centrado na orientação antropocêntrica? O que há de novo e que poderia responder a esses questionamentos é a nova equação moral que foi acrescida do caráter cumulativo, pois toda ética tradicional contava somente com um comportamento não cumulativo. Portanto, Jonas (2006, p. 40) afirma que seus efeitos vão se somando, de modo que a “[...] situação para um agir e um existir posteriores não será mais a mesma situação vivida pelo primeiro ator, mas sim crescentemente distinta e cada vez mais um resultado daquilo que já foi feito”.

Sendo assim, o “[...] hiato entre a força da previsão e o poder do agir produz um novo problema ético [...]. Nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante”. (JONAS, 2006, p. 41). Com esse novo escopo Jonas define que nenhuma ética e metafísica antiga poderão oferecer os princípios ou uma doutrina acabada.

Conforme Gutierro Carrasco (2019, p. 233),

De modo resumido, a proposta jonasiana defende que a responsabilidade do homem deve nos conduzir à repressão do nosso poder, para isso, necessitamos reduzir nosso prazer em prol de uma humanidade futura que os nossos olhos ainda não podem ver. Mais do que uma ideia, para Jonas trata-se de um sentido de responsabilidade. Tem-se, assim, ‘a ponte entre a ética do próximo e a ética do longínquo, aquele ser imaginário que ainda não tem voz para nos dirigir, mas que está submetido à arbitrariedade do nosso poder’. Uma ética, que considera a vida como um valor em si, como um bem, que alcança, portanto, uma dimensão cósmica que vai além de toda a dimensão interpessoal.

Ao considerar a natureza e subjugá-la ao poder do homem, Jonas traz a reflexão de que talvez não seja um bem confiado a nós, mas algo capaz de nos impor uma exigência moral – “[...] não somente por nossa própria causa, mas também em

causa própria e por seu próprio direito” (JONAS, 2006, p. 41). Em vista disso, seria necessário passar a incluir o cuidado com esses no conceito de bem humano.

Conforme destaca Junges (2010, p. 95)

Apenas uma personalidade moral, configurada em atitudes de sensibilidade ecológica e reforçada por uma cultura ética correspondente, tem força para fazer frente a uma cultura de consumismo, do desperdício, da indiferença diante da natureza. Normas, por mais que sejam fruto de consenso, não conseguem motivar se não estão sustentadas por atitudes interiores veiculadas por um *ethos cultural*.

Para Junges (2010, p. 93), que se posiciona firmemente para a (bio) ética ambiental:

Na discussão entre posições antropocêntricas e biocêntricas estão implicadas, além de uma visão de ser humano, maneiras de conceber a ética [...] se o paradigma ecológico surgiu como uma crítica radical ao solipsismo e individualismo do paradigma moderno, então as éticas inspiradas nesse modelo não são adequadas.

Conforme Brennan e Lo (2016), alguns autores estenderam ainda mais a preocupação com o bem-estar individual, defendendo o valor intrínseco dos organismos que alcançam seu próprio bem, sejam esses organismos capazes de consciência ou não. A versão de Paul Taylor dessa visão (1981 e 1986), que poderíamos chamar de biocentrismo, é um exemplo deontológico. Ele argumenta que cada indivíduo que vive na natureza - seja um animal, uma planta ou um micro-organismo - é um “centro teleológico da vida” que tem um bem ou bem-estar próprio que pode ser melhorado ou danificados, e que todos os indivíduos que são centros teleológicos da vida têm o mesmo valor intrínseco (ou o que ele chama de “valor inerente”) que lhes dá direito ao respeito moral. (BRENNAN; LO, 2016).

Além disso, Taylor sustenta que o valor intrínseco dos seres vivos selvagens gera um dever moral *prima facie* de nossa parte para preservar ou promover seus bens como fins em si mesmos, e que quaisquer práticas que tratem esses seres como meros meios e, assim, mostrem falta de respeito com eles estão intrinsecamente errados. (BRENNAN; LO, 2016).

Concomitante ao novo olhar para o meio ambiente, surge a tecnologia como vocação da humanidade, como um empreendimento mais significativo da espécie, como mola que impulsiona o progresso, que demonstra o total domínio do homem

sobre o homem e sobre as coisas como realização do seu destino. Sendo assim, a tecnologia passe a ser parte central e essencial nos fins da vida humana e, logo, deve apresentar um significado ético.

Pensar nesse domínio da técnica pelo homem e na centralidade do papel dessa técnica moderna na vida do homem, não do homem individual, mas do homem produtor e coletivo, indica o repensar da moral e da reflexão ética, principalmente, para fins de políticas públicas, pois a natureza terrestre foi usurpada pela “cidade dos homens”, portanto, não há mais limites ou fronteiras entre a cidade e a natureza. O artificial e o natural se fundiram pela novo agir humano e o avanço da técnica.

Conforme *The Encyclical Laudato Si’¹ in te context of modernity: a voice in the dialogue on te ecological crisis*, escrita pelo Papa Francisco (IGREJA CATÓLICA, 2015 *apud* FLORENSA GIMÉNEZ; MENACHO SOLÀ-MORALES, 2019, p. 199) afirma que “ ‘a humanidade entrou em uma nova era em que nossas proezas técnicas nos levaram a uma encruzilhada’ ”. Consta, também, no referido *Laudato Si’* que “ ‘nunca a humanidade teve tal poder sobre si mesma, mas nada garante que ela seja usada com sabedoria, particularmente quando consideramos como ela está sendo usada atualmente’ ” (IGREJA CATÓLICA,, 2015, p. 104 *apud* FLORENSA GIMÉNEZ; MENACHO SOLÀ-MORALES, 2019, p. 199).

Resumidamente, de acordo com o Papa Francisco (IGREJA CATÓLICA, 2015):

Não podemos, porém, ignorar que a energia nuclear, a biotecnologia, a informática, o conhecimento do nosso próprio DNA e outras potencialidades que adquirimos, nos dão um poder tremendo. Ou melhor: dão, àqueles que detêm o conhecimento e sobretudo o poder económico para o desfrutar, um domínio impressionante sobre o conjunto do género humano e do mundo inteiro. Nunca a humanidade teve tanto poder sobre si mesma, e nada garante que o utilizará bem, sobretudo se se considera a maneira como o está a fazer. Basta lembrar as bombas atómicas lançadas em pleno século XX, bem como a grande exibição de tecnologia ostentada pelo nazismo, o comunismo e outros regimes totalitários e que serviu para o extermínio de milhões de pessoas, sem esquecer que hoje a guerra dispõe de instrumentos cada vez mais mortíferos. Nas mãos de quem está e pode chegar a estar tanto poder? É tremendamente arriscado que resida numa pequena parte da humanidade.

¹ *Laudato si’* é uma encíclica do Papa Francisco que critica o consumismo e o desenvolvimento irresponsável e faz um apelo à mudança e à unificação global para combater a degradação ambiental e as alterações climáticas.

Dessa maneira, faz-se necessária a formulação de legislações para que as gerações futuras de homens possam existir. Para Jonas (2006, p. 45): “A presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível de onde partia toda ideia de dever referente à conduta humana: agora, ela própria tornou-se um objeto de dever [...] e isso significa proteger a sua vulnerabilidade”.

Para tanto, Jonas (2006, p. 47, grifo nosso) indica em contraposição ao imperativo categórico de Kant de “*Aja de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral*” um imperativo adequado ao novo agir do homem como “*Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra*” (JONAS, 2006, p. 47, grifo nosso) ou expresso de outra forma “*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, grifo nosso) ou, ainda, “*Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra*” (JONAS, 2006, p. 47, grifo nosso), ou, num tom positivo, “*Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer*”. (JONAS, 2006, p. 48, grifo nosso).

Esse novo imperativo está voltado para as políticas públicas e não somente ou diretamente à conduta privada. O imperativo categórico de Kant está voltado para o indivíduo e seu critério é para o breve, para o momento. No novo contexto da humanidade, faz-se necessário repensar a lógica do “eu” individual para um pensar e agir de “todos”. O novo imperativo indica, de fato, a universalização e a preocupação legítima dos efeitos dos nossos atos para a continuidade da vida humana no futuro.

De acordo com Portocarrero (2011, p. 1186), “Não encontramos, de fato, na Ética, desde Aristóteles até Kant, nem o conceito de responsabilidade nem outro termo com sentido equivalente”. Assim sendo, a ética proposta por Hans Jonas indica a temporalização da moral, ou seja, imputa à moral o dever com a existência da humanidade futura. Conforme JONAS (2006)), na perspectiva platônica, por meio do Eros, tínhamos a sede de eternidade, contudo, no PR temos a sede de temporalidade.

A proposição de um novo imperativo conduz para uma ética do futuro. Conforme Jonas (2006) podemos considerar como exemplos de tentativas anteriores: a condução da vida terrena que sacrifica sua felicidade em vista da salvação eterna da alma; a preocupação do legislador e do estadista com o futuro bem comum; e a política da utopia atrelada ao marxismo revolucionário.

No primeiro exemplo, Jonas destaca que no caso religioso não se pode atribuir ao agir presente a criação de um estado futuro, pode-se apenas esperar pela qualificação do indivíduo por Deus, “[...] a quem a fé deve confiar a consumação do futuro”. (JONAS, 2006, p. 51). Isso acaba conduzindo, novamente, à ética clássica, de simultaneidade e da imediatidade. Quando pensamos em uma vida moderada para agradar o “divino” no intuito de obter uma recompensa eterna, observamos que essa ética se orienta em função do presente.

Quanto ao segundo exemplo, Jonas trata da preocupação previdente do legislador e do estadista com o bem futuro da comunidade, entretanto, esse legislador não propõe o Estado perfeito em termos ideais, mas o melhor em termos reais, ou seja, o melhor Estado possível, tão possível e tão ameaçado hoje quanto o será no futuro. Contudo, essa vertente sinaliza para um futuro que se mantém igual e se justifica no presente. Sendo assim, trata-se de uma ética do presente, mesmo que esteja aplicada para a duração da vida. (JONAS, 2006).

Sobre o terceiro exemplo, Jonas trata da utopia moderna ou da política da utopia, “[...] um fenômeno inteiramente moderno e que pressupõe uma escatologia dinâmica da história, desconhecida no passado”, mas que continua sendo uma ética do presente, não do futuro. (JONAS, 2006, p. 54).

Todos os exemplos apresentados por Jonas são válidos no próprio domínio e contexto, à luz da ética kantiana, mas são insuficientes para as novas dimensões do agir humano, que lhes transcendem. Jonas (2006, p. 57) diz: “Nossa tese é de que os novos tipos e limites do agir exigem uma ética de previsão e responsabilidade compatível com esses limites [...]”.

Avançando na reflexão sobre a relação entre homem, técnica e poder, temos a figuração do homem como objeto da técnica, por meio, por exemplo, das possibilidades atuais e reais de prolongamento da vida, do controle do comportamento e da manipulação genética. Com o progresso da biologia celular começamos a tratar a vida e a morte a partir de uma nova perspectiva. A finitude da vida que se encerra na ocasião da morte passa a ser uma possibilidade e não mais a única certeza do indivíduo a partir do seu nascimento. As possibilidades de adiamento da velhice são, a cada dia, inúmeras.

Lumbreras (2019, p. 383), no artigo *“Commodification separated us from nature, from each other and from ourselves. Can technology bring us back together?”*, afirma que a “[...] tecnologia desempenhou um papel capacitador no processo de

mercantilização que nos separa da natureza, do nosso trabalho, corpo e experiências e, finalmente, nos isola uns dos outros”.

Diante desse cenário, Jonas nos apresenta as consequências desse avanço da técnica que coloca a vida humana como objeto de experimentos, tais como: uma comunidade envelhecida e com poucos jovens, pois para ter vida nova há que ser ter a morte; a ausência do espanto e curiosidade da criança pelo novo que a vida lhe apresenta; o momento da morte, se opcional, esvazia o sentido e significado da vida durante a vida.

Por isso, aquilo que poderia ser um presente para a humanidade, no caso o distanciamento da mortalidade ou até mesmo a imortalidade, seria um grande prejuízo para a humanidade e o seu bem-estar. O tema tem sido conduzido por um aparato legal e ético que, possivelmente, não suportará todas as possíveis consequências para a humanidade. Então, Jonas afirma que é necessário encarar o tema por meio de novos princípios éticos e não mais sob a pressão de interesses.

As questões éticas levantadas pelo exemplo supracitado são profundas e nos trazem a uma reflexão e ação urgente no campo da filosofia moral. Outro exemplo do homem como objeto da técnica moderna, que também ultrapassa as antigas categorias éticas, é o controle do comportamento.

Da aplicação médica para a social, observa-se que a utilização das ciências biomédicas para o alívio da sociedade em relação à comportamentos individuais não aceitáveis ou requeridos resulta em uma ampla discussão ética. A funcionalidade social do tema nos conduz para o fortalecimento da necessidade de uma ética do futuro, pois se hoje, diferentemente de pouco tempo atrás, temos a possibilidade de manipular o comportamento do indivíduo, o que conseguiremos fazer, sem a normatização moral e a reflexão ética, num futuro breve?

Os recentes avanços da neurociência e das ciências da vida em geral, tornaram possível o tratamento e restauração de funções danificadas, mas, também, apresentam possibilidades de melhorar as funções da população saudável. As diversas aplicações da biotecnologia e dos medicamentos farmacológicos são direcionadas para as deficiências dos pacientes. Entretanto, observa-se que alguns desses medicamentos podem afetar comportamentos complexos do ser humano, tal como a moral em pessoas saudáveis e isso nos direciona para uma compreensão mais profunda da natureza humana.

Reflete Monasterio Astobiza (2019, p. 407) no artigo “*La permisibilidad ética de las tecnologías de biomejora moral*”:

Até que ponto é eticamente admissível à alteração neuroquímica ou modular de uma região do cérebro para intervir no comportamento moral? Como podemos saber os efeitos colaterais e como pesá-los em uma análise de custo e benefício de intervenção? O auto aperfeiçoamento moral representa uma ameaça à liberdade?

Quanto à manipulação genética que promove o controle genético dos homens futuros, considerando o *Home Faber*, que produz, melhora e conserva o seu próprio “eu”, Jonas apresenta em sua obra um capítulo específico, por considerar a relevância do assunto para o desenvolvimento e futuro da humanidade, por compreender a potência do novo agir por meio da técnica moderna, por questionar quem serão os criadores de “imagens” da humanidade, por refletir sobre a questão do direito moral que envolve o tema, e, sobretudo, por entender, de forma contundente, que a ética anterior está aquém de toda essa discussão atual. (JONAS, 2006,).

Conforme Jonas (2006, p. 63): “O poder tecnológico nos impele adiante para objetivos de um tipo que no passado pertenciam ao domínio das utopias”. O que era hipotético para a razão tem se tornado exequível com o advento da técnica moderna. Consequentemente, Jonas reforça a necessidade de termos sabedoria para lidar com todo esse novo cenário e a possibilidade que a tecnologia nos apresenta. Não obstante, “[...] quando mais necessitamos de sabedoria é quando menos acreditamos nela” (JONAS, 2006, p. 63). Além da sabedoria, diante de tamanho poder com a técnica moderna, o homem necessita de humildade para conduzir com responsabilidade, de modo proporcional, à sua amplitude de domínio.

Além da sabedoria e humildade, outra justificativa relevante para a nova ética da responsabilidade, é a capacidade (ou incapacidade) dos governos darem conta das novas exigências, dos interesses atuais. O grande risco, neste momento, será a ausência de representatividade do futuro nesta discussão. Para tanto, Jonas destaca que a filosofia política deve se atentar para o tema com o olhar para o futuro, para as gerações futuras. Entretanto, antes da aplicabilidade dessas novas possibilidades, há que se preocupar, de modo especial, em encontrar a teoria para fundamentar essa nova ética, a partir de deveres e proibições, “[...] um sistema de tu deves e tu não deves”. (JONAS, 2006, p. 64).

Hurtado López (2012, p. 478) afirma que

No âmbito da atividade filosófica, o esforço para fundamentar a ética é uma das tarefas que mais preocupou os pensadores não apenas no âmbito ocidental, mas em todo o mundo. A partir de Kant, a categoria e o ideal de autonomia orientaram a reflexão sobre o fundamento da moralidade. Não obstante, a ética kantiana era ao mesmo tempo uma ética monológica e a-histórica. Assim, nas últimas décadas, os esforços mais convincentes para fundamentar a ética tentam remover de seu isolamento egocêntrico o sujeito ético da moralidade autônoma. As propostas de K.-O. Apel na Europa e. Dussel na América Latina estão inseridas precisamente nessa linha que antropologicamente prevalece a condição interpessoal e solidária do ser humano.

Para Jonas (2006) existe, portanto, claramente, um vácuo ético. Como controlar os poderes extremos que temos hoje? É possível ter uma ética que possa nos controlar? Nos vemos, nesse momento, sem esse controle, diante de um niilismo. O sagrado, por exemplo, que por meio do Iluminismo científico não mais nos detêm. Sendo assim, Jonas apresenta o medo como resposta, como substituto para a virtude e a sabedoria.

A nova ética, conseqüentemente, precisa ser estabelecida porque os homens agem e a “[...] ética existe para ordenar suas ações e regular seu poder de agir”. (JONAS, 2006, p. 65). E, agora, com esse novo agir, com a abolição da neutralidade moral, com todo esse poder e domínio da técnica moderna, sendo o homem o produtor e, ao mesmo tempo, o objeto da técnica, torna-se crível a necessidade de uma nova ética. Essa ética necessita ter novos princípios e ser do tipo nova para contemplar todas essas especificidades contemporâneas da humanidade, precisa ser elaborada e legitimada para guiar e indicar o bem ou o permitido para os homens de poder.

Jonas (2006, p. 66) defende, assim sendo, que “[...] o nosso agir coletivo-cumulativo-tecnológico é de um tipo novo, tanto no que se refere aos objetos quanto à sua magnitude. [...] ele deixou de ser eticamente neutro”. Deste modo, precisamos buscar uma resposta.

Em vista disso, torna-se imprescindível compreender a estrutura dessa nova ética, a ética do futuro. Jonas nos apresenta, inicialmente, a prioridade para a questão dos princípios.

2.2 Questões de Princípio e de Método

Quais são os fundamentos de uma ética, tal como a exigida pelo novo agir? Primeiramente, a doutrina dos princípios da moral; depois a doutrina da sua aplicação, a

teoria política. Temos, pois, uma questão prático-política. A legitimação, então, não pode se limitar à emoção, deve estar fundamentada teoricamente a partir de um princípio inteligível. Com isso, priorizamos a questão dos princípios. Não se trata mais de somente acessarmos o emocional dos homens com casos hipotéticos sobre o futuro do planeta Terra e das gerações futuras, esperando, assim, que o possível cenário toque e comova o seu íntimo. Temos, dessa maneira, um objeto do saber filosófico.

Quanto ao futuro, se ele existirá ou como ele será, Jonas descreve sobre o saber real e eventual, relacionado aos fatos, que se encontra entre o saber ideal da doutrina ética dos princípios e o saber prático da doutrina política, que deve caminhar para uma “[...] ciência da previsão hipotética, uma futurologia comparativa”. (JONAS, 2006, p. 70).

O questionamento sobre o futuro na obra analisada de Jonas é um dos pontos mais recorrente e, de fato, importante para toda esta discussão acerca de uma nova ética para um novo agir do homem. A preocupação com o futuro é legítima, mas, apesar disso, é, ainda, baseada em hipóteses. De toda maneira, seja o futuro do modo como imaginamos ou de outro modo, partimos do pressuposto de que ele existirá e nele estarão, de alguma maneira, as nossas gerações futuras. Quando pensamos desse jeito nos aproximamos, realmente, da discussão e, principalmente, nos preocupamos. E a partir da nossa preocupação sentimos medo pelo o que virá, pelo desconhecido, pela deformação do homem e pela possível escassez do bem comum que nos garante a vida.

Isso posto, caminhamos com o olhar hipotético acerca do futuro a partir da heurística do medo. “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, grifo do autor). Conseguimos identificar, com maior precisão, o que não queremos, antes de entendermos o que queremos. Enxergamos o mal quando estamos diante dele, mas não observamos o bem quando ele está conosco, apenas nos damos conta dele quando o perdemos. Sendo assim, para Jonas a filosofia moral tem de consultar o nosso medo antes do nosso desejo.

Para compreendemos a ética do futuro, segundo Jonas, necessitamos de dois deveres essenciais: visualizar os efeitos de longo prazo e mobilizar o sentimento adequado à representação. No primeiro dever, Jonas indica a projeção do futuro, pois o *malum* imaginado poderá assumir o papel do *malum* experimentado. Contudo, quando esse *malum* imaginado não é meu ou não está próximo de mim, ele não me

ameaça e eu não sinto medo do que virá ou de como será. Sendo assim, Jonas indica o temor de tipo espiritual, que apresenta as consequências na nossa própria obra, daquilo que fazemos ou deixamos de fazer, que nos conduz como responsáveis pela salvação ou pela desgraça das gerações futuras. Esse, portanto, é o segundo dever para termos a ética almejada.

É a luz do então, na lógica “então tal coisa pode acontecer”, que Jonas aborda a imaginação do futuro como possível caminho para os princípios da moral que antes eram desconhecidos, pois eram invisíveis. O “então” passa a iluminar esses princípios morais. Trata-se, pois, de uma casuística imaginativa para a investigação de novos princípios ainda desconhecidos na filosofia moral.

No campo prático, os prognósticos podem assumir diferentes possibilidades, conforme as crenças, os interesses e as opiniões de cada um. Isso, de fato, enfraquece a teoria e nos faz refletir sobre a real necessidade de renunciarmos o conhecido em favor do desconhecido e como isso está longe, distante, nos inclinamos para as nossas preferências atuais. Entretanto, Jonas destaca que esse conhecimento do possível, com suas fragilidades, não será utilizável ou considerável nos princípios da política, até que talvez seja tarde demais.

Sendo assim, na tentativa de minimizar tal fragilidade supracitada, Jonas reforça que precisamos de uma teoria ética, que sirva de motivo para um novo princípio e, principalmente, que possa funcionar no campo prático. E por que Jonas defende o mau prognóstico sobre o bom?

Estamos diante de um cenário que poderá impactar, de modo drástico e irreversível, toda a humanidade. Destarte, Jonas entende que não podemos arriscar nada. Temos que pensar no grande empreendimento da tecnologia moderna, que é ágil e sua velocidade intervém diretamente na organização da vida quando não respeita o ritmo da natureza, que tem sido a nossa garantia para a vida. E, ainda, a cada minuto, temos menos tempo de corrigir a rota e menos liberdade para tal. Isso, para Jonas, reforça a nossa obrigação em encontrar novos princípios morais antes de chegarmos ao desastre anunciado.

Para Lisboa (2019, p. 154),

É, assim, totalmente injusto acusar de ‘pessimismo’ ou de serem ‘catastrofistas’ e ‘alarmistas’ aqueles que advogam por uma postura de precaução na adoção de novas tecnologias, porque temem que certos cenários negativos possam e venham ocorrer. Ao contrário,

essas são pessoas que amam e prezam a humanidade tal como ela é e o patrimônio natural de que dispomos para nossa existência. Não valeria a pena arriscá-los, em nome de eventuais melhoras de curto prazo. A profecia do mal, portanto, é feita para que esse não se realize e não há porque zombar daqueles que a fizeram, caso o pior não venha a acontecer. Como sabemos, é melhor prevenir do que remediar, considerando que, em alguns casos mais graves, poderá inclusive não haver qualquer remédio.

Concomitante à essas reflexões, Jonas indica a essência sacrossanta do sujeito da evolução. Precisamos pensar na herança de uma evolução anterior a ser preservada. Liberdade niilista? Confiaremos o nosso futuro à assumida falta de responsabilidade? Precisamos nos apoiar em uma substancial suficiência do nosso Ser, no juízo do valor e da liberdade, na posse que nos foi concedida e que pode ser perdida, na gratidão em relação à nossa herança. Cita Jonas (2006, p. 80): “Teremos mais a dizer sobre gratidão, piedade e temor como ingredientes de uma ética que deve proteger o futuro na tempestade tecnológica e que não poderá fazê-lo sem o passado”. Num estado de coisas metafísico urge como essencial o nosso alto dever de conservação. Sendo assim, a sobreposição do mau prognóstico ao bom é oriunda da possível perda infinita diante da oportunidade de ganhos infinitos. Com isso, num “[...] potencial apocalíptico deve-se considerar com maior peso o prognóstico do desastre do que o prognóstico da felicidade”. (JONAS, 2006, p. 83).

Sobre a crítica de pessimismo, Jonas (2006, p. 81) refuta com o argumento de que “[...] maior é o pessimismo daqueles que julgam o existente tão ruim ou sem valor a ponto de assumir todo risco possível para tentar obter qualquer melhora potencial”.

Na reflexão filosófica de Jonas sobre o elemento da aposta no agir, tornam-se claras as justificativas de que aquilo que não é meu eu não posso apostar, pois não tenho nenhum direito sobre esse e, portanto, a culpa deve ser assumida pelo meu agir, especialmente quando o meu agir for incondicionalmente norteado por um interesse egoísta, desconsiderando, assim, os interesses dos outros.

Mesmo a intenção do melhorismo não pode justificar essa aposta, pois os grandes riscos da tecnologia não são decorrentes da oportunidade de salvação do que temos hoje, mas sim de melhorar permanentemente o que já temos à luz de um progresso pretensioso de um paraíso na Terra. Há, portanto, soberba e não uma real necessidade. Dessa forma, o meu agir não pode pôr em risco o interesse dos demais envolvidos, em especial, das gerações futuras, que ainda não podem se pronunciar.

Diante dos deveres e obrigações de um estadista, fica proibido a ele “[...] utilizar qualquer meio que possa aniquilar a humanidade”. (JONAS, 2006, p. 86). É possível discutirmos sobre o direito individual de suicídio, mas não sobre o direito de suicídio por parte da humanidade, como um todo. A nossa existência não pode ser objeto de aposta. Sendo assim, temos o princípio ético fundamental de que a nossa existência ou nossa essência, em sua totalidade, não poderão ser transformadas em apostas do agir.

Ao contrário de Descartes, que para estabelecer o verdadeiro, devemos desconstruir tudo que for duvidoso. Jonas apresenta que para tomarmos uma decisão devemos dar por certo aquilo que é duvidoso, pois devemos considerar, sobretudo, o tipo de consequência. Devemos nos atentar ao dever primário com o Ser e por meio da prudência moral, como mandamento irrecusável, assumirmos a nossa responsabilidade pelo que virá. Essa responsabilidade com prudência, portanto, torna-se o cerne do nosso agir moral.

Quanto ao nosso dever para com o futuro, Jonas indica a extinção da reciprocidade nessa nova ética. Não podemos nos basear na ideia tradicional de direitos e deveres a partir da reciprocidade. Essa estrutura não serve para a nova ética, pois a relação se estabelece com o futuro. Como exemplo, na moral tradicional temos a relação entre pais e filhos, que se estabelece a partir da responsabilidade e obrigação elementar não recíproca. Jonas (2006, p. 89) afirma que “Essa é a única classe de comportamento inteiramente altruística fornecida pela natureza”.

Nesse momento de sua obra, Jonas apresenta essa relação entre pais e filhos como o arquétipo de todo o agir responsável de sua teoria, que para ele a filosofia moral ainda não deu o devido valor. O dever com o ser gerado, mesmo que sem sentimento, orienta a sua prática como pai ou mãe, pois eles assumem a sua responsabilidade na autoria da existência daquele ser e, mesmo sem a certeza de reciprocidade, em algum tempo da existência daquele, criam com cuidado e preservam a sua integridade.

Na esteira dessa reflexão sobre a relação entre pais e filhos, Jonas nos faz pensar no dever de existir e no modo de existir na posteridade. Trata-se de um dever para com a humanidade futura, mesmo que nossos descendentes diretos não estejam nela e, ainda, um dever nosso com o modo, com a condição dessa existência na posteridade. E temos um dever, também, de ter posteridade? Precisamos supor a continuidade da existência para realizar essa reflexão e pensarmos nesse dever. Nós,

contemporâneos, segundo Jonas, temos um dever como agentes causais com a humanidade do futuro. Contudo, esse pensamento não basta para a teoria ética.

Ao compreendermos o dever ser, acima de nós e daqueles que virão, como algo que transcende e que não foi gerado por nós, passamos a nos preocupar, de fato, com o dever da existência. A nossa preocupação, por conseguinte, baseia-se nos deveres desses homens do futuro e não nos direitos, dada a incerteza da perenidade dos conceitos relacionados à felicidade e bem-estar. Nos atentamos, isso posto, ao direito das futuras gerações de existirem. Para tanto, temos o primeiro imperativo: a existência da humanidade. Antes do dever Ser, temos que zelar pela continuidade de existência do homem por meio de uma responsabilidade ontológica pela ideia do homem. Para o dever Ser precisamos, primeiramente, garantir a presença física desse Ser no mundo.

Sendo assim, utilizando da lógica dos imperativos de Kant, entre o hipotético e o categórico, Jonas relaciona sua ética do futuro tornando o “se houver homem no futuro” irrelevante perto do categórico “haverá homens no futuro”. Essa determinação kantiana do categórico, por meio da incondicionalidade, oferece, assim, uma base para a ética de Jonas. Aliás, não devemos ter na doutrina do fazer a sustentação para o princípio da ética do futuro, mas sim na metafísica, como “doutrina do Ser, da qual faz parte a ideia do homem”.

Nessa linha de pensamento, Jonas refuta dois dogmas relevantes do nosso tempo: não existe verdade metafísica e não se pode deduzir um dever do Ser. A impossibilidade de se deduzir deveres é uma consequência tautológica. A verdade científica não é alcançável por meio de objetos metafísicos também é uma conclusão tautológica. Para Jonas, na tentativa de defender sua teoria sobre a metafísica, afirma que todas as éticas, mesmo que do modo implícito, também utilizam da metafísica. A diferença é que para a ética do Futuro ou ética da Responsabilidade a metafísica precisa vir à luz. Precisamos, ainda, aprofundar-nos na ontologia. Diferentemente da fé, a metafísica sempre foi uma questão da razão. O exercício, conseqüentemente, para justificar essa nova ética estará em buscar uma metafísica racional e não deixar que ela se relacione com o antropocentrismo que caracteriza a ética tradicional ou com a ética heleno-judaico-cristã do ocidente com suas possibilidades apocalípticas.

Conforme Martínez Gallego (2019, p. 277), no artigo “*La fundamentación material de la ética em Hans Jonas y Max Scheler. Dos respuestas a Kant desde el siglo XX*”,

O fundamento metafísico resolve a validade objetiva do princípio que compreende a bondade do ser e a maldade do não-ser, permitindo a liberdade individual para ouvir o chamado do dever objetivo e colocá-lo em prática subjetivamente.

Essa liberdade, logo, não pode ser excluída porque sem ela não há moral, mas, Jonas (2006) acredita que ainda pode ser traçada uma ponte entre a validade teoricamente constatada e a adesão subjetiva, obtendo a 'concordância' ou 'coincidência' da vontade do ser com o princípio objetivo. E essa ponte é fornecida pelo sentimento.

Em seguida, Jonas inicia uma reflexão sobre o Ser e Dever a partir da questão: o homem deve Ser? Para tanto, temos que voltar à questão de saber se algo, ao contrário do nada, deve Ser. Como algo tem de Ser, então é melhor isso do que aquilo; portanto, ele deve Ser. Por outro lado, quando a alternativa é um não-ser não temos graus de comparação e a existência como tal é preferida em relação ao seu oposto. Uma característica do homem pode se considerar melhor do que outro e, com isso, teremos uma obrigação de escolher entre as opções. Porém, diante das possibilidades, podemos escolher o não-Ser do homem em detrimento de qualquer alternativa do Ser, ao reconhecermos uma primazia absoluta do Ser diante do nada e assim reconhecermos um dever em favor do Ser não significa, necessariamente, em termos éticos, que o indivíduo singular deve decidir sempre pela prolongamento da sua vida. "O sacrifício da própria vida para salvar outros, pela pátria ou por uma causa da humanidade é uma opção para o Ser, não para o não-ser". (JONAS, 2006, p. 100). A possibilidade, portanto, de escolher o desaparecimento da humanidade relaciona-se com o dever-ser do homem e nos remete à questão se algo deve, realmente, existir em vez de nada.

Jonas recorre à Leibniz com seu questionamento: por que existe algo e não o nada? A questão do dever-ser de um mundo pode estar separada da tese sobre sua autoria. Pode-se, ainda, afirmar que a percepção de valor no mundo é uma das motivações para acreditarmos na existência de um autor divino, mas não de compreendermos que o autor seja o motivo para conceder valor à sua criação. Sendo assim, Jonas afirma que não foi com o desaparecimento da fé que a metafísica assumiu a tarefa que antes era realizada essencialmente pela teologia, mas sim de que essa tarefa sempre foi da metafísica. "A única coisa que a metafísica pode aprender da teologia é uma radicalidade no questionamento, desconhecida no passado, o que pode ser ilustrado

pelo fato de que na filosofia antiga teria sido impossível uma pergunta como a de Leibniz”. (JONAS, 2006, p. 101).

O importante, portanto, é o sentido desse “deve” e não a relação com um autor e, por sua vez, com a religião. A questão do possível dever-ser, com ou sem fé, torna-se uma tarefa de julgamento independente. Torna-se, então, objeto da filosofia que reivindica pelo Ser, pelo dever-ser, transformando a existência em obrigação do agir, pois o Ser depende da livre escolha desse agir. Temos, então, a primazia do Ser sobre o nada, pois a esse último não podemos atribuir algo (valor ou não-valor). O conceito de valor precisa estar assegurado, sendo assim, “[...] é inquestionável a necessidade de se estabelecer um *status* ontológico e epistemológico do valor de um modo geral e explorar a questão da sua objetividade”. (JONAS, 2006, p. 102).

Jonas reforça, ainda, que é preciso aprofundar-se na teoria do valor como tal, pois somente a partir da sua objetividade se pode deduzir um dever-ser objetivo e, então, um compromisso com a preservação do Ser, uma responsabilidade relacionada ao Ser. Essa questão ético-metafísica sobre o dever-se do homem, diante de uma confusa teoria do valor, com o ceticismo em última análise niilista, não se apresenta, por Jonas, como um empreendimento promissor, entretanto, ele deve ser explorado para dar clareza à sua argumentação.

2.3 Sobre os Fins e sua Posição no Ser

No terceiro capítulo da sua obra, objeto desta análise, Jonas disserta sobre valores e fins ou objetivos e, a partir de vários exemplos, torna clara a relação entre os conceitos e, ao mesmo, os diferencia com lucidez. Sendo assim, o fim, como finalidade ou objetivo, definem as coisas ou ações, contudo, não apresenta julgamento de valor, não indica seu *status*. O fim está relacionado ao “Para quê?”

Por outro lado, quando assumimos o nosso ponto de vista acerca das coisas iniciamos um processo de reconhecer seus fins e sua utilidade para alcançar esses fins. Esses julgamentos de valor são derivados do próprio Ser das coisas e concentram-se no entendimento e percepção que temos delas e não no sentimento que experimentamos por elas.

Em seguida, Jonas apresenta o exemplo do martelo para elucidar o conceito de fim. O martelo, portanto, tem o fim de poder-se martelar com ele; ele foi criado com

esse fim e esse fim faz parte do Ser, pois foi produzido para tal. O fim do martelo faz parte do seu conceito; e esse conceito precedeu o martelo, como normalmente acontece com os objetos; foi a causa de seu devir. Sendo assim, o objeto baseia-se no conceito e não o inverso.

Entretanto, Jonas ressalta que aquele conceito inicial, que define a causa e constitui o Ser do objeto, não é, de fato, seu, mas sim do seu fabricante. Sendo assim, o martelo não tem finalidade, somente que o produzir e quem o utiliza têm. Em suma, artefatos não têm fins próprios.

O próximo exemplo é o Tribunal. Ele também é um artefato, uma instituição humana, e o conceito de “para fazer justiça” veio antes de sua instalação. O tribunal baseia-se nos conceitos de direito e de jurisdição. Sendo assim, o conceito precedeu ao tribunal, mas, também, teve que estar nele para que ele pudesse ser aquilo para que foi criado. E para que continue existindo com sua finalidade original essa causalidade-fim precisa estar sempre presente nele. Nesse caso, não tem diferença entre o Ser do produtor e do produto. O desvio do fim originário servirá de crítica, mas não ao produtor e sim ao produzido. Diferente de um relógio que para de apresentar a hora e a crítica recai sobre o seu produtor; no caso do tribunal, a crítica à falha cairá sobre os juízes.

Sendo assim, quando comparamos o martelo e o tribunal, compreendemos que ambos tiveram um fim originário, mas que no segundo caso, esse fim deve permanecer presente para que se mantenha a finalidade inicialmente proposta.

O exemplo do tribunal nos indica uma invisibilidade do fim. No caso do martelo e do relógio, o fim está expresso na forma física e no material utilizado, pois mesmo sem conhecer tais objetos é possível reconhecer a sua utilidade para esse ou aquele fim, ou seja, “[...] a intenção invisível (subjéctiva) do fabricante se revela na composição visível (objectiva)”. (JONAS, 2006, p. 112). No tribunal, por sua vez, a visibilidade do fim não está expressa na descrição de homens com togas. Não sabemos o que eles fazem reunidos ou para que estão ali. Não sabemos porque eles discursam e se comportam daquela maneira específica. Precisamos acompanhá-los por um tempo, ouvi-los, para então compreendermos que se trata de algo relacionado à justiça. Por conseguinte, como todo o fim do tribunal é invisível, precisamos das visibilidades exteriores – togas, mesas, bancos e outros que o compõe – para compreendermos a realização de tal finalidade. Temos, assim, duas realidades distintas: o fim externo e o fim interno; e não temos, ainda, o caso de um fim em si mesmo. Quando

perguntamos “De quem” é o fim: ele é do homem. Em suma, o fim é um conceito inteiramente humano, um conceito que o homem transmite às coisas ou instituições, por meio da fabricação ou da interpretação.

E no caso das coisas não-artificiais ou naturais? Jonas exemplifica com o andar e diferencia as funções de caráter voluntário e involuntário. Andamos para chegar em algum lugar e, para tal, utilizamos como meio as nossas pernas. O meio, nesse caso, é um dado natural, uma parte do nosso corpo, mas o fato de o possuímos não significa que iremos utilizá-lo automaticamente. Não são as pernas que andam, somos nós que andamos. Há, nesse caso, um controle por parte do sujeito – a vontade. Por outro lado, temos as funções sensoriais que ocorrem de modo menos voluntário, pois mesmo sem ter vontade sentimos o cheiro e ouvimos.

Para Stefani e Molon (2014, p. 33), “A voluntariedade em uma ação parece ser o âmbito onde se inicia a responsabilidade moral. A escolha deliberada, por outro lado, propicia a manifestação do caráter do agente”. Essa manifestação, dar-se-á sempre através da:

[...] escolha que o agente faz pela avaliação dos meios disponíveis que estão em seu poder, conhecendo as circunstâncias específicas da ação e sendo o autor de tal escolha, o motor da ação, o que caracteriza tal ação como voluntária. Neste processo, razão e desejo operam juntos, encaminhando a execução da ação tal qual a escolha deliberada decidiu, sempre que não exista fator externo que a impeça. (STEFANI; MOLON, 2014, p. 33).

Na análise dos órgãos motores externos tem-se a compreensão de que órgãos são como ferramentas, no sentido de “algo que executa uma obra”. Com isso compreendemos o “organismo” como uma estrutura de fins, pois o conceito de ferramenta não pode ser pensado sem o conceito de fim. Pode-se, então, questionar por que ele anda e após diversas possibilidades de respostas concluiremos que existe uma série de encadeamento de metas e de “a fim de” que definirão um novo objetivo, mas em todos os casos o fim foi desejado. Jonas nos apresenta os questionamentos, a saber: a série termina necessariamente em um determinado objeto final ou ela se perde no labirinto geral da existência? Os motivos conscientes são sempre os únicos ou os verdadeiros? É certo, portanto, que trata-se de um estrutura real de fim no sentido subjetivo, ou seja, de objetivos preestabelecidos que nos informam sobre o sentido do acontecimento, o sentido do agir.

