

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
NÍVEL MESTRADO

LUÍS FERNANDO MORAES DE MELLO

AS TRANSFORMAÇÕES DO CONCEITO DE RESPONSABILIDADE
COM A ERA TECNOLÓGICA

São Leopoldo

2009

LUÍS FERNANDO MORAES DE MELLO

**AS TRANSFORMAÇÕES DO CONCEITO DE RESPONSABILIDADE
COM A ERA TECNOLÓGICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Área das Ciências Jurídicas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, para obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton

São Leopoldo

2009

M527t Mello, Luís Fernando Moraes de
As transformações do conceito de responsabilidade com a era
tecnológica / por Luís Fernando Moraes de Mello. -- São Leopoldo, 2009.

116 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos,
Programa de Pós-Graduação em Direito, São Leopoldo, RS, 2009.
“Orientação: Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton, Ciências Jurídicas”.

1.Ética. 2.Responsabilidade. 3.Responsabilidade – Tecnologia.
4.Responsabilidade – Hans Jonas. 5.Tecnociência. I.Culleton, Alfredo
Santiago. II.Título.

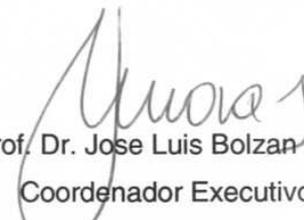
CDU 17
347.51
17:6

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

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD
NÍVEL MESTRADO

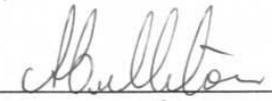
A dissertação intitulada: “**As transformações do conceito de responsabilidade na Era Tecnológica**”, elaborada pelo mestrando **Luis Fernando Moraes de Mello**, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de MESTRE EM DIREITO.

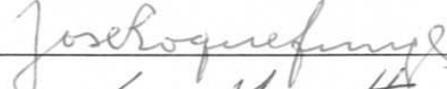
São Leopoldo, 27 de março de 2009.


Prof. Dr. Jose Luis Bolzan de Moraes,
Coordenador Executivo

do Programa de Pós-Graduação em Direito.

Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Dr. Alfredo Santiago Culleton  _____

Membro: Dr. Jose Roque Junges  _____

Membro: Dr. Vicente de Paulo Barretto  _____

AGRADECIMENTOS

Agradeço a orientação do Professor Alfredo Santiago Culleton, que sempre esteve disponível para dialogar.

Agradeço também aos Professores Lenio Luiz Streck e Vicente de Paulo Barretto, que, em outras oportunidades, também me auxiliaram no meu desenvolvimento como orientadores.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação pela estrutura e incentivo; às secretárias Vera, Carmem, Denise, Daiane, Simone e Zaira pelo apoio, atenção e companheirismo.

Agradeço, também, ao CNPq, pelo fomento imprescindível para a realização deste mestrado.

Agradeço às amizades cultivadas durante o tempo de graduação e mestrado.

Agradeço, também, aquelas amizades que foram suporte durante os momentos difíceis da elaboração da dissertação. Essas pessoas sabem por si mesmas quem são.

RESUMO

O trabalho teve como objetivos a investigação da evolução histórica e dos pressupostos do conceito de responsabilidade, bem como a reflexão acerca das possibilidades de limitação ética do desenvolvimento tecnológico a partir da ética da responsabilidade. Desde o seu aparecimento na modernidade, a ideia de responsabilidade se caracteriza como um elemento ético que atesta a liberdade do indivíduo e afirma a objetividade moral. Se compreendermos a responsabilidade neste horizonte, podemos concluir que está subjacente a esse conceito a ideia de uma medida reguladora possível da comunidade ética. Isto é, a responsabilidade surge como uma medida para o agir, sendo uma forma de conter a satisfação do interesse próprio face ao reconhecimento dos interesses alheios. Isto significa que as práticas hedonistas do indivíduo moderno são submetidas à medida do agir configurada pela responsabilidade, tornando as ações empíricas em ações éticas. Entretanto, com o desenvolvimento tecnológico, as práticas hedonistas se renovaram e ganharam vigor ainda maior. Se antes, o indivíduo submetia ao seu poder o interesse do contemporâneo que lhe era próximo, com a tecnociência o potencial da intervenção humana passou a alcançar magnitude global, estendendo-se ao futuro longínquo. Isto implica na seguinte questão: se, por um lado, a tecnociência fomenta a difusão de um hedonismo e do relativismo moral, por outro, as tradicionais concepções éticas não são suficientes para darem conta do problema moral que surge. Surge, então, a necessidade de uma matriz ética que considere a relevância moral da vulnerabilidade do futuro. Neste sentido, o pensamento ético de Hans Jonas pode ser tomado como base para a reflexão acerca de uma responsabilidade orientada ao futuro que se constitua em uma medida reguladora do agir, impondo limites à ação técnica em vista dos seus excessos.

Palavras-chave: Responsabilidade; ética; tecnociência; Hans Jonas

ABSTRACT

The research had as goals the inquiry of the historical evolution and the purposes of the responsibility concept, as well as the reflection concerning the possibilities of ethical limitation of the technological development from the ethics of the responsibility. Since its appearance in modernity, the responsibility idea is characterized as an ethical element that certifies the freedom of the individual and affirms the moral objectivity. If we understand the responsibility in this horizon, we can conclude that it is underlying to this concept the idea of a possible regulating measure of the ethical community. That is, the responsibility appears as a measure for the acting, being a form to contain the satisfaction of the own interest face to the recognition of the strange's interest. This means that the hedonist practicals of the modern individual are submitted to the measure of acting configured by the responsibility, turning the empirical actions into ethical actions. However, with the technological development, the hedonist practicals were renewed and gained a greater strength. If before the individual submitted to his power the interest of the contemporaneous which was close to him, with the technoscience the potential of the human intervention started to reach global magnitude, extending itself to the distant future. This implies in the following question: if, on one hand, the technoscience foments the diffusion of a hedonism and of a moral relativism, on the other hand, the traditional ethical conceptions are not enough to give account of the moral problem that emerges. It appears, then, the necessity of an ethical matrix that considers the moral relevance of the future vulnerability. In this direction, the ethical thought of Hans Jonas can be taken as basis for the reflection concerning a responsibility guided to the future that is constituted in a regulating measure of acting, imposing limits to the technical action in sight of its excesses.

Word-keys: Responsibility; ethics; technoscience; Hans Jonas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I – RESPONSABILIDADE COMO PROBLEMA	12
CAPÍTULO II - O PROBLEMA DA RESPONSABILIDADE NA ERA TECNOLÓGICA.....	33
2.1. A relação homem e técnica.....	33
2.2. Um novo delineamento para a responsabilidade	44
2.3. Ontologia, contingência e futuro	49
CAPÍTULO III – A RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS: UMA PROPOSTA DE FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA	67
3.1. Críticas às éticas tradicionais.....	78
3.2. A heurística do medo	83
3.3. A imperatividade da responsabilidade.....	88
3.4. A responsabilidade entre Kant e Jonas	96
CONCLUSÃO.....	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

INTRODUÇÃO

A tecnociência possibilitou à ação humana o alcance de poder em uma dimensão que nunca havia sido imaginada. Com isso, o potencial de intervenção humana na natureza não só foi incrementado quantitativamente, como também qualitativamente. O homem passou a manipular a sua própria natureza, bem como a natureza extra-humana, abrindo horizontes imprevisíveis para as consequências das suas ações.

A tecnociência se desenvolveu com características próprias, seguindo apenas suas próprias leis, recusando-se a obedecer à tradição. A forma operativa da tecnociência é impulsionada pela abertura ao futuro, procurando realizar as possibilidades de criação que estão a seu alcance. Na racionalidade da tecnociência, a tradição se torna um limite a ser superado pelo desenvolvimento tecnocientífico. Dessa forma, a tecnociência se desenvolveu sem uma reflexão ética acerca dos seus efeitos e dos novos objetos de poder que estavam sendo gerados.

A ética clássica é insuficiente para tratar destes problemas, por observá-los a partir de uma perspectiva individualista, que leva em consideração as relações humanas que possuam agentes morais contemporâneos e próximos. Além disso, é uma ética que se estrutura a partir da ideia de uma responsabilidade pessoal, fundada na culpa de um agente individual.

A perspectiva tradicional do direito é sustentada pelos mesmos pressupostos. A finalidade do paradigma dominante do direito consiste em ordenar as relações interpessoais e a dos indivíduos com os seus bens.

Tanto o paradigma ético quanto o jurídico são forjados em uma tradição, na qual o tempo é compreendido como algo determinado, cuja previsibilidade de toda conduta humana e de seus efeitos é condição para a estabilidade das estruturas de controle social.

A ideia da existência de ordem imutável subjacente à realidade estava no centro do pensamento ocidental. As coisas possuíam uma ordem natural, a qual todos os homens deveriam procurar se conformar. A natureza das coisas era compreendida como algo que sempre existiria do mesmo modo. Havia, portanto, uma imagem do mundo que era determinada de forma necessária, na qual as possibilidades para o engendramento da realidade já estavam previamente determinadas.

Nesta compreensão de mundo, as coisas possuíam uma essência imutável. O conhecimento do homem era produto do conhecimento da essência. Isso implicava na necessária conformação do homem ao objeto (à natureza das coisas). Dessa forma, o homem não precisava compreender o mundo e se autocompreender em uma existencialidade. Afinal, o mundo era compreendido como algo dado ao ser humano.

A implicação dessa forma de compreensão é que o homem não precisava se integrar no tempo como um todo. Isto é, o homem não reconhecia o passado como algo que o sustentava no mundo e o futuro como uma projeção de possibilidades para o seu modo de ser. O futuro era compreendido como algo necessário, e não como uma contingência.

O tempo era pensado apenas como uma sucessão de “agoras”, havendo uma predominância em relação ao presente. Havia uma simetria entre passado e futuro.

Na modernidade, o homem passa a constituir o mundo a partir de sua vontade. A modernidade deixa de reconhecer uma ordem natural para as coisas que determinam o mundo do homem.

O mundo passa a ser constituído a partir de um ato de vontade. A vontade do homem é produto de uma deliberação sobre a escolha de uma das possibilidades existentes para a produção deste mundo. Com isso, o homem passa a nomear e classificar o mundo. O ato de classificar e nomear significa separar, segregar, considerando o mundo como um conjunto de entidades discretas e distintas.

Ao classificar, é construída uma estrutura para o mundo, que possibilita a sua manipulação. Na modernidade, esta estrutura tem o objetivo de fundar uma ordem, de bases sólidas, que ofereça as condições necessárias para que o homem possa habitar no mundo. Dessa forma, busca-se um controle do acaso. O mundo ordeiro é um mundo no qual sabemos como proceder, é um mundo onde o cálculo das probabilidades de um evento pode nos dar parâmetros para sabermos como devemos agir. Isso torna possível se basear no sucesso do passado para que tenhamos um guia para o futuro.

Entretanto, o que a modernidade não reconhece num primeiro momento é que todo ato de categorização produz um efeito ambivalente. Assim como temos várias possibilidades de mundo para deliberarmos sobre a escolha de uma delas e construirmos uma estrutura, a partir desta estrutura – constituidora de um mundo ordenado pelo homem – também existem várias possibilidades.

Assim, a tentativa de controle dos efeitos futuros produzidos pela ação se torna ineficaz em decorrência da ambivalência. Toda tentativa de construção de ordem implica em mais desordem, em um nível maior de imprevisibilidade. Portanto, a ambivalência passa a estar intrínseca a toda ação. A partir disso, o homem passa a conceber o futuro como contingente.