Sobre o agir animal, Jonas afirma que não se pode supor um encadeamento como o supracitado, articulado de fins e meios que sejam orientados para um fim. Diz-se que toda série ocorrerá “instintivamente” em cada uma de suas etapas específicas, a partir de um impulso obscuro. Contudo, na execução dessa série compreende-se que há uma discriminação dos sentidos e do domínio dos movimentos, capazes de sentir e querer. Portanto, a palavra “instinto” pouco ajuda a compreender o agir “voluntário” das espécies animais mais conscientes, que contam com uma emotividade profunda quando perseguem seus objetivos referentes a alimentação, sexo, criação dos seus filhotes, entre outros exemplos que permeiam a reação diante da ameaça física. Para tanto, Jonas (2006, p. 122) conclui que, de modo geral, “[...] o sentimento associado à necessidade é o agente psíquico da finalidade presente nos comportamentos voluntários da vida pré-racional”.

De acordo com Lopes (2019, p. 35, grifo do autor),

a consideração da animalidade na filosofia de Hans Jonas pode seguir dupla direção: ontológica e ética. Ontologicamente, a animalidade deve ser pensada desde a estrutura fundamental da biologia filosófica de Jonas, estabelecendo-se uma contraposição da vida senciente, móvel e passional do animal, em relação à vida estática e não senciente da vida vegetal. Desde um direcionamento ético, pode-se abordar o problema a partir indicações gerais e indiretas da ética jonasiana para o tema do valor da vida e, conseqüentemente, dos animais, e de maneira mais direta a partir da conferência de Jonas sobre o tema dos direitos dos animais, intitulada *On suffering* (1988), que foi publicada apenas postumamente.

Com isso, podemos questionar: a finalidade existe somente no mundo subjetivo, psíquico ou, também, no mundo objetivo, físico? No caráter de finalidade da totalidade da ação, qual papel deveríamos imputar ao aspecto subjetivo, vivente, cuja presença pura não pode ser ignorada, ao testemunharmos a expressiva intensidade do agir e do sofrer animal? Jonas afirma, portanto, que a tese de Descartes quanto ao caráter racional da subjetividade, que só poderia existir no homem, é questionável e pode ser “[...] ridicularizado por todos os donos de cães”. (JONAS, 2006, p. 125).

Ao admitirmos, assim, a subjetividade, também admitimos a vontade e questionamos qual é o seu papel no agir voluntário. E àqueles que acreditam na nulidade da alma na natureza extra-humana, afirma-se que a resposta se estende do animal ao homem. O *status* da subjetividade afeta o *status* dos fins humanos e, portanto, o campo da ética.

Isso posto, quanto ao poder causal dos fins subjetivos, Jonas resume que sua argumentação consiste em um novo reconhecimento do testemunho original da subjetividade, ou seja, da sua existência própria que fora subestimada pelo materialismo e definida como “epifenômeno”. Trata-se de uma causalidade para dentro e para fora, de um “[...] poder para a autodeterminação do pensar no pensamento e, por meio desse pensamento, para a sua determinação corporal do agir”. (JONAS, 2006, p. 127).

Conclui-se, assim, que o domínio do movimento corpóreo voluntário, no homem e no animal, está relacionado diretamente à determinação real por fins e objetivos que são executados objetivamente por seres que os sustentam subjetivamente. Há, portanto, um “agir” na natureza. E isso implica que a eficiência dos fins não está vinculada à racionalidade ou livre escolha do homem. Os fins estão vinculados à consciência, à subjetividade e ao arbítrio.

De acordo com Quesada-Rodriguez (2019, p. 47),

Os seres vivos prefiguram a vida humana e esta permanece enraizada na dimensão orgânica, porque pressupõe diferentes níveis de mediação com o mundo de outros seres vivos: a sensibilidade, a mobilidade, a emoção e a percepção. O ser humano é, então, parte da natureza, porque junto de outros seres vivos experimenta igualmente a necessidade e a liberdade para sobreviver.

Para Valera (2019, p. 177),

Não existe, portanto, em Jonas, dois níveis distintos e incomunicáveis para definir e descrever a natureza (o objetivo e o subjetivo, o físico e o espiritual, o fato e o valor, etc.), mas um só mundo, no qual tais elementos são conecessários e, portanto, coexistentes.

Para finalizar esse trecho da obra, Jonas questiona: será que também não opera algo como um fim nos níveis de vida inconscientes e involuntários? A resposta é apresentada por ele no próximo capítulo e torna-se decisiva para uma fundamentação ontológica do “valor” e, portanto, de uma obrigação ética, mas que não podemos esperar o mesmo grau de certeza dessa última análise, tampouco a legitimidade acerca dessa tese diante dos preconceitos da modernidade.

Sobre o órgão digestivo, Jonas afirma que todo órgão em um organismo serve para algum fim, ao qual ele realiza quando está em funcionamento. A gênese, portanto, tem um sentido duplo: crescimento do indivíduo (ontogenia) e o surgimento

da espécie (filogenia); excluindo, portanto, qualquer teleologia. A teleologia da máquina relaciona-se, assim, com os construtores humanos. Desse modo, a subjetividade do fim, de alguma maneira, acompanha a objetividade da ação causal pura, dando-lhe uma aparência teleológica.

A causalidade final limita-se, conseqüentemente, aos seres dotados de subjetividade? Nesse momento, Jonas recorre à teoria da *emergent evolution* de Lloyd Morgan e conclui que uma doutrina da emergência só pode ser sustentada, em termos lógicos, associada com uma ontologia, grosso modo, aristotélica. Para evitarmos, assim, que o princípio valioso, pelo menos no campo teórico, da novidade emergente seja totalmente arbitrário e irracional, precisamos considerá-lo à luz do princípio da continuidade substantiva e não meramente formal. Sendo assim, Jonas (2006, p. 134) apresenta sua posição, a saber: “O Ser ou a natureza é uno e presta testemunho de si naquilo que permite emergir de si. Por isso, a compreensão sobre o que é o Ser precisa ser obtida a partir do seu testemunho [...] o mais elevado que tivermos acesso”.

O interesse de Jonas, para tanto, está relacionado ao conceito de natureza em função da doutrina da finalidade e não ao contrário. Não há um interesse pelo conceito de finalidade em função da doutrina da natureza. O que se pretende, em função da ética, é ampliar o lugar ontológico da finalidade como um todo. Não se pretende, pois, explicar a natureza com base em fins hipotéticos, mas sim mostrar como a existência comprovada de fins na natureza deve ser reconhecida no entendimento do seu conceito (JONAS, 2006, p. 137). O fim, desse modo, tem o seu domicílio na natureza.

Sobre a relação entre universalidade e validade, bem como sobre a relação entre a “mera” subjetividade e a subjetividade que permeia a natureza, Jonas nos apresenta suas reflexões. Diante da universalidade do objetivo de ser feliz, temos que reconhecer que a busca não é fruto de escolhas voluntárias e o fato dela estar tão enraizada, de modo universal, em nossa natureza nos faz presumir que esta seja uma busca legítima. Contudo, se ela não é uma obrigação, é um direito. Mas disso resultaria na nossa obrigação – dever – de respeitar no outro esse direito. É o interesse do outro, portanto, que eu deveria respeitar.

Diante desse exemplo, Jonas diferencia o universal e o particular, pois as questões de direito e valor surgem, normalmente, no âmbito dos objetivos particulares, nas vontades dos sujeitos individuais e seus conflitos eventuais, apesar disso, direito e valor são reconhecidos no que é comum a todos; sendo assim, a partir dos impulsos particulares, temos a “simples subjetividade” dos fins e das valorações. Isso posto, em

relação à subjetividade da natureza, ela não é nem particular, tampouco arbitrária. A partir dos nossos desejos e convicções particulares ela detém os privilégios do todo diante das partes.

Sobre a liberdade para negar o decreto da natureza, Jonas afirma que a parcialidade dos fins, pode ser contestado se para tal considerarmos um desses fins, a liberdade. A liberdade humana pode dizer não ao mundo. Entre os humanos não basta a superioridade numérica da opinião das massas sobre a minoria para definir o que é verdade. Entretanto, é leviano discordar por uma mera questão de gosto e, ainda, é necessário, para dissentir legitimamente da natureza, quando se é possível invocar uma instância fora dela. Por outro lado, a impossibilidade de uma negação legítima não basta para legitimar a sua afirmação. Para tanto, para uma afirmação real, obrigatória, é necessário o conceito de bem, que é diferente do conceito de valor, e esse designa a diferença entre *status* objetivo e *status* subjetivo do valor, ou seja, entre valor em si e valorização feita por alguém. “É a elucidação da relação entre bem e Ser (entre *bonum* e *esse*) que nos permite esperar que uma doutrina de valor seja capaz de fundamentar uma obrigatoriedade de valores, precisamente ao situar o bem no Ser”. (JONAS, 2006, p. 146). E, logo, podemos considerar que a natureza, ao acrescentar valores, também possui autoridade para afirmá-los e exigir o seu reconhecimento. Não se trata, portanto, da doutrina de fins, mas sim da doutrina do valor.

2.4 O Bem, o Dever e o Ser: Teoria da Responsabilidade

Ter o “bem” ou o “valor” no Ser exige, essencialmente, um Dever, pois para que haja bem ou valor estritamente oriundo do Ser há que se ter o dever com a sua realização. O ser em si do bem ou do valor pertence, portanto, ao universo do Ser, “[...] o que faz com que a axiologia se torne parte da ontologia”. (JONAS, 2006, p. 149).

A natureza possui finalidades ou objetivos e, também, atribui valores. Sendo assim, ao alcançar as finalidades ou objetivos definidos a natureza constitui um bem e no cenário contrário ela constitui um mal. Para Jonas, assim se inicia a imputabilidade de valor. Esse valor não se encontra na finalidade em si, mas sim no atingimento ou não da finalidade estabelecida. Para valorarmos a finalidade em si teremos que analisar a sua existência efetiva, a força da sua motivação, o prazer obtido com sua realização ou do sofrimento envolvido na sua realização.

A finalidade possui um bem em si, pois reconhecemos um bem em ter a finalidade estabelecida quando comparamos a ausência de finalidade do Ser. Desse modo, mesmo ao negar o valor da finalidade com o desejo de libertar-se da finalidade faz com que tenhamos uma nova finalidade, portanto, a indiferença é impossível. Segundo Jonas (2006, p. 150): “Aquele que não abraça o paradoxo da finalidade de negar finalidades deve aceitar a autojustificação da finalidade como tal e postulá-la como um axioma ontológico”.

Conforme Santos (2019, p. 51, grifo nosso),

O termo bem é utilizado por Jonas no âmbito da justificação filosófica de sua teoria sobre a responsabilidade moral. O conceito de bem, todavia, não é definido de forma cabal, única e inconfundível. Ao contrário, a noção do bem aparece espalhada ao longo da obra, quase sempre relacionada com seus sinônimos ou correlatos: ora como *valor*, ora como o que é considerado *bom*, ora como o que é considerado intrinsecamente *valioso*. No entanto, mesmo estes sinônimos ou correlato, por sua vez, serão adequadamente compreendidos somente em sua estreita ligação com aquilo que é crucial, par ao autor, na compreensão de sua ontologia: a ideia de finalidade. **Numa palavra: a axiologia para Jonas funda-se na ontologia. A doutrina do dever não pode ser separada da doutrina do ser.**

Sobre a autoafirmação do Ser na finalidade, Jonas (2006, p 151) destaca que “A primeira coisa que podemos aprender de um Ser, na medida em que apresente finalidade, é que ele se encontra envolvido com algo – pelo menos, consigo próprio”. Consequentemente, o Ser mostra na finalidade a sua razão de ser.

Conforme Martínez Gallego (2019, p. 274), Hans Jonas

Sustenta que a vida em todas as suas formas, desde a mais primitiva até a mais avançada, apresenta objetivos ou fins, uma certa ‘vontade’ consistindo de uma ‘autotranscedência’ que, no entanto, não precisa estar ligada ao conhecimento. [...]. Os fins não se restringem à esfera da vontade humana.

O sim da vida significa, automaticamente, o não ao não-Ser, pois cada finalidade só pode realizar-se em detrimento de outras finalidades. Todos os seres movidos por um impulso, portanto, são uma finalidade da natureza e, ainda, uma finalidade em si mesmo – são o seu próprio fim. Nesse ponto, Jonas adentra na oposição entre o Ser e a morte estabelecendo que a afirmação do Ser torna-se

essencial. Ao afirmar o Ser, por meio da negação ao não-Ser, o Ser faz sua escolha permanente por si mesmo.

Para o homem, o sim ontológico tem a força de um dever. Para Jonas (2006, p. 152) “Esse sim que atua cegamente adquire uma força obrigatória em virtude da liberdade lúcida do homem [...], mas pode converter-se também em seu destruidor, graças ao poder que o conhecimento lhe proporciona”. Sendo assim, o ponto crítico da teoria da moral concentra-se na imposição do sim ao seu poder pela possibilidade do não ao não-Ser. Essa é uma questão de transição do querer para o dever.

Para Martínez Gallego (2019, p. 274), independentemente de se desdobrar na forma de tais ou quais fins particulares, a verdade é que há, em geral, um propósito:

O Ser em si é teleológico, e isso supõe uma ‘autoafirmação do Ser’, na medida em que a teleologia da natureza tende à preservação do Ser e seu propósito. A capacidade de ter fins do Ser, e com ele o próprio Ser, parece tão boa em si mesma em virtude de sua simples presença.

E quando um dever é distinto do querer? A autopreservação não necessita de comando, nem de convencimento, pois ela está associada à satisfação. Ao afirmar o sim ao Ser o seu querer assegurará os seus interesses. Jonas (2006, p. 153) destaca que para Kant “[...] pode-se falar do dever de escolher o melhor caminho em nome do fim desejado, a partir de um imperativo hipotético de prudência, que se refere aos meios e não ao fim”. Contudo, para Jonas, esse imperativo não pode se sobrepor ao imperativo categórico da moralidade, pois ele precisa se orientar, inicialmente, para a finalidade. Tampouco, podemos pensar em fins superiores ou inferiores para tentar justificar as nossas escolhas. A escolha tem que ser definida pela ética, portanto, a escolha dos fins superiores torna-se condição *sine qua non* para o homem.

Ao analisarmos o valor e o bem, compreendemos, por meio da análise de Jonas, que o bem, quando comparamos com valor, está relacionado à dignidade da coisa em si e buscamos compreendê-lo, independente do nosso desejo ou da nossa opinião. Por sua vez, o valor está relacionado ao “para quem?” e ao “quanto?”; relaciona-se, na sua origem, com a avaliação e a troca. O valor volta-se para o querer e não para o dever e concentra-se no prazer.

Sendo assim, “O homem bom não é aquele que se tornou um homem bom, mas aquele que fez o bem em virtude do bem. O bem é a causa, no mundo, na verdade, a causa do mundo. A moralidade jamais pode se considerar como um fim”.

(JONAS, 2006, p. 156). Portanto, o conteúdo da ação do homem é mais importante que a forma da sua ação. O próprio dever não é o objeto e não é a lei moral que motiva a sua ação, mas sim o bem para o mundo que se sobrepõe à sua vontade e define pela obediência.

Segundo Martínez Gallego (2019, p. 282), para Scheler a essência relaciona-se com

[...] colocar o valor como um objeto intencional próprio do afetivo. Ele sustenta que nenhuma corrente filosófica da tradição reconheceu precisamente o caráter intencional (endereçado a 'algo', a um objeto em sentido amplo) de uma grande parte dos fenômenos afetivos e, simultaneamente, o fato de tais objetos serem inacessíveis à intencionalidade do intelecto.

Sendo assim, aquilo que a inteligência nos mostra que é digno de existir e que necessita da nossa intervenção orienta o nosso dever. Nesse momento, o nosso emocional é acionado e o sentimento que aflora é o da responsabilidade.

Como as demais teorias éticas, a teoria da responsabilidade se fundamenta em dois aspectos, a saber: o fundamento racional do dever e o fundamento psicológico. Portanto, a ética possui um aspecto objetivo e outro subjetivo; a razão e a emoção. Entretanto, ao longo dos anos, a questão racional objetiva e o dever recebeu maior atenção e consideração dos filósofos, mas os dois aspectos são complementares e essenciais para a ética.

O aspecto objetivo da ética, diferente do emotivo, não é autossustentável, portanto, seu imperativo depende de uma força motivadora, de sensibilidade para tal. O elementar cardinal da ética é a existência do sentimento que está implícito no "deve-se". Sobre o aspecto emocional da moral na teoria ética até a atualidade:

Os filósofos da moral sempre reconheceram que o sentimento deveria se unir à razão, de modo que o bem objetivo adquirisse poder sobre a nossa vontade; em outras palavras, a moral que supomos que deve se impor às emoções necessita, ela própria, de emoções. (JONAS, 2006, p. 159).

Sobre a explicação evolucionária da mente humana, Monserrat (2019, p.147) afirma que a

Hominização é a transição evolutiva do comportamento do conhecimento animal para o comportamento do conhecimento

humano. O ponto de inflexão entre o animal e o humano é o surgimento da razão. Também é claro que a razão produziu um novo mundo emocional. Para tanto, poderíamos dizer que a inflexão ocorreu no surgimento da razão emocional.

Todas as doutrinas da virtude consideram como determinante o elemento da emoção, inclusive, “o respeito” de Kant. Entretanto, em nenhuma delas consta o “sentimento de responsabilidade”. A maioria dos sentimentos presentes nas éticas anteriores é inspirada por um objeto e orientada em direção a ele. Há uma conotação ontológica relacionada a algo atemporal.

O objeto da responsabilidade, por sua vez, é algo perecível, inseguro e carente e isso faz com o que o homem esteja à sua disposição sem a intenção de apropriar-se dele. Esse sentimento existe como um fato empírico e precisa ser validado.

Diferentemente das éticas orientadas pelo objeto, há condutas desprovidas de objeto, nas quais o tema da norma está na própria conduta. Segundo Jonas (2006, p. 160), “Trata-se, portanto, não do o quê, mas de como. O extremo moderno dessa ética de intenção subjetiva é o existencialismo”. De modo resumido, para as teorias das éticas anteriores às coisas não têm prioridades ou direitos e ao homem cabe ter deveres com elas.

Sobre o “respeito à lei”, Jonas destaca que a posição de Kant é única sobre essa questão entre princípios objetivos e subjetivos da conduta moral. Kant, considerando a autonomia da razão moral não nega que os objetos influenciem o homem por causa do seu valor, mas não considera que tal aspecto pode ser definido como um verdadeiro motivo da ação moral. Ainda para Kant a objetividade da lei moral prevalece, mas, no intuito de acolher o sentimento à questão moral, não pelo objeto em si, mas por uma ideia de dever para com ele. Isto é, ele nos apresenta o sentimento de respeito. Entretanto, esse respeito indicado é referente à lei e não à coisas. Sendo assim, temos a razão como fonte da emoção e como princípio da universalidade, com a qual a vontade deverá se conformar. Tal imperativo categórico não está relacionado, portanto, ao estabelecimento de fins, mas a autolimitação da liberdade na busca da finalidade.

Jonas afirma que o sentimento – de respeito – somente pode ser influenciado pelo objeto e não pela ideia da universalidade. O imperativo categórico de Kant, puramente formal, por meio da universalização da máxima da vontade conduz “[...] a um vácuo singular”. (JONAS, 2006, p. 162). Na sequência, Jonas (2006, p. 163)

destaca a tentativa de Kant ao tentar minimizar o puro formalismo do seu imperativo categórico com “[...] o respeito pela dignidade das pessoas, pois elas são fins em si mesmas”, mas, para Jonas, o valor dos sujeitos não se concentra em um princípio formal, mas ocorre a partir do senso de valores do observador, que julga a partir da sua percepção acerca do Ser livre em um ambiente de necessidade.

Jonas (2006, p. 163), nesse momento de sua obra, resume sua argumentação contrária com “Em primeiro lugar, o que importa são as coisas e não o estado de minha vontade. Na medida em que engajam minha vontade, elas se tornam finalidades para mim”. A lei, portanto, não pode ser o objeto ou causa do respeito. O respeito deve ser em relação ao Ser. Para Jonas, na fundamentação de sua nova teoria da ética, não basta o respeito, pois somente o sentimento de responsabilidade poderá fazer com o que homem aja à seu favor. A responsabilidade é o elo entre sujeito e o objeto. Para tanto, Jonas exemplifica, novamente, com o arquétipo pais-filhos no qual o respeito (Kant) está aquém, como recurso da moral, quando comparado ao sentimento da responsabilidade (Jonas), seja ela objetiva ou subjetiva.

Ao iniciar, de fato, a apresentação da Teoria da Responsabilidade, Jonas esclarece algumas distinções relevantes, a saber: o poder causal é condição da responsabilidade, ou seja, aquele que age é responsável e responde por seus atos, especialmente no âmbito legal e não moral. É possível, ainda, que a responsabilidade em reparar danos não esteja relacionada diretamente à culpa (o sujeito é responsável mesmo que não seja o culpado); a compensação legal é, por vezes, confundida com punição que é um aspecto oriundo da moral – moralmente culpável; a punição, por conseguinte, se diferencia da reparação de danos causados, mas é aplicada no intuito de reestabelecer a ordem moral, todavia, é preciso analisar o ato em si (decisão, premeditação, motivo e imputabilidade); a qualidade do ato é decisiva para a imputação da responsabilidade e não a causalidade do ato; o ato precisa ser executado ou iniciado e aquele executado sempre terá um peso maior do que aquele fracassado; a responsabilidade legal e a moral estão relacionadas ao direito civil e penal. A compensação pelo ato cometido é uma responsabilidade legal e a pena ocorre quando há, necessariamente, culpa. Por fim, quanto menos se age, menor é a responsabilidade e ao se evitar uma ação pode ser compreendida como uma recomendação de prudência.

De modo resumido, a responsabilidade não determina fins, mas é o recurso formal do agir causal entre os homens, do qual resulta em prestação de contas (entre

as partes). Consequentemente, a responsabilidade é “[...] pré-condição da moral, mas não é a própria moral” (JONAS, 2006, p. 166). O sentimento da responsabilidade é, de fato, moral.

A responsabilidade pode, também, ser compreendida como o dever do poder, pois, geralmente, sabemos o que temos (ou devemos) fazer. Primeiramente, temos o dever ser do objeto; em seguida, o dever agir do homem que cuida do objeto (tem poder sobre o objeto). De um lado o objeto na insegurança da sua existência e do outro o sujeito com o poder sobre o objeto, que se relacionam pelo sentimento de responsabilidade, focados no Ser das coisas. É esse relacionamento que para Jonas dá sentido à ética da responsabilidade futura. “É este tipo de responsabilidade e de sentimento de responsabilidade e não àquela responsabilidade formal e vazia de cada ator por seu ato” (JONAS, 2006, p. 168) que dá sentido à ética da responsabilidade.

E o que significa agir de forma irresponsável? Cabe esclarecer que a possibilidade de ser irresponsável é somente daquele que assumiu responsabilidade. Exercitar o poder sem observar o dever, desse modo, é irresponsabilidade e demonstra uma ruptura na relação de confiança estabelecida pela responsabilidade. A negligência, por sua vez, pode ter maior impacto, pois ela é imperceptível, inadvertida e não intencional. A ausência do agir, então, é uma forma de irresponsabilidade.

Quanto à reciprocidade na responsabilidade, Jonas ressalta que não se pode haver responsabilidade, no sentido específico, entre dois seres iguais. Um deve ser superior, de alguma maneira, ao outro. Quando estão no mesmo nível, podemos compreender o fenômeno da solidariedade, um cuidando do outro. A relação horizontal sempre estará aquém, no âmbito da responsabilidade, daquela que encontramos na relação vertical, tal como a relação entre pais e filhos (crianças). Esse sentimento de responsabilidade, específico do arquétipo pais-filhos, é global, não ocasional e permanente, enquanto os filhos permanecerem crianças.

Jonas (2006) indica, também, que existem dois tipos de responsabilidade: a constituída pela natureza e a artificial. Na responsabilidade oriunda da natureza, que tem-se como exemplo maior a responsabilidade parental que advém da relação pais-filhos (crianças), não há necessidade de aprovação prévia, é irrevogável e não rescindível. Por outro lado, a responsabilidade artificial, definida pelo ensejo de um cargo, por exemplo, é definida pela tarefa e seu conteúdo e tempo, envolve aceitação e conta com a opção da renúncia. Nada obstante, quando temos um bem de existência

incerta que depende necessariamente de nós, a responsabilidade artificial ou contratual se torna incondicional e irreversível, como ocorre na responsabilidade estabelecida pela natureza.

Outro caso peculiar da responsabilidade é quando um sujeito, no caso o homem político, escolhe e assume a responsabilidade por iniciativa da sua liberdade humana. Sendo assim, ele passa a ter o poder que o faz assumir responsabilidades – e assumir o risco moral da sua conduta - com um bem de primeira grandeza e de dignidade incondicional. Para Jonas (2006, p. 173), “A mais sublime e desmedida liberdade do eu conduz ao mais exigente e inclemente dos deveres”.

Quando comparamos e analisamos os dois tipos de responsabilidade – a do homem público e a dos pais – compreendemos que são opostas no que se refere à escolha. O homem político optou por assumir tais responsabilidades que lhes são tão caras, especialmente quando analisamos o bem que está sob a sua responsabilidade. Os pais, por sua vez, responsabilizam-se por um ser por meio da menos livre (e mais exigente) das relações naturais. Os pais têm como objeto os filhos, que são poucos, imaturos, carentes de proteção e, ao mesmo tempo, lhes são tão caros. Nessa relação há uma causalidade direta, de ordem natural, relacionada ao íntimo imediato com um ser presente “em carne”. Os políticos, por outro lado, têm como objeto os indivíduos da sociedade, que são muitos e anônimos. Ele escolheu assumir espontaneamente o interesse coletivo, de modo artificial – contratual, e relaciona-se com um objeto, que na verdade, está presente como uma ideia, a distância.

Entretanto, as duas responsabilidades possuem, também, aspectos em comum traduzidos nos conceitos de totalidade, continuidade e futuro, que são a essência da responsabilidade. Para tanto, a existência do homem é uma prioridade, ou seja, o primeiro imperativo para o exercício da responsabilidade. E a primeira de todas as responsabilidades é garantir a possibilidade de que haja responsabilidade. A existência do homem, mesmo que ele não tenha sido consultado, se impõe como um imperativo, pois eles devem continuar existindo como tal. A sua permanência no mundo, como causa no mundo, infere ao homem uma responsabilidade inata.

Jonas (2006) aborda, também, a responsabilidade por coisas não-vivas. Elas se tornam, portanto, objeto de responsabilidade, no caso específico da obra de arte, pois a entendemos como parte do mundo, que existe para o homem, por sua causa e enquanto ele existir. A obra de arte permite que o mundo seja mais humano, pois ela é oriunda do agir humano existente no mundo. Sendo assim, exceto o caso da obra

de arte (a criação artística), a responsabilidade está relacionada à vida real ou potencial, em especial à vida humana.

Sobre a totalidade como essência da responsabilidade dos pais e do homem público, ela engloba o Ser total do objeto, todos os seus aspectos e interesses. No caso dos pais, a questão física é essencial, mas, também, nos responsabilizamos por aquilo que compreendemos como educação: “habilidades, comportamento, relações, caráter, conhecimentos [...] e, se possível sua felicidade”. (JONAS, 2006, 180). O mesmo ocorre com o homem público, pois mesmo que sua responsabilidade seja artificial ela se relaciona com a existência física, os interesses, segurança, plenitude e a felicidade.

No caso dos pais, responsáveis por uma criança, há uma responsabilidade imediata relacionada à introdução desse ser ao mundo dos homens – o privado que se abre para o público – por meio da educação. A educação, por sua vez, é algo que está presente, também, na responsabilidade do homem público, pois “[...] a transmissão dos conteúdos pedagógicos é inseparável de uma determinada massa de doutrinação ideológica como capacitação para a inserção social” (JONAS, 2006, p. 181). Desse modo, a educação torna evidente a complementariedade e interpenetração entre as duas responsabilidades, entre o público e o privado, entre o íntimo e o universal, na totalidade dos seus objetivos específicos.

Observamos, ainda, que a recorrente transferência de responsabilidade dos pais para o Estado, como é o caso da educação formal e do possível enfraquecimento do conceito social da família como forma básica de vida coletiva, oportuniza ao Estado ser, cada vez mais, paternalista.

Essa complementariedade das duas responsabilidades está relacionada ao objeto, mas, especialmente, com a condição do sujeito. No caso dos pais, temos como condição do sujeito a carência de proteção e o amor espontâneo, por exemplo. Esse tipo de relação (pais-filhos), para Jonas (2006, p.182), “[...] goza de uma primazia incontestável diante de todas as outras relações humanas em termos de evidência e responsabilidade”. No caso do homem público, que não é o genitor da coletividade, mas que assumiu responsabilidades para atender as necessidades desse coletivo, não por meio do amor genuíno, como ocorre no caso anterior, mas por uma relação de afeto similar ao amor. O homem público contempla um afeto pelo seu coletivo, pois ele veio deles e como “irmão” ele desenvolve, para além da sua obrigação, um sentimento de solidariedade, análogo ao amor. O sentimento, portanto, abre o coração

para o dever, sem questionar a razão, pois “[...] é difícil, senão impossível, assumir a responsabilidade por algo que não se ame”. (JONAS, 2006, p. 183).

No caso específico da relação unilateral e absoluta do genitor, a esfera política não possui essa equivalência com os pais, pois o homem público não é o criado da comunidade, mas os pais, por sua vez, são genitores e oportunizam o surgimento de uma nova vida. Para tanto, Jonas aborda os demais elementos da teoria da responsabilidade, a saber: continuidade e futuro.

Para Jonas (2006, p. 185) “A continuidade resulta da natureza total da responsabilidade”. A responsabilidade dos pais e do homem público não pode, portanto, ser interrompida, pois a vida dos seus objetos depende do seu agir. A preocupação de ambos com a continuidade da existência do ser estão, logo, presentes no agir contínuo desses agentes. A continuidade aqui, como elemento da teoria da responsabilidade, está vinculada à historicidade destes objetos. E, assim, olha para o futuro.

Sobre o horizonte do futuro, destacamos algumas diferenças entre as responsabilidades parental e a política. No caso dos pais, quando olham para o futuro, enxergam uma criança que, num certo período de tempo, será um adulto. A fase adulta do Ser cessa a relação entre pais e filhos-crianças e, ainda, encerra a responsabilidade paterna. A partir desse momento, o sujeito, quando adulto, deixa de ser o objeto de responsabilidades dos pais e se torna, ele próprio, um sujeito de responsabilidades.

Na responsabilidade política, por outro lado, não existe, na linha do futuro, esse fim predeterminado. Não podemos falar em infância da humanidade, exceto num sentido poético e mitológico. A humanidade existe há muito tempo. As questões ainda “imaturas” dos Estados mais recentes são e devem ser tratadas de forma séria e adulta. A humanidade não é um objeto de um devir programado ou está hoje de modo provisório e logo estará de modo definitivo.

Ainda sobre o futuro, em especial sobre as suas previsões, no caso da política, temos exemplos de líderes que “souberam aproveitar o momento”, sem análises sobre o futuro, e outros que, por meio de análises e previsões, definiram o seu agir. Segundo Jonas (2006, p. 194), “A análise moderna das causalidades sociais e econômicas é incomparavelmente superior a todo o saber anterior, permitindo extrapolações para o futuro”. Essa quantidade de informações, análise e indicativos para o futuro acabam

norteando os destinos sociais e o agir do homem público responsável pela continuidade de existência do seu coletivo.

Sobre as teorias da história:

[...] toda inferência sobre o futuro a partir do passado é um salto que logicamente não passa de hipótese, mas que, considerando-se a convicção demonstrada, precisa de apoio psicológico advindo de fatores extrateóricos da esfera do sentimento e da vontade, ou seja, um salto na fé. (JONAS, 2006, p. 197).

A teoria ganha força ao conduzir o agir de modo que a sua verdade se torne realidade, ou seja, a sua intenção contribui para realizar seu prognóstico. Para Jonas (2006, p. 197) “[...] deveríamos considerar este tipo de teoria como pertencente à categoria das profecias autorrealizáveis”. A sua realização e confirmação não provaria a sua verdade, mas sim demonstraria o seu poder de influenciar as mentes tornando-se, portanto, a causa das ações executadas. A teoria, conseqüentemente, define os fins e apresenta caminhos para alcançá-los, tornando os fins exequíveis, críveis e desejáveis pela humanidade.

Quanto ao homem público e sua relação com as teorias históricas e predições, Jonas aborda a arte de governar. Num cenário tão previsível, com prognósticos e predições disponíveis e, muitas vezes, tendenciosas, o homem público não pode ter como única alternativa seguir totalmente a teoria. Na arte de governar, com responsabilidade, é necessário considerar o julgamento e a liberdade.

Quanto ao futuro, “[...] a única certeza que existe aqui, paradoxalmente, é a da incerteza. Ela significa que o inesperado e o imprevisível são indissociáveis dos assuntos humanos [...]. (JONAS, 2006, p. 200).

Ainda sobre a arte de governar, Jonas destaca a responsabilidade política para o futuro, a liberdade do homem público para governar e, em especial, a sua responsabilidade em garantir que a arte de governar continue possível no futuro. Com isso, neste momento da obra, Jonas (2006, p. 201) indica o imperativo: “[...] nada fazer que possa impedir o aparecimento de seus semelhantes, ou seja, não obstruir [...] a espontaneidade da coletividade, de onde poderão ser recrutados os futuros homens públicos”.

Sobre a responsabilidade política, compreendemos que ela deve tratar do imediato, mas ao termos essa visão ampliada do futuro, temos que considerar duas dimensões: a mais próxima e urgente; e a outra de horizonte mais amplo, que torna-

se mais complexa, pois existem os fatores da condição humana que podem ser diretamente impactados, ao longo do tempo, por eventualidades que poderia escapar ao controle do homem e a grandeza dessas eventualidades que poderiam afetar toda a humanidade.

Jonas afirma que nesse cenário sabemos mais de um lado e menos de outro. Mais porque temos o conhecimento analítico-causal de modo sistematizado e menos porque lidamos “[...] com um estado constitutivo de mudança, enquanto os antigos lidavam com um estado estatístico [...]. O dinamismo é a marca da modernidade”. (JONAS, 2006, p. 203).

Diante desse cenário, os prognósticos pessimistas são feitos para evitar que o pior aconteça e se, de fato, não acontecer o engano deve ter o seu mérito no campo da prudência e da preservação. No âmbito da expectativa do progresso técnico-científico, sobre os cálculos prévios sobre o futuro, Jonas afirma que o homem público deveria evitar apostas, sobretudo, de bens essenciais e públicos, adotando uma política previdente à luz dessa nova responsabilidade que surgiu e que contempla um conteúdo totalmente novo para o fazer político e para a moral política.

Por que a responsabilidade não esteve até hoje no centro da teoria ética? Jonas, neste momento de sua obra, traz o questionamento central à fundamentação de sua nova ética. Para iniciar a sua argumentação, Jonas destaca o objetivo da permanência e a ausência de dinâmica, como respostas iniciais.

O conceito de responsabilidade que Jonas traz como central dessa nova ética, ao longo do tempo, não foi considerado ou teve relevância no âmbito das teorias morais tradicionais. Os sentimentos de amor, respeito e outros constituíram a vontade moral, entretanto, o sentimento de responsabilidade não teve a oportunidade de exercer essa função. A responsabilidade, por sua vez, é uma função do poder e do saber e essa relação é, de fato, complexa.

No passado, acreditava-se que o futuro estaria sob o acaso do destino e da compreensível estabilidade da ordem natural. O foco de atenção das éticas tradicionais, portanto, estava na virtude, no agir corretamente em relação ao presente momento, no melhor Ser possível dos homens e não se atentou com a atuação desse Ser a longo prazo.

O olhar restrito para o presente determinava o escopo da ética antiga e o futuro limitava-se a preparar a próxima geração para a continuidade eterna da dinastia. As

futuras gerações repetiam as primeiras e tal preservação era um importante objetivo do conceito de virtude.

Para os governos não hereditários, tinha-se a mesma lógica. Os filósofos clássicos, responsáveis pela ciência do Estado, compreendia o bem das constituições à durabilidade, tendo a virtude como o caminho para tal. Segundo Jonas (2006, p. 210) “A boa constituição deve fomentar a virtude dos cidadãos”. E o cidadão virtuoso, com as suas melhores capacidades, devia estar à disposição do Estado, por exemplo, com a sua coragem para defendê-lo dos inimigos; com a sua autoestima para ocupar cargos importantes; com a sua prudência para não adentar em aventuras ou situações perigosas, bem como a justiça que dá a sensação de ter sido atendido e inibe a revolta.

Nesse cenário, portanto, a regra geral era: “[...] o que é bom agora para o homem, como Ser pessoal e público, também o será no futuro”. (JONAS, 2006, p. 210). Por outro lado, havia uma consciência acerca das incertezas dos assuntos relacionados ao homem, do acaso e da sorte. Para tanto, resolvia-se essa fragilidade ao ter uma sólida constituição da comunidade que objetivava, principalmente, a sua permanência. Para os antigos, como o presente não projetava uma sombra para o futuro, eles não tinham a responsabilidade pelos que viriam como uma norma natural de conduta.

Quanto à ausência de dinâmica, tinha-se em mente que a realidade permaneceria basicamente a mesma, de modo totalmente diferente ao pensamento moderno. Todas as coisas do devir eram compreendidas com um fluxo que seguia naturalmente sem muitas intercorrências externas e para manter esse estado das coisas, acreditava-se nas boas leis.

No mundo contemporâneo, no entanto, sabemos que há um dinamismo nas coisas do homem que resultam em mudanças constantes e num novo que é totalmente novo, que nunca existiu, o que impossibilita, assim, de nos apoiarmos na sabedoria política dos antigos.

Dando continuidade à sua argumentação acerca da responsabilidade como elemento central de uma nova ética, Jonas aborda a orientação vertical das éticas anteriores. Essa orientação vertical compreende em seu escopo o fluxo regular do devir e o eterno (atemporal).

Considerando Platão, “[...] que o é sempre o antípoda mais poderoso para a compreensão sobre o Ser e a ética modernos” (JONAS, 2006, p. 211), Jonas faz

referência ao Eros que se define a partir de uma causa e não compreende a virtude em si mesmo. O mesmo ocorre com o sentimento de responsabilidade apresentado por Jonas, que nesse cenário atual tão subjetivo, torna-se a causa deste mundo.

Eros, de Platão, é a busca pelo Ser perfeito, que fundamenta-se na forma ontológica para justificar sua origem e objeto, assim como a responsabilidade. Contudo, no caso atual da responsabilidade, não se trata de uma ontologia da eternidade, mas sim do tempo. Para Jonas (2006, p. 212):

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

Dessa forma, como diferença essencial entre Platão e Jonas, temos a sede de eternidade (Eros) e a sede de temporalidade (Reponsabilidade). Para tanto, essa nova sede necessita de novos e próprios deveres.

Na compreensão de um processo histórico como escatologia, Jonas apresenta as teorias de Kant, Hegel e Marx. A mudança do eixo vertical para o horizontal iniciou quando Kant, a partir da sua “ideia reguladora”, inicialmente em equivalência à “ideia do bem” do Platão, deslocou o fim almejado para a escala temporal, que relaciona-se diretamente ao futuro do sujeito. Nesse momento, Kant define que o fim a ser alcançado resultará de um processo histórico do sujeito, por meio da atividade cognitiva e moral do Ser. Em contrapartida, diferente de Platão que compreendia o fim a partir da exclusiva ascensão interna do indivíduo.

Em seguida, Hegel “[...] deu o primeiro passo para uma imanentização radical”. (JONAS, 2006, p. 213). Tivemos o reconhecimento o movimento autônomo da história, mas, por outro lado, a causalidade concreta do sujeito foi suprimida. Logo depois, Marx insere o agir consciente como coautor no impulso revolucionário. Para Jonas (2006, p. 214): “A astúcia da razão coincide finalmente com a vontade dos atores [...]. Aqui, pela primeira vez, se inscreve no mapa ético, sob o signo da dinâmica, a reponsabilidade pelo futuro histórico, de forma racionalmente inteligível”.

Com isso, a máxima de Kant: “Você pode, porque você deve” deveria, conforme Jonas argumenta em sua obra, ser alterada, diante do mundo contemporâneo, para “Você deveria, porque você age, e você age, porque você pode, ou seja, o seu poder exorbitante já está em ação”. (JONAS, 2006, p. 215).

O conceito de poder é, portanto, distinto nos dois enunciados. Para Kant, poder está voltado para a inclinação ao dever, acreditando no poder interno, não causal, em cada indivíduo. Para Jonas, poder significa confrontar os efeitos causais do nosso agir com o dever da nossa responsabilidade, pois:

Só com o homem o poder se emancipou da totalidade por meio do saber e do arbítrio, podendo se tornar fatal para ela e para si mesmo. O seu poder é o seu destino e torna-se cada vez mais o destino geral [...]. Assim, aquilo que liga a vontade ao dever, o poder, é justamente o que desloca a responsabilidade para o centro da moral. (JONAS, 2006, p. 217).