A ambivalência dos efeitos da ação e a contingência são acentuadas pelo desenvolvimento tecnocientífico. O futuro passa a ser determinado pelos resultados e possibilidades teconcientíficas. Entretanto, estes resultados e possibilidades são ambivalentes por não podermos percebê-los, a longo prazo, como “bons” ou “maus”. Isto torna os parâmetros da ética clássica insuficientes para fazermos um julgamento moral acerca da ação humana na sociedade tecnocientífica.

Na sociedade tecnocientífica, o homem desenvolveu a possibilidade de manipular a natureza, podendo modificar as leis que a engendram. A intervenção técnica na natureza passa a produzir efeitos globais e direcionados a um futuro longínquo. Entretanto, por não podermos prever estes efeitos, nem lhes atribuir juízos morais como correto ou errado, benéfico ou nocivo, a ação humana sobre a natureza torna vulnerável toda existência na terra.

Assim, a relação do homem com o futuro passa a adquirir relevância ética no contexto da complexidade e imprevisibilidade desencadeadas pela tecnociência.

O fato da intervenção técnica na natureza produzir consequências imprevisíveis e ambivalentes impõe a necessidade de se elaborar uma reflexão ética adequada a estes novos problemas.

Para expormos alguns elementos sobre essa reflexão, procuraremos fazer uma aproximação acerca de algumas ideias de Hans Jonas sobre a construção de uma ética da responsabilidade orientada para o futuro.

O principal objetivo deste trabalho é tratar da necessidade de uma nova concepção da responsabilidade em vista da modificação da ação humana na sociedade tecnocientífica, diante da insuficiência dos pressupostos tradicionais da ética e do direito para se resolver essas novas questões.

Como veremos, a ética clássica está orientada para ações e comportamentos individuais, já uma ética dirigida para o futuro, como é a proposta de Hans Jonas, adquirem relevância as ações e comportamentos coletivos, os quais podem determinar a sobrevivência do ser humano no futuro.

No centro desta nova ética está a necessidade de redefinição do conceito de responsabilidade. Passa-se a pensar em uma responsabilidade pelos efeitos das ações e dos comportamentos que não deve se referir apenas ao passado, àquilo que se fez, mas também ao que será feito.

No primeiro capítulo, procurar-se-á abordar a responsabilidade como um problema filosófico que surge na modernidade em vista da necessidade de se construir um elemento ético que dê conta da hybris moderna, resultante do hedonismo que se exarceba com a independência do indivíduo.

No segundo capítulo, tem-se em vista a abordagem da responsabilidade na era tecnológica, procurando-se delinear o embate entre as orientações ontológica e procedimental na compreensão do problema ético desencadeado pela tecnologia no que se refere às transformações que ocorrem nas noções de ação, de valor e de bem.

No terceiro capítulo serão tematizados os elementos da teoria da responsabilidade de Hans Jonas, confrontando-se a sua perspectiva teórica com a ética kantiana.

CAPÍTULO I – RESPONSABILIDADE COMO PROBLEMA

A tematização da responsabilidade como problema filosófico tem início apenas na modernidade, a partir da liberdade política, do desenvolvimento dos conceitos de autonomia, da noção de sujeito e da independência da razão com relação às determinações da natureza.

Embora a palavra tenha origem no latim¹, o seu surgimento é registrado em textos e declarações políticas do século XVIII. A ocorrência mais primeva foi com Jeremy Bentham, em seu texto intitulado *A Fragment on Government*, de 1776, no qual define a “responsabilidade dos governantes” como o direito de um indivíduo à explicação pública a respeito de todo o ato de poder que é exercido sobre ele².

De acordo com Richard Mckeon³, o *Oxford English Dictionary*, de Murray, indica que o termo “responsabilidade” foi usado pela primeira vez em *O Federalista*, paper 64, escrito por Alexander Hamilton e publicado em 1787. Já Carl Micham⁴ indica no documento em que a palavra tem os seus primeiros registros o paper 63, que pode ter sido escrito por Alexander Hamilton ou James Madison, publicado em *O Federalista* no ano de 1788, no qual

¹ A palavra responsabilidade deriva do verbo *respondere*, segundo Francisco Torrinha, significa: “1. comprometer-se, por seu lado; corresponder a um compromisso anteriormente tomado. 2. Afirmar do seu lado; prometer; afiançar. 3. Responder (a uma chamada ou citação); comparecer. 4. Responder (verbalmente), dar resposta. 5. Fazer eco; retumbar. 6. *Fig.* Ficar defronte; corresponder a; ajustar-se com; parecer-se a; desempenhar-se de; pagar” (in *Dicionário Latino Português*. Porto: Gráficas Reunidas, Lda. p. 748). A partícula *Re* antepõe-se ao verbo *spondere* designando um movimento de retorno que põe em relação de simetria dois pólos. Discorreremos sobre as raízes da responsabilidade no capítulo II deste trabalho.

² “¿En qué consiste la diferencia entre un gobierno *libre* y un gobierno *despótico*? ¿Es que las personas que tienen el poder supremo, gozan, en el supuesto de que el mismo repose en la costumbre, de menos poder en un gobierno que en otro? De ningún modo. No está más limitado un poder que otro. La distinción se debe a circunstancias de distinta naturaleza: a la *forma* en que el poder, que considerado en su totalidad es supremo, se distribuye, en su Estado libre, entre las diferentes clases de personas que en él participan; a la *fuerza* de que se derivan sus títulos; a los frecuentes y pacíficos *cambios* de condición que se producen entre gobernantes e gobernados, en virtud de los cuales los intereses de una clase se confunden con los de la otra; a la *responsabilidad de los gobernantes*; al *derecho concedido a los súbditos para examinar y analizar públicamente los fundamentos que asisten a todo acto de poder ejercido sobre ellos*; a la *libertad de prensa*, es decir, a la posibilidad que tiene todo ciudadano, sea de la clase que fuere, de hacer públicas sus quejas y denunciar a toda la comunidad; a la libertad de asociación, es decir, a la posibilidad que tienen los disconformes de comunicar sus sentimientos, concertar sus planes y practicar cualquier modo de oposición, excepto la rebelión, sin que puedan verse legalmente perturbados por actos del ejecutivo.” (BENTHAM, Jeremy. *Fragmento sobre el gobierno*. Madrid: Aguilar, 1973, p. 114)

³ MCKEON, Richard. “The Development and the Significance of the Concept of Responsibility”. *Revue Internationale de Philosophie* 11, n. 39(1957), p. 8.

⁴ MITCHAM, Carl. “Responsibility and technology. The expanding relationship”. In: DURBIN, Paul T. (ed.). *Technology and Responsibility*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1987. p. 3.

é afirmado que “se a responsabilidade há de ser razoável, tem que se limitar aos objetos aos quais se estende o poder da parte responsável”⁵.

Como podemos perceber, os primeiros registros do aparecimento do substantivo responsabilidade indicam que a origem da sua tematização se deu no âmbito político, surgindo, logo depois, como objeto de análise legal⁶ e filosófica⁷. Podemos afirmar que o surgimento desta palavra no âmbito da política coincide com o motivo pelo qual ela surgiu apenas na modernidade.

A partir de uma perspectiva sociológica, Domenach afirma que o substantivo responsabilidade não poderia ter surgido antes da modernidade em vista da hierarquização das sociedades pré-modernas. A vida das pessoas era conduzida por ritos e códigos, deveres religiosos e cívicos. A consciência era um atributo reservado a uma elite restrita, formada por chefes civis e militares. A grande população não participava do exercício do poder, portanto, não podia se sentir responsável por si ou pelos outros. Assim, poderiam ser chamados responsáveis apenas os dirigentes e os deuses. Um exemplo típico de hierarquia é o feudalismo, no qual o suserano, apesar de possuir um poder muito extenso, possui um

⁵ “Responsibility in order to be reasonable must be limited to objects within the power of the responsible party”.

⁶ Paul Ricoeur indica que, embora o substantivo apenas apareça na modernidade, o conceito fundador da responsabilidade teria surgido no direito romano como imputação, o qual possui uma relação com a obrigação – de reparar o dano ou de sofrer a pena – cujo objetivo é a retribuição (RICOEUR, Paul. “Conceito de Responsabilidade: ensaio de análise semântica”. In: *O justo 1: A justiça como regra moral e como instituição*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 43). Entretanto, o termo responsabilidade se torna relevante para a análise jurídica, principalmente no âmbito do direito civil, apenas no século XIX, sendo empregado como um *conjunto de técnicas jurídicas que trata das ações de perdas e danos*. (ver SOURDAT, A. *Traité general de la responsabilité ou de l'action en dommages intérêts en dehors des contrats*. Paris: Librairie générale de jurisprudence, 1852).

⁷ Richard McKeon diz que o primeiro tratamento filosófico dado ao conceito de responsabilidade foi empreendido por Alexander Bain, na obra *The Emotions and the Will*, publicada em Londres, no ano de 1859, cerca de setenta anos após o surgimento do termo em documentos políticos. Bain tratava a “responsabilidade” como um termo figurativo que substituíra o termo literal “punibilidade” (punishability): “The term ‘Responsibility’ is a figurative expression, of the kind called by writers on Rhetoric ‘Metonymy’, where a thing is named by some of its causes, effects, or adjuncts, as when the crown is put for royalty, the mitre for the episcopacy, etc. Seeing that in every country, where forms of justice have been established, a criminal is allowed to answer the charge made against him before he is punished; this circumstance has been taken up and used to designate punishment. We shall find it conduce to clearness to put aside the figure, and employ the literal term. Instead, therefore, of responsibility, I shall substitute punishability; for a man can never be said to be responsible, if you are not prepared to punish him when he cannot satisfactorily answer the charges made against him” (BAIN, Alexander apud MCKEON, Richard. “The Development and the Significance of the Concept of Responsibility”. *Revue Internationale de Philosophie* 11, n. 39 (1957), nota de rodapé n. 3, pp. 8-9). A postura de Bain diante do novo termo ilustra como as primeiras discussões filosóficas compreenderam o termo responsabilidade como um novo instrumento para controvérsias correntes e antigas, não havendo uma análise filosófica do conceito que permitisse esclarecê-lo. A primeira análise filosófica do conceito de responsabilidade surgiu com a obra *L’Idée de Responsabilité*, de Lévy-Bruhl, no ano de 1884.

compromisso com o rei e seus vassallos⁸. O cruzamento das relações de hierarquia forma uma sociedade alicerçada em uma ideologia holista⁹, que valoriza a totalidade social e negligencia ou subordina o indivíduo humano¹⁰.

Como desdobramento da “ideologia holista”, o todo social torna-se valor primeiro para o agir humano. A sociedade é organizada em vista dos seus fins. Os indivíduos são representados como partes que estão subordinadas ou que figuram o todo. Portanto, cada indivíduo é parte de uma comunidade compreendida como *universitas*.

Outra linha de argumentação que pode ser indicada na busca de uma explicação para o tardio aparecimento do termo responsabilidade é a dissolução da comunidade ética e a necessidade de um elemento ético que responda à necessidade de equacionamento da *hybris* moderna resultante do individualismo.

As raízes da comunidade ética passam pela questão grega de “como discernir o melhor na relatividade dos bens, e como fundamentá-los na razão?”¹¹. Platão e Aristóteles procuraram resolver esse problema a partir da definição do bem absoluto em sua universalidade, tomado como princípio primeiro e fim último das relações do agir. A ideia de bem é “entendida como fim melhor e mais excelente, que se constitui em termo último do movimento da práxis”¹².

⁸ DOMENACH, Jean-Marie. *La responsabilité*. Essai sur le fondement du civisme. Paris: Hatier, 1994. p. 5.

⁹ O significado da expressão “ideologia holista” é construído por Louis Dumont para designar as sociedades que valorizam o todo social em contraposição à “ideologia individualista” que valoriza o indivíduo, o ser independente e autônomo, não social: “(...) quando falamos de ‘indivíduo’ a referência ao indivíduo designa duas coisas: um objeto fora de nós, e um valor. A comparação obriga-nos a distinguir analiticamente os dois aspectos: por um lado, o sujeito *empírico* falando, pensando e querendo, ou seja o exemplar individual da espécie humana, tal como o encontramos em todas as sociedades; e por consequência essencialmente não social, que veicula os nossos valores supremos e ocupa o primeiro lugar na nossa ideologia moderna do homem e da sociedade. Deste ponto de vista, há duas espécies de sociedades. Nos casos em que o Indivíduo é o valor supremo falarei de *individualismo*; nos casos em que o valor está na sociedade, falarei de *holismo*.” (DUMONT, Louis. *Ensaio sobre o individualismo*. Uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992. pp. 34-35).

¹⁰ DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Editora da USP, 1992.

¹¹ AQUINO, Marcelo Fernandes de. “Os gregos e nós. Raízes da comunidade ético-filosófica”. In: AZAMBUJA, Celso C.; VIERO, Cristóvão A.; MELLO, Luís F. M. de; ROHDEN, Luiz (Orgs.). *Os gregos e nós* [em homenagem a José Nedel]. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009, p. 136.

¹² .Idem, *ibidem*, p. 135.

O bem, também entendido como perfeição em plena atualização, é o “princípio ordenador que constitui a ordem como ordem das razões”¹³. Assim, o bem representa a norma que impõe ao agir humano a sua ordenação ao princípio ordenador como fundamento de sua racionalidade.

Como toda ação está orientada ao bem, a proporção entre o bem e as razões do indivíduo é a medida que fundamenta a ação. A proporção se identifica com o justo entendido como mediador entre o bem e seus beneficiários. Para o agir ser justo, deve estar ordenado com o bem. O que significa que o bem é a dimensão metafísica do conceito de justiça. Dessa forma, pode-se afirmar que “os gregos legaram um conceito metafísico e ético-político de justiça. O *bem* na sua absoluta universalidade, isto é, na sua correspondência ao ser, constitui a dimensão metafísica do conceito de justiça”¹⁴. Assim, o existir-em-comum é pensado a partir deste conceito ético político e metafísico, concebendo a comunidade humana como uma comunidade ética.

Nesta breve descrição da comunidade ética pensada pelos gregos, podemos observar a existência de três elementos que compõem a estrutura objetiva sobre a qual todas as comunidades éticas se apoiaram: um princípio ordenador, um modelo de ordem e os elementos ordenados. Para Lima Vaz, a ausência destes elementos não apenas inviabilizariam a sociedade como estrutura organizacional, como também “a Sociedade mergulharia em uma anomia intolerável que caracterizaria justamente a consequência extrema do niilismo ético”¹⁵. A ordenação do agir integra o indivíduo na comunidade ética, ultrapassando a contingencialidade empírica da ação individual em direção ao princípio de ordem que dá a razão do agir comunitário e do agir ético¹⁶.

A constituição e a estabilidade da comunidade ética dependem do equilíbrio entre princípio ordenador, modelo de ordem e elementos ordenados. A fragilização da comunidade ética procederia justamente da assimetria entre seus elementos constitutivos. A desordem provocada pela degeneração do princípio ordenador, expressa pela hipertrofia do exercício do poder na comunidade, relativiza os limites do modelo de ordem, enfraquecendo o poder

¹³ .Idem, ibidem, p. 135.

¹⁴ AQUINO, Marcelo Fernandes de. “Os gregos e nós. Raízes da comunidade ético-filosófica”. Op. Cit. p. 137.

¹⁵ VAZ, Henrique C. de Lima. “O problema da comunidade ética”. In: *Filosofia e Cultura*. 2a. edição. São Paulo: Edições Loyola, p. 145-146.

¹⁶ Idem, ibidem, p. 146.

normativo do *ethos*. Isso implica na destruição do vínculo entre os indivíduos orientados pelo modelo de ordem e pelo princípio ordenador. De acordo com Lima Vaz, este seria “o primeiro passo para o individualismo e para a dissolução da comunidade ética”¹⁷.

Na modernidade, a liberdade compreendida como independência em relação a uma alteridade ou a uma exterioridade desloca o indivíduo da totalidade da comunidade ética para considerá-lo simplesmente como elemento de uma sociedade atomizada¹⁸. O todo social deixa de ser o valor primeiro do homem. Na modernidade, o homem se eleva a valor último da vida social e política. A sociedade deixa de ser o fim para o agir humano passando a meio para a realização da felicidade individual.

Assim, o princípio ordenador que, desde os gregos até o Renascimento, era concebido como um fundamento ontológico de todo agir ético, passa a ser concebido de forma imanente ao indivíduo ao se converter em arbítrio do indivíduo. A elevação do indivíduo sobre a comunidade ética desloca para o poder da vontade o princípio de ordenação. A implicação disso é a formalização do princípio ordenador, cujas expressões são o poder e a lei.

Esta formalização deriva da consideração do indivíduo como detentor da possibilidade da práxis (ação), que, por este motivo, na modernidade é reduzida a poiesis (fazer). Para os gregos, a teoria da práxis submete o agir humano à medida, elevando-o para além da consideração empírica das coisas humanas. Isto significa que a contingência das ações singulares é regulada e ordenada pela razão, entendida como a medida do perfeito, do que é fim em si mesmo.

A modernidade reformula a concepção de práxis e sua relação com a poiesis ao afirmar o EU construtor como a referência central do sistema de coisas humanas. A redução da subjetividade à compreensão do EU produtor ou construtor elimina a distinção entre práxis

¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 146.

¹⁸ Sobre o nascimento do individualismo, ver Louis Dumont (*Ensaio sobre individualismo*) e Alain Renaut. (*A era do indivíduo*. Contributo para uma história da subjetividade. Lisboa: Instituto Piaget, p. 65-104).

e poiesis, absorvendo-as em uma única esfera. Com esta absorção, a práxis é submetida às regras da poiesis, implicando na distinção e separação da política com relação à ética.¹⁹

A auto-realização do homem deixa de estar orientada pelos fins da organização social e pela busca da perfeição inscrita na ordem do mundo. Na modernidade, a auto-realização do homem é satisfeita com o obrar produtor do mundo. A atividade produtora do homem toma o mundo como objeto de uma relação técnica. Dessa forma, a ordem do mundo é determinada pelo fazer humano.

Se o fazer detêm as possibilidades de mundo – fundadas no domínio da mecânica do mundo, compreendido como universo de relações físicas –, qualquer referência de valores e fins exteriores ao indivíduo não terá normatividade para regular a ação humana. O que implica dizer que todo fazer acaba por se tornar também um agir. Os critérios éticos também se tornam um produto do fazer humano, não havendo uma normatividade ontológica que os regule para além do interesse do indivíduo.

Pode-se afirmar, então, que, com a imanência do princípio ordenador, o indivíduo passa a ser anterior a todo modelo de ordem que possa impor uma norma ontológica ao agir individual. Isto significa que “o indivíduo, na sua singularidade psicobiológica, detém prioridade lógica e ontológica, apresentando-se como elemento simples, que se supõe inicialmente independente na sua suficiência de ser-para-si”²⁰. Com isso, a referência axiológica do agir humano é deslocada da objetividade do modelo de ordem para a práxis social, sendo a normatividade do modelo relativizada por uma práxis concreta movida pelo desejo e pela dominação, pela satisfação hedonista e pelo poder²¹.

Assim, a imanência do princípio ordenador no indivíduo autonomiza a prática concreta de forma a destruir o modelo da ordem, dissolvendo a estrutura ternária (princípio ordenador, modelo ordenado e elementos ordenados) que fundamenta a comunidade ética. No lugar daquela, a modernidade instaura uma estrutura binária apresentando como termos

¹⁹ AQUINO, Marcelo Fernandes de. “A remodelação hegeliana da teoria aristotélica da práxis”. In: FELTES, Heloísa Pedrosa de Moraes; ZILLES, Urbano. *Filosofia: diálogo de horizontes*. Caxias do Sul: EDUCS; Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 256.

²⁰ AQUINO, Marcelo Fernandes de. “Os gregos e nós. Raízes da comunidade ético-política”. Op. Cit. . p. 140.

²¹ VAZ, Henrique C. de Lima. “Ética e Civilização”. In: *Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola. 2002. p. 134-135.

fundamentais a lei e o indivíduo, ou o poder e o indivíduo²². A partir desta estrutura, o universo ético-político será determinado como uma práxis que rompe com a tradição da comunidade ética. De acordo com Lima Vaz, esta estrutura binária apresenta duas consequências: (a) “a absolutização da práxis social e política como princípio gerador de valor”; e (b) “universalização da práxis como único princípio que, tendo gerado os valores, pode legitimá-los, de sorte que vem tornar-se ela a instância axiológica segundo a qual irão aferir-se as práticas consideradas eticamente válidas e socialmente úteis”²³.

A estrutura binária converte o poder em princípio ordenador, deslocando este último da dimensão transcendental (na tradição grega, por exemplo, o princípio ordenador é articulado a partir da noção de bem e perfeição) para a dimensão empírica. O poder só pode ser concebido empiricamente, pois ele se refere a uma capacidade de mudança das coisas compreendidas em sua situação concreta e singular, podendo se dirigir à realização de mudanças no âmbito da natureza ou à determinação das ações individuais.

A constatação da redução do agir à dimensão empírica, conduzida pela conversão do poder em princípio ordenador, subtrai o ideal regulador da ação do horizonte do ser humano, privando-lhe da experiência integradora da sua singularidade em uma unidade a partir da desconstituição do vínculo que eleva o conjunto de homens à uma comunidade ética.

A consideração do poder como princípio ordenador atrai a pergunta pelo homem para o plano empírico, transformando-o em uma unidade que se apresenta como exterioridade corporal em meio a uma multiplicidade. Assim, a ideia de indivíduo é construída a partir da valorização de sua independência, tornando-se valor supremo e, por isso, afirmando-se acima da totalidade social²⁴. Desta forma, a modernidade forja um indivíduo marcado pela associabilidade, fundando a liberdade em um horizonte eminentemente empírico.

Na aurora da modernidade, a liberdade é concebida como independência, que se desdobra na auto-suficiência do indivíduo que se preocupa consigo mesmo. O indivíduo abandona os laços que o integram na comunidade para se dedicar ao próprio progresso e

²² VAZ, Henrique C. de Lima. “O Problema da comunidade ética”. In: *Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola. 2002. p. 147.

²³ Idem, *ibidem*. p. 147.

²⁴ RENAUT, Alain. *A era do indivíduo*. Contributo para uma história da subjetividade. Lisboa: Piaget, 2000. p. 68; ver DUMONT, Louis. *Ensaio sobre o individualismo*. Uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna. 1. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

destino. Dessa forma, toda relação que o indivíduo possui com o mundo é uma relação exterior, sem necessidade de seus interesses estarem comprometidos com a realização do bem do todo social.

Como peças isoladas, os indivíduos formam associações com o objetivo de satisfazer suas necessidades vitais. As relações destes indivíduos estão limitas por um vínculo exterior expresso no pacto social. O que permite afirmar que suas ações não são substancializadas pelo valor ético, mas, pelo contrário, são propulsionadas pelo egoísmo individual.