Na teoria de Jonas, considerando o arquétipo essencial da argumentação, do ponto de vista genético, tipológico e epistemológico, a criança torna-se, por conseguinte, o objeto originário da responsabilidade. O conceito de responsabilidade implica em dever, primeiramente, um dever ser e, logo depois, um dever fazer em resposta ao dever ser de alguém. O deve-se, para Jonas, não está em si mesmo, por sua mera existência. A simples existência de um Ser ôntico significa um evidente dever para outros, a partir, essencialmente, da visão do existente em seu conjunto pleno. Esse dever Ser não está relacionado ao questionamento da existência do mundo, mas sim ao formato da existência do mundo que sabemos ser decorrente da causalidade humana. Porém, esse dever ser para o mundo não é evidente para nós, pois envolve inúmeras incertezas e questionamentos que não podem ser respondidos, com convicção, no momento atual.

Sobre a responsabilidade com o bebê, Jonas afirma que ela é aguda, única e irrecusável. O “ter de se tornar”, como etapa intermediária, o torna um Ser indefeso, diferente do não-Ser. E, para tanto, esse “ter de se tornar” não será apenas o dever do homem, mas sim a sua responsabilidade como autor do Ser. Afirma Jonas (2006, p. 224): “Seu poder sobre o objeto de responsabilidade consiste não só no fazer, mas também na omissão, que poderia lhe ser fatal”. Nesse caso, o objeto tem o direito máximo à existência e a fragilidade máxima do Ser, tornando a responsabilidade ininterrupta até a fase adulta do ser.

2.5 A Responsabilidade Hoje: o Futuro Ameaçado e a Ideia de Progresso

Neste capítulo da sua obra, Jonas aborda o futuro da humanidade e o futuro da natureza. Sob à ótica de uma solidariedade de interesse com o mundo orgânico, Jonas

afirma que na civilização técnica o futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo. Essa civilização que possui tanto poder, inclusive significativo poder de destruição, deve incluir no seu amanhã o futuro da natureza como condição imprescindível. Tem-se, nesse caso, uma responsabilidade metafísica, pois o homem tornou-se perigoso para si próprio e para a biosfera e é impossível separar essas duas dimensões, pois estão diretamente conectadas.

Devemos ter esse olhar para o futuro da natureza, com a fidelidade à totalidade de sua criação, pois foi ela que nos gerou. Contudo, quando se precisa escolher entre a existência humana e a da natureza, o homem, realmente, vem em primeiro lugar, oriunda de egoísmo da espécie à luz elementar da dignidade humanada.

O nosso poder contempla uma soberania em relação ao mundo vivo restante, esse é um direito natural que possuímos, que nos permitiu compreender, ao longo do tempo, a natureza como objeto de uso particular. Mas ao definir como prioritário o dever em relação homem, precisamos incluir, nesse mesmo dever, a natureza, como condição *sine qua non* para a nossa integridade existencial, para a nossa continuidade neste mundo, sendo essa uma relação simbiótica.

O que oportunizou o homem a ter o poder de ameaçar a existência das demais formas, inclusive a sua própria, foi a superioridade do pensamento e o poder oriundo da civilização técnica. Essa conclusão de Jonas se distancia do pensamento de Aristóteles que acreditava que o homem, a razão humana, que fez com o que homem se destacasse da natureza, jamais seria o caminho para ferir essa natureza.

Esse poder que detemos, quando unido à razão, resulta em responsabilidade, porém, ela estava, até então, relacionada à esfera das relações intersubjetivas. Não se imaginava, ao longo da história, que teríamos responsabilidade sobre a biosfera e, sobretudo, sobre a sobrevivência da humanidade, tamanho o poder destrutivo que alcançamos. Surge, assim, uma necessária solidariedade imperativa com o resto do mundo.

Temos, portanto, um novo dever que nasce do perigo e que clama por uma ética da preservação e não por uma ética do progresso. Esse novo dever exigirá do homem, que antes era um agente executor da natureza e passou a ser um destruidor potencial, maior obediência e mais sacrifícios do que aqueles outros, das éticas tradicionais, que visavam melhorar a nossa espécie, impondo ao nosso poder um “não ao não-Ser” e que institui, ainda, que deve haver homens como homens.

O êxito do programa baconiano – de dominação da natureza por meio da técnica – sofre, atualmente, uma ameaça de catástrofe. Esse êxito se relaciona ao econômico (aumento do consumo e elevação do bem-estar social para um número significativo de homens) e ao biológico (aumento exponencial da população em todo o planeta que desconsiderou as leis de equilíbrio da ecologia).

Diante desse cenário, numa perspectiva apocalíptica, Jonas argumenta sobre a dialética do poder sobre a natureza, considerando o atual curso da humanidade. O progresso técnico nos impede, hoje, de frear esse progresso com caráter destrutivo, que ameaça a natureza, o próprio homem e a sua obra. Bacon, possivelmente, não imaginou que sua afirmação de que “saber é poder” conduziria a algo dominante e autônomo. Sendo assim, precisamos encontrar o poder sobre o poder, capaz de autolimitar essa dominação que em vez de libertar o homem, o escraviza. E esse novo poder, necessariamente, precisa surgir da sociedade. Para tanto, Jonas faz uma análise aprofundada da teoria marxista à luz de uma possível salvação e não de realização de um sonho da humanidade, pois Marx falava de uma revolução mundial.

De modo assertivo, Jonas (2006, p. 238) compreende “[...] que só um máximo de disciplina social, politicamente imposta, pode levar a uma subordinação das vantagens do presente aos imperativos de longo prazo do futuro”. O ideal progressista da teoria marxista, assim sendo, conduz Jonas a analisar essa possibilidade como um caminho exequível para o futuro, como executor do ideal baconiano, um signo de esperança, em face da urgência da crise planetária, e uma escatologia ativa.

Conforme Jonas (2006, p. 240), “A pobreza igualitária de todos, garantida pelo Estado, pode ser moralmente menos revoltante do que a riqueza de poucos em face da pobreza de muitos [...]”. Contrariando a teoria, observamos que países mais avançados optaram pelo socialismo e que países mais pobres contam com o socialismo como meio imprescindível para alcançar êxito.

Jonas (2006, p. 241) afirma que:

O marxismo é, quanto à sua origem, um herdeiro da revolução baconiana. Entretanto, para que ele seja o caminho será necessário alterar a forma como ele interpreta a si mesmo, deixando de ser a salvação da humanidade para se colocar como um protetor do mal, mas, para tanto, será necessário renunciar ao seu elemento essencial: a utopia.

Diante dessa possibilidade, temos que considerar que tudo depende do que consideramos necessidade, da forma mais ou menos irracional para a tomada de decisões, da influência do presente ou do futuro, da perspectiva de futuro, da dimensão do egoísmo nacional e do grau de confiança que o povo tem em seu regime.

Para além dessa análise, Jonas aborda o modelo comunista do socialismo, no qual as decisões são exclusivas da cúpula, sem participação do povo; e que não encontram resistência e dependem, desse modo, do grau de confiabilidade do aparato. Para Jonas (2006, p. 244), são medidas assim que o futuro ameaçado exige e exigirá cada vez mais:

[...] para os nossos fins deve ser uma tirania bem-intencionada, bem-informada e que possua uma visão correta da realidade [...] a tirania comunista já existe [...] do ponto de vista da técnica do poder, ela parece ser superior ao sistema capitalista-liberal-democrático no que tange à realização de nossos objetivos incômodos.

Por outro lado, devemos nos perguntar se o comunismo, que assim como o capitalismo busca a prosperidade material, conseguirá se manter fiel à sua teoria originária diante da vontade de obter êxito como sistema instalado para a humanidade. Essa, por sua vez, está acostumada com a abundância e terá seu modo de vida rebaixado a fim de promover a repartição equitativa dos recursos planetários entre todos os povos. Isso seria possível diante da “[...] magnitude planetária da problemática e a desigualdade territorial da riqueza natural?”. (JONAS, 2006, p. 246). A utopia conseguiria suportar o desafio de uma humanidade que precisa economizar? Devemos esperar que o homem socialista seja mais altruísta do que os seus congêneres em outros sistemas sociais? De todo modo, Jonas conclui que o marxismo (interiormente mais comedido), de fato, apresenta mais vantagens quando comparado a outros regimes ditatoriais.

Apesar disso, podemos nos questionar se: a motivação do lucro *per se* foi, de fato, eliminada em uma sociedade comunista? Cita Jonas (2006, p. 253): “Entre aqueles que pecam contra o planeta encontram-se todas as modernas sociedades industriais, inclusive a Rússia”.

Sobre a técnica, a teoria marxista, desde o seu início, demonstrou a sua relevância. Aliás, para Marx não se tratava de controlar a técnica, mas sim de libertá-la do espírito capitalista e colocá-la a serviço da felicidade humana. Porém, “O

progresso técnico transformou-se no ópio das massas, papel antes atribuído à religião”. (JONAS, 2006, p. 256).

O que há, portanto, de mais importante e, ao mesmo tempo, perigoso na “alma do marxismo” é a utopia. O que a utopia nos daria além de uma condição mais justa entre os homens? O que viria à luz e que ainda não está visível?

Sobre o “verdadeiro homem”, Jonas recorre a Nietzsche que aborda o “super-homem”, sendo uma transição do animal para o super-homem do futuro. Mas cabe destacar que Nietzsche, diferentemente de Marx, não era um utopista. E o homem atual seria apenas o estado transitório para chegarmos ao super-homem e, talvez, o verdadeiro homem, mas ele não indica em sua obra como tornar possível o aparecimento desse novo homem, sendo essa mais uma diferença com Marx, pois o marxismo sempre teve em sua teoria a concepção e a ação políticas.

O caminho para alcançarmos o verdadeiro humano, na visão do marxismo, é a revolução. O homem para Marx é produto das circunstâncias e como, supostamente, as circunstâncias nunca foram boas, os homens não puderam ser bons (como em sua essência). Nesse ínterim, somente a sociedade sem classes poderá oportunizar “o aparecimento” do homem bom. Sendo o bom como qualidade moral e cultural.

E, considerando a tese de Marx, de que o homem essencialmente é bom e que após a revolução teríamos uma sociedade sem classes, com repartição justa e menos desigual dos bens essenciais, não teríamos violência, crueldade, inveja, cupidez e fraude. (JONAS, 2006). Teríamos, talvez, um espírito fraterno entre os homens.

No entanto, Jonas (2006, p. 263) destaca que “O materialismo da hipótese ontológica torna o bem-estar material uma condição imperiosa para a busca da liberação do verdadeiro potencial humano” e “[...] não podemos nos dar o luxo de uma utopia que exige tal tipo de condição [...] e como ideal, essa utopia é um falso ideal”. (JONAS, 2006, p. 263).

Em seguida, Jonas discorre sobre a utopia e a ideia de progresso. Considerando as desigualdades sociais de hoje, mesmo que promovêssemos uma redistribuição da riqueza global, não teríamos mais como eliminar a miséria em algumas partes do planeta Terra. Conforme Jonas (2006, p. 265), “Nesse contexto, a magia da utopia só poderá ser um obstáculo para aquilo que necessita ser feito”. Jonas acredita, portanto, como imperativo da nossa maturidade, renunciar ao sonho da juventude, da ilusão, da utopia.

Sobre o progresso ético, Jonas afirma que o conceito de progresso nasceu na esfera moral e pessoal, pois “[...] uma vez que toda vida começa do nada e tem de se apropriar de tudo, o progresso é a lei de desenvolvimento obrigatória do devir humano, da qual todos têm de participar”. (JONAS, 2006, p. 268).

Para além do progresso individual, que está desde o seu início relacionado ao indivíduo psicofísico e à sua alma, tem-se o progresso na civilização que se relaciona ao patrimônio coletivo, em direção sempre do melhor, que impulsiona a “ascensão” da humanidade.

Quanto ao progresso na ciência e na técnica, sabemos que é o caso mais evidente. O progresso se dá sem obstáculos, com caráter cumulativo e potencialmente infinito. Menos clara, por sua vez, é a questão do seu preço, conforme destaca Jonas (2006).

Quanto à ciência, tem-se como dever do homem, que possui as faculdades para tal, a sua busca constante. E como esse progresso é cumulativo, por conta do tamanho de conhecimento, o preço é a especialização e fragmentação do conteúdo. Cita Jonas (2006, p. 270): “Assim, na medida em que cresce o patrimônio cognitivo coletivo, o conhecimento individual se torna cada vez mais fragmentário”.

No caso do progresso técnico, temos uma reflexão sobre a questão ética. Observamos uma ambivalência nos efeitos desse progresso. Temos consequências moralizantes e outras desmoralizantes. Trata-se, então, de objetos destinados ao consumo do homem e, sobretudo, à condição humana.

Sobre a moralidade das instituições sociais, Jonas apresenta que formas de Estado, de economia e de ordem social podem ser melhores ou piores para o Ser moral de seus indivíduos, ou seja, para a virtude, pois “[...] manter-se puro em um tal regime exige uma virtude extraordinária” e o “[...] sistema é moralmente prejudicial até para os seus beneficiários” (JONAS, 2006, p. 273, 275).

Sobre os efeitos desmoralizantes da exploração econômica, Jonas (2006, p. 276) afirma que “[...] a pobreza conduz ao empobrecimento também do ponto de vista moral. O que se obtém no despotismo, por meio da violência e do medo, obtém-se aqui pela miséria material e a necessidade bruta”. Nesse tom, “A concepção dominante no mundo ocidental será a concepção liberal de Estado como uma instituição orientada para fins [...] imiscuir-se o menos possível da vida privada”. (JONAS, 2006, p. 277).

Contrariando, portanto, toda possibilidade de regimes e sistemas ditatoriais, Jonas reforça que mesmo que não acreditem na bondade inata do homem, deveríamos apostar na liberdade, pois ela é um valor moral em si, que direciona o indivíduo para o senso de responsabilidade e de sabedoria. Quanto ao Estado liberal, Jonas discorre sobre:

[...] um sistema liberal torna possíveis as virtudes que só florescem em um regime de liberdade [...] um sistema liberal, desde que ele possa se defender de seus excessos, é preferível por motivos morais a um sistema não-livre [...] um estado de direito é melhor que um Estado arbitrário; a igualdade diante da lei, melhor que a desigualdade; o direito por mérito, melhor que aquele por herança [...] o direito a defender os seus interesses e a participar dos processos decisórios sobre a coisa pública, melhor que a sua transferência permanente a gestores oficiais; a diversidade individual, melhor que a homogeneidade coletiva; a tolerância para com o outro, melhor que a conformidade obtida à força. (JONAS, 2006, p. 278-279).

Em seguida, Jonas apresenta a importância do princípio da “compossibilidade”, no qual os sistemas liberais são construídos na base de concessões. Contudo, para utopia não existe meio-termo ou concessão. Segundo Jonas (2006, p. 281), “Este tipo de utopia realista possui naturalmente um forte componente autoritário e paternalista (pelo qual Platão é criticado até hoje)”.

Por sua vez, surge a novidade da utopia marxista. Jonas apresenta que os “modernos utopistas” afirmam que graças à história, hoje, a utopia é desejável e realizável. Surge, portanto, o utopismo revolucionário da atualidade.

2.6 A Crítica da Utopia e a Ética da Responsabilidade

Considerando o capítulo anterior, conclui-se que:

[...] só as circunstâncias de uma sociedade sem classes trarão à luz a verdadeira natureza humana, e com o reino da liberdade começará a verdadeira história da humanidade [...] semelhante a ele só a fé da religião. (JONAS, 2006, p. 287).

Sobre a revolução mundial proposta, Jonas analisa os condenados da Terra, aqueles condenados a uma pauperização cada vez maior em um capitalismo crescentemente mais rico por causa da sua exploração. Eles – os condenados da Terra – estão nos países subdesenvolvidos e existem como povos pauperizados e

não como classes oprimidas. Dessa maneira, à falta de classes oprimidas, a revolução não acontece.

Quanto à possibilidade de transformar a luta de classes como luta de nações, Jonas aborda, sobre o espaço internacional, a questão da sensibilidade humana que está vinculada ao sentido de proximidade; o próprio interesse bem evidenciado assume o lugar da ética individual e o “[...] self é sempre entendido como os que estão vivos hoje” (JONAS, 2006, p. 293); o perigo iminente de uma guerra entre as nações ou na forma atual de terrorismo internacional; teríamos, possivelmente, uma anarquia internacional.

Na sequência, Jonas discorre sobre as respostas políticas, pois a “Terra – que mostra sinais de esgotamento – provavelmente não poderá suportar essa agressão multiplicada. No momento, não sabemos dizer onde está este limite, mas deveríamos evitar alcançá-lo” (JONAS, 2006, p. 294). Toda as soluções possíveis exigirão, portanto, um grande emprego de tecnologia que, por sua vez, terão que ser mitigadas também. Essa retórica de progresso, tecnologia e mais tecnologia para resolver o problema, tornaria a sua própria compulsão. E esse é o problema central da ética que Jonas nos apresenta, que contempla a responsabilidade para com o futuro.

Sobre o apelo à violência em nome da utopia, Jonas afirma, quando se pensa no “a qualquer preço”, que “[...] aqueles que inscreveram em sua bandeira de luta a causa das vítimas do poder deveriam ser os últimos a apelar para a violência do poder”. (JONAS, 2006, p. 296).

Na sua crítica à utopia marxista, Jonas discorre sobre três passos importantes, sendo o primeiro as condições materiais, ou sobre a possibilidade da utopia; o segundo, o sonho traduzido em realidade, ou sobre o caráter desejável da utopia; e o terceiro, o contraste negativo do sonho, ou a natureza provisória de toda a história precedente.

No primeiro passo, temos como ponto de partida a condição primeira da utopia que é a abundância material e a segunda que é a facilidade em obter essa abundância. Essa facilidade está diretamente relacionada ao lazer e ao menor esforço ou tempo de trabalho. Para tanto, tem-se como caminho a radicalização da técnica, como já vem acontecendo, quando da reconstrução da natureza – forçando a natureza a entregar seus bens; quando da mecanização e automação do processo de trabalho. Para além dessas questões que estão compatíveis com o cenário atual imposto pelo sistema capitalista, a diferença é que numa sociedade marxista, possivelmente,

teríamos “uma melhor seleção e condução social na direção do progresso técnico e, sobretudo, uma distribuição social mais igualitária dos seus frutos”.

Entretanto, de modo resumido, não importa se tal agressão à natureza venha da direita ou da esquerda, de um marxista ou de um liberal, “A questão é saber como a natureza reagirá a essa agressão intensificada”. (JONAS, 2006, p. 300).

E para tanto, precisamos quantificar esse cenário na tentativa de termos a definição de: Qual é o limite (para evitarmos uma catástrofe do ponto de vista das finalidades humanas)? A que distância nos encontramos dele? Esses questionamentos estão no cerne da ciência ecológica.

E sob o aspecto natural da problemática temos os impactos, a saber: da alimentação – como alimentar a crescente população mundial? Como resposta imediata temos a utilização excessiva de fertilizantes artificiais que ocasionam, por exemplo, a poluição química dos recursos hídricos e das águas costeiras, a salinização dos solos, a erosão provocada pela aragem, as mudanças climáticas decorrentes do desmatamento; das matérias-primas – as reservas que se encontram em camadas profundas exigirão um emprego maior de energia para ser exploradas e isso impacta diretamente a biosfera planetária; energético – os combustíveis fósseis não são renováveis, a sua queima polui o ar e promove o aquecimento global (efeito estufa), com isso, o derretimento das calotas polares, a elevação do nível dos oceanos, as inundações. Como alternativa, tem-se a energia nuclear, mas que apresente o perigo radioativo; térmico – “Todo uso de energia termina em calor, e por isso o uso de energia no espaço terrestre não pode ser irrestrito [...] até o calor animal dos milhões de corpos humanos e de seus correspondentes animais”. (JONAS, 2006, p. 306).

Lumbreras (2019, p. 383) afirma sobre as consequências do avanço tecnológico, que:

[...] o fertilizante tornou possível estender os rendimentos além da capacidade original da terra e abandonar as práticas agrícolas de rotação de culturas que antes eram sustentáveis. Melhorias no transporte permitiram a criação de trocas de mercado mais amplas, que comercializaram a produção de alimentos. O desenvolvimento da Revolução Industrial mercantilizou os bens produzidos e o trabalho. A medicina moderna, que teve um sucesso notável em aumentar nossa expectativa de vida e qualidade de vida, também teve o efeito negativo de mercantilizar nossos corpos. Finalmente, as TICs e, em particular, as mídias sociais resultaram em um processo contínuo de mercantilização da experiência e dos relacionamentos.

Sobre esse progresso irrecusável, Jonas destaca a precaução como fator essencial para que possamos utilizar o avanço das alternativas tecnológicas, que buscam resolver os problemas naturais, como um presente de forma sábia, moderada e com uma responsabilidade global. Segundo Jonas (2006, p. 307), “A prudência será a melhor parte da coragem e certamente um imperativo da responsabilidade”.

Nesse momento da sua obra, Jonas (2006, p. 308) afirma que “É necessário, em todo caso, renunciar à utopia [...] tanto porque seus esforços conduzem à catástrofe quanto porque ela não pode perdurar por um período de tempo que valha a pena”. O ideal utópico seria exequível com a condição de mantermos ou reduzirmos o número de seres humanos, o que seria impossível por meio de ações pacíficas.

No segundo passo, Jonas realiza um exame do ideal utópico sob dois aspectos: seu conteúdo positivo e seu contraste negativo. A determinação material do estado utópico que contempla o reino da liberdade de Karl Marx, tendo como palavras centrais liberdade e trabalho. Essa libertação, entretanto, de acordo com Ernst Bloch, só pode ocorrer no lazer como forma de vida, para tanto, tem-se a filosofia do lazer utópico.

O trabalho de forma voluntária, a partir de uma necessidade (ou vontade) própria do indivíduo, diferente do trabalho sem alma, fragmentado, tornar-se-ia uma necessidade vital para muitas pessoas para escapar do ócio.

Porém, diante desse cenário, Jonas apresenta uma problemática que não foi abordada por Marx, mas sim por Bloch, o problema do lazer. A necessidade de preenchimento do tempo com um conteúdo digno do homem. Bloch serve de referência para Jonas, especialmente para a sua crítica à utopia marxista, especialmente, porque ele foi o sucessor de Marx e trouxe à utopia uma compreensão messiânica da doutrina.

Sobre a oposição entre trabalho manual e trabalho intelectual, à luz do fim da submissão servil dos indivíduos ao trabalho, tem-se como realidade uma pobreza, no sentido intelectual, do trabalho, pois a “[...] perda de diversidade manual (e de esforço) acompanha a perda de atividade intelectual. Junto com o corpo, também o espírito é desempregado”. (JONAS, 2006, p. 317).

Sobre a teoria do *hobby* “como vocação”, Jonas aborda em sua obra três aspectos, a saber: a perda da espontaneidade do *hobby* que se transforma em dever; perda da liberdade por causa da necessidade de supervisão pública; perda de realidade, por seu caráter funcional. O erro dessa concepção, tanto em Bloch quanto

em Marx, “está na separação entre o reino da liberdade e o reino da necessidade, na ideia de que aquele se inicia quando este último acaba”. (JONAS, 2006, p. 322). Entretanto, compreendemos que sem a necessidade a liberdade perde seu valor.

Sobre as relações inter-humanas numa sociedade sem classes, sem o trabalho por necessidade e orientada pelo lazer, Jonas afirma que são as “únicas preocupações verdadeiras da existência” que perdurarão na sociedade sem classes, por meio de discrepâncias ou contradições.

Sobre a natureza humanizada, tese de Karl Marx, de que a natureza seria “humanizada” pelo trabalho do homem, Jonas entende que não se trata da proximidade entre homem e natureza, mas sim sobre a reconstrução da natureza pelo homem e seu poder sobre a técnica, que introduz alternativas artificiais aos meios naturais.

No terceiro passo, Jonas aborda a ontologia do “não ser ainda” de Ernst Bloch. Tudo o que o homem pode e der se não aconteceu até hoje, mas acontecerá no futuro? A fórmula da ontologia do “não ser ainda” resume-se em: o sujeito ainda não é o seu predicado, onde o ser (predicado) é aquilo não só a que o sujeito pode chegar, mas deve chegar, de modo realmente a ser. Enquanto ele não for o ser (predicado), ele ainda não é ele mesmo. Para Jonas (2006, p. 338), “Esta lógica está alicerçada no conceito de tendência-latência [...] uma teologia secreta”.

O equívoco dessa ontologia do “ainda não ser” concentra-se, para Jonas, num erro antropológico, a saber:

[...] o homem verdadeiro” existiu desde sempre – com seus altos e baixos, em sua grandeza e em sua mesquinhez, em seu gozo e em seu tormento, em sua justificativa e em sua culpa, ou seja, em tudo o que não é separável da sua ambivalência. Tentar eliminá-la significa querer suprimir o homem e o caráter insondável da sua liberdade. (JONAS, 2006, p. 343).

O pressuposto antropológico, na concepção do Ser do homem, a plenitude do presente do homem, foi um erro básico da utopia. Dessa forma, torna-se necessário contemplar o passado como fonte de conhecimento sobre o homem. Jonas destaca, também, que é necessário renunciar à ideia de que o agir do homem está relacionado à sua essência, de que o homem é bom ou mau. Ele pode ser as duas coisas e essa é a sua essência. Não existe, assim, uma riqueza da natureza humana que está adormecida e que somente iremos encontrar no futuro. Há que se considerar o “[...]”

equipamento biológico-espiritual dessa natureza para a riqueza e a pobreza do ser, ambas igualmente naturais”. (JONAS, 2006, p. 345). Abandonamos, portanto, a concepção de “[...] uma pré-história, cujo fim seríamos nós e da qual seríamos o meio para se chegar a esse fim definitivo”, (JONAS, 2006, p. 347).

Após findar a crítica da utopia, Jonas direciona a conclusão da sua obra para a ética da responsabilidade e afirma que “[...] tal crítica [à utopia] teria sido demasiadamente extensa, caso a tecnologia, como poder eficiente por si mesmo, não contivesse uma dinâmica quase utópica”. (JONAS, 2006, p. 349).

A crítica de Jonas à utopia, portanto, serviu para refutar uma compreensão equivocada, mas, maiormente, trouxe à luz a fundamentação da ética da responsabilidade, “[...] que deve segurar as rédeas desse progresso galopante” (JONAS, 2006, p. 349). A contenção desse progresso, por meio de uma precaução inteligente, representa, no mínimo, uma ação decente em relação aos nossos descendentes.

Jonas traz, para finalizar sua obra, algumas conclusões valiosas que justificam sua ética da responsabilidade, a saber: “Não é possível negar que paulatinamente nos tornamos prisioneiros de processos que nós mesmos deslanchamos” (JONAS, 2006, p. 350); “O espírito da responsabilidade rejeita o veredicto prematuro da fatalidade por ter assumido o rumo da história [...] a crítica da utopia também nega a tese de que a história esteja destinada àquela visão final” (JONAS, 2006, p. 350); “As novas obrigações reais ainda não podem ser sistematizadas, pois elas só começarão a se tornar visíveis como reflexo dos fatos novos da *práxis* tecnológica” (JONAS, 2006, p. 351); “Ao princípio esperança, contrapomos o princípio responsabilidade, e não o princípio medo” (JONAS, 2006, p. 351); e, ainda, “O medo que faz parte da responsabilidade não é aquele que nos aconselha a não agir, mas aquele que nos convida a agir”. (JONAS, 2006, p. 351).

A heurística do medo, portanto, torna-se imprescindível, sendo o medo, o objeto da responsabilidade e a primeira obrigação preliminar dessa nova ética. Nada obstante, para Jonas, esse medo deve sempre estar acompanhado da esperança (de evitar o mal). Por meio do medo, acredita Jonas, recuperaremos o respeito, para não desonrarmos o presente em nome do futuro, guardarmos intacto o nosso patrimônio contra os perigos da ação humana e do tempo, não como fim utópico, tampouco de um fim humilde, “Trata-se de assumir a responsabilidade pelo futuro do homem”. (JONAS, 2006, p. 353).

Assim sendo, Domingo Moratalla (2019, p. 360) no *artigo "Cuidado y responsabilidad: de Hans Jonas a Carol Gilligan"* conclui que se para K. -O. Apel a comunicação era importante, para Hans Jonas é a natureza. Cita Domingo Moratalla (2019, p. 360): "Embora o poder anterior sobre a natureza fosse limitado e as "feridas" causadas pudessem ser reparadas com pequenas intervenções, agora a própria espécie humana se tornou uma ameaça à continuação da vida na Terra". Sendo assim, para Jonas a responsabilidade não é uma opção ou uma possibilidade que é oferecida ao ser humano hoje, mas uma obrigação reivindicada por um novo imperativo de um nível similar ao escopo kantiano ou ainda maior.

Domingo Moratalla (2019) afirma, ainda, ao analisar Hans Jonas, que agora o ser humano não pode apenas acabar com sua própria existência ou com a de sua geração, mas pode acabar com sua própria essência e desfigurá-la com várias manipulações. Diz Domingo Moratalla (2019, p. 360): "A responsabilidade não pode ser apenas retrospectiva (orientada pelo passado) ou respectiva (orientada pelo presente), tem que ser prospectiva (orientada pelo futuro)".

3 A RESPONSABILIDADE PARA PAUL RICOEUR

Considerando a análise realizada no capítulo anterior acerca da obra *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* de Hans Jonas, conduziremos, neste capítulo, a análise do conceito da Responsabilidade a partir da compreensão de Paul Ricoeur expressa em duas das suas obras de extrema relevância para a filosofia contemporânea, a saber: *O Si-mesmo como outro* e *O Justo I*.

3.1 A Responsabilidade para Paul Ricoeur À Luz da Obra *O Si-Mesmo como Outro*

A obra *O Si-mesmo como outro* é composta por dez estudos, sendo eles: a pessoa e a referência identificadora – abordagem semântica; A enunciação e o sujeito falante – abordagem pragmática; Uma semântica da ação sem agente; Da ação ao agente; Identidade pessoal e identidade narrativa; O si e a identidade narrativa; O si e a visada ética; O si-mesmo e a norma moral; O si-mesmo e a sabedoria prática: a convicção; e, Rumo a qual ontologia?

Deste modo, no intuito de promover um diálogo acerca da Responsabilidade entre Hans Jonas e Paul Ricoeur no próximo capítulo, realizaremos neste trecho da tese a análise filosófica dos sétimo, oitavo e nono estudos, pois estes compreendem a reflexão acerca da visada “vida boa” com e para o outro; da visada “vida boa” e a obrigação; da solicitude e a norma; do senso de justiça aos “princípios de justiça”; concluindo com o si-mesmo e a sabedoria prática à luz da convicção; conceitos estes imprescindíveis para o diálogo sobre responsabilidade no campo da filosofia moral.

3.1.1 Sétimo Estudo: O Si e a Visada Ética

Quem fala? Quem age? Quem se narra? Quem é o sujeito moral da imputação? A partir desses quatro questionamentos Paul Ricoeur nos apresenta um caminho para respondermos a pergunta Quem?

Neste estudo “As determinações éticas e morais da ação serão tratadas como predicados de um novo tipo, e sua relação com o sujeito da ação será tratada como

uma nova mediação no caminho do retorno para o si-mesmo". (RICOEUR, 2014, p. 183).

A análise de Ricoeur refere-se aos seres falantes e agentes e considera que é próprio da ideia de ação ser acessível a preceitos, que são aqueles nos ensinam a fazer direito o que se começou. Porém, nem todos os preceitos são de ordem moral, mas as regras morais se orientam para os preceitos e acabam por delimitar as práticas.

Sobre a ética e a moral, Ricoeur discorre que nada na etimologia ou na história do emprego desses termos nos impõe uma distinção entre eles. Um vem do grego e o outro do latim. O primeiro termo é oriundo de uma herança aristotélica e da perspectiva teleológica e o segundo é oriundo de uma herança kantiana e da perspectiva deontológica. Os dois relacionam-se com a ideia dos *costumes*, direcionado por aquilo que é considerado *bom* e do que se impõe como *obrigação da norma*. Contudo, para Ricoeur, o termo ética estará para a *visada* de uma vida plena e o termo moral para a articulação dessa visada com *normas*.

E, ainda, para o filósofo francês há a primazia da ética sobre a moral, há a necessidade de a visada ética passar pelo crivo da norma e, ainda, a moral constitui-se de uma efetivação limitada, mas legítima e indispensável, da visada ética, e a ética, portanto, envolve a moral.

Sendo assim, estabelece-se entre as duas heranças filosóficas uma relação de subordinação e de complementaridade. E qual é a interferência dessa articulação teleológica e deontológica no nosso exame da ipseidade? Para Ricoeur, no âmbito dos predicados bom e obrigatório, teremos uma réplica no plano da autodesignação: à visada ética compreenderemos como a estima de si mesmo e ao momento deontológico compreenderemos como o respeito a si mesmo.

Em vista disso, Ricoeur (2014, p. 185) afirma que:

- 1) a estima a si mesmo é mais fundamental que o respeito a si mesmo;
- 2) o respeito a si mesmo é o aspecto assumido pela estima a si mesmo sob o regime da norma;
- 3) as aporias do dever criam situações em que a estima a si mesmo não aparece apenas como fonte, mas também como recurso do respeito, especialmente quando nenhuma norma específica oferece mais guia seguro para o exercício *hic et nunc* do respeito.

Assim sendo, na expansão da nossa ipseidade teremos ao mesmo tempo a estima e o respeito a si mesmo.

Entretanto, Ricoeur nos conduz por uma reflexão que nos leva a perceber que o ponto de vista deontológico (a norma) está subordinado à perspectiva teleológica, mas isso ocorre sem confrontação direta entre as respectivas tradições filosóficas. Nesse sentido, temos uma relação mais próxima entre dever-ser e ser, descrição e prescrição, ou ainda, entre juízo de valor e juízo de fato.

O sétimo estudo do “*O si-mesmo como outro*”, portanto, empenha-se em demonstrar a primazia da ética sobre a moral, ou seja, da visada sobre a norma. O oitavo estudo, por sua vez, consiste em reforçar o justo lugar da norma moral sem lhe conferir a última palavra. Contudo, Ricoeur (2014, p. 186), esclarece que “Inquirir sobre a visada ética, com abstração do momento deontológico, será acaso renunciar a todo e qualquer discurso sensato e deixar o terreno livre para a expansão de ‘bons’ sentimentos? Nada disso”. O percurso de Ricoeur está direcionado para a visada *da “vida boa” com e para outrem em instituições justas*. Assim sendo, Ricoeur (2014, p. 187, grifo nosso) nos esclarece que

Embora a estima a si mesmo efetivamente extraia sua primeira significação do movimento reflexivo por meio do qual a avaliação de certas ações consideradas boas se transfere para o autor dessas ações, essa significação continuará abstrata enquanto lhe faltar a **estrutura dialógica** introduzida pela referência a outrem. Por sua vez, essa estrutura dialógica fica incompleta sem a referência a **instituições justas**.

Temos, portanto, a estima a si mesmo, que oriunda da visada ética e de uma perspectiva teleológica, mas que não basta, pois ela necessariamente precisa de outrem para estabelecer uma relação e, a partir dessa relação, fazem-se necessárias as instituições justas.

A estima a si mesmo somente terá seu sentido completo quando contemplar os três componentes da visada ética. Conforme Ricoeur (2014, p. 187), o primeiro componente da visada ética é o que Aristóteles chama de “viver bem”, “vida boa”. Esse é o objeto da visada ética. É o fim último da ação. Entretanto, Ricoeur (2014, p. 189) reforça que o “[...] modelo meio-fim parece de fato levar a um falso caminho, uma vez que convida a construir todas as relações entre fins subordinados e fim último com base numa relação que continua sendo fundamentalmente instrumental”.

No Livro VI da obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (2019) nos apresenta as virtudes dianoéticas, que se contrapõem às virtudes do caráter, abordadas no Livro II-V, e essas nos conduzem para um modelo de deliberação a partir da *phrónesis*, ou

seja, da sabedoria prática, da prudência. Durante o sétimo estudo, Ricoeur, portanto, recorre à ética nicomaqueia e, em muitos momentos, tenta resolver as dificuldades do texto de Aristóteles a partir do pensamento contemporâneo, destituindo o caminho meio-fim na ação do homem.

Para tanto, ele nos apresenta o pensamento de MacIntyre acerca dos “padrões de excelência” (*standards of excellence*), que “[...] são regras de comparação aplicadas a resultados diferentes, em função de ideais de perfeição comuns a certa coletividade de executantes [...]”. (RICOEUR, 2014, p. 192). Portanto, são atividades colaborativas “[...] cujas regras constitutivas são estabelecidas socialmente; os padrões de excelência que lhes correspondem no nível desta ou daquela prática vêm de mais longe do que o executante solitário”. (RICOEUR, 2014, p. 192). Na relação desses padrões de excelência com a visada ética do bem viver, Ricoeur afirma que tais padrões dão sentido à ideia de *bens imanes* à prática. Na reflexão da estima a si mesmo, portanto, teremos na apreciação das nossas ações a apreciação de nós mesmos como autor delas.

Ricoeur nos apresenta, também, o pensamento de Gadamer acerca de sua interpretação da *phronesis* aristotélica e, então, aborda o termo “plano de vida”. Vida nesse contexto se relaciona, sobretudo, com o sentido ético-cultural dos gregos, vida de prazer, ativa e contemplativa. Em seguida, Ricoeur traz, novamente, Aristóteles e seu conceito de *érgon* – função ou tarefa para o homem. Afirma Ricoeur (2014, p. 194): “Esse *érgon* está para a vida, tomada em seu conjunto, assim como o padrão de excelência está para uma prática particular”. Ricoeur recorre, ainda, à Martha Nussbaum com o seu conceito de *fragility of goodness*, que é traduzido como fragilidade da boa qualidade do agir humano. Mas ao concluir a análise desse primeiro componente da visada ética, Ricoeur (2014, p. 195) ressalta que

Não devemos nos enganar sobre o conteúdo e o estatuto dessa noção na teoria da *práxis* [...]. A vida boa é, para cada um, a nebulosa de ideais e sonhos de realização em relação à qual uma vida é considerada mais ou menos realizada ou não realizada.

Menciona Ricoeur (2014, p. 196): “O que aqui deve ser pensado é a ideia de uma finalidade superior que não deixasse de ser interior ao agir humano”. E, por fim, sobre a vida boa, Ricoeur (2014, p. 197) aborda a *evidência experiencial* como a nova figura assumida pela atestação, “[...] quando a certeza de ser o autor de seu próprio

discurso e de seus próprios atos se faz convicção de bem julgar e bem agir, numa aproximação momentânea e provisória do bem viver”.

Como segundo componente da visada ética, no âmbito do “*com e para o outro*”, Ricoeur (2014, p. 197) nos apresenta a solicitude que “[...] não se soma a partir de fora à estima de si mesmo, mas expande sua dimensão dialogal até aqui omitida [...] de tal modo que a estima a si mesmo e a solicitude não possam ser vividas e pensadas uma sem a outra”.

A estima de si mesmo merece uma reflexão do si que não pode se configurar com o eu, pois “dizer si não é dizer mim”. Diz Ricoeur (2014, p. 198): “Se perguntarmos a que título o si é declarado digno de estima, será preciso responder que não é principalmente por suas realizações, mas fundamentalmente por suas capacidades”.

Nesse momento do sétimo estudo, para entender o termo capacidade, Ricoeur recorre à Merleau-Ponty e ao “eu posso”, que se estende do plano físico ao plano ético, que se concentra no verbo, no poder-fazer, ao qual no plano ético corresponde ao poder-julgar. A mediação do outro, portanto, se faz relevante no trajeto entre capacidade e efetivação. Contudo, a grande questão é saber se a mediação do outro é essencial no trajeto da capacidade à efetivação. Ricoeur recorre, também, à Charles Taylor, que se preocupa com o destino da teoria política e afirma que “[...] várias filosofias do direito natural pressupõem um sujeito completo já coberto de direitos antes de ingressar na sociedade”. (RICOEUR, 2014, p. 198).

Nesse momento, relacionamos esse sujeito de direitos antes de qualquer vínculo social com o sujeito do futuro defendido por Hans Jonas no *Princípio Responsabilidade*, no qual a reflexão sobre a mediação como condicionante para a relação entre capacidade e efetivação se esvazia, pois para Jonas há que se pensar numa ética sem a obrigatoriedade da reciprocidade. Dessa forma, o sujeito do futuro de Jonas, por não estar no presente, necessariamente não participa da vida social e, portanto, não tem condições de retribuir, tampouco de relacionar-se, no sentido da mediação, com o outro de agora, mas, como todos os outros, possui direitos. A participação desse sujeito na vida comum é, conseqüentemente, por princípio contingente e revogável e o indivíduo pode esperar do Estado a proteção de direitos constituídos fora dele, sem que ele tenha a obrigação de participar dos encargos inerentes ao vínculo social.

Essa hipótese do sujeito de direito, constituído antes de qualquer vínculo social, portanto, “[...] só poderá ser refutada se sua raiz for cortada. Ora, a raiz é o desconhecimento do papel mediador do outro entre capacidade e efetivação”. (RICOEUR, 2014, p. 199).

Esse papel mediador está presente, também, no tratado da amizade de Aristóteles (2019) (Ét. Nic. VIII-IX), que Ricoeur discorre considerando: 1) a amizade que estabelece a transição entre a visada da vida boa, que se relaciona com a estima a si mesmo, virtude solitária na aparência, e na justiça, virtude de caráter político de uma pluralidade humana; 2) a amizade é uma virtude e não se encontra na alçada de uma psicologia dos sentimentos de afeição e apego pelos outros; 3) o homem feliz tem necessidade de amigos. Afirma Ricoeur (2014, p. 199, grifo do autor):

A alteridade encontra assim os direitos que a *philautia* parecia precisar ocultar. Ora, é em ligação com as noções de capacidade e efetivação, ou seja, de potência e de ato, que se abre espaço para a falta e, pela mediação da falta, para o outro.

Ainda na compreensão da amizade de Aristóteles, Ricoeur discorre sobre os três tipos: segundo o bom, segundo o útil e segundo o agradável. Em qualquer dos tipos, têm-se a reciprocidade como componente. Tem-se, então, a problemática da reciprocidade, que conforme Ricoeur (2014, p. 201), “A ideia de mutualidade tem exigências próprias que não serão eclipsadas nem pela gênese a partir do Mesmo, como em Husserl, nem pela gênese a partir do Outro, como em Lévinas”.

A amizade, à luz da mutualidade, alinha-se com a justiça, contudo, ela não é justiça, pois essa rege as instituições e àquela, as relações interpessoais. A justiça está para muitos cidadãos e a amizade contempla um número reservado de pessoas. A igualdade na justiça é proporcional e na amizade é um pressuposto, portanto, só a amizade pode visar à intimidade (*synetheia*) de uma vida compartilhada.

Sobre os questionamentos acerca da necessidade de ser amigo de si mesmo para ser amigo do outro ou se o homem feliz terá ou não necessidade de amigos, Ricoeur, ainda em análise da ética aristotélica, traz os argumentos do pensador grego: “[...] com a necessidade e a carência, o que passa para o primeiro plano é a alteridade do ‘outro Si’. E, ainda, o amigo, em sendo esse outro si, tem o papel de prover aquilo que o outro é incapaz de obter por si mesmo”. (RICOEUR, 2014, p. 204).

Observamos, assim, uma relação de carência e necessidade daquilo que o outro pode (ou deve) me oferecer, criando um elo entre atividade (amizade) e vida, entre felicidade e prazer, tendo a amizade como a ‘ponte’ para a efetivação da vida. Mas Ricoeur ressalta que “É preciso ir mais longe: às noções de vida e de atividade, deve-se somar a de consciência” (RICOEUR, 2014, p. 204). E, então, temos a importância da consciência da vida, consciência de existir e a alegria da consciência de existir. Aristóteles, por sua vez, conclui:

[...] e se o homem virtuoso é para o seu amigo, tal como é para si mesmo (pois o amigo é outro ‘em si’), sua própria existência é uma coisa desejável, do mesmo modo que é desejável para um igualmente, ou quase, a existência de seu amigo. Mas nós dissemos que o que torna sua existência desejável é a consciência que se tem da própria bondade, e tal consciência é agradável por si mesma. Ele precisa, por consequência, ter consciência da existência do amigo, o que somente pode perceber vivendo com ele, e compartilhando discussões e pensamentos, pois é nesse sentido que se falará em convivência quando se trata dos homens, e não como para os animais, onde ela consiste somente em pastar no mesmo lugar. (ARISTÓTELES, 2019, IX, 9, 1170 b 5-10).

Portanto, para Aristóteles essa realização tem como fator condicionante o viver junto. Mas Ricoeur conclui que “[...] todos concordarão que não há lugar para um conceito franco de alteridade em Aristóteles. O *ágape* cristão bastará para lhe fazer justiça?” (RICOEUR, 2014, p. 205). E, logo, Ricoeur recorre à Hegel com a fenomenologia do espírito e o desdobramento da consciência em duas consciências de si; e, também, à Lévinas, que destitui a fórmula “[...] não há o outro do si-mesmo sem um si-mesmo” e institui a fórmula inversa de “[...] não há um si mesmo sem um outro que o convoque à responsabilidade” (RICOEUR, 2014, p. 205). Desse modo, Ricoeur (2014, p. 207) afirma que “De Aristóteles só quero ficar com a ética da mutualidade, da comunhão, do viver junto”.

No intuito de finalizar sua trajetória reflexiva com Aristóteles, Ricoeur busca compreender se todas as características da solicitude já estão presentes no capítulo da amizade da ética nicomaqueia. E, dessa maneira, ele parte da relação entre *autos* e *heautón*, no intercâmbio entre dar e receber, para formular um conceito mais abrangente da solicitude. Para tanto, destaca a fragilidade de se pensar num dar e receber de modo igual, na mesma proporção, conforme Aristóteles nos apresentou. Por outro lado, tem-se E. Lévinas que traz a exterioridade para a reflexão do si-mesmo e do outro. De acordo com Ricoeur (2014, p. 208), “Toda a filosofia de E. Lévinas assenta na iniciativa do outro

na relação intersubjetiva. Essa iniciativa não instaura nenhuma relação, uma vez que o outro representa a exterioridade absoluta em relação a um eu definido”. Tem-se, deste modo, um outro que se exime de qualquer relação e essa irrelação define a exterioridade.

Diante dessa exterioridade do outro, Ricoeur afirma que o que impressiona é o contraste entre a reciprocidade da amizade e a dissimetria da injunção, dissimetria do face a face, pois o rosto do outro não precisa aparecer. O si é convocado à responsabilidade pelo outro, mas como a injunção cabe ao outro, o si é atingido pela injunção apenas no acusativo. E a convocação à responsabilidade resulta na passividade de um mim convocado. Mas Ricoeur se inquieta em encontrar um caminho para a solicitude diante da dissimetria do face a face e, então, encontra os recursos de bondade, que é notável que “[...] em numerosas línguas, a bondade se refira tanto à qualidade ética dos objetivos da ação quanto da orientação da pessoa em relação a outrem [...] por consideração a ele”. (RICOEUR, 2014, p. 209).

E é nessa noção de consideração que Ricoeur se concentra para ampliar o conceito de solicitude e, para tanto, reforça a hipótese que rege o sétimo estudo - o primado da ética sobre a moral – e busca conferir à solicitude um estatuto mais fundamental que a obediência ao dever. E esse estatuto é o de uma espontaneidade benevolente, ligada à estima de si mesmo no âmbito da visada da “vida boa”. É no âmago dessa espontaneidade benevolente que o receber se iguala ao dar da responsabilização. Essa igualdade, portanto, não se relaciona com a amizade e tenta recuperar a dissimetria inicial (entre o outro e o si), por meio do movimento de retorno do reconhecimento.

E a situação inversa da situação da instrução pelo outro na forma do mestre de justiça? Para Ricoeur (2014, p. 210), “a situação inversa da injunção é o padecimento”. O padecimento que se caracteriza pela diminuição ou até destruição da capacidade de agir, do poder-fazer, que faz com que o outro esteja reduzido à condição de apenas receber. Diz Ricoeur (2014, p. 210): “E é desse modo que o padecer-se com se apresenta, à primeira vista, como o inverso da responsabilização pela voz do outro”.

No nível fenomenológico, que o sétimo estudo por ora se atém, os sentimentos são considerados como afetos, que para Aristóteles compreendia a disposição, e para Kant, o mesmo termo da forma de *Gesinnung*. Para Ricoeur, sobre a parte que cabe aos sentimentos, compreende-os como afetos na solicitude. O padecimento do outro revela no si sentimentos espontaneamente dirigidos para outrem. Afirma: “É essa união íntima entre a visada ética da solicitude e o **cerne afetivo dos sentimentos**

que me pareceu justificar a escolha do termo ‘solicitude’ ” (RICOEUR, 2014, p. 201, grifo nosso).

Para concluir, Ricoeur aborda o conjunto de atitudes que estão presentes entre os dois extremos da convocação à responsabilidade, sendo a iniciativa que provém do outro, a simpatia que provém do si pelo outro padecente, ou a iniciativa que provém do si que ama e a amizade que contempla o si e o outro que compartilham, de modo igual, o mesmo desejo de conviver. Na amizade a igualdade é pressuposta, na injunção vinda do outro a igualdade só é restabelecida quando há o reconhecimento da superioridade da autoridade do outro por parte do si; no caso da simpatia a igualdade só é restabelecida pela confissão da fragilidade e da mortalidade.

Sendo assim, Ricoeur (2014, p. 212) afirma que

O que define o lugar da solicitude na trajetória da ética é essa busca de igualdade através da desigualdade, seja esta resultante de condições culturais e políticas particulares, como na amizade entre desiguais, seja ela constitutiva das posições iniciais do si e do outro na dinâmica da solicitude.

A solicitude responde à estima do outro por mim, mas e se não fosse a espontaneidade, de que modo a solicitude não se reduziria a um constante dever? A semelhança. A semelhança é resultado da troca entre estima de si e solicitude para com outrem. Temos, portanto, a equivalência entre o “tu também” e o “como eu mesmo”. Todos os sentimentos éticos supracitados, portanto, estão relacionados à fenomenologia do “tu também” e o “como eu mesmo”, tornando “[...] equivalentes a **estima ao outro como um si-mesmo e a estima a si mesmo como outro**” (RICOEUR, 2014, p. 214, grifo nosso).

Como segundo componente da visada ética temos “nas instituições justas”. O bem viver não se limita, portanto, às relações interpessoais, mas configura-se para a vida das instituições. A justiça, por sua vez, possui características éticas que não estão presentes do conceito de solicitude de Ricoeur, a saber, a exigência de igualdade. Temos, assim, a instituição como lugar de aplicação da justiça e a igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça. Esses dois são os cerne da investigação de Ricoeur para concluir os três componentes da visada ética, que resultará numa nova determinação do si, a do *cada um*, ou seja, a *cada um seu direito*.

Por instituições compreendemos os usos e costumes comuns no âmbito de uma estrutura do viver junto em comunidade histórica. Apesar disso, Ricoeur recorre

à Hannah Arendt, na reflexão da ideia de instituição e regras coercitivas, pois a filósofa colocou em evidência a distância que marca a separação entre o *poder-em-comum* e a *dominação*. Para Max Weber, no caso das instituições políticas, tem-se a relação de dominação que distingue governantes e governados. Destarte, mais fundamental que a relação de dominação é, portanto, a de poder-em-comum que nos traz a condição de pluralidade e, também, a de *acordo*. Com a pluralidade temos a extensão das relações inter-humanas a todos aqueles que, como terceiros, ficam fora do face a face entre o “eu” e o “tu”. Cita Ricoeur (2014, p. 216): “Mas já de saída o terceiro é, sem jogo de palavras, o terceiro incluído pela pluralidade constitutiva do poder. Assim é imposto um limite a toda e qualquer tentativa de reconstruir o elo social apenas com base numa relação dialogal estritamente diádica”.

A pluralidade, portanto, inclui terceiros, inclui aqueles que nunca serão rostos. E essa inclusão é estendida para a duração. A instituição dá ao poder essa dimensão temporal, de futuro e de permanência. A ação, na dimensão política, confere imortalidade as coisas perecíveis. Contudo, o poder caracterizado pela pluralidade e pelo acordo é, de modo geral, invisível, mas vem à tona quando está prestes a ser arruinado, deixando o campo livre para a violência, como vimos nos grandes desastres históricos.

Sendo assim, por mais evasivo que seja o poder em sua estrutura fundamental, é ele que, por meio de sua orientação para o querer-agir e viver-junto, traz para a visada ética o indispensável: a justiça. Aliás, Ricoeur (2014, p. 218) nos questiona: “Será de fato o plano ético e teleológico, e não ao moral e deontológico, que pertence o senso de justiça?” Nesse momento do sétimo estudo, Ricoeur recorre à J. Rawls e sua Teoria da Justiça, que será amplamente abordada no oitavo estudo. Mas, por ora, Ricoeur afirma que a reconstrução que Rawls faz da ideia de justiça se insere numa perspectiva antiteleológica. O justo, portanto, está para dois lados: o bom (das relações interpessoais) e o legal (coerência e direito de coerção à lei). No sétimo estudo Ricoeur se atém somente ao *bom*.

Para tal, Ricoeur (2014, p. 219) nos traz o senso de injustiça como o mais pungente quando comparado ao senso de justiça, “[...] pois na maioria das vezes a justiça é o que falta, e a injustiça, o que reina”. Aristóteles, que situou a justiça no campo das virtudes, portanto, da ética no sentido teleológico, no seu capítulo sobre justiça fez recortes importantes na imensa polissemia do justo e do injusto, na análise entre o aspecto privado e o aspecto público da justiça distributiva.

A mediação por instituições se faz indispensável diante da *pleonexia* – vício de querer ter cada vez mais – e da desigualdade relacionada aos bens exteriores e precários, à prosperidade e à adversidade, que resulta na necessidade do repartir. Sendo assim, a primeira espécie de justiça particular se define por uma operação distributiva. Sobre a limitação da justiça no campo da justiça distributiva, Ricoeur orienta sua análise para uma flexibilização do termo distribuição e incluir o elemento distinção que falta à noção de querer agir junto. Esse aspecto de distinção, portanto, para Ricoeur, que emerge para o primeiro plano com o conceito de distribuição, de Aristóteles a John Rawls, está essencialmente vinculado ao conceito de justiça.

A instituição torna-se indispensável para a regulação da distribuição dos papéis e representa bem mais que os indivíduos que desempenham esses papéis, pois trata-se de um sistema e tem como condicionante para sua atuação como regra da distribuição a participação, no sentido de tomar parte, dos indivíduos. Conforme Ricoeur (2014, p. 223), “Uma interpretação distributiva da instituição contribui para derrubar esse muro e garante a coesão entre os componentes individuais, interpessoais e sociais de nosso conceito da visada ética”.

A igualdade (*isótes*), por sua vez, representa o núcleo ético comum entre a justiça distributiva e a justiça reparadora. A justiça distributiva, portanto, consiste numa relação de proporcionalidade de quatro termos: duas pessoas e duas partes, no intuito de tornar iguais duas relações entre uma pessoa e um mérito de cada vez. E, então, Rawls retoma a problemática formulada por Aristóteles de justificar certa ideia de igualdade sem defender o igualitarismo. Na conclusão do sétimo estudo de Ricoeur, tem-se, assim, que a igualdade, seja qual for a maneira como modulemos, está para a vida nas instituições como a solicitude está para as relações interpessoais.

A solicitude tem diante do si um outro que é um rosto, no sentido de Lévinas, e a igualdade coloca o si diante de um outro que é um *cada um*. Em vista disso, “[...] o senso de justiça não suprime nada da solicitude; ela a pressupõe, uma vez que considera que as pessoas são insubstituíveis. Em contrapartida, a justiça soma à solicitude, uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira”. (RICOEUR, 2014, p. 225).

3.1.2 Oitavo Estudo: O Si-Mesmo e a Norma Moral

No sétimo estudo Ricoeur desenvolveu, de modo aprofundado, a proposição da primazia da ética sobre a moral, a partir do predicado “bom”, num percurso que foi da visada da vida boa ao senso de justiça, passando com finura pela solicitude. Nesse sentido, para o oitavo estudo, Ricoeur concentrou-se na sua segunda preposição, a saber: é necessário submeter a visada ética à prova da norma.

O intuito do oitavo estudo consiste em demonstrar o modo como os conflitos oriundos do formalismo, associados à deontologia, conduzem a moral de volta à ética, mas, sobretudo, à uma ética que passou pela norma e retorna investida no juízo moral da situação. Este estudo, portanto, busca refletir sobre o elo entre obrigação e formalismo.

Ricoeur analisa a ruptura oriunda do formalismo Kantiano em relação à tradição teleológica e eudemonista, mas destaca que essa tradição, apesar de estar direcionada ao formalismo, também contempla traços da concepção deontológica da moral que continuam vinculados à concepção teleológica da ética. A ética acena para o universalismo, por exemplo, quando Aristóteles define um critério comum a todas as virtudes ou, ainda, quando define as capacidades da iniciativa da ação, a escolha por razões, a avaliação e a valoração dos objetivos da ação à estima de si. A obrigação moral, por sua vez, possui vínculos com a visada da “vida boa”, ou seja, o momento deontológico ancora-se na visada teleológica, especialmente quando Kant (1980) nos apresenta o conceito de boa vontade nos *“Fundamentos da metafísica dos costumes”*. Ricoeur destaca duas afirmações presentes no conceito da boa vontade de Kant que justifica seu argumento da continuidade entre o ponto de vista deontológico e a perspectiva teleológica.

A primeira é referente ao “bom moralmente” que significa “bom sem restrição”, portanto, sem consideração pelas condições interiores e pelas circunstâncias exteriores da ação. A segunda é referente ao que comporta o predicado bom que passa ser a vontade. No conceito Kantiano a vontade relaciona-se com o poder de dar início ao curso das coisas, de decidir com base em razões, poder que é o objeto da estima à si mesmo. Mas a vontade, ainda, ocupa o lugar que o desejo racional ocupava na ética aristotélica. Menciona Ricoeur (2014, p. 231):

‘Que devo fazer?’ Num vocabulário mais próximo de nós, dir-se-ia que o querer se expressa em atos de discurso pertinentes à família dos imperativos, enquanto as expressões verbais do desejo – inclusive a felicidade – são atos de discurso de tipo optativo.

De acordo com Ricoeur (2014), a problemática kantiana relaciona-se com a ideia de universalidade, mas, também, com a ideia de coerção, característica da ideia de dever, diante das limitações que caracterizam uma vontade finita. A vontade, portanto, é a razão prática na sua constituição fundamental; e na sua constituição finita, é empiricamente determinada por inclinações sensíveis. Daí, tem-se o elo entre a noção de vontade boa – perspectiva deontológica – e a noção de ação realizada por dever, sendo essa relação tão estreita a ponto das duas expressões se tornarem intercambiáveis. As problemáticas da universalidade e da coerção são, portanto, difíceis de distinguir em decorrência da constituição finita da vontade.

Na análise do conceito Kantiano de moralidade, Ricoeur define os elementos que o caracterizam a partir do ponto de vista deontológico em face da concepção teleológica da ética, são eles: boa vontade, como determinação do bom sem restrição, critério de universalização, legislação apenas pela forma, enfim, autonomia. A oposição entre autonomia e heteronomia mostrou-se, portanto, constitutiva da ipseidade moral.

Devemos considerar, ainda, a progressão da formulação geral do imperativo categórico à segunda e à terceira formulação, feita a partir da *forma*, que consiste na universalidade, para a *matéria*, no qual as pessoas são compreendidas como fins em si mesmas, daí chega-se na *determinação completa* de todas as máximas, com a noção do reino dos fins. O progresso, por conseguinte, ocorre segundo as categorias de *unidade* da forma da vontade (universalidade) para a *pluralidade* da matéria (dos objetos, ou seja, dos fins) e chega na *totalidade* (integralidade do sistema). Entretanto, Ricoeur no oitavo estudo discorre sobre três aporias na referida tese de Kant que reforçam seu argumento acerca da visada da “vida boa” e a obrigação, entre o elo – nunca rompido – entre norma moral e visada ética.

Sobre a solicitude e a norma, Ricoeur (2014, p. 246) afirma que “[...] o respeito devido às pessoas não constitui um princípio moral heterogêneo em relação à autonomia do si, mas desenvolve sua estrutura dialógica implícita no plano da obrigação, da regra”, do mesmo modo que a solicitude não se soma a partir de fora à estima de si mesmo. A presente tese de Ricoeur justifica-se em dois argumentos, a saber: qual é o elo entre a norma do respeito devido às pessoas e à estrutura dialogal da visada ética, ou seja, à solicitude; e o respeito devido às pessoas mantém, no plano moral, a mesma relação com a autonomia que a solicitude mantém com a visada da vida boa no plano ético.

Para tanto, Ricoeur (2014) recorre à regra áurea e a designa como a fórmula de transição mais apropriada entre a solicitude e o segundo imperativo kantiano, do mesmo que considera que a avaliação da vontade boa como boa sem restrição garante a transição entre a visada da vida boa e sua transposição moral para o princípio da obrigação. Em seguida, Ricoeur cita a regra áurea apresentada por Hillel, mestre judeu de São Paulo e por Lucas, no Evangelho, e analisa os enunciados considerando que os méritos respectivos da fórmula negativa (não faças) e da fórmula positiva (fazei) equilibram-se. Para Ricoeur (2014, p. 247),

A proibição deixa aberto o leque das coisas não proibidas e assim dá lugar à invenção moral na ordem do permitido; em compensação, o mandamento positivo designa mais claramente o motivo de benevolência que leva a fazer algo em favor do próximo.

Contudo, a fórmula de Hillel, “Não faças a teu próximo o que detestarias que te fizessem. Essa é a lei inteira; o resto é comentário”, citado por Ricoeur (2014, p. 247), nos remete à enunciação de uma norma de reciprocidade que contempla uma dissimetria inicial, que define um como agente e o outro como paciente, um na forma ativa e o outro na forma passiva, do padecer, da ação. Dessa maneira, tem-se que a transposição da solicitude à norma está diretamente relacionada a essa dissimetria básica, que, por sua vez, também contempla no seu percurso o *poder-sobre*, entre o que um faz e o que é feito ao outro (que padece) e pode ser visto como a ocasião por excelência do mal de violência. A violência, portanto, que equivale à diminuição ou à destruição do poder-fazer de outrem. Para Ricoeur (2014, p. 249), “Aquilo que se chama humilhação – caricatura horrível da humildade – nada mais é que a destruição do respeito por sim mesmo, para além da destruição do poder-fazer”.

Essas infinitas figuras do mal na dimensão intersubjetiva instaurada pela solicitude originou as inúmeras prescrições e proibições decorrentes da regra áurea, tais como não mentirás, não roubarás, não matarás, não torturarás. Nisso consiste, portanto, a relevância da forma negativa da proibição.

O próximo argumento de Ricoeur, no âmbito da solicitude e da norma, trata do respeito devido às pessoas, que no plano moral tem a mesma relação com a autonomia que a solicitude tem, no plano ético, com a visada da “vida boa”. Para tanto, trata-se o imperativo kantiano como a formalização da regra áurea, mesmo que Kant não tenha apresentado tanta consideração à ela, talvez pela indicação

do amar e detestar, ou seja, considera algo na ordem das inclinações. O que Kant denominou de matéria ou pluralidade relaciona-se com o campo de interação em que a vontade exerce um poder-sobre outra e no qual a regra da reciprocidade contempla a dissimetria inicial entre agente e paciente. Logo, a partir dessa regra de reciprocidade que iguala agente e paciente, tem-se a noção de humanidade sobreposta à polaridade desses. Para Ricoeur (2014, p. 252), “[...] a noção de humanidade tem o efeito de atenuar, até o ponto de esvaziar, a alteridade que está na raiz dessa diversidade e dramatiza a relação dissimétrica de poder de uma vontade sobre outra, enfrentada pela regra áurea”.

A regra de reciprocidade, por sua vez, necessita de um critério que seja capaz de discernir os afetos e distinguir entre demanda legítima e ilegítima. Isto é, nenhum elo direto entre si mesmo e o outro pode ser estabelecido sem que seja nomeado o que, na minha pessoa e no outro, é digno de respeito. Entretanto, para Kant o outro se traduz na ideia de humanidade, na mesma estrutura dialógica da solicitude que elimina toda a alteridade, pois limita-se a conduzir para a pluralidade o princípio de autonomia da unidade e não faz menção a pessoas. Na sequência, a noção de pessoa surge como fim em si mesma e vem para equilibrar a noção de humanidade, pois só com a pessoa vem a pluralidade.

Diante desse percurso, Ricoeur (2014, p. 256) questiona: “Afim de contas, Kant, no plano deontológico em que se mantém, conseguiu fazer a distinção entre respeito devido às pessoas e autonomia?”. E responde: sim e não. Sim, pois a noção de existir como fim em si continua distinta da noção de impor uma lei a si mesmo; a pluralidade, que faltava à ideia de autonomia, foi introduzida com a ideia de pessoa como fim em si. Não, pois as expressões como “homem”, “todo ser racional” e “a natureza racional” acabaram impedindo a alteridade de se desenvolver pela universalidade, já que foi obliterada pela ideia de humanidade.

Sobre a análise do senso de justiça aos “princípios de justiça”, Ricoeur discorre que no plano das instituições a regra de justiça expressa a mesma exigência normativa e mesma formulação deontológica expressa pela autonomia no nível pré-dialógico, sendo que a legalidade acaba por resumir a visão moral do mundo. Por outro lado, torna-se necessária uma outra exigência de justificação – das regras de justiça – a partir de um senso de justiça oriundo da visada ética. É nas instituições que se aplica de início a virtude da justiça. Instituições essas que compreendem as estruturas que se orientam para o viver junto. Diante disso, Ricoeur, no estudo

anterior, trouxe à tona o tema da distribuição, ou seja, da justiça distributiva resultante da Ética nicomaqueia. E é esse conceito de distribuição que articula a visada ética e a perspectiva deontológica. Na visada ética temos, portanto, os conceitos de partilha justa e de parte justa, a partir da ideia de igualdade. (RICOEUR, 2014).

Entretanto, esse legado da ética à moral contempla certas ambiguidades, tais como a própria ideia de parte justa; e, ainda, se a igualdade é o motor e ética da justiça, como desenvolver os conceitos da igualdade simples (partes iguais) ou da igualdade proporcional (igualdade de relações que supõe quatro termos) e não uma igualdade de partes? Para Ricoeur (2014), portanto, o principal legado da ética à moral é a própria ideia de justo que se volta para o “bom”, enquanto extensão da solicitude ao cada-um (sem rosto) e para o “legal”, que se dissolve na lei positiva. Assim sendo, a preocupação concentra-se em esclarecer qualquer ambiguidade no intuito de “[...] retirar qualquer base teleológica da ideia de justiça e garantir-lhe um estatuto puramente deontológico”. (RICOEUR, 2014, p. 258). A questão se concentra, então, em compreender se a redução estrita ao *procedimento* da justiça não deixa resíduos que exigem algum retorno ao ponto de vista teleológico.

A abordagem deontológica firma-se, portanto, no campo institucional, com a ideia de justiça, por conta da tradição contratualista. Conforme Ricoeur (2014, p. 259, grifo do autor), mais precisamente a partir da “[...] *ficção* de um contrato social em virtude do qual certo agrupamento de indivíduos consegue superar um suposto estado primitivo para ter acesso ao estado de direito”. A intencionalidade do contrato tem como objetivo e função separar o *justo* do *bom*. Para tanto, tem-se o procedimento contratual como fator de engendramento do(s) princípio(s) de justiça. Pode-se afirmar, então, que no plano das instituições, o contrato ocupa o lugar que a autonomia ocupa no plano fundamental da moralidade. A ficção do contrato iguala a concepção deontológica da justiça ao princípio moral da autonomia e da pessoa como fim em si.

Ricoeur (2014, p. 260) nos traz, nesse trecho do oitavo estudo, que o “[...] enigma não resolvido da fundação da república transpira através da formulação do contrato tanto em Rousseau quanto em Kant”. Diante dessa problemática, para Ricoeur (2014), J. Rawls, com *Uma teoria da justiça*, apresentou uma solução plausível que compreende contratualismo e individualismo. Tem-se, então, a *fairness* (equidade) como chave do conceito de justiça, pois essa caracteriza a situação original do contrato do qual se supõe derivar a justiça das instituições básicas.

A teoria rawlsiana da justiça apresenta uma orientação antiteleológica, mas, de modo explícito, *dirige-se* contra uma versão teleológica em particular, a saber, a do utilitarismo, que define a justiça pela maximização do bem para a maioria. Para Ricoeur, a obra *Uma teoria da justiça* é uma tentativa de deslocar a questão da fundação em benefício da questão de acordo mútuo, o que é característico da teoria contratualista da justiça. Sendo assim, “A teoria rawlsiana da justiça é sem dúvida alguma teoria deontológica, enquanto oposta à abordagem teleológica do utilitarismo, mas é uma deontologia sem fundamentação transcendental”. (RICOEUR, 2014, p. 262). Dar solução procedimental à questão do justo é, pois, o objetivo maior da obra de Rawls, tendo no procedimento equitativo um arranjo justo das instituições, para tanto, tem-se o primeiro capítulo da obra com a “A justiça com equidade (*fairness*)”. A problemática está, portanto, em estabelecer um procedimento equitativo de tal modo que todos os princípios sejam justos e que a partir deles ocorra um acordo.

Rawls nos apresenta respostas complexas para tentar dar fim à indagação sobre “[...] o que os indivíduos devem conhecer sob o véu de ignorância, para que de sua escolha dependa uma distribuição de vantagens e desvantagens numa sociedade real em que, por trás dos direitos, há interesses em jogo?” (RICOEUR, 2014, p. 263).

Para tanto, temos algumas injunções elencadas por Ricoeur, a saber: cada parceiro tem conhecimento suficiente da psicologia geral da humanidade referentes às paixões e motivações fundamentais; os parceiros devem saber o que todo ser racional deseja possuir (bens sociais primários); como as escolhas são feitas a partir de várias concepções de justiça, os parceiros devem ter informações suficientes sobre os princípios de justiça que competem entre si (concepções globais de justiça); todos os parceiros devem ser iguais em termos de informação; considera-se a estabilidade do contrato, ou seja, o contrato sempre será coercitivo na vida real, independentemente de qualquer circunstância prevalecente.

Outra indagação: “Que princípios seriam escolhidos sob o véu da ignorância?” A resposta compreende dois princípios de distribuição e na sua correta ordenação. Diante do paradoxo central oriundo da equiparação entre justiça e igualdade, que resulta na compreensão da desigualdade, Rawls pensa em primeiro lugar nas desigualdades que afetam as oportunidades iniciais de entrada na vida, aquilo que ele chama de “posições de partida”. Ele pensa, também, nas desigualdades relacionadas à diversidade das contribuições dos indivíduos. Dessa forma, tanto para Aristóteles,

quanto para Rawls, a questão concentra-se em definir a igualdade de tal modo que sejam reduzidas ao mínimo inevitável as desigualdades.

Última indagação de Ricoeur (2014, p. 268) à Rawls: “Por quais razões os parceiros, situados sob o véu da ignorância, prefeririam esses princípios em sua ordem lexical em vez de qualquer versão do utilitarismo?” A resposta é *maximin*, ou seja, os parceiros devem escolher o arranjo que maximize a parte mínima. Essa compreensão é extraída da teoria da decisão num contexto de incerteza. Entretanto, Ricoeur nos conduz a refletir se não é ao sentido ético de justiça que a teoria deontológica acaba por recorrer diante dos cenários de incerteza.

No fim desse percurso do oitavo estudo, Ricoeur (2014) nos apresenta duas conclusões, a saber: por um lado, a fundamentação estritamente procedimental da justiça aplicada às instituições nos conduz ao ápice da ambição de fazer o ponto de vista deontológico da moral libertar-se da perspectiva teleológica da ética; por outro lado, a primeira conclusão nos conduz a compreender melhor o limite dessa ambição. A origem dessa ambição, portanto, encontra-se na formulação primeira de Kant que estabelece à regra de justiça uma formulação procedimental. O formalismo do princípio compreende, destarte, a rejeição das inclinações na esfera da vontade racional, do tratamento do outro como meio na esfera dialógica e do utilitarismo na esfera das instituições.

Desse modo, Ricoeur (2014. p. 272) conclui que

[...] o ponto de vista deontológico é por três vezes fundamentado num princípio que, por sua vez, se autofundamenta: a autonomia na primeira esfera, a posição da pessoa como fim em si na segunda, o contrato social na terceira.

E, assim, resgata uma declaração de Kant (1980) que inicia os “*Fundamentos da metafísica dos costumes*”, “De tudo o que é possível conceber no mundo e mesmo em geral fora do mundo, não há nada que possa sem restrição ser considerado bom a não ser apenas uma vontade boa”. (KANT *apud* RICOEUR, 2014, p. 272). Essa confissão, portanto, “[...] reenraíza o ponto de vista deontológico na perspectiva teleológica”. (RICOEUR, 2014, p. 272).

3.1.3 Nono Estudo: O Si-Mesmo e a Sabedoria Prática – a Convicção

O nono estudo apresenta a terceira vertente da tese que orienta o estudo da dimensão ética do si-mesmo, a saber: no âmbito da moral da obrigação, diante de situações de incerteza e conflituosas, a sabedoria prática acaba recorrendo à intuição inicial da ética, ou seja, à visada da “vida boa” com e para os outros em instituições justas. Entretanto, Ricoeur esclarece que não se trata de somar à ética e ao dever uma terceira instância, mas sim de compreender que a convicção acrescentará à visada ética e à norma moral. Outro esclarecimento é de que não se deve vincular a remissão da moral à ética o significado de renegação da moral da obrigação.

Nesse momento do nono estudo, Ricoeur nos traz *uma voz da tragédia grega* para nos guiar pela sabedoria trágica até alcançarmos a sabedoria prática. Para tanto, Ricoeur escolhe Antígona de Sófocles que ilustra o Trágico da Ação. Sobre instituição e conflito, Ricoeur (2014) discorre sobre a real diversidade dos bens a partilhar e do desdobramento da ideia unitária de justiça em benefício da ideia de “esferas de justiça”.

Sobre o agir humano, somente num meio institucional específico pode-se desenvolver as capacidades e disposições que distinguem o nosso agir. Dessa maneira, o indivíduo só se torna humano sob as condições das instituições e como fator condicionante para o contínuo desenvolvimento do agente humano tem-se a obrigação de servir às instituições. E esse servir, portanto, orienta-se para uma obrigação de natureza diferente da obrigação moral? Possui outro fundamento que não a ideia de justiça que se apresenta na intencionalidade da vida boa? Temos outra estrutura normativa-deontológica que a regra de justiça?

Diante desses questionamentos, Ricoeur nos traz a reflexão sobre a diferença entre poder e dominação. O poder que só existe enquanto houver o querer viver e agir em comum numa comunidade histórica. Entretanto, por vezes, esse poder é esquecido como origem da instância política e encoberto pelas estruturas hierárquicas da dominação entre governantes e governados. Conforme Ricoeur (2014, p. 296), “[...] nada é mais grave que a confusão entre poder e dominação”. A virtude da justiça, no sentido de Péricles e de Aristóteles, visa igualar essa relação entre poder e dominação, com o intuito de colocar a dominação sob o controle do poder comum. Por outro lado, a própria estrutura do estado reforça essa separação entre dominação e poder, que Ricoeur nos apresenta por meio da expressão *paradoxo político*, no qual a forma e a força não param de defrontar-se na mesma instância.

Um segundo conflito se faz presente na análise de Ricoeur, a partir do segundo imperativo kantiano, a saber: tratar a humanidade em sua própria pessoa e na de outrem como um fim em si, e não apenas como um meio. No âmbito desse imperativo, temos a vertente universalista do imperativo, com a ideia de humanidade e a vertente pluralista, representada pela ideia das pessoas como fim em si mesmas.

O conflito surge, portanto, no momento que a alteridade das pessoas se mostra em descompasso com a ideia de humanidade que visa prolongar a universalidade na pluralidade. Em decorrência desse intuito, desconsidera-se a alteridade na qual o outro possui singularidade insubstituível. Nesse contexto, o respeito tende a dividir-se em respeito à lei e respeito às pessoas. A sabedoria prática, por sua vez, tende a priorizar o respeito às pessoas, considerando a solicitude e sua deferência às pessoas e a respectiva singularidade insubstituível de cada ser.

Nos argumentos e exemplos de Kant, conforme a análise de Ricoeur, a única exceção levada em consideração é aquela reivindicada em benefício do agente, com o título de amor a si. E a exceção feita em benefício de outrem? A resposta estaria no trajeto que Kant não considerou, o de aplicação a situações singulares, tendo o outrem uma singularidade insubstituível. A consideração, portanto, das pessoas como fins em si mesmas nos traz um fator discordante em relação à ideia de humanidade, pois concentra-se na universalidade da pluralidade em detrimento da alteridade.

Diante dessa perspectiva kantiana, o outro é realmente levado em consideração? Ricoeur duvida e cita como exemplos os casos do suicídio e da falsa promessa que são tratados duas vezes por Kant (1980) em "*Fundamentos da metafísica dos costumes*". Ricoeur propõe, assim, que a regra deve ser submetida a outra espécie de prova, pelas circunstâncias e consequências. Esse trajeto de aplicação a situações singulares não foi, portanto, considerado por Kant.

Sendo assim, teríamos a exceção à regra a favor de si mesmo e, nesse caso, a exceção se configuraria num rosto, pois a alteridade das pessoas torna cada ser único. Adentra-se, então, no espaço de aplicação da regra de reciprocidade, mais precisamente da regra áurea, considerando a dissimetria inicial entre agente e paciente e as possibilidades de efeitos de violência. Ricoeur (2014, p. 308) nos alerta que "[...] tratar outrem apenas como um meio é já começar a fazer-lhe violência".

A promessa, por exemplo, quando falsa se configura no mal da violência no uso da linguagem. Não se trata, portanto, de apenas prometer algo diante da preocupação com a integridade pessoal. A promessa amplia-se e entra no escopo de

aplicação da regra da reciprocidade, da regra áurea, e passa a considerar a dissimetria entre o si e o outro. Promessa como ato de discurso necessita estar relacionada com o problema moral, pois é preciso cumprir a promessa. Para tanto, tem-se o princípio de fidelidade que nos conduz à obrigação de cumprir promessas. Esse contexto gera uma estrutura dialógica, que resulta numa estrutura diádica (dual), de duas pessoas, a que promete e aquela que se torna obrigatória com a qual a primeira se comprometeu. Outra estrutura resultante é a plural que envolve a testemunha, os pactos sociais, e no qual o princípio da fidelidade está para a regra de justiça. Contudo, Ricoeur se ateve a discorrer sobre a estrutura diádica, na qual duas pessoas se comprometem e nessa relação há um significado moral de obrigação de manter-se cumprindo suas promessas. Mas e se a pessoa se imobilizar? É indispensável o outro, que desde o início está envolvido, pois ele dá sentido à promessa do si, a promessa de fazer algo que o outro gostaria ou que pudesse escolher, caso contrário, seria apenas uma estúpida aposta.

Nesse sentido, a promessa ao outro exige fidelidade para com o outro, a qual Gabriel Marcel, citado por Ricoeur (2014), denomina de disponibilidade. É, portanto, por meio da disponibilidade, como caminho, que alcançamos a estrutura dialógica instituída pela regra áurea, regra da reciprocidade, onde o outro passa a contar comigo, com a minha promessa. Diante disso, sinto-me forçado a não mudar minha intenção inicial (minha promessa). Nas normas jurídicas isso ocorre por meio dos contratos, juramentos e similares. A expectativa do outro que conta comigo passa a ser um direito de exigir. Qual é, portanto, o elo presente nesse momento normativo com a visada ética?

O *contar com* aquele que prometeu gera no si, no seu teor moral, o princípio de reciprocidade baseado na solicitude, que nos leva ao princípio de fidelidade à palavra dada. Tem-se, nesse momento, a palavra dada ou a linguagem como instituição que rege o nosso agir em comunidade. Não cumprir a promessa significaria trair a expectativa do outro e, ainda, trair a instituição que faz a mediação mútua dos sujeitos falantes.

Essa análise de Ricoeur demonstra como Kant conduziu a cesura entre o respeito pela regra e o respeito pelas pessoas. Essa cesura gera fissuras diante dos conflitos da vida cotidiana que não aparecem no trajeto de subsunção da ação à máxima e da máxima à regra. Temos, assim, a fidelidade com a expectativa do outro e isso nos conduz à aplicação da regra. Resultamos, então, em outra espécie de

exceção, que não é a meu favor, mas sim à favor do outro. A sabedoria prática inventa condutas para satisfazer ao máximo a exceção demandada pela solicitude, traindo o mínimo possível a regra.