Esta concepção de liberdade está na base das reflexões éticas de Locke, tomadas como uma das principais inspirações do individualismo. Locke compreendeu a liberdade como um poder de fazer ou não fazer do sujeito que age²⁵. Trata-se de um poder de agir ou de suspender a ação, compreendido como uma capacidade da mente. A liberdade tem como referência apenas a própria possibilidade do sujeito enquanto tal, sem referência a qualquer condicionamento social. Em seguida, Locke afirma que a liberdade consiste “na nossa capacidade para agir ou para não agir de acordo com o que *escolhemos ou queremos*”²⁶.

Escolher ou querer indica uma preferência por uma ação ou outra, implicando na compreensão do conceito de vontade como “poder da mente para determinar o seu pensamento a fim de produzir continuar ou parar qualquer ação, desde que esta dependa de nós”²⁷. A única determinação da vontade é a mente, sendo que a orientação da decisão para

²⁵ LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. Volume I, XXI (Do poder), p. 313: “(...) a idéia de *liberdade* é a idéia de um poder que um agente tem para realizar ou suspender uma acção, de acordo com a determinação ou o pensamento da mente, pelo qual uma das acções é preferida em relação à outra”.

²⁶ Idem, *ibidem*, p. 326-327.

²⁷ Distinção de John Locke acerca dos conceitos de volição, vontade e liberdade: “Devo avisar o meu leitor que tamanha é a dificuldade de explicar e de oferecer noções claras acerca das acções internas através das palavras *ordenar, dirigir, escolher, preferir*, etc., as quais tenho usado, que estas não exprimirão o acto de vontade de forma suficientemente clara, a menos que o leitor reflecta em si próprio acerca do que faz quando tem vontade. Por exemplo, preferir que talvez pareça ser a melhor palavra para exprimir o acto de volição, não o faz de forma precisa. Por que, embora um homem preferisse voar ou andar, quem é capaz de dizer que alguma vez o quer? Está claro que a volição é um acto da mente que emprega intencionalmente esse domínio que detém sobre qualquer parte do homem, aplicando-o ou recusando-o a qualquer acção. E o que é a vontade senão a faculdade para realizar isto? Deveras, esta faculdade não é mais do que um poder, o poder da mente para determinar o seu pensamento a fim de produzir, continuar ou parar qualquer acção, desde que esta dependa de nós. Pois poderá ser negado que um agente que tenha o poder de pensar nas suas próprias acções, e de preferir a sua realização ou omissão, tem a faculdade denominada de vontade? Assim, a *vontade* não é mais que esse poder. A *liberdade*, por outro lado, é o poder que um homem tem para realizar, ou para suspender, a realização de uma acção em particular consoante a realização, ou a suspensão, tenha a verdadeira preferência da mente; o que é o mesmo que dizer, consoante ele o queira.” (LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Op. Cit. p. 317-318).

uma direção ou outra é definida a partir do próprio agente. Dessa forma, Locke estabelece uma forma auto-refletida de conceber o agente em sua auto-suficiência, desprendido de qualquer motivação ética que lhe seja exterior. Esta concepção de vontade é resultado do processo de introspecção do homem, que ressalta a necessidade “de nos voltar para dentro e tomar consciência de nossa própria atividade e dos processos que nos constituem”²⁸.

Na esteira desse processo de interiorização, Locke descreve o fundamento para a vontade como motivo que “move a mente em todos os casos particulares, de forma a determinar o poder geral de comandar, tendo em vista este ou aquele movimento em particular, ou o repouso”²⁹. Partindo da experiência, Locke descreve como motivo para continuar no mesmo estado ou ação a satisfação em si, e, por outro lado, como motivo para mudar a inquietude.

A inquietude é compreendida por Locke como a determinante da vontade, sendo o motivo fundamental que leva a mente à ação. A justificativa de Locke, para tanto, está no fato de apenas a inquietude estar presente na mente daquele que age. A ação da mente apenas pode se fundar em algo que está presente. Locke argumenta que o bem futuro pode se fazer presente na mente por meio da representação, porém, isso ainda é insuficiente para conter a força da inquietude.

A ideia de que a determinação da vontade depende de algo que provoque o desejo do indivíduo mitiga a possibilidade da orientação da vontade em direção à realização de uma ação fundada na ideia de bem. Para Locke, a dimensão futura do bem, dado ontologicamente, não vincula a vontade do indivíduo a sua realização, pois “o bem notório e infinitamente supremo é muitas vezes negligenciado de forma a satisfazer a constante inquietude dos nossos desejos na perseguição de insignificâncias”³⁰. Por isso, Locke admite a afirmação de que o bem não possui firmeza para conter a vontade, de tal forma que “quando qualquer grande e predominante inquietude domina a vontade, não mais a deixa escapar: por aqui podemos ver o que ela determina a vontade”³¹.

²⁸ Sobre a interiorização do *eu* (self), ver TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. A construção da identidade moderna. 2ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 228.

²⁹ LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Op. Cit, p. 328.

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 337.

³¹ Idem, *ibidem*, p. 337.

A vontade carece, portanto, de uma dimensão axiológica ao ser determinada pela intranquilidade. Essa intranquilidade põe a mente em movimento, dirigindo-a a ações que satisfaçam o desejo do indivíduo e a sua atração a bens sensíveis. A intranquilidade atrai o discurso sobre o bem para o plano empírico, tematizando um bem desprovido de universalidade, na medida em que este é produto da representação de mundo do indivíduo singular.

A filosofia de Locke oferece importante contribuição para o desenvolvimento das ideias de indivíduo e liberdade ou independência, tornando-se um modelo que exerce influência até os dias de hoje. Como afirma Taylor, ao voltar-se para si mesmo, o homem moderno se insere em uma reflexão radical, fazendo com que estejamos “tão impregnados dela que não podemos evitar a busca da linguagem reflexiva”³².

Entretanto, o fato de estarmos imersos nesta reflexão radical não nos isenta de pensarmos os efeitos perversos produzidos pelo paradigma do indivíduo moderno, provocados pelo desejo e pela dominação. O melhor exemplo destes efeitos na modernidade foi o fato da configuração do interesse individual, como base do fazer/agir humano na modernidade, ter resultado nos excessos da exploração humana da revolução industrial. Nesse sentido, torna-se necessário pensar em uma resposta ética à incapacidade do modelo individualista manter o equilíbrio da relação entre os indivíduos a partir da igualdade e da absolutização do interesse individual.

Como diz Nietzsche, o homem “livre” tem no “domínio sobre si” – o que lhe confere “o domínio sobre as circunstâncias, a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade” – a sua *medida de valor*, de forma que “olhando para os outros a partir de si ele honra ou despreza”³³. Mas, a consciência dessa liberdade significa, também, o conhecimento da responsabilidade, de um “poder sobre si mesmo e o destino”, um “poder responder por si”³⁴. Dessa forma, Nietzsche afirma a existência de uma relação intrínseca entre poder sobre si e responsabilidade.

³² TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. A construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997, p. 229.

³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 49.

³⁴ Idem, *ibidem*, p. 50.

Se a “reflexão radical” do homem voltado para si mesmo não nos permite voltar à concepção de uma ideia reguladora da ação humana para além do próprio indivíduo, é na relação entre poder e responsabilidade que se desenha uma alternativa possível para a integração do indivíduo na comunidade ética e, conseqüentemente, para a reconstrução dos vínculos entre indivíduos.

A noção de responsabilidade conduz ao compromisso intersubjetivo que orienta os interesses individuais à realização de um valor, elevando a ação empírica do indivíduo a uma ação ética. Se formos levar em consideração a matriz ternária da comunidade ética (princípio ordenador, medida ordenadora e elementos ordenados), poderíamos categorizar a responsabilidade como uma medida ordenadora, um ideal de relacionamento, que estabelece critérios de valor.

É neste sentido que a responsabilidade surge como uma resposta às mudanças sociais e políticas no século dezessete, resultantes do paradigma do indivíduo moderno³⁵. Mitcham diz que “o individualismo possessivo do *Homo faber*, desenvolvido por Thomas Hobbes e John Locke, preparou o terreno para a democracia e para a nova ordem industrial”³⁶.

Entretanto, o colapso da antiga ordem social baseada nas ideias de hierarquia e dever – a qual já não podia ser sustentada perante a nova visão científica de mundo –, a insuficiência e a fragilidade da ideia de igualdade e do interesse individual como fundamento da nova ordem – que implicou em excessos e na exploração humana com os desdobramentos da revolução industrial – fizeram com que a ideia de responsabilidade fosse inserida no contexto político.

Procurando dar resposta a esta crise, a noção de responsabilidade foi desenvolvida como “um ideal de relacionamento segundo o qual os indivíduos não procurariam apenas satisfazer o interesse próprio, mas também reconhecer e ter em conta os interesses alheios”³⁷

38 .

³⁵ MCKEON, Richard. “The Development and the significance of the concept of responsibility”. *Revue Internationale de Philosophie* 11, n. 39, 1957. p. 14.

³⁶ MITCHAM, Carl. “Os desafios colocados pela tecnologia à responsabilidade ética”. *Análise Social*, vol. XLI (181), 2006. p. 1131.

³⁷ Idem, *ibidem*. p. 1131.

³⁸ É significativo o fato da ideia de responsabilidade surgir no âmbito político. O surgimento da república reconfigura as relações entre governantes e governados, determinando que toda tomada de decisão deve antes de

O poder do homem de determinar seus atos define a liberdade como independência do indivíduo. Porém, o vazio ético no qual o homem é lançado a partir da compreensão da sua individualidade como independência de outros indivíduos suscita a necessidade da descoberta de um novo elemento ético que ateste a liberdade como destino humano e afirme a objetividade moral. A responsabilidade, consagrada como esse elemento ético, está no princípio da existência moral e no centro do âmbito jurídico.

Por surgir como reação ética ao exercício do poder do homem, a responsabilidade possui uma estreita ligação com a ideia de liberdade. Isto porque, ao mesmo tempo que o conceito de liberdade do individualismo é questionado, a partir da noção de responsabilidade, uma nova dimensão da liberdade é pensada. A responsabilidade assume o lugar de fundamento da liberdade, retirando-a da sua concepção empírica como independência para conduzi-la à dimensão em que a relacionalidade entre indivíduos forma a sua própria possibilidade.

A liberdade não é apenas uma conquista individual, mas, acima de tudo, a liberdade é uma referência ao outro, ao cuidado do outro³⁹. Este cuidado do outro assinala o compromisso assumido decorrente do próprio poder, que se manifesta na ação. Tudo aquilo que está na esfera de ação daquele que age é também o objeto de um dever. Neste sentido, a liberdade provoca a pergunta pelo dever que se estabelece com a possibilidade de agir. A ação não diz respeito somente ao próprio agente, mas a todo aquele que está de alguma forma

tudo ter em vista o bem público, e não o interesse individual daquele que decide ao desempenhar as funções de governo. A exigência da ação do governante estar vinculada ao bem público preserva a universalidade da igualdade e mantém a previsibilidade da ação e controle públicos. Neste sentido, McKeon diz que “a idéia de governo responsável, como desenvolvido na Constituição Britânica, ou de uma república, como incorporado nas constituições da França e dos Estados Unidos, possui originalmente dois ingredientes: um governo ou república é responsável (1) se ela opera dentro de uma estrutura de direito na qual a ação e o controle oficiais são razoavelmente previsíveis, e (2) se seu governo reflete a atitude de seu povo por meio de instituições que oportunizam a eleição regular de pessoas e a revisão regular de políticas” (MCKEON, Richard. “The Development and the significance of the concept of responsibility”. *Revue Internationale de Philosophie* 11, n. 39, 1957. p. 24). Além disso, McKeon ressalta que “os elementos originais da idéia de responsabilidade dependiam de uma relação recíproca entre indivíduo e estado, mas eles eram negativos e externos: um homem é responsável sob a lei se ele é responsável pelas conseqüências de sua ação, e ele pode ser responsável apenas se a lei não está sujeita a mudanças ou coerções arbitrárias; funcionários públicos são responsáveis perante os governantes [administradores] ou os cidadãos, e um cidadão é responsável se ele possui os meios políticos para influenciar as políticas de governo.” (ibidem, p. 24) A responsabilidade torna-se, então, um elemento fundamental para a construção da comunidade política, estabelecendo uma relação de reciprocidade entre indivíduos e governantes e também a interdependência entre indivíduo e comunidade. Isto significa que a responsabilidade política é uma relação de indivíduo e comunidade política.