Como exemplos dessas conclusões, relacionadas ao respeito às pessoas, Ricoeur nos traz a vida terminal e a vida inicial. Diante da vida terminal temos dois caminhos, a saber: a obrigação com a verdade pautada essencialmente no respeito à lei; e, por outro lado, não dizer a verdade (mentir) por temor à reação e suas consequências diante da fragilidade daquela vida terminal. Diante dessa situação, a sabedoria prática, numa meditação sobre a relação entre felicidade e sofrimento, nos conduz para comportamentos justos apropriados à singularidade de cada caso. Em certos casos, é preciso ter compaixão pelos seres frágeis, moral e fisicamente, para ouvirem a verdade. Em outros casos, é necessário dosar a comunicação da verdade. De todo modo, Ricoeur (2014, p. 313) reforça que “Nunca a sabedoria prática poderia consentir em transformar em regra a exceção à regra. Muito menos se deveria legislar numa esfera em que a responsabilidade de fazer escolhas difíceis não poderia ser aliviada pela lei”.

Quanto ao respeito à pessoa diante da vida inicial, temos situações com maior grau de complexidade, pois tais casos envolvem questões ontológicas apresentadas pela vida que se inicia. O embrião e o feto humano põem em questão o caráter dicotômico das considerações ético-ontológicas. E, ainda, para além do embrião humano no útero materno, temos os casos mais delicados que envolvem o embrião de proleta e aqueles que ficam disponíveis para pesquisas científicas.

Como, então, aplicar a sabedoria prática diante desses casos? Ricoeur destaca a importância de ouvirmos os pareceres dos defensores das diferentes teses. Por um lado, aqueles que defendem os critérios biológicos que definem a ausência ou presença da pessoa humana a partir de uma tese biológica, pautada no direito à vida, na oportunidade de vida e que, portanto, diante da dúvida não se deve assumir o risco de um homicídio. Sendo assim, esse possível risco nos conduz para a sabedoria prática. Por outro lado, como tese oposta, aqueles que defendem a ideia de dignidade vinculada às capacidades, tais como *autonomia do querer* que, por sua vez, contemplam apenas os adultos e instruídos. Conclui-se, desse modo, que a tese moral do respeito deve estar acompanhada por uma ontologia mínima de desenvolvimento, que avalie os graus de atualização das aptidões e não à ideia de capacidade (tudo ou nada).

A identificação dos limiares que definem o aparecimento das propriedades do ser pessoal é de alçada da ciência, contudo, o teor ontológico relacionado ao predicado “potencial”, contemplado na expressão “pessoa humana potencial”, define a maneira de tratar os seres. De acordo com Ricoeur (2014, p. 316, grifo nosso), sobre a maneira de ser e de tratar, “[...] parecem precisar determinar-se conjuntamente na formação dos **juízos prudenciais** suscitados por cada avanço do poder que a técnica hoje propicia sobre a vida em seus primórdios”.

A ciência descreve os limiares do desenvolvimento, entretanto, a verdadeira invenção moral aprecia os direitos e deveres relativos a cada ser e define uma escala de direitos, tais como: direito de não sofrer, à proteção, ao respeito, entre outros. Essa relação entre descrição dos limiares e direitos e deveres, numa zona intermediária entre coisa e pessoa, configura o campo da bioética na zona do juízo prudencial. Temos, portanto, um jogo complexo entre ciência e sabedoria que necessariamente deve avaliar os riscos para as gerações futuras e não deixar as proezas técnicas, que muitas vezes são audaciosas, se sobreporem. Nesse momento do nono estudo, Hans Jonas é citado por Ricoeur (2014, p. 316, grifo do autor), pois “O temor do pior, como afirma com veemência Hans Jonas em seu *Princípio Responsabilidade* é um componente necessário de todas as formas de responsabilidade de longuíssimo prazo, demandada pela era técnica”.

Temos, ainda, uma situação conflituosa decorrente do respeito às pessoas que exige a sabedoria prática para lidar com esses casos nos quais surgem dúvidas entre pessoa e coisa. A sabedoria prática tem sua relevância, portanto, no campo da bioética, na esfera da promessa e nos casos de consciência oriundos da vida terminal.

Ricoeur (2014) descreve três características relevantes, a saber: a) mesmo princípio de respeito, mas se diferenciam em relação à amplitude do campo de aplicação; b) a busca do “meio-termo”, mesmo que seja sem valor de princípio universal e que não se configure como uma concessão covarde, que também seria um extremo; c) quem decide (legislador ou não) deve consultar homens e mulheres com grande reputação e sabedoria, pois menor será a probabilidade de arbitrariedade do juízo moral em situação. Sendo assim, chega-se na convicção que sela a decisão a partir do caráter plural do debate.

Diante dessas considerações, Ricoeur conclui que o respeito nos orienta para a solicitude que compreende a alteridade das pessoas, inclusive das potenciais pessoas (aqueles que seriam os seres do futuro para Hans Jonas), que perante dos

casos de conflitos no campo do respeito, a partir das situações inéditas criadas pelo poder que a técnica dá ao homem sobre o fenômeno da vida, resulta-se na sabedoria prática.

No entanto, não se trata de uma solicitude “ingênua” do sétimo estudo, mas de uma solicitude “crítica”, que passa pelo crivo das condições morais do respeito e dos respectivos conflitos. A solicitude “crítica” representa, portanto, a forma que a sabedoria prática assume no âmbito das relações interpessoais.

Sobre autonomia e conflito, Ricoeur discorre sobre a afirmação da autonomia, da auto legislação, enquanto metacritério da moralidade. Para tanto, apresenta argumentos que convergem para o confronto entre pretensão *universalista*, com regras baseadas no princípio da moralidade *versus contextualista*, com o reconhecimento dos valores positivos pertinentes aos contextos históricos e comunitários que efetivam tais regras.

No âmbito do seu argumento Ricoeur (2014) afirma a necessidade de rever, de forma extensa, o formalismo kantiano. Não para refutá-lo, mas para compreender a pretensão universalista, que representa o seu núcleo duro, para então concluir com força total sua tese antagônica sobre sua análise da ipseidade moral.

Ricoeur (2014) nos apresenta, então, três momentos, a saber: o primeiro relaciona-se com o questionamento à Kant sobre a ordem de prioridade entre o princípio de autonomia (respeito à pluralidade das pessoas) e o princípio da justiça (plano das instituições). Para Ricoeur, a autonomia deve vir no fim da reflexão moral e não no começo. A autonomia deve estar associada à regra de justiça e à regra de reciprocidade e, ainda, mostrar-se tributária da heteronomia, mas em outro sentido de outro: o outro da liberdade com a forma da lei, o outro do sentimento com a forma do respeito; o outro do mal com a forma de tendência ao mal.

O segundo relaciona-se com o questionamento do uso restritivo que Kant faz do critério de universalização, no qual o princípio de autonomia surge como metacritério. Para Kant a máxima é declarada não moral quando abriga certa contradição, assim, essa máxima se autodestrói. Essa redução, portanto, apresenta-se como “pobre” diante da coerência que um sistema de moral necessita.

Todavia, a concepção oriunda do raciocínio jurídico é mais coerente. A *common law* é flexível e permite a inventividade. Para tanto, pressupõe-se que toda concepção de justiça contemple uma coerência que não pode ser apenas preservada, mas sim

construída diante dos casos específicos. Kant, na visão de Ricoeur, não considerou este caráter “construtivo”.

A coerência de um sistema moral é a mesma de um sistema jurídico? Ricoeur (2014) nos demonstra que não e que as diferenças são grandes. No sistema jurídico temos o precedente com forte sentido e temos as instâncias públicas com autoridade para construir a nova coerência exigida. Temos, também, a responsabilidade do juiz em relação à coerência que exprime a convicção de que a coerência é necessária para governar os homens. Essas características são próprias dos sistemas jurídicos, nos quais os conflitos são da alçada dos veredictos dos tribunais.

O sistema moral, portanto, que não tem o suporte da instituição jurídica, é capaz de ter uma coerência própria? A coerência dos sistemas jurídicos remetem à coerência do sistema moral, no qual se questiona se o ponto de vista do juiz, conforme Dworkin, tem algum fundamento moral. Ricoeur recorre, nesse momento, à Alan Dagon em *The Theory of Morality* para afirmar que “A tarefa da filosofia moral, aí, é redefinir as classes de ação, de tal maneira que o conteúdo da regra seja adequado à forma do princípio”. (RICOEUR, 2014, p. 324).

Sendo assim, a diferença entre sistemas jurídicos e sistema moral concentra-se nos precedentes dotados de estatuto jurídico e nas premissas especificantes que marcam a intervenção das relações de dominação e violência. Contudo, destaca-se que a filosofia moral precisa incorporar uma crítica aguda dos preconceitos e resíduos ideológicos para formular as premissas especificantes.

O terceiro momento relaciona-se com a interpretação de Ricoeur (2014) acerca da herança kantiana que trata da universalidade. K. –O. Apel e J. Habermas promoveram a reconstrução do formalismo com base numa moral da comunicação. Entretanto, Ricoeur reforça que há um paradoxo na preocupação por justificar as normas da atividade comunicacional que acabam ocultando os conflitos que reconduzem a moral em direção à sabedoria prática que tem como escopo o juízo moral em situação.

Os três imperativos de Kant foram fundidos numa única problemática no âmbito da força da moral da comunicação. Porém, Ricoeur se atém, de modo especial, ao questionamento de Habermas, a saber, “Como o princípio de universalização, que é o único capaz de possibilitar o entendimento mútuo pela argumentação, pode ter fundamento na razão?” (RICOEUR, 2014, p. 328).

Por um lado, Ricoeur reconhece o elo entre expectativa normativa e atividade comunicacional. Por outro, o elo entre expectativa normativa e validação por razões. Mas, o importante está na transformação da exigência de coerência a partir da teoria da argumentação, para que não seja redutível ao raciocínio dedutivo, tampouco à prova empírica. Em Apel e Habermas a teoria da argumentação se desenvolve essencialmente no âmbito da atividade comunicacional. Porém, as teses contextualistas, no âmbito da ética da discussão, então voltadas para o trajeto da efetivação e não da justificação.

Sobre a orientação do juízo moral, Ricoeur segue seu estudo apresentando o caráter histórico e cultural das avaliações. A primeira análise relaciona-se com a interpretação puramente procedimental dos princípios de justiça em Rawls que não apresentam qualquer consideração teleológica à consciência pessoal dos parceiros do pacto social. O conceito de justo, portanto, não se relaciona com o conceito de bom.

Contudo, com a ideia de bens sociais primários, que está inseparável da ideia de distribuição, os conceitos teleológicos voltaram a ter força e resultaram no enfraquecimento da ideia unitária de justiça e no fortalecimento da pluralidade de esferas a partir da diversidade das avaliações. Entretanto, Ricoeur alerta que mais importante que analisar a diversidade real dos bens em questão é a análise do caráter histórico e comunitário dessas significações e avaliações que devem aparecer em primeiro plano.

Toda distribuição parece problemática e não há, portanto, um sistema de distribuição universalmente válido. Na esfera política a historicidade afeta todos os níveis da prática política e isso resulta na indeterminação dos fins perseguidos. Nas relações interpessoais surgem novos conflitos oriundos da tensão entre respeito à lei e respeito às pessoas. O problema aqui está na pluralidade real das pessoas e não a dos bens, pois a alteridade das pessoas se opõe ao aspecto unitário do conceito de humanidade. Aliás, as *soluções históricas* acabam por definir o tratamento de seres que já não satisfaçam o critério explícito de humanidade que fundamenta o respeito.

Para Ricoeur (2014, p. 333), “[...] quanto mais estritamente procedimental uma concepção jurídica pretende ser, mais recorrerá a uma ética argumentativa para resolver os conflitos por ela mesma engendrados”. Logo depois Ricoeur (2014) questiona: E não temos essa mesma situação nos casos de consciência oriundos do princípio do respeito devido às pessoas como seres racionais? O problema dessa tese encontra-se nas objeções contextualistas extraídas da observação de como são

tratados e resolvidos os conflitos em comunidades históricas diferentes. Chegamos, assim, a um consenso que torna as diferenças indiferentes.

A questão problemática levantada por Ricoeur, acerca da ética da argumentação, é a reconstrução de uma estratégia de depuração, à luz de Kant, na qual a ética da comunicação fica sem ascendência real sobre a realidade. Kant conduzia a sua estratégia de depuração contra a inclinação e de todas as modalidades afetivas. Habermas, por sua vez, conduzia a sua estratégia contra tudo que signifique convenção. Para tanto, Ricoeur sugere à ética da argumentação uma reformulação para que passe a considerar as objeções do contextualismo, que considere a universalização para se concentrar nas condições de contextualização relacionadas. Diante disso, na relação entre argumentação versus convenção substituiríamos por argumentação e convicção, resultante da prática da arbitragem do juízo moral em situação e não apenas do campo teórico.

A argumentação deve situar-se como instância crítica atuante no âmago de convicções que ela não deve eliminar, mas sim levar ao nível de “convicções sopesadas”, naquilo que Rawls denomina de equilíbrio reflexivo. De acordo com Ricoeur (2014, p. 337), “A articulação que não nos cansamos de reforçar entre deontologia e teleologia tem sua expressão mais elevada – e mais frágil – no equilíbrio reflexivo entre ética da argumentação e convicções sopesadas”. Entre universalidade e historicidade.

Somente por meio de discussões reais as convicções se elevam acima das convenções para que seja possível alcançar, deste modo, com “que pretensos universais se tornarão universais reconhecidos por todas as pessoas em questão (Habermas), ou seja, pelas pessoas representativas (Rawls) de todas as culturas” (RICOEUR, 2014, p. 339).

Para concluir o que Ricoeur (2014) denominou de “pequena ética” (sétimo, oitavo e nono estudos), ele sugere que a sabedoria prática consiga conciliar a *Phrónesis* de Aristóteles por meio da *Moralität* de Kant com a *Sittlichkeit* de Hegel. Os supracitados estudos ético-morais nos conduziram pela reflexão da dialética entre o si-mesmo e o outro do si-mesmo. Para tanto, Ricoeur definiu um termo emblemático colhido da filosofia moral antiga e moderna para cada um dos seus estudos da obra *O si-mesmo com o outro*.

A *imputabilidade* como “[...] adscrição da ação a seu agente sob a condição dos predicados éticos e morais que qualificam a ação como boa, justa, em conformidade com

o dever, realizada por dever e, finalmente, como a mais sensata no caso de situações conflituosas”. (RICOEUR, 2014, p. 341). A quem a ação é imputável? Ao si-mesmo que tem a estima a si-mesmo como convicção e nela se encontram as objetividades ético-morais da ação e a subjetividade do agente. Desse modo, a imputação pode ser considerada expressão ético-moral da adscrição de uma ação a um agente, sem que a incriminação seja vista como forma canônica da imputabilidade.

Acerca da problemática analisada por Ricoeur, na qual a noção de si-mesmo está envolta pelos conflitos entre *ipseidade* e *mesmidade*, temos o conceito de responsabilidade. A análise de Ricoeur, portanto, está focada no componente da identidade que tem relação com o tempo, com a sua permanência no tempo. Sendo assim, temos a relação entre responsabilidade e temporalidade, sendo que sob o ângulo do futuro a reflexão realizada acaba se articulando mais facilmente com a do senso comum.

A responsabilidade, de maneira geral e usual, implica em alguém que assume as consequências, mesmo à sua revelia. Essa significação da responsabilidade ganhou corpo no direito civil, na obrigação de reparar danos causados por sua própria culpa e no direito penal, na obrigação de suportar o castigo. Todavia, para além dessas duas concepções do direito, temos um sentido moral no âmbito da responsabilidade, muito reforçada pelo PR de Hans Jonas, que leva em conta as consequências de longo alcance das decisões do poder público e dos cidadãos na era técnica.

O PR provocou uma revolução no conceito de responsabilidade, pois o filósofo alemão pôs a tônica nas consequências dos nossos atos e orientou o olhar em sentido inverso da busca das intenções mais ocultas, como se orienta a imputabilidade. Para essa última, pode haver culpabilidade sem execução, sem efetivação; para a responsabilidade de Jonas, pode haver culpabilidade sem intenção.

Para Rudy-Hiller (2018), alguns filósofos concordam que a responsabilidade requer consciência, mas argumentam que a conscientização necessária não envolve necessariamente uma crença existente a respeito do erro geral da ação. Outros filósofos afirmam que, embora a conscientização do erro seja necessária para a culpabilidade por ações, tal percepção não é necessária quando se trata de avaliar a culpabilidade pela própria ignorância. Um terceiro grupo sustenta que a conscientização necessária diz respeito apenas aos aspectos factuais da ação de uma pessoa, e não aos morais, pelo menos não concebidos de uma maneira devida.

Finalmente, alguns filósofos afirmam que, em certos casos, a consciência não é necessária: os agentes podem ser culpados por atos totalmente inconscientes, desde que certas outras condições sejam atendidas.

Temos, ainda, a noção de responsabilidade que se relaciona com o passado, numa perspectiva retrospectiva, pautada na ideia de dívida com quem nos fez ser o que somos. Essas duas perspectivas (prospectiva e retrospectiva), juntas, se sobrepõem a responsabilidade do presente.

Para finalizar o nono estudo, na intenção de consolidar os três estudos analisados na presente tese, Ricoeur escolhe o termo *reconhecimento* à luz de Hegel que faz da própria estima por si uma figura do reconhecimento. Segundo Ricoeur (2014, p. 347), “Reconhecimento é uma estrutura do si que se reflete sobre o movimento que leva a estima por si mesmo em direção à solicitude e esta em direção à justiça”.

3.2 Responsabilidade para Ricoeur À Luz da obra O Justo I

Ainda sob a ótica do filósofo francês Paul Ricoeur, analisaremos o conceito de Responsabilidade, também, por meio da obra “*O Justo I: a justiça como regra moral e como instituição*”, publicada originalmente no ano de 1995. Ricoeur inicia a obra afirmando que os conteúdos não se constituem, de fato, em capítulos, mas que são textos que ele reuniu e que resultaram em um livro. Enquanto professor de filosofia, Ricoeur sempre esteve preocupado com “[...] a pouca importância dada em nossa disciplina (*a filosofia*) às questões pertinentes ao plano jurídico, em comparação com a atenção dispensada às questões referentes à moral ou à política”. (RICOEUR, 2008a, p. 1).

O filósofo francês compreende que o principal objeto de preocupação na filosofia, ao longo do tempo, está relacionado ao elo entre a ética e a política, deixando-se de lado a questão jurídica. Sendo assim, se propôs a “[...] agir direito com o direito, fazer justiça à justiça” (RICOEUR, 2008a, p. 3), compreendendo que a guerra é o tema central da filosofia política, e a paz, o da filosofia do direito. E, ainda, que a distinção entre o justo e o não injusto resulta da equação entre justiça e imparcialidade.

Em sua obra *Soi-même comme um autre* Ricoeur nos apresentou reflexões que contribuíram sobremaneira para a filosofia moral. Os estudos VII, VIII e IX da obra supracitada, apresentaram dois eixos de leitura. O primeiro horizontal da dialógica do

Si (identidade que convém ao si) e o segundo vertical que trata da constituição hierárquica dos predicados que qualificam a ação humana em termos de moralidade.

A teoria filosófica do justo, a partir do eixo horizontal, encontra sua primeira base no qual “O si só constitui sua identidade numa estrutura relacional que faz a dimensão dialógica prevalecer à dimensão monológica”. (RICOEUR, 2008a, p. 7). Quanto ao segundo eixo, Ricoeur (2008a, p. 14) correlaciona com exemplos da “nossa indignação juvenil contra a injustiça; com as “ordens do reconhecimento” de Jean-Marc Ferry; e como a justiça se anuncia sendo “a primeira virtude das instituições sociais”, conforme a *Theorie de la justice* de Rawls.

No âmbito do segundo eixo – vertical, Ricoeur discorre sobre três níveis de predicados à moral. O primeiro nível apresenta o predicado *bom* para qualificar moralmente a ação e esse pode ser chamado de teleológico. E como o bom se correlaciona com a concepção do justo? Por meio da fórmula: querer uma vida realizada com e para os outros em instituições justas. Para Ricoeur (2008, p. 10), “O justo é, em primeiro lugar, objeto de desejo, carência, querer”.

Sobre o enraizamento do conceito de justiça no campo da antropologia filosófica, o estudo é orientado para a ideia da capacidade e, em seguida, da responsabilidade. Sob a égide de uma abordagem teleológica da ideia do justo essas duas ideias se aproximam e ganham um novo valor.

No próximo nível, Ricoeur apresenta o predicado *obrigatório*. É o nível da norma, dever e proibição. Sendo assim, “O que obriga na obrigação é a reivindicação de validade universal vinculada à ideia de lei”. (RICOEUR, 2008, p. 13).

Ricoeur discorre, assim como fez na obra anteriormente analisada, sobre o sentido de justiça que transita do ponto de vista teleológico para o ponto de vista deontológico. Entretanto, mesmo que o nível deontológico com razão seja considerado “[...] o nível privilegiado de referência da ideia de justo, não poderia tornar-se autônomo a ponto de constituir o nível exclusivo de referência”. (RICOEUR, 2008, p. 15).

Em seguida, Ricoeur questiona se é possível uma teoria puramente procedimental da justiça. E, para tanto, recorre ao exame da obra de Rawls, resultando, desse modo, no terceiro ponto de vista de sua teoria moral, que abriga a sabedoria prática, que contesta o formalismo procedimental de Rawls e torna consistente sua defesa do pluralismo das instâncias de justiça.

Ricoeur (2008, p 19), portanto, afirma que o senso da justiça que se mantém “[...] enraizado no querer a vida boa e encontra a formulação racional mais ascética no formalismo procedimental, só chega à plenitude concreta no estágio da aplicação da norma no exercício do julgamento em situação”.

Sendo assim, a obra “*O Justo I*”, conforme afirma Ricoeur (2008), tem esse título aplicado à pessoas, ações e instituições, pois podemos dizer que todas elas são injustas ou justas. No plano teleológico do querer viver bem, o justo é o bom relativo ao outro. No plano deontológico da obrigação, o justo é o legal. Contudo, na ausência de um predicado para o justo no campo da sabedoria prática, Ricoeur indica o equitativo, pois o “[...] equitativo é a figura assumida pela ideia de justo nas situações de incerteza e de conflito ou, resumindo, no regime ordinário ou extraordinário do trágico da ação”. (RICOEUR, 2008, p. 20). Essa percepção de Ricoeur do justo como equitativo elucidará o diálogo entre ele e Hans Jonas acerca do conceito de responsabilidade. Para tanto, consideraremos no âmbito da presente tese, para a devida análise crítica, somente o capítulo que trata do conceito de responsabilidade a partir do ensaio de análise semântica.

3.2.1 Conceito de Responsabilidade: Ensaio de Análise Semântica

Nesse importante trecho da sua obra, Ricoeur delimita sua intencionalidade de realizar um ensaio de análise semântica ou de semântica conceitual acerca da responsabilidade. A motivação de Ricoeur para essa reflexão está relacionada aos diversos sentidos contemporâneos que a responsabilidade assumiu. No uso jurídico clássico, no direito civil, a responsabilidade é definida pela “[...] obrigação de reparar os danos que infringimos por nossa culpa e em certos casos determinados pela lei”; no direito penal, pela obrigação de suportar o castigo (RICOEUR, 2008a, p. 33). Em ambos percursos do direito temos a obrigação como elemento central da responsabilidade, com o sentido de reparação ou de punição.

Entretanto, mesmo considerando a tradição do conceito de responsabilidade no âmbito jurídico, Ricoeur nos chama atenção para a vagueza compreendida no aspecto conceitual. O filósofo surpreende-se, ainda, que um termo, com forte sentido no plano jurídico, seja tão recente no campo da filosofia, pois ao contrário da relevância que a responsabilidade possui no âmbito do plano jurídico, na tradição filosófica a responsabilidade é recente e não possui um lugar de destaque. Para além

disso, à responsabilidade tem-se atribuído muitos significados distintos que extrapolam o uso jurídico.

O adjetivo responsável comporta diversos complementos quando consideramos que alguém é responsável pelas consequências dos seus atos e, também, pelos outros, quando esses estão sob os seus cuidados. Reforça-se, novamente, que a obrigação nos diferentes empregos da responsabilidade ocupa uma parte significativa e acabamos, em última instância, nos tornando “responsáveis por tudo e por todos” (RICOEUR, 2008a, p. 34).

Contudo, o sentido de obrigação, tão presente em todos os empregos do conceito da responsabilidade, conferem aspectos que estão para além da reparação e da punição, tão fortemente utilizados no âmbito jurídico. E é exatamente com esse “além” que a responsabilidade conseguiu ocupar hoje um espaço na filosofia moral, essencialmente, por meio do princípio responsabilidade de Hans Jonas e, também, em Emmanuel Lévinas. A obrigação passou a estar relacionada, também, com os deveres, encargos e compromissos.

Temos, portanto, de um lado a concretude da responsabilidade no âmbito jurídico desde o século XIX e, por outro lado, a “ausência de ancestrais filosóficos”. Para tanto, Ricoeur analisa a responsabilidade em duas partes, a saber: na primeira, o conceito jurídico clássico de responsabilidade, que tem seu lugar marcado na filosofia moral com outro nome, que não o de responsabilidade; na segunda, as filiações e derivações do termo, no intuito de compreender “Até que ponto a história contemporânea – aparentemente anárquica – do conceito de responsabilidade se terá tornado inteligível graças à obra de filiação semântica”, realizada na primeira parte. (RICOEUR, 2008a, p. 35).

3.2.1.1 Entre Imputação e Retribuição

Ricoeur afirma que é no campo semântico do verbo imputar que se deve procurar o conceito fundador da responsabilidade. Na imputação temos uma relação inicial com a obrigação. O termo imputação ficou bastante conhecido quando a responsabilidade não tinha ainda emprego reconhecido fora do âmbito da teoria política. Quando a responsabilidade surgiu na relação do soberano perante o Parlamento britânico, por meio do emprego extrajurídico, com a ideia de prestar

contas, começou-se um processo de evolução do termo, no sentido jurídico, identificando-o com o sentido moral da imputação.

Imputar, conforme Ricoeur (2008a, p. 36), “[...] é atribuir a alguém uma ação condenável, um delito, portanto, uma ação confrontada previamente com uma obrigação ou uma proibição que essa ação infringe”. Nessa lógica, tem-se no início na obrigação ou na proibição de fazer, em seguida, a infração e, depois, a reprovação e, então, o juízo de imputação que leva ao juízo de retribuição, para reparar algo.

No movimento inverso, tem-se a retribuição à atribuição da ação ao autor, tornando-o responsável por ela. Considera-se como relevante e essencial nessa relação “o prestar contas”. E isso leva ao verbo *putare* que “[...] implica cálculo, *comput*, sugerindo a ideia de uma estranha contabilidade moral de méritos e deméritos, como numa escrituração de partidas dobradas”. (RICOEUR, 2008a, p. 36).

Essa análise resulta em saldo positivo ou negativo, que nos apresenta uma espécie de dossiê moral. Nesse momento, Ricoeur apresenta a metáfora de um dossiê-balanço, no sentido do prestar contas, dar conta, relatar, narrar, pois para o filósofo francês é no contexto da *conta* que todos os empregos conceituais de imputação residem.

Na teologia protestante tem-se a imputação relacionada aos méritos de Cristo e não à uma falta ou mérito do próprio autor da ação. Tem-se, nesse caso, a orientação da doutrina pela justificação pela fé, “[...] a maneira como Deus aceita o pecador em nome da sua justiça soberana”. (RICOEUR, 2008a, p. 38). Considera-se, assim, que a doutrina do direito natural das gentes é uma fonte independente e antagonista à concepção teológica da imputação, pois observa-se a capacidade do agente e não mais a justiça soberana de Deus.

O sentido de imputabilidade supracitado, que está pautado pela capacidade para a imputação (moral e jurídica), evidencia a preocupação de Kant em preservar as articulações cosmológica e ética do termo imputação, no sentido de juízo de atribuição de uma ação ao seu verdadeiro autor. Para Kant, segundo Ricoeur (2008a, p. 39), o sentido da imputação consiste em duas ideias primárias: “A atribuição de uma ação ao agente e a respectiva qualificação moral”.

Numa análise mais aprofundada sobre a constituição da imputação para Kant (1980), Ricoeur (2008a, p. 40) recorre a “*Crítica da razão pura*”, na qual aparece a tese “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única da qual podem ser derivados os fenômenos do mundo em seu conjunto. Para explicá-los, ainda é

necessário admitir uma causalidade com uma liberdade”; e como antítese, consta “[...] não há liberdade, mas tudo no mundo ocorre segundo as leis da natureza”. (RICOEUR, 2008a, p. 40).

No âmbito da tese, portanto, ocorre a ideia de imputação, na oposição de uma causalidade livre e uma causalidade natural, na articulação cosmológica e ética de Kant. O nexos entre liberdade e lei surge, portanto, em “*Crítica da razão pura*” (KANT, 1980), no qual Kant apresenta o “[...] nexos em virtude do qual a liberdade constitui a *ratio essendi* da lei, e a lei, a *ratio cognoscendi* da liberdade. Só então liberdade e imputabilidade coincidem”. (RICOEUR, 2008a, p. 42).

As duas obrigações, portanto, de agir em conformidade com a lei e a de reparar o dano (por meio do cumprimento da pena, por exemplo), sublimou a problemática da liberdade cosmológica e, então, moralizou e judicializou a imputação. Tem-se, nesse momento, conforme a análise de Ricoeur, um deslocamento da ideia de retribuição (da falta) para a ideia de atribuição (da ação ao seu agente). Nesse contexto, no campo jurídico, tem-se a responsabilidade compreendida como obrigação de reparação de um dano.

De acordo com Magalhães (2013, p. 59), “[...] encontramos o desvio inteiro pelas determinações dos predicados ‘bom’ e ‘obrigatório’, cujas articulações pontuam o curso dos três estudos que compõem o que Ricoeur chamou de sua pequena ética”.

Esse desvio está relacionado à estrutura da ação e da narração. Os predicados são aplicados às ações – feitas ou à fazer. Ao fazer tem-se nos fins da ação a estima de um si capaz de hierarquizar preferências e agir com conhecimento de causa.

Ricoeur, conforme Magalhães (2013, p. 59), considerando o movimento do retorno ao si, dizia que faltava “[...] um termo para marcar a correlação entre a apreciação ética e moral das ações e as formas cada vez mais complexas que a estima de si reveste no curso dos desenvolvimentos que seguem a primeira seção do sétimo estudo”.

Diante disso, Ricoeur compreende que o termo imputabilidade responderá à essa exigência e a define, em *Soi-même comme un autre*, como a

[...] adscrição da ação a seu agente, sob a condição dos predicados éticos e morais que qualificam a ação como boa, justa, conforme ao dever, feita por dever, e finalmente como sendo a mais sábia no caso de situações de conflito. (MAGALHÃES, 2013, p. 59).

3.2.1.2 A Ideia Contemporânea de Responsabilidade: um Conceito Fragmentado

Ricoeur inicia neste trecho da obra a segunda parte da sua análise sobre a responsabilidade que está para além da referência kantiana e justifica a diversidade de interpretações atuais do termo responsabilidade à ideia da espontaneidade livre, tida por Kant, na vertente cosmológica, como o pano de fundo da ideia moral da imputação.

Kelsen e toda a escola neokantiana, na ideia de eliminar o jugo da obrigação, “[...] acaba por moralizar de cabo a rabo a cadeia constituída pelo ato, por seus efeitos e pelas diversas modalidades de retribuição relativas aos efeitos declarados como contrários à lei”. (RICOEUR, 2008a, p. 43). Tem-se, neste caso, um processo de desmoralização da raiz da imputação, que acarreta, na análise de Ricoeur, na remoralização do exercício da responsabilidade.

A retomada da ideia da espontaneidade livre foi utilizada por diversos pensadores e Ricoeur, por exemplo, tentou convergir em uma teoria do homem que atua e sofre a ação. Tem-se, assim, contribuições da filosofia analítica e do outro lado a fenomenologia e a hermenêutica. No âmbito da filosofia analítica, tem-se a filosofia da linguagem e teoria da ação. Ricoeur, para exemplificar as tentativas de desmoralizar a noção da imputação, realizada por outros pensadores, cita a teoria de *ascription* de P. Strawson em *Individuals*, pois “[...] entre todos os predicados, o que de fato se coloca no centro da teoria da *ascription* é o predicado designado pelo termo ação”. (RICOEUR, 2008a, p. 45). Essa teoria, mais do que tentar reconstruir o conceito de responsabilidade para que seja menos dependente da obrigação, abre o campo para uma investigação moralmente neutra do agir.

Como a teoria da “*ascription*” não é suficiente para essa reformulação do conceito de responsabilidade mais distante da obrigação, Ricoeur reforça a importância e complementariedade da semântica do discurso centrada na questão da referência identificadora. Para tanto, torna-se legítimo desimplicar o enunciador da enunciação, estendendo assim a desvinculação entre enunciação-ato e enunciado-proposição. Tem-se, assim, a autodesignação do sujeito falante e do sujeito atuante ou, ainda, à luz da teoria do enunciador, na qual a pessoa se designa como quem fala e age ou age falando, tal como ocorre no campo da promessa. Afirma Ricoeur (2008, p. 46), “Essa seria, em filosofia analítica, a primeira metade do itinerário para uma reconstrução da ideia de espontaneidade livre”.

A segunda metade compreende, portanto, a contribuição da teoria da ação, que envolve uma fase semântica, com a análise das frases de ação, e uma fase

pragmática, com o exame das ideias de razões de agir e poder de agir. Essa última noção, por sua vez, correlaciona a análise da ação com a *práxis* de Aristóteles.

E nesse momento, de analisar e compreender a ação, a partir das intenções e motivos do agente (aquele que pode), que surgem as intersecções entre filosofia analítica e filosofia fenomenológica e hermenêutica.

Contudo, a passagem da enunciação ao enunciador e a passagem da ação ao agente apresentam uma problemática que extrapola os recursos da filosofia linguística. Trata-se das respostas aos questionamentos: Quem? (Quem fala? Quem age? Quem se designa como autor moralmente responsável pelos seus atos)¹.

Para Ricoeur, portanto, está rompida a continuidade entre causalidade natural e causalidade livre, mas é preciso encontrar uma fenomenologia de junção dessas. Diz Ricoeur (2008a, p. 48): “O que compete então pensar são fenômenos como *iniciativa e intervenção*, nos quais se surpreende a ingerência do agente da ação no curso do mundo, ingerência que causa efetivamente mudanças no mundo”.

Nesse sentido, Ricoeur afirma que

Certamente temos o forte sentimento, a certeza confiante de *podermos fazer*, todas as vezes que obtemos a coincidência de uma ação em nosso poder com as ocasiões de intervenção oferecidas por qualquer sistema físico finito e relativamente fechado. Mas essa compreensão imediata, essa confirmação do ‘poder-fazer’, só pode ser apreendida conceitualmente como concurso de várias causalidades. A passagem pela antinomia de estilo Kantiano e, depois, a superação desta em diversos modelos *ad hoc* de iniciativa ou intervenção só tem a função de levar ao nível reflexivo **a certeza que se vincula ao fenômeno do *eu posso*, a confirmação inerradicável que o homem capaz carrega consigo** (RICOEUR, 2008a, p. 48, grifo nosso).

3.2.1.3 Reformulação do Conceito Jurídico de Responsabilidade

Ricoeur nos apresenta as diferentes concepções de reformulações da responsabilidade que são pertinentes ao campo jurídico e também à moralidade, que ultrapassam o campo do direito. No campo jurídico, Ricoeur inicia pela análise do direito civil que tem a responsabilidade como a obrigação de reparar danos. Sobre punição e culpa, temos no direito civil clássico a ideia de culpa dissociada da ideia de punição, entretanto, continua vinculada à ideia de obrigação de reparar.

¹ Questionamentos que surgem no início do sétimo estudo da obra *O si-mesmo com outro* analisado anteriormente.

Contudo, considerando a história contemporânea do direito da responsabilidade, observa-se uma tendência para a ideia de responsabilidade sem culpa, mas que compreende os conceitos de solidariedade, segurança e risco. Ricoeur, por sua vez, questiona, baseado em Mireille Delmas-Marty, F. Ewald e Laurence Engel, se tal concepção acarretará na desresponsabilização da ação. Para Ricoeur (2008a, p. 50):

Todos estes autores partem da constatação de que a crise do direito da responsabilidade tem como ponto de partida um deslocamento da ênfase que antes recaía no autor presumido do dano e hoje recai de preferência na vítima que, em vista do dano sofrido, fica em posição de exigir reparação, ou seja, na maioria das vezes indenização.

A ideia de responsabilidade sem culpa, logo, oriunda da avaliação objetiva do prejuízo que elimina a apreciação do vínculo subjetivo entre a ação e seu autor. Mais do que a relevância ao valor utilitário da segurança impregnada nesta tese, tem-se, como evolução no âmbito do valor moral, a solidariedade. Por outro lado, como consequência dessa lógica, tem-se efeitos perversos que, conforme Ricoeur (2008a, p. 50, grifo nosso):

[...] são encorajados pela incrível ampliação da esfera dos riscos e por sua mudança de escala no espaço e no tempo [...] toda incapacidade adquirida, percebida como dano sofrido, **pode dar ensejo a um direito a reparação na ausência de qualquer culpa comprovada.**

De modo resumido, quanto maior a esfera dos riscos, mas urgente se torna a busca por um responsável, seja de uma pessoa física ou jurídica, a fim de obter o reparo ou indenização. Tem-se, portanto, o ressurgimento social da acusação. Dessa forma, urge como necessária a reconfiguração da responsabilidade jurídica em que imputação, solidariedade e risco encontram-se nos seus devidos lugares.

3.2.1.4 Transformações do Conceito Moral de Responsabilidade

As transformações, evoluções e deslocamentos do conceito de responsabilidade no campo da moral poderão contribuir para a reconfiguração supracitada no campo do direito da responsabilidade? Por um lado, tem-se o encolhimento da ideia de imputação no uso jurídico, por outro lado, não obstante, tem-se a disseminação de diversos usos do termo responsabilidade no campo da moral.

A ampliação de significados do termo responsabilidade pode estar, portanto, relacionada ao contexto do plano jurídico descrito anteriormente. Ricoeur compreende que a medida que a busca por responsáveis capazes de reparar ou indenizar aumenta, tem-se um reflexo direto no conceito moral de responsabilidade que orienta, especialmente, a necessidade de maior precaução e de prudência para prevenir o dano.

A medida que aumenta o número de vítimas exigindo reparações no domínio dos riscos, acidentes e imprevistos, a opinião pública, por sua vez, se mobiliza para encontrar responsáveis que possam reparar ou indenizar tais vítimas e esse fenômeno promove um efeito no plano moral que impulsiona a elaboração de medidas de precaução e de prudência para prevenir os possíveis danos. Temos, nesse cenário, a evolução da ideia do risco que ao tomar todo o campo do direito da responsabilidade teremos, essencialmente, a obrigação de garantir-se contra qualquer risco. O jurista, então, teria que se direcionar para o moralista a fim de alcançar a **prudência preventiva, que é** o ponto central da ideia moral da responsabilidade.

Sobre o objeto da responsabilidade, Ricoeur aborda que no plano jurídico tem-se o autor responsável pelos efeitos de sua ação e pelos danos causados. Por sua vez, no plano moral, a responsabilidade é por outro ser humano. No âmbito do direito civil, temos essa responsabilidade pelo outro prevista em lei, mas com a ideia de dano objetivo à outra pessoa. A evolução do termo responsabilidade, relevante para essa presente tese de doutorado, compreende a **relação entre autor da ação e aquele que a sofre**, em especial, a relação entre agente e paciente da ação. Para Ricoeur (2008a, p. 54),

A ideia de pessoa que está a nosso cargo, somada à ideia de coisa que está sob nossa guarda, conduz assim a uma notável ampliação, que faz do vulnerável e do frágil, enquanto coisa posta sob os cuidados do agente, o objeto imediato de sua responsabilidade.

Acerca desse deslocamento do objeto da responsabilidade no plano moral, que para além dos efeitos da ação, tem-se a relação entre aquele que age e aquele que sofre a ação, compreende-se a promoção da intersubjetividade como tema filosófico. Para Lévinas, conforme Ricoeur (2008a, p. 54), **a injunção moral procede de outrem, e não do foro íntimo**. Nesse sentido, tem-se a seguinte concepção: alguém se torna responsável pelo dano porque, de início, é responsável por outrem. Somado

à essa percepção, Ricoeur (2008a, p. 54) destaca a ampliação ilimitada do alcance da responsabilidade, “[...] uma vez que a vulnerabilidade futura do homem e de seu meio ambiente se torne ponto focal do cuidado responsável”.

Nesse contexto, o alcance relaciona-se com os conceitos de temporalidade e espacialidade. Até onde – no tempo e no espaço – temos responsabilidade pelos nossos atos? Até onde – no tempo e no espaço – podemos ser considerados autores desses atos? A resposta parcial para Ricoeur (2008a, p. 55) concentra-se na “[...] consideração de ampliação dos poderes exercidos pelos seres humanos sobre outros seres humanos e sobre seu meio ambiente comum”. Nesse situação, tem-se a trilogia: poder – poluição – responsabilidade. Para Ricoeur (2008a, p. 55), “Quanto mais longe forem nossos poderes, também mais longe irão nossas capacidades de poluir e também mais longe irá nossa responsabilidade pelos danos causados”. Sendo assim, Ricoeur recorre à Hans Jonas para justificar sua tese, por meio do *Princípio responsabilité*: no início, na **precaução e cautela oriundas da heurística do medo**; e, em seguida, **nos efeitos das nossas ações com grande potencial de destruição**.

Nessa concepção de responsabilidade, surge, também, novas dificuldades, tais como: a dificuldade de identificar o responsável; a extensão no espaço e no tempo da responsabilização dos autores; e, por fim, como fica a ideia de reparação quando não existe uma relação direta de reciprocidade entre os autores da poluição e suas vítimas? Ricoeur (2008a, p. 56) afirma, portanto, que “[...] só se pode responder parcialmente a essas dificuldades”.

A orientação comum entre a ideia moral e a jurídica, sobre a responsabilidade, na qual somos diretamente responsáveis pelo o que fizemos, precisa ser substituída por uma orientação mais prospectiva, tendo a ideia da prevenção somada à ideia da reparação por danos já cometidos.

Com essa ideia de prevenção, portanto, Ricoeur compreende que conseguiríamos reconstruir uma ideia de responsabilidade que pudesse responder as três dificuldades supracitadas. Para tanto, será necessário considerar o sujeito da responsabilidade como o sujeito dos poderes geradores da poluição, indivisivelmente as pessoas singulares e os sistemas; e, ainda, introduzir a sucessão das gerações. Conforme Ricoeur (2008a, p. 57), “Hans Jonas não está errado ao interpolar, de alguma maneira, o elo inter-humano de filiação entre cada agente e os efeitos distantes”.

Ricoeur conclui, dessa maneira, que precisamos de um novo imperativo para impor um agir de modo que continue havendo seres humanos depois de nós. Contudo, esse precisa ser diferente do segundo imperativo de Kant, que considera a contemporaneidade entre o agente e o seu defrontante. Precisamos de um novo imperativo que considere a responsabilidade sem a exigência da duração, da proximidade ou da reciprocidade.

Sobre as consequências – ou efeitos colaterais – Ricoeur discorre sobre a justificação de boas intenções que equivale a excluir da responsabilidade os efeitos secundários ao optar por ignorá-los. Essa orientação, portanto, orienta-se para a má fé, pois “lavamos as mãos” para as consequências. Por outro lado, teremos o agente humano como responsável por tudo, de modo indiscriminado. Teríamos, nesse último caso, um fatalismo: “[...] você é responsável por todos e culpado de tudo!” (RICOEUR, 2008a, p. 58).

A compreensão desse dilema está na análise de Hegel, na segunda parte dos *Princípios de la philosophie du droit*, dedicada à moralidade subjetiva. Para Hegel as máximas “ignore as consequências da ação” (RICOEUR, 2008a, p. 59) e “julgue as ações por suas consequências e faça disso o critério do justo e do bom” (RICOEUR, 2008a, p. 59) precisam ser rejeitadas, tanto quanto as máximas abstratas. Assim, Hegel evidencia o ponto de vista da moral social concreta, “[...] que traz em si a sabedoria dos usos, dos costumes, das crenças comuns e das instituições que têm a marca da história”. (RICOEUR, 2008a, p. 59).

O dilema hegeliano para Ricoeur, portanto, deve orientar a questão concebida por Hans Jonas sobre a extensão da nossa responsabilidade quanto à humanidade futura e ao meio ambiente que a condiciona. Compreendemos, assim, com a substituição da ideia de reparação pela ideia de precaução, que o sujeito voltará a ser responsabilizado pelo apelo à **virtude da prudência**.

Imputação e risco se reforçam e teremos a prudência no sentido de juízo moral circunstanciado, sendo esse apelo ao juízo que garantirá a manutenção da ideia de imputabilidade, para além das ideias de solidariedade e risco compartilhado. Sendo assim, não se trata da prudência no sentido fraco da prevenção, mas sim de uma prudência crítica, herdeira da virtude grega *phrónesis*. Se esse caminho for legitimado, os teóricos do direito da responsabilidade terão, do campo da moral, o apoio necessário para conduzir a crise da responsabilidade no plano jurídico e, desse modo,

reforçar a ideia de responsabilidade vinculada ao conceito inicial de obrigação de reparar ou sofrer a pena.

Conforme Jonas, ao contrário de Descartes, que para estabelecer o verdadeiro carecemos desconstruir tudo que for duvidoso, para tomarmos uma decisão devemos dar por certo aquilo que é duvidoso, pois precisamos considerar, principalmente, o tipo de consequência. Necessitamos nos atentar ao dever primário com o Ser e por meio da prudência moral, como mandamento irrecusável, assumirmos a nossa responsabilidade pelo que virá. Essa responsabilidade com prudência, portanto, torna-se o cerne do nosso agir moral. Na opinião de Jonas (2006, p. 307), “A prudência será a melhor parte da coragem e certamente um imperativo da responsabilidade”. Para Ricoeur (2008a), a prudência preventiva é o ponto central da ideia moral da responsabilidade.

4 O DIÁLOGO SOBRE A RESPONSABILIDADE ENTRE H. JONAS E P. RICOEUR

Neste último capítulo da presente tese, após analisarmos o percurso filosófico de Hans Jonas e Paul Ricoeur, promoveremos o diálogo entre os dois filósofos com o fito de melhor compreender, no âmbito da filosofia moral, o conceito da Responsabilidade, e, ainda, de corroborar o PR para a sociedade contemporânea.

4.1 A Alteridade

O outro guarda um segredo: o segredo de quem eu sou
(Jean P. Sartre)

Jonas e Ricoeur apresentam reflexões filosóficas acerca do desenvolvimento da humanidade que promovem a ressignificação do caminho que está sendo trilhado. Ambos filósofos evidenciam o individualismo presente na sociedade atual como consequência da modernidade, o comprometimento do ecossistema em detrimento do desenvolvimento da sociedade capitalista e, especialmente, alertam para perda de referência dos valores morais.

Hans Jonas, com a publicação da obra “*O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*” no ano de 1979, apresenta a sua ética da Responsabilidade a partir de uma preocupação com as gerações futuras advinda do avanço da técnica moderna e dos seus possíveis impactos para a biosfera, a nossa Casa Comum, e, também, para a natureza do Ser. Essa foi, portanto, a base da sua reflexão moral que contempla a vida no futuro, existente e autêntica, e que deve orientar o nosso agir no presente visando a continuidade e permanência da humanidade numa relação simbiótica com a natureza.

Trata-se, portanto, de uma das obras mais importantes da ética contemporânea. Tradicionalmente, a natureza cuidou de si mesma ou numa perspectiva religiosa Deus cuidou da natureza. Contudo, a partir do PR de Hans Jonas a natureza torna-se responsabilidade do homem.

Ao olhar para o futuro e estabelecer um dever-Ser, Jonas nos orienta a olhar para o Outro, para aquele que viverá no futuro, seja ele um descendente ou não desse ser, estabelecendo responsabilidades para o indivíduo-coletivo de hoje em relação ao outro-coletivo do futuro. Essa orientação para o Outro em Hans Jonas relaciona-se com Paul Ricoeur em sua ética da alteridade.

Ao analisar as transformações do conceito moral de responsabilidade, Ricoeur (2008a, p. 53) diferencia a Responsabilidade nos planos jurídico e moral, sendo que “[...] no plano jurídico, declara-se o autor responsável pelos efeitos de sua ação e, entre esses, pelos danos causados. No plano moral, a responsabilidade é por outro ser humano, outrem”.

Considerando que a modernidade tem oportunizado a individualização dos seres e isso tem causado certo esquecimento do outro, Paul Ricoeur apresenta que o Outro é essencial para o entendimento e existência do sujeito, pois estamos todos interligados. O nosso pensamento e sensibilidade deve ser com e para o outro. Conforme Farias Júnior (2013, p. 244), “O tema da alteridade é um dos pontos centrais da obra de Ricoeur. Sua ética é herdeira de um pensamento em que o outro é um ponto importante para o próprio entendimento e existência do sujeito”.

Na obra *O si-mesmo como outro*, publicada em 1990, Ricoeur explicita uma proposta ética, “[...] a qual modestamente denominou de sua ‘pequena ética’, sintetizada na feliz e lapidar expressão: ‘*Viver bem com e para o outro em instituições justas*’” (PEREIRA, 2016, p. 596, grifo nosso). Ricoeur coloca a alteridade no centro da ipseidade (subjetividade) e sua teoria pressupõe permanentemente a relação eu-outro-mundo. Conforme Quadros (2016, p. 336),

Se o *si-mesmo* constitui um ponto efetivo do reconhecimento de si, essa ‘identidade própria’, só pode ser pensada, para Ricoeur, em relação com a alteridade, mais que isso, como alteridade. Ipseidade e alteridade constituem um par indissociado e indissociável para o autor.

Numa análise de relação da ética de Jonas com Levinas e de Ricoeur com Husserl, à luz da alteridade, no primeiro caso, conforme Carrara (2017, p. 1), “É pela responsabilidade que éticas tão diferentes conservam uma abertura à alteridade, seja na forma das futuras gerações (Jonas), seja ao outro, na figura do Rosto (Levinas), que, alargada, pode incluir também os seres não humanos”. E na segunda relação, conforme Quadros (2016, p. 335), “[...] para o filósofo francês, perseguir a compreensão husserliana de alteridade contribui, não somente para confrontar o seu próprio pensamento, como para aprofundar a sua concepção relacional da condição humana”.

Todavia, Jonas se aproxima mais da reflexão de Ricoeur à Levinas, pois na ética levinasiana o ponto de partida está na face do outro que me convoca, mas

Ricoeur, por sua vez, confere à solicitude e à espontaneidade benevolente, ligada à estima de si mesmo, na relação com o outro, tendo o eu uma postura ativa e determinante, que se direciona para o outro, que vai além da obediência ao dever para com o outro. Jonas, no PR, nos conduz para essa mesma reflexão de Ricoeur, para a necessidade de nos orientarmos para o outro e não apenas respondermos à sua convocação (a partir da sua face), pois Jonas trata do ser do futuro, que ainda não existe, mas que devemos assumi-lo com responsabilidade, seja por meio da virtude da solicitude de Ricoeur ou do ou do temor de Jonas.

O conceito de responsabilidade para Jonas implica em dever, primeiramente, um dever ser e, logo depois, um dever fazer em resposta ao dever ser de alguém. O deve-se, para Jonas, não está em si mesmo, por sua mera existência. A simples existência de um Ser ôntico significa um evidente dever para outros, a partir, essencialmente, da visão do existente em seu conjunto pleno. Esse dever ser não está relacionado ao questionamento da existência do mundo, mas sim ao formato da existência do mundo que sabemos ser decorrente da causalidade humana. Essa compreensão de Jonas, voltada para uma responsabilidade ontológica com o outro a partir do formato da existência do mundo oriunda da causalidade humana relaciona-se oportunamente com a afirmação de Ricoeur de que o homem é um ser relacional, ativo e falível.

Diante dessa orientação para o outro, presente como base da reflexão moral na teoria de Jonas e Ricoeur, tem-se, então, a Responsabilidade como princípio moral. Para Jonas, por meio do sentimento de responsabilidade em relação ao outro do futuro, sendo uma responsabilidade que tem como pressuposto a nossa constituição ontológica e que, portanto, nos traz um dever moral para com todos seres. Para Ricoeur uma responsabilidade que deve estar para além da noção jurídica e que se configura no cuidado, prudência, solidariedade, mutualidade e amizade com o outro por meio de instituições justas. Para Jonas, uma ética que se direciona para alteridade na forma específica das futuras gerações e para Ricoeur a alteridade numa perspectiva da ação, pois toda ação humana está em relação com o mundo, contudo, para além da relação com o outro, a alteridade compreendida dentro da própria subjetividade, como fato que dá origem ao eu.

De acordo com Munoz (2011, f. 82):

Nessa concepção do homem que age e sofre ações, está implicada uma dimensão ética e ontológica, pois quem age sob uma ética ou não é o ser humano que é presente no tempo e espaço. A responsabilidade torna-se, nesse sentido e nesse plano, um compromisso ético para o sujeito da ação. Põe-se destaque aqui ao deslocamento que Ricoeur faz para o objeto da responsabilidade. A responsabilidade deixa de ter o seu peso colocado apenas no plano institucional jurídico e dessa forma deixa de ser uma responsabilidade universal passa reflexivamente também para o plano das convivências diárias. Nesse nível, a responsabilidade se efetiva, conforme o autor, como significado de 'cuidado' para si com e para o outro.

Ricoeur compreende que a responsabilidade tem como fundamento um “[...] cuidado originário que pertence à própria estrutura ontológica dos sujeitos e que conduz para o cuidado, a responsabilidade pelo dano e pela reparação do dano”. (FARIAS JÚNIOR, 2013, p. 248).

Observamos, portanto, por meio da leitura e análise das obras de ambos, em especial do PR de Jonas e *O Justo I* de Ricoeur que o conceito de responsabilidade está envolvido pelo cuidado com o outro que é frágil e perecível, e, de modo especial para Jonas, na relação do homem com os filhos enquanto crianças e, conforme Ricoeur, na relação do homem com o outro homem em situação de vulnerabilidade.

Esse cuidado relaciona-se com um dever moral com o outro, mas, também, numa orientação para o “eu”, pois para que o “eu” possa existir ele depende do outro. Sendo assim, compreendemos um dever intrínseco para com todos os seres, seja pelo sentimento ou, numa perspectiva deontológica, pela imputabilidade de deveres que se materializam em leis, pois temos um cuidado com o outro, também, na busca da nossa autopreservação e da nossa própria existência.

Ricoeur aborda que o sujeito tem sua identidade por meio da narrativa de uma vida pessoal e que essa narrativa se estabelece, ou se cria, a partir da história do outro. Sendo assim, passamos a nos responsabilizar pelo outro para nos mantermos existentes e, num âmbito mais complexo e longe no tempo e no espaço, como vislumbrado por Jonas, temos um dever moral com o sujeito que ainda não possui direitos positivos, mas que ontologicamente os reivindica.

Nessa perspectiva, Jonas alguns dias antes de falecer na Itália, ao receber um prêmio na cidade em que serviu como soldado na segunda guerra mundial, nos apresentou a expressão “clamor das coisas mudas”. Jonas reforça a necessidade de nos responsabilizarmos pela vida no futuro e de não permanecermos nessa inércia transgeracional, na indolência e indiferença com quem viverá no futuro, para tanto,

precisamos nos afastar do individualismo que se tornou próprio do ser humano e considerarmos nossa responsabilidade diante da ambivalência dos efeitos do domínio da técnica. Jonas por meio do PR nos convoca para a emergência prática desse princípio para que ele não fique apenas no campo teórico das reflexões filosóficas, mas que se torne exequível e aplicável no campo das políticas públicas.

Os dois filósofos nos alertam para a responsabilidade com o outro, porém, Ricoeur por acreditar que o outro é essencial para a configuração do eu (ou o si mesmo) e Jonas por sua preocupação com a desconfiguração do Ser, da sua autenticidade e da sua imagem. De todo modo, ambos preocupam-se com o outro a partir de uma preocupação com o eu e não simplesmente pelo outro. Numa perspectiva relacional, encontramos Ricoeur. E numa perspectiva de conservação da autenticidade do Ser, encontramos Jonas. O outro, portanto, como caminho, como meio e não como finalidade primária da preocupação exposta em suas teses.

Jonas, no seu intuito maior de preservar a humanidade e sua essência, responsabiliza a humanidade, pois foi o homem quem produziu, com o avanço da técnica, o perigo da vida, portanto, ele pode se responsabilizar eticamente. Jonas ao querer preservar a humanidade, responsabilizou a humanidade. E para além da preservação do homem ou da vida humana no futuro, Jonas buscou essencialmente com o PR preservar a imagem do homem.

No sétimo capítulo de *O si-mesmo como um outro*, no qual Ricoeur apresenta “O si e a perspectiva ética”, observamos a ética aristotélica e o legado teleológico de Ricoeur, tendo: a vida boa; com e para os outros; e nas instituições justas. De acordo com Gubert (2014, p. 82), “A vida boa representa a possibilidade que cada pessoa tem de ser tanto autora quanto capaz de julgar seus próprios atos racionalmente, de autoavaliar-se, ou seja, estimar a si mesma como boa”.

Nessa perspectiva, sobre o “eu” cabe esclarecer que para Ricoeur, trata-se do “si”, do si mesmo, pois conforme “Este si mesmo pode escolher, hierarquizando preferências e, portanto, é um si que tem a iniciativa [...] o termo estima foi associado ao si para evitar confusão com o termo eu, ou, indo mais além, com alguma posição egológica”. (GUBERT, 2014, p. 82).

Sobre a autoestima, Ricoeur (2008b, p. 219,) afirma que não se resume a uma simples relação de si para consigo:

Esse sentimento inclui também um pedido dirigido aos outros. Inclui a expectativa da aprovação vinda desses outros. Nesse sentido, a autoestima é ao mesmo tempo um fenômeno reflexivo e um fenômeno relacional, e a noção de dignidade reúne as duas faces desse reconhecimento.

Conforme Munoz (2011, f. 81), para Ricoeur:

[...] o que torna alguém responsável para o outro é a confiança na atestação. Segundo o filósofo, a confiança tem um significado que se intercala no laço social instituído por contratos, bem como pelos pactos de todos os tipos e pelas regras de reconhecimento que ultrapassam o face a face da promessa de pessoa a pessoa. Isso significa, segundo o filósofo, a possibilidade de pensar a responsabilidade no plano das relações humanas, contexto em que cada ação se revela, ao mesmo tempo, como uma iniciativa, como intervenção no mundo assim como um gerenciamento de si mesmo.

Jonas e Ricoeur preocupam-se com a vida e alertam sobre a sua fragilidade, que clama pelo nosso dever de pensar o outro como um sujeito de direitos, mesmo que ela não seja ainda existente, como Jonas aborda em sua ética do futuro. A totalidade do existente, portanto, está condicionada à responsabilidade com o outro, por meio, principalmente, do cuidado, da prudência e da preservação e não mais, ou apenas, pela reparação do dano ou da punição que o campo jurídico nos impõe. Ambos filósofos defendem, portanto, uma ética da preservação em detrimento de uma ética do progresso.

Temos, assim, para os dois filósofos, uma responsabilidade que se estabelece na filosofia moral a ponto de ser um Princípio ético, conforme ressalta Ricoeur (2008b, p. 34,):

Em suma, é uma obrigação de fazer que extrapola o âmbito da reparação e da punição. Essa extrapolação é tão insistente, que é com esse significado que o termo se impõe hoje em filosofia moral, a ponto de ocupar todo o terreno e de tornar-se princípio em Hans Jonas e, em grande parte, em Emmanuel Lévinas.

O cuidado com o outro em Jonas é apresentado pelo temor, pelos sentimentos de medo e de responsabilidade e sem a exigência de reciprocidade na relação do sujeito do presente com o sujeito do futuro. Em Ricoeur, por sua vez, o cuidado apresenta-se pela prudência preventiva considerando a solícitude no agir. Em ambos, seja pelo temor ou pela prudência que previne, seja pela ausência de reciprocidade entre desiguais ou pela solícitude como caminho para suprimir as desigualdades entre

os seres, tem-se a Responsabilidade como princípio moral condutor do atual agir humano.

Conforme Pereira (2016, p. 597), sobre Ricoeur e Levinas:

O pensamento desses dois grandes expoentes da fenomenologia na França possui muitas semelhanças, uma dessas é o tema em questão. Mas, se a ética levinasiana encontra seu ponto de partida e origem no outro que me interpela, na face do outro que me convoca, Ricoeur propõe restaurar uma força maior ao sujeito que age em direção ao outro, restabelecer uma posição mais determinante para o eu. Assim, além dessa interpelação para a responsabilidade que me vem do outro, e mais importante ainda que 'a obediência ao dever', propõe que é 'importante conferir à solícitude um estatuto mais fundamental', que para ele "é o de uma espontaneidade benevolente, intimamente ligada à estima a si mesmo no âmbito da visada vida boa.

Conforme Gubert (2014, p. 83), para Ricoeur "O conceito de solícitude indica uma relação de reciprocidade, pois ele se fundamenta na troca, entre dar e receber". Esse conceito pode ser melhor compreendido a partir do sofrimento, seja do si mesmo ou do outro. Ricoeur orienta que esse sofrimento pode estar relacionado ao corpo físico, mental e, ainda, na incapacidade do agir ou do poder-fazer. Nesse momento, o si, diante da fragilidade do outro, toma a iniciativa de poder-fazer e o faz, pois deseja partilhar da dor do outro. Nesse caso, o outro somente recebe quando há uma iniciativa do si, que teve um agir beneficente. Há, portanto, uma ausência de troca mútua, pois o outro, ou em outros casos o próprio si, permanece passivo nessa relação.

A solícitude para Ricoeur é o caminho para o estabelecimento de igualdade nas relações entre o dar e o receber, entre o si e o outro, que se apresentam em estados desiguais. Ainda conforme Gubert (2014, p. 83, grifo nosso), "Por meio da simpatia, que é "*sentir com*", percebe-se um si que, inicialmente, possui uma potência de agir superior ao do outro, permitindo-se afetar com seu sofrimento".

Diante da fragilidade do outro, portanto, agimos com simpatia pelo sofrimento ou incapacidade de agir e não nos preocupamos de imediato com o agir do outro, mas sim com sua limitação. Sobre a desigualdade entre os sujeitos, Ricoeur indica que a similitude é algo inerente à solícitude e que restabelece a igualdade entre o si e o outro.

De acordo com Gubert (2014, p. 83), "A gênese da similitude está situada no momento da troca entre a estima de si e a solícitude para com o outro. Por meio da

similitude é que se torna possível vislumbrar a originalidade da solicitude”. O dar e o receber se equilibram com a solicitude, pois a expectativa do receber deixa de ser uma exigência do si, retirando do outro a obrigatoriedade e o peso da retribuição.

Diante desse contexto, sobre o dar e receber entre partes desiguais, dialogamos com o princípio Responsabilidade de Hans Jonas que prioriza o dever da existência num tempo distante e que propõe a extinção da reciprocidade na ética do futuro. Abordamos, aqui, sobre a nossa responsabilidade e deveres com sujeitos que ainda não existem e que não podem reivindicar por seus direitos. Para tanto, Jonas (2006, p. 89) nos alerta que “[...] toda vida reivindica vida, e isso talvez seja um direito a ser respeitado. Aquilo que não existe não faz reivindicações, e nem por isso pode ter seus direitos lesados”.

A ética almejada por Jonas relaciona-se exatamente com o que ainda não existe e o seu princípio da responsabilidade tem de ser independente tanto da ideia de um direito quanto da ideia de uma reciprocidade – “[...] de tal modo que não caiba fazer-se a pergunta brincalhona [...] O que o futuro já fez por mim? Será que ele respeita os meus direitos?” (JONAS, 2006, p. 89). Para Carrara (2017, p. 16),

Trata-se de uma responsabilidade pelo vulnerável ou pelo frágil que simplesmente pode morrer ou deixar de existir se aquele que tem poder sobre ele abandonar a vigilância. O recém-nascido apela ao poder dos pais, de quem depende sua sobrevivência, e outrem apela a mim a partir de sua condição frágil e vulnerável. O dever ser que se impõe no apelo, seja de outrem, seja do recém-nascido, convoca o sujeito ético a uma responsabilidade que não é escolhida por ele e que, no entanto, exige dele uma resposta.

Diante dessa fragilidade do outro, na incerteza do seu existir ou da natureza do seu existir num futuro também incerto, teríamos, conforme Ricoeur, a solicitude pelo outro, mas conforme Jonas a única classe de comportamento inteiramente altruísta fornecida pela natureza é a responsabilidade para com os filhos, “[...] que sucumbiriam se a procriação não prosseguisse por meio da precaução e da assistência”. (JONAS, 2006, p. 89).

Jonas reforça, assim, um dever ser que não foi gerado por nós e que transcende a nós e a eles, os que virão depois e serão, possivelmente, o produto de nós mesmos. Ao zelar pelos direitos dos homens do futuro e também pelo dever de ser uma humanidade verdadeira, temos o nosso dever básico com o futuro da humanidade e, na sequência, temos os demais deveres com os homens do futuro,

que poderão então ser subordinados “[...] à ética da solidariedade, da simpatia, da equidade e até mesmo da comiseração [...] por causa da causalidade inteiramente unilateral do nosso papel de autores da sua condição”. (JONAS, 2006, p. 93).

A reflexão que o PR nos oportuniza está voltada para a preocupação com o desaparecimento substancial e não apenas formal do homem. Jonas nos conduz durante sua obra PR a pensar sobre o conceito de homem. A problemática ambiental para Jonas surge, mas não se trata de uma preocupação exclusiva com a natureza em si, mas com a natureza habitada pelo homem. A fragilidade, que representa a “ponte” relacional com a solicitude para Ricoeur, está para Jonas na dependência do homem pela natureza para viver. Não se trata, portanto, de uma visão antropocêntrica, pois para Jonas a natureza não é apenas o meio – para a vida no futuro – mas o fim em si mesmo, sendo ela imprescindível para que o Ser consiga viver com autenticidade num tempo distante.

Nesse sentido, sobre a existência do homem no futuro, Jonas nos traz como reflexão central o direito das futuras gerações de existirem, por meio do imperativo: a existência da humanidade. Dessa maneira, antes do dever ser, temos a obrigação de oportunizar a continuidade da existência do homem a partir de uma **responsabilidade ontológica** pela ideia do homem. Temos, portanto, que garantir a presença física desse ser no mundo. Não se trata, assim, da hipótese “se houver homens no futuro”, mas sim do imperativo categórico “haverá homens no futuro”. Essa determinação nos moldes de Kant, categórica e incondicional, de certo modo, apresenta-se como uma base para a ética de Jonas. Entretanto, Jonas ressalta que a sustentação para o PR não está na doutrina do fazer, mas sim na metafísica, como doutrina do Ser, da qual temos a ideia do homem. Jonas nos orienta, destarte, a cuidar do direito das futuras gerações de existirem, por meio de uma responsabilidade ontológica. Ricoeur, por sua vez, sobre o existir, acredita na **amizade como “ponte” para efetivação da vida**, para, então, compreendermos a importância da consciência da vida, da consciência do existir. A partir da relação de carência e necessidade, tem-se um elo entre atividade (amizade) e vida. Diante disso, sobre a existência ou efetivação da vida, temos para Jonas a **responsabilidade ontológica** e para Ricoeur a **amizade (alteridade) como meio**.

Sobre os aspectos ontológicos presentes nas teorias de ambos filósofos, Ricoeur afirma, quanto ao respeito à pessoa diante da vida inicial, que temos situações com maior grau de complexidade, pois tais casos envolvem questões ontológicas

apresentadas pela vida que se inicia. O embrião e o feto humano põem em questão o caráter dicotômico das considerações ético-ontológicas. E, ainda, para além do embrião humano no útero materno, temos os casos mais delicados que envolvem o embrião de proveta e aqueles que ficam disponíveis para pesquisas científicas.

Jonas, por sua vez, afirma que ao compreendermos o dever ser, acima de nós e daqueles que virão, como algo que transcende e que não foi gerado por nós, passamos a nos preocupar, de fato, com o dever da existência. A nossa preocupação, portanto, baseia-se nos deveres desses homens do futuro e não nos direitos, dada a incerteza da perenidade dos conceitos relacionados à felicidade e bem-estar. Nos atentamos, conseqüentemente, ao direito das futuras gerações de existirem. Para tanto, temos o primeiro imperativo: a existência da humanidade. Antes do dever ser, temos que zelar pela continuidade de existência do homem por meio de uma responsabilidade ontológica pela ideia do homem. Para o dever ser precisamos, primeiramente, garantir a presença física deste ser no mundo.

Diante desse contexto, Jonas nos apresenta um caminho que se distancia da atual conduta do homem com a natureza que está baseada essencialmente no utilitarismo. Jonas nos apresenta o homem como ser pertencente à natureza, responsável pela vida, pois sem natureza haverá a desfiguração do homem autêntico e, possivelmente, não haverá vida humana. E nessa relação de simbiose, horizontalizada e interdependente, Jonas posiciona o homem como ser responsável e nos faz refletir sobre uma solidariedade de interesse com o mundo orgânico, uma solidariedade imperativa com o resto do mundo.

Ao dialogarmos com Ricoeur, compreendemos que nesse momento da troca ou da interdependência entre homem e natureza, apresentada por Jonas, temos a estima de si (da vida humana autêntica) e a solicitude para com o outro (a natureza frágil e a mercê do homem dominante), temos, assim, a similitude que equilibra a relação, do dar e receber, da obrigação e da retribuição. Nessa relação, à luz de Ricoeur, teríamos uma nova conduta do homem com a natureza.

Para Jonas, compreendendo o quanto a natureza tem servido apenas de meio para o avanço exponencial da tecnologia, o Princípio Responsabilidade, que segundo Oliveira (2014, p. 150), por prescindir da reciprocidade, encontra sua legitimação ontológica, pois “[...] como não há um outro que demande um dever, é no próprio ser do homem que existe agora que o dever deve ser buscado”. Jonas reforça o dever-ser como um dever do Ser do presente. Ricoeur, por sua vez, também reforça que o

cuidado originário – com o outro - pertence à própria estrutura ontológica dos sujeitos. Para Greisch (2006), “Somente se o homem se tornar capaz de reconhecer a presença da preocupação voltada para as coisas e a solicitude voltada para os outros, é que o homem entenderá quem ele realmente é”. Assim sendo, a ética jonasiana, mesmo que fundada numa ontologia se direciona para a alteridade a partir do si e para uma responsabilidade que seja capaz de harmonizar a relação entre homem, técnica e meio-ambiente, para fins de preservação da natureza do ser e das gerações futuras.

Jonas e Ricoeur, em suas respectivas obras e reflexões, apresentam a vida como detentora de direitos e, logo, abordam o reconhecimento de um valor moral da própria vida. Para tanto, apresentam elementos da alteridade, para Jonas especificamente na relação pais-filhos, que envolvem conceitos fundamentais para a reflexão ética contemporânea que necessita considerar a técnica, o futuro e, especialmente, o outro; e para Ricoeur, a própria alteridade como responsabilidade ética.

Sobre a **reciprocidade na responsabilidade**, Jonas afirma que não pode haver responsabilidade entre dois seres iguais, ou seja, um deve ser superior ao outro, pois quando eles estão no mesmo nível, podemos ter a solidariedade, o cuidado, contudo, não teremos, de fato, a responsabilidade no sentido específico. Para o filósofo alemão temos a responsabilidade constituída pela natureza (pais e filhos), sem necessidade de aprovação prévia, irrevogável e não rescindível; e a artificial, que envolve aceitação e conta com a opção da renúncia (exemplificado pelo homem político). Apesar disso, tem-se aspectos comuns às duas responsabilidades, a saber: totalidade, continuidade e futuro; que são a essência da responsabilidade, de acordo com Jonas.

Ricoeur, por sua vez, nos traz o contraste entre a reciprocidade da amizade e a dissimetria da injunção, no qual o si é convocado à responsabilidade pelo outro a partir de uma argumentação acusativa. O si, portanto, é convocado à responsabilidade e encontra-se passivo e convocado. Diante da dissimetria encontrada na injunção, ou seja, aquele inerente à ordem formal, Ricoeur nos apresenta como solução os recursos da bondade, mais precisamente a espontaneidade benevolente, que devem conferir à solicitude maior evidência se comparada a simples obediência ao dever. Dessa forma, é no âmago dessa espontaneidade benevolente que o receber se iguala ao dar da responsabilização. A solicitude, para tanto, para Ricoeur, é o caminho para o estabelecimento de igualdade nas relações entre o dar e o receber, entre o si e o outro, que se apresentam em estados desiguais.

Por outro lado, Ricoeur destaca que essa igualdade não se relaciona com a amizade aristotélica, na qual se tem o dar e receber na mesma proporção, mas busca recuperar a dissimetria inicial da injunção (entre o outro e o si) por meio do movimento de retorno do reconhecimento. Sendo assim, temos que na amizade a igualdade é pressuposta, na injunção vinda do outro a igualdade só é restabelecida quando há o reconhecimento da superioridade da autoridade do outro por parte do si (o que corrobora a tese de Jonas de que um deve ser superior ao outro); e no caso da simpatia a igualdade só é restabelecida pela confissão da fragilidade e da mortalidade. Trata-se, portanto, de um *poder-sobre*.

Diante desse contexto, Ricoeur conclui que precisamos de um novo imperativo para impor um agir de modo que continue havendo seres humanos depois de nós. Contudo, esse precisa ser diferente do segundo imperativo de Kant, que considera a contemporaneidade entre o agente e o seu defrontante. Precisamos de um novo imperativo que considere a responsabilidade sem a exigência da duração, da proximidade ou da reciprocidade. Esse pensamento de Ricoeur, portanto, corrobora Jonas (2006, p. 89) ao afirmar que a ética almejada “[...] lida exatamente com o que ainda não existe, e o seu princípio da responsabilidade tem de ser independente tanto da ideia de um direito quanto da ideia de uma reciprocidade”.

Acerca da reflexão sobre a **responsabilidade do e com o indivíduo e coletivo**, Jonas nos faz pensar no domínio da técnica pelo homem e na centralidade do papel dessa técnica moderna na vida do homem, não do homem individual, mas do homem produtor e coletivo, indica o repensar da moral e da reflexão ética, sobretudo, para fins de políticas públicas, pois a natureza terrestre foi usurpada pela “cidade dos homens”, pois não há mais limites ou fronteiras entre a cidade e a natureza.

O artificial e o natural se fundiram pela novo agir humano e o avanço da técnica. Para além do progresso individual, que está desde o seu início relacionado ao indivíduo psicofísico e à sua alma, tem-se o progresso na civilização que se relaciona ao patrimônio coletivo, em direção sempre do melhor, que impulsiona a “ascensão” da humanidade. Nesse sentido, Jonas aborda o futuro da humanidade e o futuro da natureza. Sob a ótica de uma solidariedade de interesse com o mundo orgânico, Jonas afirma que na civilização técnica o futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo.

Essa civilização que possui tanto poder, inclusive significativo poder destruição, deve incluir no seu amanhã o futuro da natureza como condição imprescindível. Tem-

se, nesse caso, uma responsabilidade metafísica, pois o homem tornou-se perigoso para si próprio e para a biosfera e é impossível separar essas duas dimensões, pois estão diretamente conectadas.

Para Ricoeur, a condição de pluralidade compreende a extensão das relações inter-humanas a todos aqueles que, como terceiros, ficam fora do face a face entre o “eu” e o “tu”. “Mas já de saída o terceiro é, sem jogo de palavras, o terceiro incluído pela pluralidade constitutiva do poder. Assim é imposto um limite a toda e qualquer tentativa de reconstruir o elo social apenas com base numa relação dialogal estritamente diádica. Desse modo, Ricoeur reforça que a pluralidade, portanto, inclui terceiros, inclui aqueles que nunca serão rostos, ou seja, em conformidade com Jonas, os seres do futuro que ainda não existem ou, até, o mundo orgânico, o ambiente natural. E essa inclusão é estendida para a duração. A instituição dá ao poder essa dimensão temporal, de futuro e de permanência. A ação, na dimensão política, confere imortalidade as coisas perecíveis. No entanto, o poder caracterizado pela pluralidade e pelo acordo é, de modo geral, invisível, mas vem à tona quando está prestes a ser arruinado, deixando o campo livre para a violência, como vimos nos grandes desastres históricos. Ricoeur na obra *O Justo I*, portanto, diferencia a fatalidade da responsabilidade, pois essa é de alguém (ou de um coletivo) e a outra não tem autoria e acaba não sendo de ninguém. Ricoeur e Jonas, logo, evidenciam uma responsabilidade que deve ser de cada indivíduo, mas que resultará num coletivo, pois a nossa responsabilidade é para com a humanidade inteira.

No âmbito do PR de Jonas, portanto, temos um novo imperativo que está voltado para as políticas públicas e não somente ou diretamente à conduta privada. O imperativo categórico de Kant está voltado para o indivíduo e seu critério é para o breve, para o momento. No novo contexto da humanidade, faz-se necessário repensar a lógica do “eu” individual para um pensar e agir de “todos”. O novo imperativo indica, de fato, a universalização e a preocupação legítima dos efeitos dos nossos atos para a continuidade da vida humana no futuro

Desse modo, Jonas indica em contraposição ao imperativo categórico de Kant de “Aja de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral” (JONAS, 2006, p. 47) um imperativo adequado ao novo agir do homem como “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (JONAS, 2006, p. 47) ou expresso de outra forma “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) ou, ainda, “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra” (JONAS, 2006, p. 47, ou, num tom positivo, “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer”. (JONAS, 2006, p. 48).

Conforme Ricoeur, sobre os enunciados, considera-se que os méritos respectivos da fórmula negativa (não faças) e da fórmula positiva (faça) equilibram-se. Para Ricoeur (2014, p. 247),

A proibição deixa aberto o leque das coisas não proibidas e assim dá lugar à invenção moral na ordem do permitido; em compensação, o mandamento positivo designa mais claramente o motivo de benevolência que leva a fazer algo em favor do próximo.

4.2 A Virtude

As obras de Jonas e Ricoeur analisadas evidenciam os sentimentos como aspectos centrais de suas reflexões filosóficas, sendo os de maior destaque: o de medo, responsabilidade e culpa, apresentados por Jonas; e os de respeito e solicitude, por Ricoeur. Sendo assim, analisaremos o lugar confiado aos sentimentos nas supracitadas obras de ambos filósofos, que conduzem à virtude moral. No caso específico do PR de Jonas, para além de sua definição como princípio normativo, tem-se a compreensão de uma virtude.

Na polarização entre as éticas principialistas e as éticas das virtudes, tem-se uma reflexão do princípio de Jonas que abarca as duas vertentes, de modo complementar e concomitante. Para Ricoeur, temos no sétimo estudo do “*O si-mesmo como outro*”, o grande empenho do filósofo em demonstrar a primazia da ética sobre a moral, ou seja, da visada sobre a norma.

Para abordar a importância dos sentimentos morais nas reflexões de Jonas e Ricoeur acerca da responsabilidade vamos recorrer à David Hume, em especial a sua obra “*Uma investigação sobre os princípios da moral*”, publicada na língua portuguesa no ano de 2013, e assim buscaremos compreender “em que medida a razão ou o sentimento participam de todas as decisões que envolvem louvor ou censura”. (HUME, 2013, p. 145).

Hume nos traz a reflexão que um dos principais fundamentos do louvor moral consiste na utilidade de algum atributo ou ação e isso torna evidente que a razão tem

uma relevante participação em todas as decisões, pois “[...] nada a não ser essa faculdade pode informar-nos sobre a tendência dos atributos e ações e apontar suas consequências benéficas para a sociedade ou para seu possuidor”. (HUME, 2013, p.145).

Em especial, quando tratamos de questões que dizem respeito à justiça, considerando a utilidade que acompanha essa virtude e as diversas particularidades da sociedade com seus diversos interesses. Para tanto, temos as leis civis que devem determinar todas as questões relativas à justiça, mas que requerem uma razão ou julgamento muito acurados para que sejam corretas, mesmo diante de utilidades contrárias ou pouco claras. Contudo, Hume (2013) nos alerta que a razão, mesmo quando plenamente desenvolvida e cultivada, não basta sozinha para originar qualquer censura ou aprovação moral. Para Hume (2013, p. 146, grifo do autor):

A utilidade é apenas a tendência para atingir certo fim, e, se esse fim nos fosse de todo indiferente, a mesma indiferença seria experimentada em relação aos meios. É preciso, aqui, que um *sentimento* venha a se manifestar, para que se estabeleça a preferência pelas tendências úteis diante das nocivas. Esse sentimento não pode ser senão um interesse pela felicidade dos seres humanos e uma indignação perante sua desgraça, já que estes são os diferentes fins que a virtude e o vício têm tendência a promover. Aqui, portanto, a *razão* nos informa sobre as diversas tendências das ações, e a *benevolência* faz uma distinção em favor daquelas que são úteis e benéficas.