³⁹ DOMENACH, Jean-Marie. *La responsabilité*. Essai sur le fondement du civisme. Paris: Hatier, 1994. p. 11.

referido a ela. Assim, ao se tomar o outro como referência da ação, a consideração da autonomia da práxis social perde sua razão de ser. O outro deixa de ser representado como um objeto da realidade passível de dominação. A consideração do outro no horizonte da ação esvazia a concepção moderna do indivíduo independente como produtor de valores a partir da práxis social.

Os valores são determinados na relação com o outro, que é tomado como fonte da obrigação daquele que age. A obrigação emerge de uma necessidade da resposta do agente diante da possibilidade do próprio poder. Esta resposta se expressa fundamentalmente como um dever que advém do compromisso de um sujeito que se encarrega de um cuidado. Nesse sentido, a responsabilidade é considerada como um ideal de relacionamento, no qual a liberdade está fundada.

A responsabilidade como fundamento da liberdade desarticula a equiparação que a primeira modernidade construiu entre liberdade e independência. A liberdade como auto-suficiência e independência opõe indivíduo e sociedade, justificando um agir pautado pelo prazer que anula os deveres com relação ao outro. A responsabilidade constrói uma outra possibilidade para se pensar a liberdade e a própria modernidade.

A responsabilidade reformula a tensão entre liberdade e dependência, determinando um agir fundado na consciência do indivíduo e na lei comum. Isto resulta de um comprometimento do indivíduo consigo mesmo e com os outros. Esse compromisso se expressa na categoricidade de se ter a outra pessoa sempre como fim, respeitando-a em sua condição de sujeito livre, não a reduzindo a objeto ou a mero instrumento do arbítrio individual.

Nesse sentido, a responsabilidade coaduna com a autonomia, afastando-se da noção de independência do individualismo moderno. A autonomia torna o homem o fundamento de suas normas e leis, não as recebendo da natureza das coisas, como nos Antigos, ou de Deus, como na tradição judaico-cristã. O homem admite a limitação do Eu pela submissão a uma lei comum, libertando-se da autoridade das tradições e encontrando na sua razão o fundamento da moralidade.

Kant nos oferece um sólido fundamento para se pensar a ideia moderna de responsabilidade e uma resposta incisiva ao modelo individualista ao estabelecer, a partir da autonomia do homem, a compatibilidade entre dever e liberdade. O homem submete-se livremente à lei, mas a lei moral deve determinar imediatamente a vontade⁴⁰. Isso significa que na ação praticada por dever não se admite o cálculo de interesses ou as vantagens que se pode alcançar.

A ação não pode depender de interesses que sejam externos à lei moral. Assim, o sujeito se obriga à lei, limitando seus interesses e inclinações⁴¹. Portanto, o sujeito não se reconhece apenas como um legislador moral, mas também, como súdito da lei. Essa liberdade que temos para reconhecer a autoridade da lei moral nos lança em um universo prático em que “cada um se pensa como seu livre membro legislando universalmente pelas suas máximas, contudo, ao mesmo tempo, como envolvido numa universalidade mútua que nos torna também súditos de obrigações”⁴². Reconhecemos, assim, cada um como sujeito da lei moral, como um co-legislador da humanidade, estabelecendo-se a exigência do comprometimento consigo mesmo e com os outros.

Dessa forma, o homem prova diretamente em si o dever que advém da sua autonomia do querer. Submetido a esse dever, o homem responde por suas ações diante de si mesmo e diante dos outros. Isto é o que vem a caracterizar, segundo Goyard-Fabre, a responsabilidade como a faculdade legisladora da razão⁴³. Esta faculdade legisladora se expressa como capacidade do agente moral responder às ações diante do dever e da obrigação que lhe são impostos pela lei moral.

⁴⁰ Kant diz que “o essencial de todo o valor moral das ações depende de que a lei moral determine imediatamente a vontade” (KANT, Immanuel. *Kritik der Praktischen Vernunft*, A 126; edição traduzida: KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 114).

⁴¹ De acordo com Valério Rohden, “o fato de o indivíduo não seguir espontaneamente a lei não significa que a sua própria vontade não seja livre, pois no respeito à lei o sujeito tem consciência de má sujeição livre da vontade à lei ‘vinculada a uma coerção da própria razão sobre as inclinações’, com a exclusão da imediatidade de sua influência. Se não é a razão, mas são as inclinações que influem imediatamente sobre a vontade, então a razão deixa de ser autodeterminante.” (ROHDEN, Valério. “Autonomia do sujeito moral em Kant”. *Cadernos IHU Idéias*. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos. Ano 6, n. 100, 2008, p. 9)

⁴² ROHDEN, Valério. “Autonomia do sujeito moral em Kant”. *Cadernos IHU Idéias*. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos. Ano 6, n. 100, 2008, p. 9

⁴³ GOYARD-FABRE, Simone. “Responsabilité morale et responsabilité juridique selon Kant”. *Archives de Philosophie du Droit. La responsabilité*. Tome 22. Paris: Sirey, 1977. p. 113.

A dupla diferença da responsabilidade traçada por Kant nos possibilita perceber que ela, por um lado, submete o sujeito livre ao tribunal de sua própria razão prática e, por outro lado, ela determina que o sujeito suporte as suas ações e os seus efeitos entre os homens⁴⁴. A partir desta diferença, podemos afirmar a existência de uma responsabilidade moral e uma responsabilidade jurídica⁴⁵ (ou, também, uma responsabilidade subjetiva e uma responsabilidade objetiva)⁴⁶.

A dimensão subjetiva da responsabilidade é fundamentada por Kant no princípio da vontade como única fonte do valor moral de uma ação, sem influências de inclinações e o cálculo de interesses. Kant diz que

Se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que, objetivamente, a lei, e, subjetivamente, o puro respeito por essa lei prática, e, portanto, a máxima que manda obedecer a essa lei, ainda que com prejuízo para todas as minhas⁴⁷.

Ao agir por dever, em respeito à lei pura prática, a moralidade da ação é assegurada. Assim, se a ação é moral, realizada por dever, o sujeito é capaz de responder pela ação que realiza, pois, de um lado, ele representa a lei prática que toma a forma de imperativo categórico, tornando o comando objetivo e necessário, e, de outro lado, a determinação consciente da vontade do sujeito pela lei produz imediatamente em si mesmo o respeito com relação à lei. Portanto, pode-se dizer que o sujeito tem conhecimento de causa de sua ação, sendo que a ação só poderá ser imputada a ele, suportando a inteira responsabilidade.

⁴⁴ Idem, *ibidem*. p. 114.

⁴⁵ A diferença entre responsabilidade moral e responsabilidade jurídica está assentada na distinção kantiana entre moralidade e legalidade. Esta distinção foi apresentada em 1797, na ‘Metafísica dos Costumes’, como justificativa a divisão de sua obra em ‘Doutrina do Direito’ e ‘Doutrina da Virtude’, identificando em toda lei, por um lado, uma representação objetiva da ação a cumprir, e, por outro, um princípio subjetivo de determinação do arbítrio. A partir da consideração da lei, Kant define a legalidade como a simples *conformidade ou não conformidade de uma ação com a lei*, abstração feita pelos móveis dela mesma; já a moralidade é definida como a conformidade na qual a ideia do dever segundo a lei é ao mesmo tempo o móvel da ação. Assim, o dever da relação jurídica é um dever exterior à consciência do sujeito moral, já o dever da moralidade é interno à ação (KANT, Immanuel. *La Metafísica de las costumbres*. Introducción a La Metafísica de las costumbres. Madrid: Editorial Tecnos, 1994. p. 23)

⁴⁶ Neste sentido, Jean-Marie Domenach articula duas dimensões da responsabilidade, que a distinguem em subjetiva e objetiva. A responsabilidade subjetiva se refere à consciência do indivíduo sobre as repercussões de seus atos e que, geralmente, nasce da culpabilidade que a educação imprime no espírito da criança. A responsabilidade objetiva é constituída a partir da valoração social, de uma opinião coletiva ou de organismos especializados (como seguradoras) ou da justiça. (ver DOMENACH, Jean-Marie. *La responsabilité*. Essai sur le fondement du civisme. Paris: Hatier, 1994. p. 14).

⁴⁷ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Martin Claret, 2003. Primeira seção, p. 28.

No pensamento de Kant, a responsabilidade retira o indivíduo de sua condição empírica para elevá-lo à pessoa. A definição de pessoa em Kant como “o sujeito cujas ações são imputáveis”⁴⁸ demonstra que a personalidade moral está para além da condição psicológica do sujeito:

A personalidade moral, portanto, não é senão a liberdade de um ser racional submetido a leis morais (a psicológica é unicamente a faculdade de tornar-se consciente da identidade de si mesmo nos distintos estados da própria existência), de onde se depreende que uma pessoa não está submetida a outras leis a não ser as que dá a si mesma⁴⁹.

O sujeito da ação é considerado a partir da sua liberdade de arbítrio, que se desdobra como possibilidade de imputação de uma ação. A liberdade de arbítrio torna possível ao sujeito a representação da lei moral dada a si mesmo. A obediência a essa lei significa a responsabilidade do sujeito. Neste sentido, a pessoa é um ser racional capaz de realizar a ação que deve realizar. Isso denota que a responsabilidade reconduz à lei pura do dever como um fato da razão que atesta a liberdade humana.

O sujeito moral é livre dos estímulos e da sensibilidade, sendo as determinações da razão pura prática influência mais poderosa que os móveis do âmbito empírico. Apenas poderá se tematizar a responsabilidade a partir da representação da lei que determina a faculdade de agir do sujeito. Portanto, não é suficiente para a consideração do agente moral (agente responsável), que esse proponha apenas uma limitação do seu agir, que não esteja fundado sobre o interesse, mas fundamentalmente que o agir esteja fundado na razão prática, tomando a ação como realização do dever representado na lei (forma universal da vontade).

Como pode ser observado, o tratamento da responsabilidade a partir da concepção kantiana tem a razão prática como seu primado. Neste sentido, Goyard-Fabre diz que “por meio da consciência da responsabilidade, nós vislumbramos a moralidade como ‘fato da razão’ e o dever como expressão da liberdade e da independência”⁵⁰. Em termos kantianos, a responsabilidade passa a ser a *ratio essendi* da retidão dos costumes. Pela responsabilidade, o

⁴⁸ KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. Introducción a La Metafísica de las costumbres. Madrid: Editorial Tecnos, 1994. p. 30.

⁴⁹ Idem, ibidem. p. 30.

⁵⁰ GOYARD-FABRE, Simone. “Responsabilité morale et responsabilité juridique selon Kant”. *Archives de Philosophie du Droit. La responsabilité*. Tome 22. Paris: Sirey, 1977. p. 117.

homem pode fazer isto que ele deve fazer e ser aquilo que ele deve ser, sendo que a imperatividade do dever exprime a autenticidade humana.