Diante dessa reflexão de que a razão não é a única fonte da moral, Hume (2013) nos apresenta algumas considerações relevantes, a saber: para as filosofias que atribuem o reconhecimento de todas as distinções morais à pura razão, sem o concurso do sentimento, tem-se hipóteses que se atém exclusivamente a tópicos gerais, faz-se uso de termo indefinidos e emprega-se analogias e não exemplos concretos. Cita Hume (2013, p. 146): “O julgamento da razão exerce-se ou sobre questões de fato ou sobre relações”. Quando exploramos, portanto, o ocorrido, no momento da ocorrência, e tentamos explicar o sentido, compreendemos que ele está na mente do agente e decorre de um complexo de circunstâncias.

Dessa maneira, “[...] jamais se conseguirá estabelecer a moralidade sobre uma relação, mas será sempre necessário recorrer às decisões do sentimento” (HUME, 2013, p. 148). Hume (2013, p. 149) nos afirma, portanto, que a “[...] moralidade é determinada pelo sentimento. Ela define a virtude como qualquer ação ou qualidade

espiritual que comunica ao espectador um sentimento agradável de aprovação; e o vício como o seu contrário”.

No caso das deliberações morais, precisamos estar familiarizados previamente com todo os objetos e as relações que eles mantêm uns com os outros, para então determinarmos nossa escolha ou aprovação, que não poderá resultar apenas do entendimento, mas sim do coração, como um ativo sentimento ou sensação. Sendo assim, quando conhecemos antecipadamente todas as circunstâncias e tudo que se relaciona ao objeto, experimentamos um sentimento de censura ou aprovação e então definimos a ação como ofensiva ou virtuosa.

Compreenderemos melhor essa tese de Hume quando compararmos a beleza moral com a beleza natural que, na realidade, trata-se de um efeito que o objeto produz sobre um espírito que está suscetível aos sentimentos. Portanto, para que seja possível enxergar a beleza no objeto precisamos que o todo (o objeto) se apresente a um espírito inteligente suscetível as sensações, para que então a beleza surja dos sentimentos desse espectador. Outro exemplo, é quando estamos diante da retratação de um crime. Para Hume (2013, p. 153, grifo nosso),

[...] devemos por fim reconhecer que a ofensa ou a imoralidade não é um fato ou relação particular que pudesse ser objeto do entendimento, mas provém inteiramente do sentimento de desaprovação que, pela **estrutura da natureza humana**, inevitavelmente experimentamos quando contemplamos a crueldade e a perfídia.

Sobre os diferentes limites e atribuições da razão e do gosto, Hume (2013), nos apresenta que a primeira transmite conhecimento sobre o que é verdadeiro ou falso; o segundo nos traz o sentimento de beleza e fealdade, de virtude e vício. A primeira nos traz os objetos puramente como existem na natureza; o segundo nos permite, com nossos sentimentos internos, criar algo diferente. A razão se limita a direcionar o impulso mostrando-nos os meios de atingir a felicidade e evitar o sofrimento. O gosto, que produz prazer e dor, torna-se um motivo para a ação. A primeira nos conduz à descoberta das circunstâncias e relações; o segundo, diante de tudo que está exposto, nos faz experimentar um novo sentimento de censura ou aprovação.

De acordo com Balieiro (2005), para melhor compreendermos as reflexões de Hume e a importância do sentimento em sua teoria moral, precisamos conhecer as três correntes filosóficas atuantes para os moralistas britânicos do século XVIII. A primeira é o racionalismo moral que acreditava que a moral estava presente na natureza externa ao

homem e podia ser compreendida exclusivamente pela razão. A segunda, o ceticismo moral, defendia que a moralidade era uma forma refinada de amor próprio. E a terceira, o sentimentalismo moral, defendida por pensadores que acreditavam que a moralidade poderia ser discernida por um sentido interno ou por um sentimento, dependentes da constituição da natureza humana. Tem-se, portanto, Hume nessa terceira corrente, pois ele, mesmo considerando a importância da razão, deu evidência ao sentimento em sua teoria moral.

O combate aos racionalistas ocupou um espaço privilegiado nos escritos de David Hume e de Adam Smith, à luz do contexto proporcionado pelo Iluminismo escocês. De acordo com Cerqueira (2008, p. 61), Adam Smith foi bastante claro ao “[...] afirmar que as percepções primárias sobre o certo e o errado em cada situação específica nos são dadas pelo sentimento imediato, e não pela razão”.

Na primeira parte – *Da conveniência da ação* -, seção I – *Do senso de conveniência*, da relevante obra *Teoria dos Sentimentos Morais* de Adam Smith, publicada originalmente em 1759, temos a afirmação, a saber:

Por mais egoísta que se suponha o homem, evidentemente há alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte de outros, e considerar a felicidade deles necessária para si mesmo, embora nada extraia disso senão o prazer de assistir a ela (SMITH, 2015, p. 5).

Sendo assim, no âmbito de uma sociedade, todos os seres, de algum modo ou em alguma proporção, estão interessados na alegria ou na dor do outro. E como não podemos ter acesso aos sentimentos do outro, Smith orienta que podemos ter uma percepção do sentimento do outro quando nos imaginamos na mesma posição que ele. O sentimento que surge é o da solidariedade pela dor ou sofrimento do outro e Smith denomina isso de simpatia (*sympathy*), que se tornou um princípio essencial em sua teoria dos sentimentos (TMS I i 1.1).

Diante dessa perspectiva de Hume e Smith acerca dos sentimentos morais, observamos a relevância oferecida aos sentimentos nas teses filosóficas de Jonas e Ricoeur, e passamos a compreender que a responsabilidade, para ambos, além de ser um princípio, um aspecto legal e deontológico, que nos conduz para a justiça; representa, também, uma virtude, sendo que a transposição de um princípio normativo para uma virtude moral dar-se-á pela evidência aos sentimentos.

A ética de Hans Jonas compreende a objetividade e a subjetividade, sendo a primeira relacionada diretamente à razão e a segunda aos sentimentos. Uma fundamentação racional da obrigação e, por outro lado, uma fundamentação psicológica do seu querer, dos seus sentimentos.

O conceito de virtude tornou-se relevante no campo filosófico com Sócrates, para quem a virtude é adquirida com a sabedoria ou, mais precisamente, se identifica com ela na prática das mais diferentes atividades humanas. Para Platão, numa perspectiva da virtude que contempla a ética e a política, em a República, afirma que existem três tipos de virtudes, a saber: a sabedoria, a coragem e a temperança. Porém foi Aristóteles em sua obra “*Ética a Nicômaco*” que sistematizou as virtudes e apresentou sua Teoria das Virtudes. (FONSECA, 2011b, p. 35).

Mais precisamente sobre os sentimentos evidenciados por Jonas, temos, nessa sequência, o medo, a responsabilidade (enquanto sentimento) e a culpa. Cada um deles exerce um papel importante na fundamentação da ética jonasiana.

Sobre o medo precisamos refletir sobre a intencionalidade desse sentimento para o nosso agir, pois ele pode ser um bom ou um mau conselheiro. O sentimento do medo tem sido objeto de estudo de Aristóteles a Hans Jonas. Nesse caso, específico, compreenderemos como Jonas aborda o sentimento do medo na formulação do seu PR. Jonas (2008, p. 71) afirma que a filosofia moral tem de consultar o nosso medo antes do nosso desejo e que o reconhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, mais urgente e bem menos exposto a diferenças de opinião.

De acordo com Smith (2015, p. 11, grifo nosso),

É por essa verdadeira ilusão da imaginação que se torna tão terrível para nós a previsão de nossa própria morte, e que a ideia dessas circunstâncias, que sem dúvida não podem nos causar dor quando estivermos mortos, nos torna desgraçados enquanto vivemos. E daí nasce um dos mais importantes princípios da natureza humana, o terror da morte – grande veneno da felicidade, mas grande freio da injustiça humana; que, se de um lado aflige e mortifica o indivíduo, **guarda e protege a sociedade.**

Greisch (2006), por sua vez, ressalta que um dos primeiros estudos críticos publicados em francês sobre o *Princípio Responsabilidade* levantou uma reflexão paradoxal, a saber: O que deveria ser assustador não é assustador. Tem-se, assim, uma análise no campo semântico. A tradução da expressão alemã *Heuristik der*

Furcht, de acordo com Greisch (2006) apresenta incerteza para o francês, pois temos o *peur* (medo) e o *crainte* (temor). Compreendemos que essa mesma incerteza ocorrida na tradução para língua francesa também ocorre para a língua portuguesa e em outras tantas línguas.

A expressão alemã *Heuristik der Furcht* foi traduzida, em vários países, como Heurística do Medo, nada obstante, poderíamos ter a Heurística do Temor, pois medo e temor não nos apresentam a mesma forma. A distinção semântica nos demonstra que o temor é inteligente, o medo é estúpido, o primeiro sabe suas razões, o segundo não as compreende com clareza. Greisch (2006) exemplifica, ainda, com o “temor a Deus” que, de acordo com os provérbios bíblicos é o começo da sabedoria.

Ao longo da história, durante as reflexões sobre o sentimento do medo conduzidas por Aristóteles até Jonas, o campo semântico do medo, que envolve os termos *schaurig*, *gruseln* e *fürchten*, está claramente voltado para o teste físico e psicológico da emoção. Greisch (2006) nos chama a atenção para o termo arrepio (*gruseln*), pois para o pensador francês “o medo só tem medo se nos atingir sobre a pele”. O medo, portanto, só “tem medo” se nos colocar na presença de um perigo que se aproxima, realmente, de nós. Talvez, por esse motivo, o que era para ser assustador no PR de Jonas não foi assustador, pois não causou arrepios, não alcançou a emoção ou “sobre a pele”, apesar dessa heurística do medo ter rendido muitas críticas à ética jonasiana.

Por outro lado, quando analisamos o conceito apresentado por Jonas compreendemos sua intenção original acerca do sentimento do medo. Para uma ética do futuro, de saída, Jonas nos apresenta o medo (ou o temor) como um fator impulsionador para a responsabilidade, pois para ele “o medo que faz essencialmente parte da responsabilidade não é aquele que desaconselha a agir, mas aquele que convida a agir, esse medo que nós visamos é o medo pelo objeto da responsabilidade”.

Para Greisch (2006), desaprender a ter medo, ou seja, expressá-lo positivamente, aprender a ter esperança, é a nota fundamental do pensamento que Jonas nos submete no sexto e último capítulo do *Princípio Responsabilidade*. Longe de constituir uma luta de retaguarda, como pensam alguns leitores de Jonas, o debate não é apenas sobre ética, mas também sobre ontologia.

Ainda para Greisch (2006), o medo no PR de Jonas deve ser ativo e não passivo. Essa é a definição do sentimento do medo sugerida por Jonas: a

preocupação com o outro ser, uma preocupação reconhecida como um dever, assim que uma ameaça se direciona contra sua vulnerabilidade. O medo estará contido na pergunta que inicia a responsabilidade ativa: o que acontecerá com ele se eu não cuidar dele? Quanto mais escura for a resposta, mas clara a responsabilidade se tornará. E quanto mais se teme por algo que está longe no futuro, quanto mais distante estiver do nosso próprio bem-estar ou infortúnio, e quanto menos familiar, maior lucidez de imaginação e sensibilidade teremos para esse fim. Torna-se necessária uma heurística do medo que detecte o perigo e que não apenas revele o novo objeto, mas que desperte o nosso interesse ético.

Para Jonas (2006, p. 352), “[...] o medo se torna a primeira obrigação preliminar de uma ética da responsabilidade histórica [...] de nossa parte, não tememos a acusação do pusilanimidade ou negatividade”. Na última página da sua obra PR, Jonas ainda afirma que trata-se de um tipo de medo que deve estar sempre acompanhado da esperança (de evitar o mal). Medo, mas não covardia.

Temos, portanto, a orientação de um medo que aquele que sente não sente exclusivamente por si, mas especialmente pelo outro, neste caso, o outro das gerações futuras. Esse medo então desperta uma responsabilidade ativa, que se configura na lucidez ou na imaginação, mas, sobretudo, por meio da sensibilidade do **sentimento**. Um medo que se apresenta como força e não como fraqueza.

Ainda sobre o sentimento do medo, observamos que a maioria dos críticos e leitores de Jonas analisou apenas o “medo” e tampouco buscou compreender a “heurística”. Jonas afirmou sobre a importância do sentimento do medo para uma responsabilidade ativa, contudo, o fez por meio da expressão “heurística do medo”, sendo assim, deveríamos refletir sobre o que o medo nos trará de questionamentos, de inventividade ou na busca de descobertas. A heurística nos conduz para os questionamentos, as boas perguntas, a criação e a descoberta do novo.

Por meio do medo, acredita Jonas, recuperaremos o respeito, para não desonrarmos o presente em nome do futuro, guardarmos intacto o nosso patrimônio contra os perigos da ação humana e do tempo, não como fim utópico, tampouco de um fim humilde, “[...] trata-se de assumir a responsabilidade pelo futuro do homem”. (JONAS, 2006, p. 353).

Para Bauman (2008, p. 9), o medo é um sentimento conhecido de toda criatura viva. “Um medo, por assim dizer, social e culturalmente reciclado [...] que orienta seu comportamento, quer haja ou não uma ameaça imediatamente presente”. Os perigos

dos quais temos sentimentos de medo poder ser, para Bauman (2008) de três tipos. Aqueles que ameaçam o corpo e as propriedades. Os que são de natureza mais geral e que ameaçam a durabilidade da ordem social e a confiabilidade nela. E, por fim, os perigos que ameaçam o lugar da pessoa no mundo, ou seja, sua posição na hierarquia social, a identidade e, de modo mais geral, a imunidade à degradação e à exclusão social.

Conforme Lisboa (2019, p. 151), “Assim como o medo é o melhor substituto da virtude e da sabedoria em circunstâncias em que percebemos correr riscos iminentes, Hans Jonas acredita que ele também será essencial para ajudar-nos a tomar decisões”. Ao ter que decidir sobre o desenvolvimento e emprego das técnicas modernas, sentir medo nos auxiliará a tomar decisões acerca de algo que não podemos ainda prever com exatidão suas consequências. Junto com o medo, Jonas nos sugere a humildade diante das possíveis e não compreendidas, ainda com exatidão, consequências da utilização das tecnologias exponenciais. Para Lisboa (2019, p. 152), “[...] em circunstâncias nas quais não temos pleno controle das consequências a longo prazo, requer o recurso tanto à ciência existente quanto à imaginação e aos sentimentos”.

Por outro lado, para o sociólogo e filósofo polonês “a nossa sociedade líquido-moderna é um dispositivo que tenta tornar a vida com medo uma coisa tolerável. [...] destinado a reprimir o horror ao perigo [...] a silenciar os medos” (BAUMAN, 2008, p. 13). Sobre o futuro, em especial sobre a preocupação de Jonas acerca da vida humana no futuro, podemos dialogar com Bauman em sua reflexão sobre o comportamento da humanidade atual diante do medo e de um futuro incerto, a saber:

O futuro é nebuloso? Mais uma forte razão para não deixar que ele o assombre. Perigos imprevisíveis? Mais uma razão para deixá-los de lado. Até agora, tudo bem; poderia ser pior. Deixe ficar desse jeito. Não comece a se preocupar em atravessar aquela ponte antes de chegar perto dela. Talvez você nunca chegue, ou talvez ela se parta em pedaços ou se mova para outro lugar antes que isso aconteça. Portanto, por que se preocupar agora?! Melhor seguir aquela receita muito antiga: *carpe diem*. (BAUMAN, 2008, p. 16, grifo do autor).

Porém, como não podemos negligenciar todos os perigos, a humanidade moderna começou a calcular riscos, que chamamos de efeitos colaterais ou danos colaterais, pois não são (ou não deveriam) ser intencionais e estão longe do intuito direto da nossa ação. Esses riscos podem, também, ser inesperados, apesar da nossa

faculdade de calcular e prever os riscos. Essa lógica deu ao homem moderno certa confiança e coragem para decidir sobre sua conduta. Entretanto, “[...] mudar o foco de atenção dos perigos para os riscos se revela outro subterfúgio – uma tentativa de fugir do problema, e não um passaporte para a conduta segura” (BAUMAN, 2008, p. 19).

Quanto aos outros sentimentos evidenciados por Jonas no PR, tem-se, de modo especial, o próprio sentimento da responsabilidade. Para Jonas (2006, p. 166), a responsabilidade “[...] é a precondição da moral, mas não a própria moral. O sentimento que caracteriza a responsabilidade – não importa se pressentimento ou reação posterior – é de fato moral (disposição de assumir seus atos)”.

Conforme Ricoeur (2003, p. 129, grifo nosso),

a força do sentimento consiste, antes de tudo, no fato de nos fazer sentir uma situação que é, mas não deveria ser. O imperativo é aquele que consideramos deplorável, insustentável, inadmissível, injustificável. Veja, quando uma criança nasce: só porque ele está lá, ele força. Somos responsáveis pelo frágil. O que significa ser responsabilizado? Isto: quando o frágil não é algo, mas alguém, como será o caso em todas as situações consideradas - indivíduos, grupos, comunidades, a própria humanidade - esse alguém nos parece confiado aos nossos cuidados, entregue a nossa carga. Nós somos responsáveis por isso. Mas cuidado: a imagem do fardo, do fardo que se assume, não deve desatender o outro componente no qual a expressão "confiada aos nossos cuidados" acentua. O frágil que é alguém conta conosco; ele está esperando nossa ajuda e nossos cuidados; ele está confiante de que faremos isso. Esse vínculo de confiança é fundamental. É importante encontrá-lo antes da suspeita, como estando intimamente relacionado ao pedido, à liminar, ao imperativo. Como resultado, no sentido de responsabilidade, **sentimos que somos responsáveis** por

Ricoeur (2003) afirma que Jonas chama de princípio (PR) porque se expressa desde o início como um imperativo, entretanto, esse está envolto por um sentimento que nos faz descobrir este princípio. Um sentimento pelo qual somos afetados, atingidos, num nível fundamental. Nos sentimos chamados pelos frágeis para fazer algo por, por ajudar, por permitir a realização.

Nesse sentido, o próprio Jonas (2006, p. 168) nos traz que “[...] é a esse tipo de responsabilidade e de sentimento de responsabilidade - e não aquela responsabilidade formal e vazia de cada ator por seu ato – que temos em vista quando falamos na necessidade de ter hoje uma ética da responsabilidade futura”. Para, então, ativarmos nossas emoções, Jonas conclui que a inteligência nos mostra que o que é digno de existir e que necessita da nossa intervenção orienta o nosso dever.

Em seguida, o nosso emocional é acionado e o sentimento que aflora é o da responsabilidade.

Jonas afirma que o **sentimento (de respeito em referência à Kant)** somente pode ser influenciado pelo objeto e não pela ideia da universalidade. O imperativo categórico de Kant, puramente formal, por meio da universalização da máxima da vontade nos conduziu, de acordo com Jonas, a um “vácuo singular”. Mesmo que Kant tenha tentado, em seguida, minimizar o puro formalismo ao contemplar o respeito pela dignidade das pessoas, pois elas são fins em si mesmas, Jonas afirma que o **valor do sujeito** não oriunda de um princípio formal, mas sim do **senso de valores do observador**, que julga a partir da sua percepção acerca do Ser livre em um ambiente de necessidade.

Ricoeur, por sua vez, complementa o pensamento supracitado de Jonas que define a importância do senso de valor do observador (do outro) para definir o valor do sujeito, quando nos apresenta que a estima de si mesmo merece uma reflexão do si que não pode se configurar no eu e para que o si seja declarado digno de estima deve-se analisar, essencialmente, suas capacidades (*eu posso, poder-fazer e poder-julgar*) e não prioritariamente suas realizações. A lei, portanto, não pode ser o objeto ou causa do respeito. Jonas defende, assim, que o respeito deve ser em relação ao ser, entretanto, **o respeito apenas ainda não é suficiente**, pois precisamos acionar o sentimento de responsabilidade para que o homem aja à seu favor (alteridade). E, ainda, conclui que a tese moral do respeito deve estar acompanhada por uma ontologia mínima de desenvolvimento, que avalie os graus de atualização das aptidões e não à ideia de capacidade (tudo ou nada).

Para Ricoeur, a estima a si mesmo, que oriunda da visada ética e de uma perspectiva teleológica, também não basta, pois ela necessariamente precisa de outrem (alteridade) para estabelecer uma relação e a partir dessa relação fazem-se necessárias as instituições justas.

De acordo com Ricoeur, para Kant o outro se traduz na ideia de humanidade, na mesma estrutura dialógica da solicitude, contudo, elimina toda a alteridade, pois limita-se a conduzir para a pluralidade o princípio de autonomia da unidade e não faz menção à pessoas. Em seguida, a noção de pessoa surge como fim em si mesma e vem para equilibrar a noção de humanidade, pois só com a pessoa vem a pluralidade.

O sentimento de responsabilidade para Jonas, conforme aborda Lopes (2011), não só reconhece o valor, ou provoca reverência, mas o mesmo motiva a agir em

consonância com a própria reverência pelo valor do ser. Compreende-se, portanto, que a responsabilidade não é um sentimento qualquer.

Sobre a **definição de pessoa e coisa**, Ricoeur nos orienta para o caráter plural do debate. Para o filósofo francês, diante de uma situação conflituosa decorrente do respeito às pessoas nos é exigida a sabedoria prática para lidar com esses casos nos quais surgem **dúvidas entre pessoa e coisa**. Nesses casos, portanto, quem decide (legislador ou não) deve consultar homens e mulheres com grande reputação e sabedoria, pois menor será a probabilidade de arbitrariedade do juízo moral em situação. Sendo assim, chega-se na convicção que sela a decisão a partir do **caráter plural do debate**. Contudo, Jonas, sobre a liberdade para negar o decreto da natureza, afirma que a parcialidade dos fins pode ser contestada se para tal considerarmos um desses fins, a liberdade. A liberdade humana pode dizer não ao mundo. Entre os humanos não basta a superioridade numérica da **opinião das massas sobre a minoria para definir o que é verdade**. Todavia, é leviano discordar por uma mera questão de gosto e, ainda, é necessário, para dissentir legitimamente da natureza, quando se é possível invocar uma instância fora dela. Por outro lado, a impossibilidade de uma negação legítima não basta para legitimar a sua afirmação. Para tanto, para uma afirmação real, obrigatória, é necessário o **conceito de bem**, que é diferente do conceito de valor, e esse designa a diferença entre *status* objetivo e *status* subjetivo do valor, ou seja, entre valor em si e valorização feita por alguém.

Todas as doutrinas da virtude consideram como determinante o elemento da emoção, inclusive, “o respeito” de Kant. No entanto, em nenhuma delas consta o “sentimento de responsabilidade”. Para Jonas, na fundamentação de sua nova teoria da ética, não basta o respeito, pois somente o sentimento de responsabilidade poderá fazer com o que homem haja a seu favor. A responsabilidade é o elo entre sujeito e o objeto. Para tanto, Jonas exemplifica, novamente, com o arquétipo pais-filhos no qual o respeito (Kant) está aquém, como recurso da moral, quando comparado ao sentimento da responsabilidade (Jonas), seja ela objetiva ou subjetiva.

O conceito de responsabilidade que Jonas traz como central dessa nova ética ao longo do tempo não foi considerado ou sequer teve relevância no âmbito das teorias morais tradicionais. Os sentimentos de amor, respeito e outros constituíram a vontade moral, apesar disso, o sentimento de responsabilidade não teve a oportunidade de exercer essa função. A responsabilidade, por sua vez, é uma função do poder e do saber e essa relação é, de fato, complexa.

Conforme Kant (2013, p. 210), sobre o sentimento moral, “Ele é a receptividade para prazer ou desprazer proveniente apenas da consciência de conformidade ou do conflito de nossa ação com a lei do dever”. Não pode haver um dever de possuir um sentimento moral ou de adquiri-lo. Todo ser humano (como um ser moral) o tem originariamente em si. O sentimento moral é algo meramente subjetivo, que não fornece um conhecimento. Temos uma receptividade do livre-arbítrio para o seu próprio movimento por meio da razão prática pura (e de sua lei), e é isso o que Kant compreende como sentimento moral. Entretanto, para Jonas (2006, p.183), o sentimento abre o coração para o dever, sem questionar a razão, pois “É difícil, senão impossível, assumir a responsabilidade por algo que não se ame, de modo que é mais fácil engendrar o amor para tal do que cumprir o seu dever livre de toda inclinação”.

Para Frogneux (2001 *apud* FONSECA, 2011b, p. 55), sobre a estrutura geral da fundação ética jonasiana, o “[...] ‘dever ético repousa sobre um sentimento de responsabilidade’ ”. Ainda de acordo com a pensadora, “[...] ‘aqueles que se recusaram a ter o sentimento, descobriram a *posteriori* que o sentimento estava bem presente neles pela culpabilidade que eles experimentaram por não terem assumido sua responsabilidade’ ”. (FROGNEUX, 2001 *apud* FONSECA, 2011b, p. 57).

Desse modo, temos o sentimento de culpabilidade como gatilho para o sentimento de responsabilidade, pois aqueles que não consideram a legitimidade da manifestação do sentimento de responsabilidade, após deparar-se com a falta de respeito ao bem, acessa a culpa que, por sua vez, se apresenta como o sentimento inverso ao da responsabilidade.

Ainda conforme Frogneux (2001 *apud* FONSECA, 2011b, p. 56), “[...] ‘para ultrapassar a face arbitrária e indomável da liberdade humana, Jonas mostra que uma sensibilidade particular pode e deve motivar a vontade humana: o sentimento de responsabilidade’ ”.

De acordo com Fonseca (2011b, p. 57, grifo nosso),

[...] o que leva o ator a assumir, ainda que interiormente, a responsabilidade é um sentimento, que pode variar entre um **sentimento de culpabilidade**, remorso, aceitação do castigo, ou mesmo um orgulho obstinado que incide retroativamente, após ter sido praticada a ação.

Fonseca (2011b, p. 57, grifo nosso) conclui, acerca dos três sentimentos mais evidenciados por Jonas no PR, que “[...] o medo deve atuar **antes** para que a

responsabilidade seja, de fato, assumida. O sentimento de responsabilidade é o que atua **durante**, isto é, no exato momento da ação. E a culpa surge **depois** de praticada (ou não) a ação”. Desse modo, temos a **heurística** para o medo, a **motivação** para a responsabilidade e a auto-reprovação ou **contrição** para a culpa. (FONSECA, 2011b).

Tem-se, portanto, a heurística, conforme indicado por Jonas, acerca do medo. A etapa da descoberta e dos questionamentos acerca da necessidade de agir com responsabilidade. Em seguida, a partir do sentimento de responsabilidade, tem-se a motivação ou a provocação efetiva para o agir. Por fim, se o agir não estiver em conformidade com o princípio ou se mesmo motivado o agente não agir, surge a culpa, que obrigatoriamente reprova a ação ou inércia do agente, causando remorso e auto reprovação. De modo geral, a inércia ou o impulso sem consciência incorrem no sentimento de culpa. Para tanto, devemos buscar o equilíbrio, que está diretamente vinculado à justiça e à harmonia, para agirmos com responsabilidade, à luz do PR.

Para Smith (2015, p. 104), “Quanto maior e mais irreparável o mal causado, mais intenso se torna naturalmente o ressentimento do sofredor. O mesmo ocorre com a solidária indignação do espectador, bem como com o sentimento de culpa do agente”.

Sobre a reformulação do conceito jurídico de responsabilidade, Ricoeur (2008a) em *O Justo I*, analisa que temos mudanças relacionadas ao campo jurídico, mas, também à moralidade que extrapolam os limites do direito. Sobre a renovação da ideia de responsabilidade no plano jurídico, temos um problema de origem no direito civil, no qual a responsabilidade consiste na obrigação de reparar danos. Temos, portanto, uma obrigação de reparar. Contudo, com a ideia da despenalização da responsabilidade, teríamos também o desaparecimento da ideia (ou sentimento) de culpa? Ricoeur, em seguida, nos apresenta que o código civil francês ainda fala sobre culpa (*faute*) para preservar as ideias de infração cometida, conhecimento prévio do autor acerca da norma e responsabilização do autor que poderia, com consciência, ter agido de outra maneira. Assim sendo, conclui Ricoeur (2008a, p. 49), “em direito civil clássico a ideia de culpa está dissociada da ideia de punição, mas, apesar disso, continua vinculada à ideia de obrigação de reparar”.

Apesar disso, o filósofo francês nos traz que a história contemporânea, diante do conceito atual de *direito da reponsabilidade*, vem abrindo espaço para a ideia da responsabilidade sem culpa, “[...] sob a pressão de conceitos como os de solidariedade, segurança e risco, que tende a ocupar o lugar da ideia de culpa” (RICOEUR, 2008a, p. 49).

Para o campo jurídico, temos, então, o deslocamento da ênfase do autor presumido do dano para a vítima, que ao sofrer o dano, exige a reparação que, na maioria dos casos, reverte-se em uma indenização. Para Ricoeur (2008a, p. 50), “A avaliação objetiva do prejuízo tende assim a obliterar a apreciação do vínculo subjetivo entre a ação e seu autor. A ideia de responsabilidade sem culpa nasce daí”.

Como consequência dessa evolução conceitual, Ricoeur (2008a, p. 51) afirma que vivenciamos o ressurgimento social da acusação, ou seja, “O paradoxo é enorme: numa sociedade que só se fala em solidariedade, com a preocupação de fortalecer eletivamente uma filosofia do risco, a procura vingativa do responsável equivale a uma reculpabilização dos autores identificados de danos”.

No campo das transformações do conceito moral de responsabilidade, temos a substituição da ideia de reparação pela ideia de precaução, desse modo, o sujeito é de novo responsabilizado pelo apelo à **virtude da prudência**. Contudo, Ricoeur (2008a, p. 61) reforça que “[...] não se trata da prudência no sentido fraco de prevenção, e sim da *prudencia*, herdeira da virtude grega da *phrónesis*, em outras palavras, no sentido de juízo moral circunstanciado”. E é esse apelo ao juízo que fortalecerá a manutenção da ideia de imputabilidade, submetida aos assaltos das ideias de solidariedade e de risco. Para Jonas, a contenção do progresso, por meio de uma precaução inteligente, representa, no mínimo, uma ação decente em relação aos nossos descendentes.

Portocarrero (2011, p. 1192), sobre essa ausência de culpabilidade e uma ideia de solidariedade tão alargada, analisa a percepção de Ricoeur de que assumir a totalidade dos efeitos é transformar a responsabilidade em fatalismo puro. Nesse sentido seríamos responsáveis e culpados por tudo. Ricoeur (2008a, p. 51), afirma, portanto, que a fatalidade é o oposto da responsabilidade, pois “Fatalidade é ninguém; responsabilidade é alguém”.

Ainda conforme Portocarrero (2011, p. 1192), para Ricoeur,

Da ausência de culpabilidade em que o mundo hoje caiu, passaríamos a uma culpabilidade incomensurável, assumindo todas as consequências, mesmo as mais contrárias à intenção que preside à ação [...] noção de culpabilidade incomensurável.

Entretanto, essa tal noção de culpabilidade paralisa o homem capaz, pois se ele é culpado por tudo, acaba por não ser culpado por nada. Devemos, assim, limitar

nossa culpabilidade ao que teríamos podido fazer e não fizemos. Afirma Portocarrero (2011, p. 1193, grifo nosso):

E se a culpabilidade é o lado subjetivo da responsabilidade, hoje face à fuga à responsabilidade pelas consequências e, por outro lado, face à inflação de uma responsabilidade infinita, devemos saber encontrar a **justa medida**.

Sobre a virtude da prudência na ética aristotélica, Stefani e Molon (2014), apresentam que Aristóteles dividiu a virtude entre moral e intelectual. Sendo a coragem, temperança, generosidade, magnificência e magnanimidade, as virtudes morais. E a prudência, sabedoria filosófica, inteligência, ciência e arte, as virtudes intelectuais. Apesar de serem distintas, ambas são desenvolvidas ao longo da vida. As virtudes morais estão relacionadas ao hábito e aos costumes. As virtudes intelectuais se desenvolvem com o aprendizado, a experiência e o tempo, ao longo da vida.

Ainda conforme Stefani e Molon (2014, p. 24), “[...] Aristóteles examina o que são os atos voluntário, involuntário, misto e não-voluntário, estabelecendo certa relação dos mencionados atos com a responsabilidade”. O fundamental nessa abordagem ética é o caráter do agente e não apenas o cumprimento às leis ou a preocupação com as consequências. Trata-se de uma ética fundamentada na virtude, no caráter, e dependente das circunstâncias particulares.

Ricoeur, por sua vez, nos conduziu por uma reflexão que nos levou a perceber que o ponto de vista deontológico (a norma) está subordinado à perspectiva teleológica, mas isso ocorre sem confrontação direta entre as respectivas tradições filosóficas. Nesse sentido, temos uma relação mais próxima entre dever-ser e ser, descrição e prescrição, ou ainda, entre juízo de valor e juízo de fato. O sétimo estudo do “*O si-mesmo como outro*”, portanto, empenha-se em demonstrar a primazia da ética sobre a moral, ou seja, da visada sobre a norma.

Diante dessas reflexões, tem-se a responsabilidade para Jonas, para além de um princípio normativo, mas como uma virtude. Para Fonseca (2011b, p. 60), “[...] enquanto nos ocupamos em mostrar a possibilidade de tratar a responsabilidade não só como princípio, mas também uma virtude, Jonas se esforçou para fazer da virtude responsabilidade o princípio de sua formulação ética”. E tem-se, para Ricoeur, no nível fenomenológico, que o sétimo estudo se atém, os sentimentos como afetos na solicitude. O padecimento do outro revela no si sentimentos espontaneamente

dirigidos para outrem. Cita Ricoeur (2014, p. 2012, grifo nosso), “É essa união íntima entre a visada ética da solicitude e o **cerne afetivo dos sentimentos** que me pareceu justificar a escolha do termo ‘solicitude’”.

Na supracitada obra, Ricoeur delimitou sua análise acerca do si-mesmo e do outro (da segunda pessoa) aos sentimentos da amizade (virtude aristotélica) e da solicitude, tendo o respeito como categoria moral, ou seja, respeito devido ao outro. Os sentimentos de amizade e solicitude, portanto, compreendem a perspectiva teleológica na análise ricouriana e a ética do respeito, por sua vez, oriunda da perspectiva deontológica kantiana, mas para Paul Ricoeur, de modo explícito, um respeito que deve estar orientado para o outro.

Conforme Rossato (2018, p. 129), para Ricoeur,

[...] não bastaria simplesmente recuperar a virtude aristotélica da amizade para fazer par com o respeito ao outro, pois ela indica apenas a relação com indivíduos humanos (do sexo masculino) livres e em igualdade de condição social e política. Daí que o polo da ética será ocupado pelo par amizade-solicitude, e o da moral pelo respeito ao outro.

Para Kant (2013, p. 206),

Virtude é a firmeza da máxima do ser humano no cumprimento de seu dever. Toda firmeza é conhecida apenas por meio de obstáculos, que podem entrar em conflito com o propósito moral, e, visto que é o ser humano mesmo que coloca esses obstáculos no caminho de suas máximas, a virtude então não é meramente uma autocoerção (pois uma inclinação poderia empenhar-se para dominar as outras), mas antes também uma coerção segundo um princípio da liberdade interna, por conseguinte, por meio da mera representação de seu dever, seguindo a lei formal do mesmo.

De acordo com Ricoeur, a obrigação moral possui vínculos com a visada da “vida boa”, ou seja, o momento deontológico ancora-se na visada teleológica, especialmente quando Kant (1980) nos apresenta o conceito de boa vontade nos “*Fundamentos da metafísica dos costumes*”. Ricoeur destaca duas afirmações presentes no conceito da boa vontade de Kant que justifica seu argumento da continuidade entre o ponto de vista deontológico e a perspectiva teleológica. A primeira é referente ao “bom moralmente” que significa “bom sem restrição”, portanto, sem consideração pelas condições interiores e pelas circunstâncias exteriores da ação. A segunda é referente ao que comporta o predicado bom que passa ser a

vontade. No conceito kantiano a vontade relaciona-se com o poder de dar início ao curso das coisas, de decidir com base em razões, poder que é o objeto da estima por si mesmo. Mas a vontade, ainda, ocupa o lugar que o desejo racional ocupava na ética aristotélica. “Que devo fazer?”, “num vocabulário mais próximo de nós, dir-se-ia que o querer se expressa em atos de discurso pertinentes à família dos imperativos, enquanto as expressões verbais do desejo – inclusive de felicidade – são atos de discurso de tipo optativo”. (RICOEUR, 2014, p. 231). De acordo com Ricoeur, a problemática kantiana relaciona-se com a ideia de universalidade, mas, também, com a ideia de coerção, característica da ideia de dever, diante das limitações que caracterizam uma vontade finita. A vontade, portanto, é a razão prática na sua constituição fundamental; e na sua constituição finita, é empiricamente determinada por **inclinações sensíveis**. Daí, tem-se o elo entre a noção de vontade boa – perspectiva deontológica – e a noção de ação realizada por dever, sendo essa relação tão estreita a ponto das duas expressões se tornarem intercambiáveis. As problemáticas da universalidade e da coerção são, portanto, difíceis de distinguir em decorrência da constituição finita da vontade.

Jonas, por sua vez, nos apresenta em seu PR uma responsabilidade que é virtude, princípio, sentimento e, ainda, um compromisso unilateral em relação à posteridade, que, de acordo com Fonseca (2011b, p. 65), em termos kantianos, “[...] poder-se-ia dizer um compromisso transcendental com a posteridade. Isto é, como sua condição de possibilidade”. Sobre a relação entre virtudes e princípios, para Kant, “[...] elas só se tornam efetivamente boas se guiadas por eles (FONSECA, 2011b, p. 41) e, na linha dessa compreensão kantiana, observa-se que Jonas nos apresentou a responsabilidade não apenas como virtude, o que de fato é, mas, também, como um princípio.

A importância dos sentimentos e das virtudes está fortemente presente, portanto, nas teorias filosóficas de Jonas e Ricoeur à luz da alteridade e, sobretudo, da responsabilidade moral. Compreende-se que ambos colaboram para a ressignificação da responsabilidade diante da significativa crise pela qual a nossa racionalidade ocidental se encontra. A humanidade tornou-se uma espécie extratora, de petróleo, minerais, entre outros recursos naturais, com a finalidade de obter maior poder. Para tanto, a relação homem-natureza foi conduzida a partir de uma colonização ideológica do sentimento, de um avanço incomensurável na técnica, da consolidação do sistema capitalista e do neoliberalismo econômico.

Como consequência desse modelo, temos uma sociedade que não se sente responsável pelo outro, principalmente, o outro que não seja humano ou, ainda, aquele que ainda não existe (ser do futuro). Conceitos como ecoturismo, turismo sustentável, desenvolvimento sustentável, qualidade de vida, entre outros similares, são relevantes para o diálogo, contudo, tais conceitos acabam por esconder a emergência da problemática ambiental que vivemos, oriunda, em especial, do supracitado distanciamento e não responsabilização do homem com a natureza e, mais precisamente, da sua exploração irracional e desmedida.

Concomitante a esse cenário, vivemos num tempo de descrença da verdade que nos conduz para uma “*ciranda cega da utopia*”, onde tecnocratas se recusam a mensurar e dar legitimidade aos impactos da tecnologia no meio ambiente. Os discursos dos líderes políticos, na sua maioria, reduzem a problemática e superestimam os benefícios dos avanços tecnológicos. Entretanto, sabemos que os recursos naturais são finitos e que as modificações na natureza humana poderão ser irreversíveis, para tanto, uma análise *ex post*, nesses casos, será obsoleta e intempestiva diante da desconfiguração do ser e da degradação da natureza.

Diante dessa realidade, Jonas nos chama atenção para o crescimento exponencial da tecnologia e os fins aos quais ela tem sido empreendida pelo homem. E, então, nos concentramos em refletir sobre que tipo de humanidade seremos no futuro ou, ainda, se seremos humanos, se haverá humanidade no futuro e, mais do que isso, se, realmente, deve haver humanidade no futuro. Para Jonas, o existir é uma obrigação incondicional (ou até mesmo um imperativo categórico). Dessa feita, Jonas, diante desse modo hodierno de caminhar da humanidade, recorre à metafísica e nos traz a reflexão original da filosofia sobre o ser: por que existe o ser e não o nada?

Ricoeur, por sua vez, coloca a alteridade no centro da ipseidade na tentativa de compreender como o eu (ego) se relaciona com o outro (alter), de modo responsável, considerando o mundo em que vivemos enquanto comunidade. Ricoeur, portanto, nos evidencia a responsabilidade moral e a jurídica, mas ressalta em “*O Justo I*” a relevância do conceito moral de responsabilidade, tendo a responsabilidade na categoria central do nosso sistema social e jurídico.

Nessa perspectiva, diante das complexas idiosincrasias, ambos filósofos nos evidenciam a importância dos sentimentos para o alcance de uma responsabilidade por outrem que ainda sequer existe. Jonas afirma em PR que precisamos acionar nosso sentimento de responsabilidade para que então possamos, de fato, nos

responsabilizar por algo ou alguém. Nessa linha, dos sentimentos e das virtudes, analisaremos a teoria de Strawson, que conforme Napoli (2009, p. 74), “[...] tende a salientar o papel dos sentimentos humanos sobre os elementos racionais na moral presentes na nossa vida social e na nossa psicologia moral”. O filósofo contemporâneo Peter Frederick Strawson nos conduziu para a naturalização da moral, na qual os sentimentos morais são a base natural dos seres humanos para estabelecer comportamentos moralmente aceitáveis e os censuráveis.

Ainda conforme Napoli (2009), a teoria proposta por Strawson é considerada, na literatura recente, como tendo dado uma contribuição fundamental para a discussão do conceito da responsabilidade, pois evidencia que as teorias da responsabilidade moral, sejam as consequencialistas ou as meritocráticas, acabaram por superintelectualizar as noções de responsabilidade, de censura moral e de culpa.

No estudo *Liberdade e Ressentimento* de P. F. Strawson, inicia-se com uma reflexão acerca da tese do determinismo, em especial, sob a perspectiva do pessimista e ora a do otimista, e, ainda, do cético moral, que é menos proclamada, pois considera que “as noções de culpa moral, de censura, de responsabilidade moral são inerentemente confusas”. Em seguida, Strawson posiciona-se no “partido daqueles que não sabem qual é a tese do determinismo”. Após uma profunda reflexão sobre as teses e as antíteses dos otimistas *versus* pessimistas acerca do determinismo, Strawson (2015, p. 249) afirma que

[...] o lugar comum central sobre qual desejo insistir é a grande importância que atribuímos às atitudes e intenções que outros seres humanos adotam em relação à nós, e sobre o quanto nossos sentimentos e reações pessoais dependem de, ou envolvem, nossas crenças acerca dessas atitudes e intenções.

Jonas afirma que o homem público contempla um afeto pelo seu coletivo, pois ele veio deles e como “irmão” ele desenvolver, para além da sua obrigação, um sentimento de solidariedade, análogo ao amor. O sentimento, portanto, abre o coração para o dever, sem questionar a razão, pois “é difícil, senão impossível, assumir a responsabilidade por algo que não se ame” (JONAS, 2006, p.183). Ricoeur corrobora a compreensão de Jonas ao afirmar que diante dessa exterioridade do outro, o que impressiona é o contraste entre a reciprocidade da amizade e a dissimetria da injunção, dissimetria do face a face, pois o rosto do outro não precisa aparecer. O si é convocado à responsabilidade pelo outro, mas como a injunção cabe ao outro, o si

é atingido pela injunção apenas no acusativo. E a convocação à responsabilidade resulta na passividade de um mim convocado. Mas Ricoeur se inquieta em encontrar um caminho para a solícitude diante da dissimetria do face a face e, então, encontra os recursos de bondade, que é notável que “em numerosas línguas, a bondade se refira tanto à qualidade ética dos objetivos da ação quanto da orientação da pessoa em relação a outrem [...] por consideração a ele”. (RICOEUR, 2014, p. 209).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese buscou oportunizar um diálogo entre os filósofos Hans Jonas e Paul Ricoeur acerca do conceito da Responsabilidade, que para um encontra-se como princípio que busca configurar uma nova ética do futuro que não se restringe ao puro formalismo, portanto, fundamentando-se na ontologia, na metafísica, na virtude, e no sentimento de responsabilidade, mas, também, com o intuito de alcançar um espaço significativo no campo da deontologia, sem, entretanto, compreender-se como um novo imperativo categórico, mas sim como orientação para um novo agir do homem, no âmbito da responsabilidade moral e diante do avanço e domínio da técnica.

Para o outro, uma responsabilidade que busca, também, romper com o puro formalismo por meio da sabedoria prática nas relações de justiça, evidenciando os sentimentos da amizade-solicitude a partir do respeito devido aos outros, tendo a alteridade como referencial e corroborando a tese do primeiro, com relevante ênfase, como o caminho mais bem fundamentado para a filosofia, moral considerando o futuro da humanidade.

Ricoeur e Jonas encontram na alteridade, no dever com o outro e na superestimação da segunda pessoa como condição *sine qua non* para o eu (o si-mesmo de Ricoeur e o ser do futuro para Jonas) o embasamento para uma responsabilidade que resulta dos sentimentos, afetos e inclinações, mas que, também, orienta o campo da justiça, das leis, da política e reverbera o formalismo kantiano, com ressalvas.

O exercício filosófico de ambos se concentra, dessa forma, em apresentar novos contornos do conceito da Responsabilidade no mundo contemporâneo, especialmente no campo da moral, já que no campo da justiça tal conceito tem tradição. A compreensão das obras desses filósofos nos conduzem para uma honestidade intelectual indispensável nos dias atuais acerca da responsabilidade com o futuro, seja por meio daquilo que conhecemos ou daquilo que ainda não compreendemos, mas, à luz da orientação de Jonas, a partir do categórico “haverá homens no futuro”, que acaba mitigando nossas incertezas sobre o tempo futuro.

Ricoeur preocupa-se, na obra “*O Justo I*”, em diferenciar a fatalidade da responsabilidade, pois essa é de alguém (ou de um coletivo) e a outra não tem autoria e acaba não sendo de ninguém. Ambos filósofos apresentam uma responsabilidade

que deve ser de cada indivíduo, mas que resultará num coletivo, pois a nossa responsabilidade é para com a humanidade inteira.

A responsabilidade deve ser, portanto, acionada pelo sentimento de responsabilidade (Jonas) em cada indivíduo que habita o planeta Terra que, por sua vez, é regido por uma ordem de mercado e pelo advento da Tecnologia. O fato de estarmos todos juntos no mesmo planeta – a nossa Casa Comum – nos torna, imediatamente, ou pelo menos deveria, responsáveis pelo outro, especialmente o outro vulnerável, frágil, como é aquele que ainda não existe no tempo presente, mas que reivindica seu direito de existir no tempo futuro. Para Jonas (2006, p. 89), “Toda vida reivindica vida, e isso talvez seja um direito a ser respeitado. Aquilo que não existe não faz reivindicações, e nem por isso pode ter seus direitos lesados”.

Ricoeur nos traz, ainda, que o sujeito tem sua identidade por meio da narrativa de uma vida pessoal e que essa narrativa se estabelece, ou se cria, a partir da história do outro. Sendo assim, passamos a nos responsabilizar pelo outro para nos mantermos existentes e, num âmbito mais complexo e longe no tempo e no espaço, como vislumbrado por Jonas, temos um dever moral com o sujeito que ainda não possui direitos positivos, mas que ontologicamente os reivindica.

Diferentemente da responsabilidade constituída na natureza, conforme apresentada por Jonas, irrevogável e incondicional, trata-se de uma responsabilidade que todos nós devemos assumir, para além dos líderes políticos ou das nações, pois somos todos responsáveis pela vida autêntica no futuro à medida que possuímos a virtude intelectual e conseguimos ter um olhar preditivo do que virá.

Hans Jonas nos alerta que estamos próximos de uma catástrofe de ordem planetária e aqueles que possuem a virtude intelectual e conseguem prognosticar, agem com autonomia e modificam o curso da humanidade (na perspectiva do agir individual que resulta no agir coletivo) e compreendem, portanto, a responsabilidade com o futuro.

Jonas traz um novo paradigma para a postura do homem em relação ao mundo, pois exige de nós uma preocupação com o equilíbrio ecológico, o que para Ricoeur apresenta-se, fortemente, com a virtude da prudência. A análise do PR de Jonas nos faz refletir sobre os seres morais que extrapolam a dimensão exclusivamente humana e nos traz indagações imediatas, tais como: somos responsáveis pelas futuras gerações humanas e não humanas? Por que sou responsável por algo que existirá quando eu não mais existir? Como resposta, Jonas afirma a nossa responsabilidade

ontológica com o direito das futuras gerações de existirem. Para tanto, temos o primeiro imperativo: a existência da humanidade. Antes do dever ser, temos que zelar pela continuidade de existência do homem por meio de uma responsabilidade ontológica pela ideia do homem. Para o dever ser precisamos, primeiramente, garantir a presença física desse ser no mundo.

A evolução histórica da humanidade apresenta o homem como o possuidor dos recursos da natureza no intuito de configurar a sociedade justa e do progresso. Apesar disso, hoje compreendemos que o homem possuidor da natureza acabou revelando habilidades destrutivas, pois a natureza, até então, serviu para atender as necessidades que são exclusivas do homem. Ainda, a partir do conceito de sustentabilidade, a natureza passou a compor o nosso horizonte de responsabilidade.

Nos deparamos, assim, com um tema social, que compreende o campo da ética e do exercício filosófico acerca da evolução da humanidade, considerando que na Grécia tínhamos como horizonte ético a eudemonia (vida boa); no século 18, com Kant, passamos a ter a moralidade do agir, por meio da obediência às regras; e, atualmente, para Ricoeur e Jonas, temos a compreensão de que a ética nasce do sentimento, da razão sensível, que nos leva a ter uma atitude de reponsabilidade para com o outro, com a pessoa humana potencial (Ricoeur) ou o ser existente e autêntico do futuro (Jonas).

Jonas, desse modo, mostrou-se audaz ao fundamentar o PR com a metafísica, pois a filosofia contemporânea possui o dogma de não podermos mais pensar o Ser. E Jonas o fez porque observou que o Ser está ameaçado e a vida é um bem e tem valor, portanto, encontra-se no campo da ética. Se podemos nos responsabilizar, portanto, devemos nos responsabilizar? Jonas religa, assim, a ontologia (ciência do Ser) e a ética na sua obra PR. Concluindo, Jonas refutou dois dogmas relevantes do nosso tempo, a saber: não existe verdade metafísica e não se pode deduzir um dever do Ser. Para ele a metafísica sempre esteve presente, em algum nível, na argumentação das éticas tradicionais, aliás, para sua nova ética, que trata do PR, Jonas afirma que foi necessário evidenciar os aspectos metafísicos que corroboram sua tese filosófica. Temos, assim, uma responsabilidade metafísica, pois o homem tornou-se perigoso para si próprio e para a biosfera e é impossível separar essas duas dimensões, já que estão inteiramente conectadas.

O PR de Jonas apresenta-se, assim, como um imperativo de dever fazer, à luz do imperativo de Kant, pois não nos diz o que fazer, mas sim como agir para preservar

a vida humana na Terra. Nesse contexto, Jonas nos apresenta a heurística do medo e uma nova ética que nos exige, além de responsabilidade, sabedoria, conhecimento e humildade, por outro lado, retira qualquer exigência de reciprocidade, característica específica das éticas tradicionais.

No campo da reflexão filosófica de Paul Ricoeur, analisamos na presente tese partes de duas significativas obras que tratam, com evidência, da responsabilidade moral, do cuidado com o outro (alteridade), do sentir-se responsável pelo outro e do direito à vida. Para tanto, Ricoeur nos apresenta a amizade-solicitude, o respeito, as instituições justas e a sabedoria prática diante dos casos conflituosos, que promovem a mediação entre a filosofia teleológica e a moral deontológica.

Após compreender que os imperativos ou máximas das éticas tradicionais não alcançam essas novas questões, especialmente no que tange às consequências para o futuro, considera-se, que, de fato, temos a necessidade de uma nova ética que contemple o novo ambiente, o novo agir humano e tenha como premissa o transgeracional.

Ricoeur realiza sua análise filosófica do conceito da Responsabilidade aplicada à justiça e Jonas, por sua vez, à política. De acordo com Ricoeur, a justiça está para muitos cidadãos e a amizade contempla um número reservado de pessoas. A igualdade na justiça é proporcional e na amizade é um pressuposto, portanto, só a amizade pode visar à intimidade (*synetheia*) de uma vida compartilhada. Para Jonas, sobre os tipos de responsabilidade – a do homem público e a dos pais – os pais têm como objeto os filhos, que são poucos, imaturos, carentes de proteção e, ao mesmo tempo, lhes são tão caros. Nessa relação há uma causalidade direta, de ordem natural, relacionada ao íntimo imediato com um ser presente “em carne”. Os políticos, por outro lado, têm como objeto os indivíduos da sociedade, que são muitos e anônimos. O homem público escolheu assumir espontaneamente o interesse coletivo, de modo artificial – contratual, e relaciona-se com um objeto, que na verdade, está presente como uma ideia, a distância. Nesse ínterim, tem-se a justiça e a responsabilidade do homem público – políticos – para muitos cidadãos e a amizade e a responsabilidade dos pais para um número reservado de pessoas, para poucos, carentes, mas ao mesmo tempo, caros (que nos despertam, de imediato, um sentimento).

E por que a responsabilidade não esteve até hoje presente no centro da teoria ética? Esse, por conseguinte, é o questionamento central da fundamentação da nova

ética de Jonas. E como resposta inicial e imediata, Jonas destaca o objetivo da permanência e a ausência de dinâmica. No mundo contemporâneo, no entanto, sabemos que há um dinamismo nas coisas do homem que resultam em mudanças constantes e num novo que é totalmente novo, que nunca existiu, o que impossibilita, então, de nos apoiarmos na sabedoria política dos antigos.

Para tanto, temos a arte de governar, que Jonas relaciona ao homem público e sua relação com as teorias históricas e predições. Num cenário tão previsível, com prognósticos e predições disponíveis e, muitas vezes, tendenciosas, o homem público não pode ter como única alternativa seguir totalmente a teoria. Na arte de governar, com responsabilidade, especialmente no mundo hodierno, é necessário considerar o julgamento e a liberdade.

Acerca da liberdade, temos Jonas que, contrariando toda possibilidade de regimes e sistemas ditatoriais, reforça que mesmo que não acreditem na bondade inata do homem, deveríamos apostar na liberdade, pois ela é um valor moral em si, que direciona o indivíduo para o senso de responsabilidade e à sabedoria. Compreendemos, assim, que a liberdade nos conduziu para a situação atual da humanidade, como também, os atos dessa mesma liberdade decidirão sobre o futuro global. Numa análise mais aprofundada sobre a constituição da imputação para Kant, Ricoeur recorre a “*Crítica da razão pura*” (KANT, 1980), na qual aparece a tese de que a causalidade segundo as leis da natureza não é a única da qual podem ser derivados os fenômenos do mundo em seu conjunto. Para explicá-los, ainda é necessário admitir uma causalidade com uma liberdade; e como antítese, constata-se que não há liberdade, mas tudo no mundo ocorre segundo as leis da natureza. No âmbito da tese, portanto, ocorre a ideia de imputação, na oposição de uma causalidade livre e uma causalidade natural, na articulação cosmológica e ética de Kant. O nexos entre liberdade e lei surge, assim, em “*Crítica da razão pura*”, no qual Kant apresenta o nexos em virtude do qual a liberdade constitui a *ratio essendi* da lei, e a lei, a *ratio cognoscendi* da liberdade. Só então liberdade e imputabilidade coincidem.

Quanto ao poder, Jonas nos traz que a superioridade do pensamento e o poder oriundo da civilização técnica oportunizou ao homem ter o poder de ameaçar a existência das demais formas, inclusive a sua própria. Essa conclusão de Jonas se distancia do pensamento de Aristóteles que acreditava que o homem, a razão humana, que fez com que o homem se destacasse da natureza, jamais seria o caminho para ferir essa natureza.

Na segunda metade da obra PR, Jonas argumenta, num percurso de análise do marxismo, como caminho possível para a humanidade. Entretanto, logo descontrói seu percurso e conclui que se o marxismo for o caminho, será necessário alterar a forma como ele interpreta a si mesmo, deixando de ser a salvação da humanidade para se colocar como um protetor do mal, mas, para tanto, será necessário renunciar ao seu elemento essencial: a utopia. De todo modo, mesmo que Jonas tenha desconstruído a possibilidade do caminho marxista ele acabou por chamar a atenção para o supracitado sistema, que, de fato, apresenta mais vantagens quando comparado a outros regimes ditatoriais. De modo especial, Jonas destaca que para Marx não se tratava de controlar a técnica, mas sim de libertá-la do espírito capitalista e colocá-la a serviço da felicidade humana. Assim sendo, Jonas nos faz compreender que será um sinal da nossa maturidade renunciar ao sonho da juventude, a ilusão, a utopia, que trata-se de “falso ideal”.

Compreende-se que mesmo que Jonas tenha dado fim ao marxismo em sua tese e, para tanto, refutado a utopia e a possibilidade desse sistema ser estrategicamente o mais acertado para o futuro da humanidade, antes disto ele nos apresentou no PR um percurso relevante e crível acerca das teorias de Marx. E isso, diferentemente da sua pretensão inicial, acabou por dar luz ao Marxismo como, de fato, uma resposta admissível para o futuro da nossa Casa Comum.

Mas a questão central deve estar na busca de compreendermos: o quanto a natureza conseguirá reagir a essa intensificada agressão oriunda do homem? Qual é o limite para evitarmos uma catástrofe do ponto de vista das finalidades humanas? A que distância nos encontramos dele? Como alimentar a crescente população mundial?

Antes de iniciarmos as considerações finais específicas de Paul Ricoeur, recorreremos à Noam Chomsky, considerado um dos mais importantes intelectuais do mundo, e sua obra “*Quem manda no mundo?*”, publicado em 2017 no Brasil, no seu capítulo intitulado “À beira da destruição”, para refletirmos sobre: *O que o futuro poderá trazer?*

Chomsky (2017, p. 163), afirma que

Pela primeira vez na história da espécie humana, desenvolvemos a capacidade de nos destruirmos. Isso é uma verdade desde 1945. Agora, por fim, se reconheceu que há mais processos de longo prazo, como a destruição ambiental, levando à mesma direção – talvez não

à destruição total, mas pelo menos à destruição da capacidade de uma existência decente.

E o que as pessoas estão fazendo a respeito?

As pessoas que estão tentando mitigar ou derrotar essas ameaças pertencem às sociedades menos desenvolvidas – os povos indígenas ou os remanescentes das populações nativas; as sociedades tribais e as primeiras nações do Canadá. Elas não estão debatendo a guerra nuclear, mas sim falando sobre desastre ambiental e tentando fazer alguma coisa a respeito. (CHOMSKY, 2017, p. 164).

Nessa análise do *quem*, enquanto ser agente e responsável, concluímos com as reflexões de Ricoeur que nos questiona: Quem é o sujeito moral da imputação? Quem age? Esses questionamentos de Ricoeur nos conduziram na análise do conceito de responsabilidade por meio dos sétimo, oitavo e nono estudos da obra *O si-mesmo como outro* e, também, de uma parte da obra *“O Justo I”*. O percurso filosófico de Ricoeur, presente nessas obras supracitadas, evidencia a primazia da ética sobre a moral, por meio do estabelecimento de uma relação de subordinação e de complementaridade das duas heranças filosóficas, teleológica e deontológica.

O percurso de Ricoeur está direcionado para a visada da “vida boa” com e para outrem em instituições justas. Temos, então, a estima a si mesmo, que oriunda da visada ética e de uma perspectiva teleológica, mas que não basta, pois ela necessariamente precisa de outrem para estabelecer uma relação e a partir dessa relação fazem-se necessárias as instituições justas.

Para Ricoeur, portanto, o principal legado da ética à moral é a própria ideia de justo que se volta para o “bom”, enquanto extensão da solicitude ao cada-um e para o “legal”, que se dissolve na lei positiva. Desse modo, a preocupação concentra-se em esclarecer qualquer ambiguidade no intuito de “[...] retirar qualquer base teleológica da ideia de justiça e garantir-lhe um estatuto puramente deontológico”. (RICOEUR, 2014, p. 258). A questão concentra-se, então, em compreender se a redução estrita ao *procedimento* da justiça não deixa resíduos que exigem algum retorno ao ponto de vista teleológico.

Para Jonas, a responsabilidade pode, também, ser compreendida como o dever do poder, pois, geralmente, sabemos o que temos (ou devemos) fazer. Primeiramente, temos o dever ser do objeto; em seguida, o dever agir do homem que cuida do objeto (tem poder sobre o objeto). De um lado o objeto na insegurança da

sua existência e do outro o sujeito com o poder sobre o objeto, que se relacionam pelo sentimento de responsabilidade, focados no Ser das coisas. É esse relacionamento, destarte, para Jonas, que dá sentido à ética da responsabilidade futura. Diz Jonas (2006, p. 168): “É a esse tipo de responsabilidade e de sentimento de responsabilidade e não àquela ‘responsabilidade’ formal e vazia de cada ator por seu ato” que dá sentido à ética da responsabilidade.

Deste modo, temos nas obras dos dois filósofos uma crítica evidente à exclusividade da deontologia, pois ambos consideram como essencial a complementaridade das duas heranças filosóficas, teleológica e deontológica. Ricoeur e Jonas convergem, ainda, na crítica à Kant e seu puro formalismo e apresentam individualmente, também, críticas aprofundadas à Rawls, no âmbito da justiça, e à Karl Marx, no âmbito da política, respectivamente.

Para Ricoeur, tanto para Aristóteles, quanto para Rawls, a questão concentra-se em definir a igualdade de tal modo que sejam reduzidas ao mínimo inevitável as desigualdades. Sendo assim, ao longo do oitavo estudo da obra *O si-mesmo como outro* Ricoeur nos conduz a refletir se não é ao sentido ético de justiça que a teoria deontológica acaba por recorrer diante dos cenários de incerteza. Para tanto, conclui no nono estudo da supracitada obra, que orienta a compreensão da dimensão ética do si-mesmo, que no âmbito da moral da obrigação, diante de situações de incerteza e conflituosas, a sabedoria prática acaba recorrendo à intuição inicial da ética, ou seja, à visada da “vida boa” com e para os outros em instituições justas. A sabedoria prática, portanto, inventa condutas para satisfazer ao máximo a exceção demandada pela solicitude, traíndo o mínimo possível a regra.

Sendo assim, Ricoeur afirma que o respeito (de Kant) nos orienta para a solicitude que compreende a alteridade das pessoas, inclusive das potenciais pessoas (aqueles que seriam os seres do futuro para Hans Jonas), que diante dos casos de conflitos no campo do respeito, a partir das situações inéditas criadas pelo poder que a técnica dá ao homem sobre o fenômeno da vida, resulta-se na sabedoria prática. Contudo, Ricoeur reforça que não se trata de uma solicitude “ingênua”, mas de uma solicitude “crítica”, que passa pelo crivo das condições morais do respeito e dos respectivos conflitos. A solicitude “crítica” representa, por conseguinte, a forma que a sabedoria prática assume no âmbito das relações interpessoais.

De acordo com Becchi e Tibaldeo (2019, p. 106), para Jonas a solicitude com o futuro “[...] é tomada como fulcro de uma reformulação global da questão da

responsabilidade, que é entendida não apenas em um sentido retrospectivo [...], mas também num sentido prospectivo e dirigido ao futuro”.

Na reflexão filosófica de Ricoeur acerca do si-mesmo, que está envolta pelos conflitos entre *ipseidade* e *mesmidade*, temos o conceito de responsabilidade. A análise de Ricoeur, portanto, está focada no componente da identidade que tem relação com o tempo, com a sua permanência no tempo. Sendo assim, temos a relação entre responsabilidade e temporalidade, sendo que sob o ângulo do futuro a reflexão realizada acaba se articulando mais facilmente com a do senso comum. A responsabilidade, de maneira geral e usual, implica em alguém que assume as consequências, mesmo à sua revelia.

Essa significação da responsabilidade ganhou corpo no direito civil, na obrigação de reparar danos causados por sua própria culpa e no direito penal, na obrigação de suportar o castigo. Entretanto, para além dessas duas concepções do direito, temos um sentido moral no âmbito da responsabilidade, muito reforçada pelo PR de Hans Jonas, que leva em conta as consequências de longo alcance das decisões do poder público e dos cidadãos na era técnica.

Ricoeur reconhece, assim, que o PR de Jonas provocou uma revolução no conceito de responsabilidade, pois o filósofo alemão pôs a tônica nas consequências dos nossos atos e orientou o olhar em sentido inverso da busca das intenções mais ocultas, como se orienta a imputabilidade. Para essa última, pode haver culpabilidade sem execução, sem efetivação; para a responsabilidade de Jonas, pode haver culpabilidade sem intenção.

Na obra “*O Justo I*”, Ricoeur afirma que a obrigação é o elemento central da responsabilidade, que ao longo do tempo, no âmbito da justiça, compreendeu o sentido de reparação ou de punição. Contudo, quando a responsabilidade passou a ocupar um espaço relevante na filosofia moral, especialmente por meio do PR de Jonas, ela passou a estar relacionada, sobretudo, com os deveres, encargos e compromissos, resultando, na análise de Ricoeur, na remoralização do exercício da responsabilidade.

Jonas recebeu críticas de que sua obra analisada nesta tese não nos orientou, de fato, para a aplicação prática do PR. Ricoeur, por sua vez, pode ter oferecido esse caminho ao afirmar que a orientação comum entre a ideia moral e a jurídica, sobre a responsabilidade, na qual somos diretamente responsáveis pelo o que fizemos,

precisa ser substituída por uma orientação mais *prospectiva*, tendo a ideia da prevenção somada à ideia da reparação por danos já cometidos.

Com essa ideia de prevenção, logo, Ricoeur compreende que conseguiríamos reconstruir uma ideia de responsabilidade, mas, para tanto, será necessário considerar o sujeito da responsabilidade como o sujeito dos poderes geradores da poluição, indivisivelmente as pessoas singulares e os sistemas; e, ainda, introduzir a sucessão das gerações, conforme nos direciona Hans Jonas.

Ricoeur conclui, dessa forma, que precisamos de um novo imperativo para impor um agir de modo que continue havendo seres humanos depois de nós. No entanto, esse precisa ser diferente do segundo imperativo de Kant, que considera a contemporaneidade entre o agente e o seu defrontante. Precisamos de um novo imperativo que considere a responsabilidade sem a exigência da duração, da proximidade ou da reciprocidade. Para tanto, temos o Princípio Responsabilidade de Hans Jonas.

REFERÊNCIAS

- APEL, Karl-Otto. *La globalización y una ética de la responsabilidad: reflexiones filosóficas acerca de la globalización*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: LeBooks Editora, 2019.
- BALIEIRO, Marcos Ribeiro. Razão e sentimento na teoria moral de Hume. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 2, n. 7, p. 23-35, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *A ética é possível num mundo de consumidores?*. Tradução: Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BECCHI, Paolo; TIBALDEO, Roberto Franzini. Futuro, futurologia. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (org.). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2019. p. 105-110.
- BERNSTEIN, Richard J. Rethinking responsibility. *Social Research*, New York, v. 61, n. 4, p. 833-852, 1994.
- BRENNAN, Andrew; LO, Yeuk-Sze. Environmental ethics. In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy Archive. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Winter 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-environmental/>. Acesso em: 03 de jul. 2019.
- CARRARA, Ozanan Vicente. Ética e técnica em Jonas e Levinas: diferenciações e aproximações. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, v. 41, p. 1-18, ago. 2017.
- 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; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011. p.156-179.
- CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama. Sobre a filosofia moral de Adam Smith. *Síntese revista de filosofia*, Belo Horizonte, v. 35, n. 111, p. 57-86, 2008.
- CHOMSKY, Noam. *Quem manda no mundo?*. Tradução: Renato Marques. São Paulo: Planeta, 2017.
- COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO (CMMAD). *Nosso futuro comum*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1988.

CORTINA URDAMPILLETA, Álvaro. El problema de la técnica: el homo faber, la mística e y la decadencia. Cultura maquinista en Oswald Spengler y Henri Bergson. *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, Madrid, v. 75, n. 283, p. 425-443, 2019.

DOMINGO MORATALLA, Agustín. Cuidado y responsabilidad: de Hans Jonas a Carol Gilligan. *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, Madrid, v. 75, n. 283, p. 357-337, 2019.

FARIAS JÚNIOR, João Batista. Hans Jonas e Paul Ricoeur: a ética da responsabilidade à luz da alteridade. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 243-253, 2013.

FLORENSA GIMÉNEZ, Albert; MENACHO SOLÀ-MORALES, Joaquín. The encyclical *Laudato Si'* in the context of modernity: a voice in the dialogue on the ecological crisis. *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, Madrid, v. 75, n. 283, p. 189-220, 2019.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. Hans Jonas e a crítica à utopia. In: SANTOS, Robinson; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011a. p. 195-216.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. A responsabilidade jonasiana: mais que princípio, uma virtude? *Pensando: revista de filosofia*, Teresina, v. 2, n. 3, p. 32-67, 2011b.

FRANSSSEN, Maarten, LOKHORST, Gert-Jan; VAN DE POEL, Ibo. Philosophy of technology. In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy Archive. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, fall 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/technology/>. Acesso em: 03 jul. 2019.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

GREISCH, Jean. «L'heuristique de la peur » ou qui a peur de Hans Jonas? In: DILLEN, Anne-Marie (dir.). *La peur: émotion, passion, raison*. Nouv. éd. Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 2006. DOI: 10.4000/books.pusl.22168. p. 115-141. Disponível em: <http://books.openedition.org/pusl/22168>.

GUBERT, Paulo Gilberto. A pequena ética de Paul Ricoeur. *Impulso: revista de ciências sociais e humanas*, Piracicaba, v. 24, n. 59, p. 81-91, jan./abr. 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.15600/2236-9767/impulso.v24n59p81-91>. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/impulso/article/view/1965/1276>. Acesso em: 03 jul. 2019.

GUTIERRO CARRASCO, Juan Jesus. Entender al ser humano desde lo orgánico. La propuesta de Jonas y Plessner. *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, Madrid, v. 75, n. 283, p. 219-223, 2019.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana. A caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HECK, José N. O princípio responsabilidade e a teleologia objetiva dos valores. In: SANTOS, Robinson; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011. p. 61-78.

HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. 2. ed. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2013.

HURTADO LÓPEZ, Fátima. Pensar filosoficamente desde un horizonte mundial: el diálogo entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel). *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, Madrid, v. 68, n. 257, p. 477-500, 2012.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013-: Francisco). *Carta encíclica Laudato Si' do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum*. Roma, 24 maio 2015. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 12 jul. 2019.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução do original alemão Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JUNGES, José Roque. *(Bio) ética ambiental*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

KANT, Immanuel. *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Traduzido por Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Tradução de Clélia Aparecida Martins et al. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2013.

LISBOA, Marijane Vieira. Medo. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (org.). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2019. p. 151-154.

LOPES, Wendell. Animal. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (org.). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2019. p. 35-45.

LOPES, Wendell. Sobre a fundamentação da ética: o sentimento de responsabilidade em Hans Jonas. In: SANTOS, Robinson; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011. p. 129-154.

LUMBRERAS, Sara. Commodification separated us from nature, from each other and from ourselves. Can technology bring us back together?. *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, Madrid, v. 75, n. 283, p. 375-385, 2019.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Imputabilidade, responsabilidade, reconhecimento: uma releitura do percurso realizado em *Soi-même comme un autre*. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 56-68, 2013.

MARDONES, José María. ¿Por qué la ética? Sobre la constitución del hombre responsable al hilo de P. Ricoeur. *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, Madrid, v. 62, n. 233, p. 231-243, 2006.

MARTÍNEZ GALLEGO, Miguel Armando. La fundamentación material de la ética em Hans Jonas y Max Scheler. Dos respuestas a Kant desde el siglo XX. *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, Madrid, v. 75, n. 283, p. 269-287, 2019.

MARX, Karl. *O capital: extratos por Paul Lafargue*. Trad. Abguar Bastos. São Paulo: Veneta, 2014.

MONASTERIO ASTOBIZA, Aníbal. La permisibilidad ética de las tecnologías de biomejora moral. *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, Madrid, v. 75, n. 283, p. 407-423, 2019.

MONSERRAT, Javier. Matter, man, universe: the ontology of human openness to the cosmic holism. *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, Madrid, v. 75, n. 283, p. 131-170, 2019.

MUNOZ, Felicidade Aparecida Gouvea. *Justiça e sabedoria prática em Paul Ricoeur*. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2011. Disponível em: https://www.usjt.br/biblioteca/mono_disser/mono_diss/2011/158.pdf. Acesso em: 03 jul. 2019.

NAÇÕES UNIDAS (BRASIL) (ONU BRASIL). *A ONU e o meio ambiente*. [Brasília, DF]: ONU BRASIL, [2017]. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/acao/meio-ambiente/>. Acesso em: 13 set. 2017.

NAPOLI, Ricardo Bins Di. Livre-arbítrio e responsabilidade a naturalização da responsabilidade de P. F. Strawson. *Ethic@: revista internacional de filosofia moral*, Florianópolis, v. 8, n. 3, p. 73-88, 2009.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis: Vozes, 2014.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A transanimalidade do homem: uma premissa do princípio responsabilidade. In: SANTOS, Robinson; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011. p. 41-60.

PELIZZOLI, Marcelo; MIRANDA, Erliane. Cuidado de si e ética da responsabilidade em tempos biotecnológicos – reflexões éticas a partir de Foucault e Jonas. In: SANTOS, Robinson; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011. p. 285-304.

PEREIRA, Sibélius Cefas. O si-mesmo como outro. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 7, n. 12, p. 594-597, 2016. Resenha de: RICOEUR, Paul. O si-mesmo como outro. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

PINSART, Marie-Geneviève. Liberdade. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (org.). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2019. p. 131-138.

- PIZZI, Jovino. Jonas e o enaltecimento da heurística: a responsabilidade frente ao futuro ameaçado. *In*: SANTOS, Robinson; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011. p. 97-114.
- PORTOCARRERO, Maria Luísa. P. Ricoeur: responsabilidade, imputabilidade e sabedoria prática. *In*: MINGOCHO, Maria Teresa Delgado et al. (coord.). *Miscelânea de estudos em homenagem a Maria Manuel Gouveia Delille*. Coimbra: Universidade de Coimbra. Faculdade de Letras, 2011. v. 2, p. 1185-1194.
- QUADROS, Elton Moreira. Discutindo a questão da alteridade em Husserl e Ricoeur. *Griot: revista de filosofia*, Amargosa, BA, v. 14, n. 2, p. 335-357, 2016.
- QUESADA-RODRIGUEZ, Francisco. Antropologia. *In*: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (org.). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2019. p. 45-49.
- RICOEUR, Paul. *A região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996.
- RICOEUR, Paul. *O justo*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008a. v. 1: A justiça como regra e como instituição.
- RICOEUR, Paul. *O justo*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b. v. 2: Justiça e verdade e outros estudos.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- RICOEUR, Paul. Responsabilité et fragilité. *Autres Temps: cahiers d'éthique sociale et politique*, n. 76-77, p. 127-141, 2003. DOI: <https://doi.org/10.3406/chris.2003.2415>. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_2003_num_76_1_2415. Acesso em: 03 jul. 2019.
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- RÖPCKE, D.; DAVID, C. G. A. A. *Hans Jonas et les antinomies de l'écologie politique*. *Revue Écologie & Politique*, [Paris], v. 29, n. 2, p.193-213, 2004.
- ROSSATO, Noeli Dutra. O respeito ao outro na ética de Paul Ricoeur. *Dissertatio: revista de filosofia*, Pelotas, v. 8, p. 125-139, 2018.
- RUDY-HILLER, Fernando. The epistemic condition for moral responsibility. *In*: STANFORD Encyclopedia of Philosophy Archive. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-responsibility-epistemic/>>. Acesso em: 03 jul. 2017.
- SANTOS, Robinson dos. Bem. *In*: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (org.). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2019. p. 51-56.

SANTOS, Robinson dos. O problema da técnica e a crítica à tradição na ética de Hans Jonas. In: SANTOS, Robinson; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011. p. 21-40.

SCHIO, Sônia Maria. *A ética da responsabilidade em Arendt e Jonas*. In: SANTOS, Robinson; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011. p. 217-234.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SÈVE, Bernard. Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité. *Esprit*, Paris, n. 165, p. 72-88, 1990.

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

SILVEIRA, Denis Coutinho. Uma análise do princípio da responsabilidade de Hans Jonas: suas implicações metaéticas. In: SANTOS, Robinson; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011. p. 235-248.

SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. Consequentialism. In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy Archive. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/consequentialism/> Acesso em: 14 jan. 2020.

SINGER, Peter. *Um só mundo: a ética da globalização*. Tradução, Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SMILEY, Marion. Collective responsibility. In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy Archive. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/collective-responsibility/>. Acesso em: 03 jul. 2019.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. Trad. Lya Luft. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

STEFANI, Jaqueline; MOLON, Marcel André. A responsabilidade moral em Aristóteles. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 10, n. 1, p. 20-34, 2014.

STRAWSON, P. F. Liberdade e ressentimento. In: CONTE, Jaimir; GELAIN, Itamar Luís (org.). *Ensaio sobre a filosofia de Strawson: com a tradução de Liberdade e ressentimento & Moralidade social e ideal individual*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2015. p. 245-269.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1996.

VALERA, Luca. Natureza. *In*: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (org.). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2019. p. 175-179

WERNER, M. H. Hans Jonas "Prinzip Verantwortung". *In*: DUWEL, M; STEIGLEDER, K. (Hrsg.). *Bioethik: Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. p. 41-56.

ZANCANARO, Lourenço. Singularidades e dificuldades do pensamento de Hans Jonas. *In*: SANTOS, Robinson; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011. p. 79-96.

APÊNDICE A – REFERÊNCIAS CONSULTADAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução e notas: Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015.

CAMARGO, Sérgio; PINHEIRO, Ana. Fundamentação ética do desenvolvimento sustentável em Kant, Habermas e Hans Jonas. *Revista de Direito Público*, Londrina, v. 5, n. 2, p. 177-193, 2010.

DOMINGO MORATALLA, Tomás. El mundo en nuestras manos: la ética antropológica de Hans Jonas. *Diálogo Filosófico*, Madrid, n. 49, p. 37-60, 2001.

ESHLEMAN, Andrew. Moral responsibility. In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy Archive. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, winter 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-responsibility/>. Acesso em: 03 jul. 2019.

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

HABERMAS, Jürgen. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 3, n. 7, p. 4-19, set./dez.1989.

JONAS, Hans. O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica. Tradução: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

KANT, Emmanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Fr. V. Delbos revista e modificada por F. Alquié; in *Oewres philosophiques*, t. II, Paris. Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 1985; e trad. Fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1980.

KUAIVA, Evaldo. A responsabilidade como princípio ético em H. Jonas e E. Levinas: uma aproximação. *Veritas: revista de filosofia da PUCRS*, Porto Alegre, v. 51, n. 2, p. 55-60, jun. 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

MEYER, Lukas. Intergenerational justice. In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy Archive. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, summer 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/justice-intergenerational/>. Acesso em: 03 jul. 2019.

NODARI, Paulo César. A ética da responsabilidade em Hans Jonas. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL FILSÓFICO-TEOLÓGICO FAJE, 10., 2014, Belo Horizonte. *Do humano ao pós-humano: encruzilhada ou destino*. Belo Horizonte: FAJE, 2014. Disponível em: http://www.faje.edu.br/simposio2014/textos/doutores/paulo_nodari.pdf. Acesso em: 20 jul. 2019.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Da magnitude e ambivalência à necessária humanização da tecnociência segundo Hans Jonas. *Cadernos IHU Ideias*, São Leopoldo, ano 10, n. 176, p. 3-20, 2012.

PELLAUER, David; DAUENHAUER, Bernard. Paul Ricoeur. *In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy Archive*. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, winter 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ricoeur/>. Acesso em: 03 jul. 2019.

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

SIQUEIRA, José Eduardo de. Hans Jonas e a ética da responsabilidade. *Fonte: revista cultural*, Londrina, v. 3, n. 1, art. 7, 2000. Disponível em: http://www.unopar.br/portugues/revfonte/v3/art7/body_art7.html. Acesso em: 10 nov. 2015.