Enquanto a responsabilidade moral reconduz à livre subjetividade do agente – tomando por referência o princípio da vontade e o caráter absoluto do dever que exclui toda forma de mediação na realização da ação –, a responsabilidade jurídica tem por condição a mediação de uma legislação exterior, que são leis externas que não precisam estar necessariamente contidas na ética⁵¹.

Goyard-Fabre afirma que “o juízo de imputação que define a responsabilidade jurídica de um agente coloca entre parênteses a interioridade da pessoa”⁵². A responsabilidade jurídica está fundada apenas na conformidade ou não conformidade exterior de um ato a uma norma de direito⁵³. Se, na responsabilidade jurídica, a ação é qualificada com fundamento em sua conformidade ou não conformidade exterior, o sujeito deixa de se determinar pelo princípio da vontade, passando a ser regido por algo que lhe é exterior e, assim, a responsabilidade no direito se torna eticamente indiferente. Dessa forma, não há como estabelecer a ligação sintética da vontade e da jurisdição racional.

A partir disso, podemos dizer que a responsabilidade jurídica é pensada no âmbito da heteronomia, de tal forma que o valor jurídico de uma ação (sua licitude ou ilicitude) é determinado pela comparação entre os efeitos que ele produz e as normas definidas pela lei. O

⁵¹ Por este motivo, Kant diz que a diferença entre moralidade e legalidade não pode estar assentada na distinção dos deveres, mas na diferença de legislação: “(...) a ética manda que eu cumpra o compromisso contraído em um contrato, mesmo que a outra parte não pudesse ato contínuo obrigar-me a isso: mas toma da doutrina do direito, como dados, a lei (*pacta sunt servanda*) e o dever correspondente a ela. Portanto, a legislação de que as promessas aceitas tenham que ser cumpridas não reside na ética, mas no *Ius*. A ética ensina apenas que, mesmo quando se suprime o móvel que a legislação jurídica une com aquele dever – isto é, a coação externa –, a única idéia do dever basta como móvel. Por que se assim o for, e a legislação mesma não for jurídica nem, portanto, for autêntico dever jurídico o que surge dela (à diferença do dever de virtude), classificariamos a fidelidade (conforme a promessa em um contrato) junto às ações de benevolência e junto à obrigação a elas; o qual não deve acontecer de forma alguma. Cumprir as promessas não é um dever de virtude, mas um dever jurídico que surge, cuja realização podemos ser coagidos. Entretanto, cumpri-lo também quando não se pode *temer* coação alguma, é uma ação virtuosa (uma prova de virtude). Daí que a doutrina do direito e a doutrina da virtude não se distingam tanto por seus diferentes deveres côm pela diferença de legislação, que liga cada um dos móveis à lei.” (KANT, Immanuel. *La Metafísica de las costumbres*. Introducción a La Metafísica de las costumbres. Madrid: Editorial Tecnos, 1994. p. 25)

⁵² GOYARD-FABRE, Simone. “Responsabilité morale et responsabilité juridique selon Kant”. Op. Cit. p. 120.

⁵³ Kelsen segue a estrutura kantiana da responsabilidade jurídica, de tal forma que ela não está referida à livre intencionalidade da pessoa. As normas jurídicas apenas oferecem a “qualificação” de jurídico ou antijurídico aos atos, não havendo necessidade de que os móveis do direito pertençam à ética. (KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. 6ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 4.)

ato juridicamente qualificado é produzido em vista da exterioridade concreta dos efeitos que produz com relação ao constrangimento legal.

Mas, para Goyard-Fabre, o sentido profundo da responsabilidade jurídica é a situação objetiva que ela designa ao opor o poder legal às liberdades em conflito, constituindo a relação dos homens uns com os outros⁵⁴. Isto por que os conceitos de direito apenas adquirem sua autenticidade jurídica se forem mediatizados por uma lei que seja exterior à pessoa, uma lei pública que construa este vínculo objetivo entre os homens.

A lei exterior determina deveres jurídicos que, por sua natureza heteronímica, são regidos pelo princípio do constrangimento, manifestado como coação. A comum submissão à coação une todos os homens, de tal modo que, aquilo que a cada um é reconhecido passa a ser determinado pela lei e a partir de um poder suficiente exterior aos homens⁵⁵. Com isso, Kant define a ação conforme o direito como aquela que permite “a liberdade de arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal”⁵⁶. Significa dizer que a liberdade individual não se impõe sem se levar em consideração a maestria *erga omnes* exercida pela lei. Não há independência do indivíduo com relação aos demais, mas, pelo contrário, há uma dependência legal.

Assim, a legislação exterior procura preservar a liberdade tomando a coação como critério do direito⁵⁷. Goyard-Fabre diz que Kant estabelece uma ligação transcendental entre a liberdade e a coação. Segundo esta autora, “a coação, de fato, não é o exercício bruto de uma força natural e empírica; ela é estranha à violência que um indivíduo possa fazer a outro indivíduo”⁵⁸.

Dessa forma, o significado kantiano para a coação não pode ser reduzido à limitação da liberdade pelo arbítrio de outro. Na verdade, Kant define a coação como algo que se opõe àquilo que se opõe à liberdade, construindo uma relação complementar entre liberdade e coação – o sujeito pode ser coagido porque é dotado de liberdade:

⁵⁴ GOYARD-FABRE, Simone. “Responsabilité morale et responsabilité juridique selon Kant”. Op. Cit. p. 123.

⁵⁵ KANT, Immanuel. *La Metafísica de las costumbres*. Doctrina del Derecho. Op. Cit. § 44, p. 141.

⁵⁶ Idem, ibidem, § C, p. 39.

⁵⁷ Idem, ibidem, § D, p. 40.

⁵⁸ GOYARD-FABRE, Simone. “Responsabilité morale et responsabilité juridique selon Kant”. Op. Cit. p. 126.

A resistência que se opõe àquilo que obstaculiza um efeito fomenta esse efeito e concorda com ele. Ora, tudo que é contrário ao direito (*unrecht*) é um obstáculo à liberdade segundo leis universais; mas a coação é um obstáculo ou uma resistência à liberdade. Portanto, se um determinado uso da liberdade mesma é um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, contrário ao direito (*unrecht*)), então a coação que lhe é oposta, enquanto obstáculo frente *ao que obstaculiza a liberdade*, concorda com a liberdade segundo leis universais; isto é, conforme o direito (*recht*): por conseguinte, o direito está unido por sua vez à faculdade de coagir quem o viola, segundo o princípio da contradição⁵⁹.

Portanto, a coação deve se conciliar com a liberdade de cada um segundo leis universais. Essa relação de complementaridade subsistirá o conceito de direito “como a coação recíproca universal concordante com a liberdade de cada um segundo leis universais”⁶⁰. Para ilustrar a coação externa como princípio da possibilidade do direito, Kant utiliza o exemplo do credor que tem o direito de exigir do devedor a quitação da dívida:

O credor tem o direito de exigir o pagamento da dívida de seu devedor, isto não significa que possa lhe persuadir que sua própria razão lhe obriga ao pagamento, mas pelo contrário que uma coação, que obriga a todos a fazer isto, possa muito bem coexistir com a liberdade de cada um, e, portanto, também com a sua, segundo uma lei externa universal: direito e faculdade de coagir significam, pois, uma e a mesma coisa⁶¹.

Essa ligação transcendental entre liberdade e coação é a explicitação do caráter objetivo da responsabilidade jurídica⁶². A objetividade do direito coloca a liberdade do indivíduo em relação aos outros. Em outras palavras, “a responsabilidade jurídica qualifica certas situações objetivas dos sujeitos de direito, implicando uma relação recíproca e necessária de cada um com todos os outros”⁶³. Esta reciprocidade entre indivíduos forma a dimensão comunitária. Assim, os indivíduos só podem existir em uma relação de interdependência, de tal forma que a responsabilidade promove a coexistência humana em vista do cumprimento das exigências da universalidade da razão.

A valorização da autonomia e a construção da ideia de responsabilidade por Kant formaram uma sólida resposta ao individualismo moderno, o qual teve como valor primordial

⁵⁹ KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. Introducción a La Doctrina del Derecho. Op. Cit. § D, p. 40-41.

⁶⁰ Idem, ibidem. § E, p. 41

⁶¹ Idem, ibidem. § E, p. 41-42

⁶² GOYARD-FABRE, Simone. “Responsabilité morale et responsabilité juridique selon Kant”. Op. Cit.. p. 127.

⁶³ Idem, ibidem, p. 127.

a independência. Kant alcança com sucesso uma objetividade moral, fundada na universalidade da razão prática, e a reconstrução dos vínculos entre os indivíduos⁶⁴.

Entretanto, as condições que possibilitaram a emergência do indivíduo moderno continuam e ganham vigor ainda maior com o desenvolvimento tecnológico. A tecnociência renovou o fôlego da redução moderna da práxis à poiesis, dos valores ao interesse, implicando no esvaziamento da substância do agir humano, transformando-o em um fazer que se realiza na produção de objetos no mundo que projetam como instalação da técnica.

De acordo com Lima Vaz, “a essa invasão do artificial corresponde, nos indivíduos e na sociedade, o aparecimento de mecanismos sempre mais aperfeiçoados de utilização. O útil erige-se em categoria primeira e quase exclusiva da prática social”⁶⁵. O útil é condicionado pelo objeto por ele visado, de tal forma que a sua elevação a fundamento da práxis reduz o critério do agir à inquietação (intranquilidade, como diz Locke) da satisfação e do consumo, estabelecidos como finalidade superior da existência.

Assim, nos deparamos com as duas faces do problema: se por um lado, a tecnociência fomenta a difusão de um hedonismo e do relativismo moral, por outro, as tradicionais concepções éticas não são suficientes para darem conta do problema moral que surge.

A resposta kantiana ao problema do hedonismo do indivíduo moderno não é suficiente para responder às questões impostas pelos desdobramentos da tecnociência. De acordo com Hans Jonas, a tecnociência possibilitou à ação humana o alcance de poder em uma dimensão que nunca havia sido imaginada⁶⁶. Com isso, o potencial de intervenção humana na natureza não só foi incrementado quantitativamente, como também, qualitativamente, adjetivando a ação humana como ação técnica. O homem passou a

⁶⁴ Apesar disso, há uma tendência em se interpretar a modernidade como um palco do individualismo. Sobre isso Alain Renaut faz uma consideração pertinente: “(...) ler a modernidade como tendo valorizado, de modo individualista uma independência cujos valores não se distinguem da autonomia, é proibir que se coloque um problema decisivo que é, sem dúvida, o problema decisivo da interpretação da modernidade, a saber: *como é que a valorização da autonomia foi eclipsada pela da independência?*” (RENAUT, Alain. *A era do indivíduo*. Contributo para uma história da subjetividade. Lisboa: Piaget, 1989. p. 79)

⁶⁵ Henrique C. Lima Vaz em entrevista pública por Marcos Nobre e José Marcio Rego. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 37

⁶⁶ JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006. p. 39.

manipular a sua própria natureza, bem como a natureza extra-humana, abrindo horizontes imprevisíveis para as consequências das suas ações. As possibilidades da intervenção técnica na natureza provocaram uma reflexão radical acerca da vulnerabilidade das condições de existência. Esta ameaça à existência fez com que o futuro longínquo passasse a ter relevância moral.

A consideração do futuro a partir da vulnerabilidade excede o horizonte no interior do qual o agente pode reparar danos e sofrer penas com base na presunção da culpa. Neste sentido, a ação técnica implica em consequências que vão além das relações interindividuais, formadas por sujeitos que compartilham o mesmo tempo e o mesmo espaço. É por esse motivo que as éticas tradicionais são insuficientes para a adequada problematização da tecnociência.

CAPÍTULO II - O PROBLEMA DA RESPONSABILIDADE NA ERA TECNOLÓGICA

2.1. A relação homem e técnica

A relação de objetividade entre homem e mundo, estabelecida na aurora da modernidade, favoreceu a aceleração e diversificação do fazer técnico do homem. O homem se torna artífice do seu mundo, concebendo-o como resultado de relações mecânicas suscetíveis ao domínio humano. O homem, então, objetifica a matéria (e, portanto, a natureza) privando-a de sua expressividade. A matéria é concebida como algo desprovido de sentido e finalidade. Tudo que é exterior ao homem é reduzido à *res extensa*, sendo compreendido, apenas, como manifestação quantitativa de um âmbito privado de valor intrínseco. Portanto, não há uma ordem do mundo à qual o homem deve estar em consonância.

Seguindo o projeto cartesiano, o homem deve se libertar do modo obscuro de apreensão das coisas a partir das sensações que o mundo lhe suscita ou da suposição da existência de formas que oferecem o sentido para o mundo. A realidade não pode ser apreendida pelo sentido que nós supomos que ela possua, mas pela observação exterior à matéria. Essa observação constrói na mente do indivíduo as relações causais que compõem o mundo.

O mundo passa, então, a ser o produto da representação do indivíduo. A ordem do mundo é construída pelo indivíduo a partir da possibilidade da apreensão das suas relações causais. Essa apreensão, como forma de mediação entre homem e mundo, passa a ser constituída na experimentação da realidade. O mundo, então, se torna o campo para a ação (compreendida como poiesis humana, atividade fabricadora) e a operação do homem.

O domínio do homem sobre relações de causalidade e a possibilidade de, a partir de seu controle, construir a ordem do mundo lhe conferem o poder de controlar sua vida e a realidade em seu entorno. O controle se torna a finalidade do conhecimento, convertendo a ciência em poder ao permitir que a natureza e o mundo se tornem objeto e produto do empreendimento humano, de um processo poiético.

O homem deixa de conhecer o mundo pela contemplação de sua essência para se tornar o demiurgo da realidade. Com isso, a atividade poiética se converte no esforço em repovoar o espaço que surgiu com o abandono das ontologias e antigos símbolos que tornavam o mundo habitável para o homem pré-moderno. Este é o resultado de um processo de queda do homem em um vazio metafísico que o impele a transferir para si mesmo a tarefa de criação de uma nova esfera de objetividade para o mundo. Segundo Lima Vaz, “este processo de criação ou recriação do mundo dos objetos constitui verdadeiramente o movimento fundamental de constituição do horizonte ontológico do homem e da modernidade”⁶⁷. O homem assume o desafio de pensar a natureza da realidade, tomando-a como um mundo de objetos e artefatos constituídos pela poiesis humana.

Dessa forma, a ação deixa de ter substancialidade e prevalência com relação ao fazer. A supressão da práxis (ação) à poiesis (fazer) dilui a objetividade do agir humano. A poiesis passa a determinar os valores que orientam o agir humano⁶⁸. A atividade poiética constitui objetos de poder que ampliam o âmbito daquilo que o agir/fazer humano pode alcançar. Na medida em que produz seus objetos, a poiesis estende seu limite de domínio sobre o mundo. Isso significa que a possibilidade da poiesis se transforma na possibilidade do mundo.

As relações que a modernidade construiu acerca dos binômios práxis/poiesis e homem/mundo preparam o terreno para o desenvolvimento da tecnociência. A atividade tecnocientífica se manifesta como uma das formas específicas da poiesis – que passou a ser compreendida como a práxis concreta do indivíduo –, sendo considerada *primo et per se*, isto é, a gênese dos valores⁶⁹. A capacidade produtiva da tecnociência e seu potencial de transformação do mundo se tornam o limite da possibilidade da própria tecnociência.

Essa redução da práxis à poiesis está no cerne da filosofia de Francis Bacon, considerada por Hans Jonas como a base da ciência moderna. Da mesma forma que Descartes, Bacon compreendeu a ciência e a técnica como detentoras da possibilidade de consolidar e expandir o controle do homem sobre a natureza interior e exterior do homem. O programa baconiano fundado na fórmula “saber é poder” (no qual o saber é posto a serviço da

⁶⁷ VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de Filosofia IV*. 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 271

⁶⁸ O problema da autonomização da poiesis foi tratada no capítulo I deste trabalho.

⁶⁹ VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de Filosofia III*. Filosofia e Cultura. 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 147.

dominação da natureza a fim de utilizá-la para melhorar o destino do homem) foi propulsionado pela convicção de que os problemas humanos poderiam ser solucionados pela ciência e pela técnica (formas da poiesis na modernidade)⁷⁰.

Assim, há um processo de humanização da natureza, constituído por sua submissão aos propósitos e desígnios do homem em vista do bem-estar humano. O desenvolvimento da ciência e da técnica na modernidade se dá em vista da reprodução das leis que regem a ordem da natureza para sujeitá-las aos interesses humanos. A vida é moldada com base na confiança dos recursos que a ciência e a técnica disponibilizam para a humanidade.

O ideal “saber é poder” fez com que o intelecto prático do homem se emancipasse de qualquer entrave que lhe fosse imposto por uma ordem que, outrora, era considerada superior a ele e tomada como o ideal regulador de sua ação. A emancipação do intelecto humano permitiu ao homem confrontar a natureza não apenas com seu pensamento, mas, sobretudo, com seu fazer.

O confronto do homem com a natureza, por meio das novas dimensões do fazer, possibilitado pela técnica, faz com que ele a trate como empreendimento humano. Esse domínio sobre as coisas e sobre o próprio homem por meio da técnica foi compreendido pela modernidade como a realização do destino humano. Disso, Hans Jonas conclui que o domínio da natureza implica a produção de um ambiente artificial que, em decorrência da cumulatividade dos efeitos da técnica, se expande no espaço e no tempo, reforçando os poderes especiais da atividade poiética, alcançados pela técnica. Isso significa que “aquilo que já foi feito exige o emprego inventivo incessante daqueles mesmos poderes para manter-se e desenvolver-se, recompensando-o com um sucesso ainda maior”⁷¹.

A forma como a produção da técnica desperta as ambições humanas faz, cada vez mais, aumentar a compulsão por poder sobre a natureza para se alcançar a satisfação das necessidades que emergem com a própria técnica. Portanto, a atividade produtiva que a técnica possibilitou nos leva a uma prática hedonista da busca do poder pelo poder, assentando nossa satisfação no sucesso de nossos empreendimentos sobre a natureza. Esta crescente busca pelo poder e o retorno que ele nos dá ao vermos o sucesso das nossas

⁷⁰ JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade*. Op. cit. p. 235.

⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 43.

realizações, objetificam o próprio homem, de tal forma que a própria ideia de homem e a plenitude de sua natureza são ignoradas diante da extensão do poder e da necessidade de concentrar o maior número possível de forças humanas em torno destes empreendimentos.

Entretanto, o poder alcançado pela ciência e pela técnica e o sucesso de suas conquistas lançam o programa de Bacon em uma contradição, na medida em que este não contou com uma racionalidade e a retidão que lhe seriam adequadas para evitar os excessos da produção e do consumo humanos. Quanto maior o êxito do programa baconiano, maior o excesso que dele resulta. O excesso se torna a característica mais saliente da civilização tecnológica e o motivo da subjugação do homem à técnica.

De acordo com Hans Jonas, o êxito do ideal baconiano se desdobra em dois aspectos: econômico e biológico. O aspecto econômico deste êxito é identificado pelo aumento *per capita* da produção de bens, diminuindo a necessidade de força de trabalho humano e, ao mesmo tempo, proporcionando o incremento do bem-estar social e a elevação involuntária do consumo. Apenas isso já seria suficiente para a emergência do perigo de um esgotamento dos recursos naturais.

O aspecto biológico do êxito é identificado pelo crescimento exponencial da população sob a influência do poder tecnológico. O crescimento populacional aumenta o ritmo da produção destes bens, e, sobretudo, impossibilita a imposição de freios ao curso deste processo. Se levarmos em consideração a hipótese de que o desenvolvimento tecnológico e a produção de bens fossem empreendidos em um ambiente de população estática, seria possível a determinação para cessá-los⁷².

A leitura destes dois aspectos nos leva a perceber a existência de um perigo que decorre da dimensão excessiva que permeia o influxo da tecnologia na sociedade. O excesso é a consequência da irrupção das leis de equilíbrio da natureza por parte do homem para nela instalar-se tecnicamente, criando uma periculosidade de tamanha magnitude à vida que o alerta para sua fragilidade se torna imperioso. Podemos, com isso, dizer que o excesso configura a ameaça de catástrofe para a qual somos conduzidos pela dominação da natureza. Ou, ainda, em outras palavras, o excesso é o produto de uma dinâmica da humanidade que se

⁷² JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade*. Op. Cit. p. 235.

desenvolve, na concepção de Jonas, como a dialética do poder sobre a natureza e a compulsão de exercê-la⁷³.

A face contraditória do programa baconiano está delineada pela insuficiência deste modelo proteger o homem de si mesmo e a natureza do homem. O êxito do programa leva a um descontrole do próprio programa sobre si. Como afirma Jonas, não se pensou que “o poder engendrado pelo saber conduziria efetivamente a algo como um ‘domínio’ sobre a natureza (ou seja, à sua superutilização), mas ao mesmo tempo a uma completa subjugação a si mesmo”⁷⁴.

A dinâmica autônoma da técnica (que, confluída à ciência se transforma em tecnociência) possibilita um poder que se auto-afirma pela necessidade de seu uso na medida em que o progresso técnico avança sobre os próprios limites. O homem se vê impotente diante de uma compulsão do poder que alimenta recursivamente. Isso significa que o poder deixa de estar sujeito às regras do homem, para submetê-lo a uma racionalidade fundada na própria técnica. No dizer de Jonas, o poder transforma o homem em “mero executor involuntário de sua capacidade”⁷⁵.

Neste sentido, Domenach diz que recai sobre a humanidade a velha fatalidade que, na pré-modernidade, assumia a forma de arbítrio divino, e que, na modernidade, se apresenta sob as formas da técnica e do progresso⁷⁶. O caráter de fatalidade da técnica e do poder por ela outorgado ao homem é decorrente do automatismo que lhes é inerente. Não existem possibilidades de escolha paralelas a esta outorga de poder, como usar ou não o produto da técnica. A técnica moderna já não permite a distinção entre a posse de uma capacidade e seu desfrute, isto é, “já não guardamos a necessária distância entre uma faculdade e sua aplicação, entre uma potência e sua atualização”⁷⁷. A possibilidade técnica se converte em aplicação, automaticamente.

⁷³ Idem, *ibidem*. p. 236.

⁷⁴ JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade*. Op. Cit.p. 237.

⁷⁵ Idem, *ibidem*, p. 237.

⁷⁶ DOMENACH, Jean-Marie. *La responsabilité*. Op. cit. p. 8.

⁷⁷ MORATALLA, Tomás Domingo. “El mundo en nuestras manos. La ética antropológica de Hans Jonas”. *Diálogo Filosófico* 49 (2001), p. 46.

Além disso, Ellul salienta que a autonomia da técnica tem como implicação o fato das necessidades externas não a determinarem, operando apenas a partir de suas necessidades internas. Para ele, a técnica

tornou-se uma realidade em si, que se basta a si mesma com suas leis particulares e suas determinações próprias. (...) um grau acima e a autonomia se revela com relação à moral e aos valores espirituais. A técnica não suporta nenhum julgamento, não aceita limitação alguma. (...) seu poder sua autonomia, acham-se tão bem estabelecidos que ela se transforma por sua vez em juiz da moral, em construtora de uma nova moral. E nisso também desempenha seu papel de criadora de uma civilização.⁷⁸

Toda ação humana realizada com a tecnologia, depois de iniciada, gera consequências que fogem do controle do agir humano, e todos os fatos consumados a partir da ação inicial se convertem, cumulativamente, na lei de sua continuação.

Outro aspecto que reafirma a técnica como forma da fatalidade é a ausência de finalidade, que está em consonância ao seu caráter autônomo. A técnica moderna não admite no seu interior e nem se deixa vincular por finalidades pré-definidas. O desenvolvimento da técnica moderna é propulsionado por uma lógica que lhe é interior, não havendo determinações finalísticas exteriores ao seu próprio processo de produção.

A técnica se converte no próprio fim, permanecendo alheia às exigências humanas. Não havendo a determinação de um fim, o desenvolvimento da técnica acaba por implicar efeitos não previstos e, até mesmo, não desejados. A técnica não permite que se estabeleça um plano e uma previsão para sua operatividade. Este é o caráter ambivalente da técnica e do poder dela decorrente.

O uso da técnica pode gerar efeitos negativos, mesmo quando ela é utilizada para se alcançar efeitos bons. Assim, a ambivalência torna a técnica uma forma de fatalidade na medida em que a maleficência de seus efeitos é invisível e, na maior parte das vezes, mascarada pela promessa de benefícios de elevada magnitude. Esta invisibilidade dos efeitos e a impossibilidade de prevê-los a longo prazo torna a ação humana impotente⁷⁹. A

⁷⁸ ELLUL, Jacques. *A Técnica e o Desafio do Século*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p.135

⁷⁹ Moratalla diz que “o dilema da técnica moderna já não é, seguindo a afirmação bíblica, fazer das espadas arados. Já não é solução trocar a técnica “má” pela técnica “boa”, pois uma e outra são igualmente nocivas. O perigo da técnica não está nas bombas atômicas, nas catástrofes ambientais ou nos desastres ecológicos, pois ante estas atrocidades podemos reagir por serem visíveis as consequências. O perigo está na “técnica invisível”,

impotência para identificar e valorar os efeitos da técnica, bem como para interromper o seu curso, revela o caráter ameaçador da técnica. Neste sentido, Jonas assinala que não é apenas o abuso da técnica, utilizada para fins maus, que pode revelar o seu lado ameaçador. Até mesmo, o emprego da técnica motivado por uma boa vontade, buscando fins altamente legítimos, pode representar uma ameaça, tendo em vista que os efeitos a longo prazo são cumulativos e a relação de causalidade entre eles não possui uma linearidade que possa servir de base para as previsões das consequências de sua aplicação⁸⁰.

Jonas diz que toda capacidade “como tal” ou “em si” é boa, tornando-se má apenas quando se abusa dela. Portanto, é sensato exigir: utilize este poder, mas não abuse. Porém, o pressuposto para isso é que se possa distinguir com clareza o uso correto e o uso abusivo de uma mesma capacidade⁸¹. Já quando estamos nos questionando pelo uso da capacidade em grande escala, por melhores que sejam as intenções, as aplicações técnicas produzem, de forma crescente, efeitos maus que são inseparáveis dos efeitos bons.

O caráter de fatalidade da técnica e do poder tecnológico adquire relevância maior ainda quando nos damos conta que os efeitos da técnica afetam todo o planeta e põem em perigo as condições de existência das gerações futuras. A intervenção técnica possibilitou a extensão do poder humano sobre a natureza que lhe é exterior e sobre a sua própria natureza, interferindo e manipulando a lei interior que a constitui. Exemplo disso é o fato da técnica colocar à disposição do homem a evolução da sua espécie ou das demais formas de vida. Antes disso, a evolução humana e de toda a natureza era realizada por uma mutação produzida naturalmente, na qual a ordem do todo era assegurada pela seleção natural (a forma como a natureza garantia a coerência das suas mutações).

A manipulação da vida pelo uso e desenvolvimento de tecnologias provoca mudanças na estrutura natural dos seres vivos sem se ter a possibilidade de previsão de todos os efeitos. Além disso, as aplicações técnicas são cumulativas, determinando as possibilidades de ações futuras. O caráter cumulativo da técnica impele a expansão dos seus efeitos e reforça

aparentemente inócua, até mesmo benéfica. Seguindo com a imagem bíblica, pode-se dizer que se podemos nos proteger das espadas (bombas atômicas), os arados, que se converteram em necessários, nos levam ao mesmo lugar. Os sucessos da técnica nos cegam, seus benefícios corrompem o juízo e as necessidades humanas a reclamam.” (MORATALLA, Tomás Domingo. “El mundo puesto en nuestras manos. La ética antropológica de Hans Jonas”. *Diálogo Filosófico* 49 (2001), p. 45-46).

⁸⁰ JONAS, Hans. *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós, 1997. p. 33-34.

⁸¹ JONAS, Hans. *Técnica, Medicina y Ética*. Op. Cit. p. 33.

a artificialidade do ambiente e da própria vida, mitigando a distinção entre artificial e natural. Dessa forma, os caminhos que serão trilhados pelas gerações futuras estão previamente figurados pela técnica e pelas aplicações que são realizadas hoje. Isso significa que a esfera de ação no futuro é colonizada pela técnica, de tal forma que a liberdade de escolha das gerações futuras, acerca do próprio destino, pode estar sendo restringida pelo desenvolvimento tecnológico.

Essa ameaça se exacerba quando levamos em conta, por exemplo, que a possibilidade da alteração da natureza humana e extra-humana pelo desenvolvimento tecnológico pode resultar no fim da herança da evolução passada, bem como pode pôr em risco a ideia ontológica de homem compreendida como “a existência substantiva de possíveis autores em geral”⁸². Esta tradição é o que nos constitui como pessoas e agentes morais, preservando a existência da humanidade como tal.

Podemos concluir disso, que a ação técnica do homem empreendida no interior da natureza pode impedir que a vida, como a conhecemos, continue. A técnica permitiu a extensão da ação humana de forma tão profunda na natureza que passou a manipular os processos naturais de autoconservação. A magnitude desta intervenção estendeu a vulnerabilidade da vida – e, portanto, de toda natureza – do presente até o futuro distante. Assim, o agir humano acrescido da fragilidade da vida e da existência humana fez emergir uma vulnerabilidade que nunca havia sido experimentada.

Como diz Jonas, “essa descoberta, cujo choque levou ao conceito e ao surgimento da ciência do meio ambiente (ecologia), modifica inteiramente a representação que temos de nós mesmos como fator causal no complexo sistema de coisas”⁸³. A vida sempre se desenvolveu a partir de uma regulação própria, de tal forma que, enquanto o agir humano se submeteu aos fins desta regulação, a humanidade se manteve protegida no interior invulnerável da natureza. Entretanto, quando agir humano deixou de ser regulado pela ordem natural, não se submetendo aos fins da natureza, ele perdeu sua medida.

Mas, como esta vulnerabilidade não pode ser pressentida antes de ser conhecida pelos danos produzidos, a utopia do progresso impulsionado pelo poder tecnológico continua

⁸² JONAS, Hans. *Princípio responsabilidade*. Op. Cit. p. 95.

⁸³ JONAS, Hans. *Princípio responsabilidade*. Op. Cit., p. 39.

sendo alimentada. Diante dessa utopia, o homem é movimentado pela tentação de satisfazer antigos sonhos da humanidade, assumindo dimensão tão ampla que “as vitórias para aperfeiçoar e corrigir leis inexoráveis da natureza a serviço do convívio social criaram uma euforia que motivou a ideologia do progresso crescente e contínuo”⁸⁴. A inclinação à satisfação desta tentação, enraizada no desejo da experiência do poder ilimitado, mascara a fragilidade da vida e a condição de vulnerabilidade a que ela é lançada pela intervenção humana.

A negação dessa fragilidade e vulnerabilidade conduz o arbítrio humano a agir sem se preocupar com a medida das suas ações, correndo o risco de realizar práticas excessivas no âmago da natureza. Esta negação provocadora da desmedida e do excesso está tão enraizada na cultura tecnológica e no cotidiano de um ambiente extremamente tecnificado que, “cada vez mais, as pessoas têm dificuldade de aceitar as limitações e a finitude e compreender que são vulneráveis e que não podem tudo”⁸⁵.

A consciência da vulnerabilidade e a figuração da ameaça humana à vida fazem surgir a necessidade de uma resposta à técnica e ao poder por ela outorgado, exigindo-se que o homem se eleve acima da fatalidade que tanto a técnica quanto o poder fazem recair sobre a humanidade. Neste sentido, Jonas afirma a necessidade da busca de um “poder sobre o poder”, considerado por ele como “a superação da impotência em relação à compulsão do poder que se nutre de si mesmo na medida do seu exercício”⁸⁶.

Segundo Jonas, existem três graus de poder: o poder de primeiro grau é voltado para um mundo inesgotável; a transformação desse poder intrínseco ao arbítrio do indivíduo se transformou em um poder de segundo grau, que escapa do controle do seu usuário, estando submetido apenas ao próprio poder; o poder de terceiro grau se caracteriza como um poder sobre todo o poder de segundo grau, sendo “capaz de autolimitar a dominação que arrasta o condutor, antes que este se estraçalhe de encontro aos limites da natureza”⁸⁷. Assim, o poder tecnológico necessita de uma resposta que surja como um poder correlato ao próprio poder.

⁸⁴ JUNGES, José Roque. “Seleção de sexo: reflexões bioéticas em perspectiva teológica”. In: *Bioética: hermenêutica e casuística*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 165.

⁸⁵ Idem, *ibidem*, p. 165

⁸⁶ JONAS, Hans. *Princípio Responsabilidade*. Op. Cit. p. 237.

⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 237.

Para Jonas, este “poder sobre o poder” é designado como a responsabilidade, porém, o tratamento dado a esse conceito procura acompanhar a magnitude do poder ao qual ele se refere, ultrapassando todas as concepções tradicionais de responsabilidade. Basicamente, a justificativa da responsabilidade decorre do próprio poder, tendo em vista que sou responsável pelo que está na esfera de influência do meu poder, dele necessitando ou sendo por ele ameaçado⁸⁸. Na medida em que o poder tecnológico põe o mundo em nossas mãos, podemos “criar um ambiente no qual as condições de vida sejam mais simples, embora o que atualmente observamos é que as conseqüências que podem derivar do uso do poder, inclusive com as melhores intenções, podem pôr em perigo a continuidade da vida sobre a terra”⁸⁹.

A tematização desta relação entre responsabilidade e poder tem na sua base a relação entre práxis e poiesis. A redução da práxis (ação) à poiesis (fazer)⁹⁰ promovida na modernidade possibilitou que os interesses determinados pelo poder humano tivessem primazia com relação à totalidade da natureza e, ainda, estivessem acima de toda esfera valorativa exterior à consciência do indivíduo.

A capacidade do fazer humano se torna a possibilidade de compreensão do mundo e do agir no mundo, tendo em vista que o limite do mundo passa a ser o limite do obrar humano. Sem uma dimensão valorativa que ordene o indivíduo no mundo e determine seus fins, a equiparação entre o agir e o fazer se consuma na transformação dos critérios éticos em objeto do fazer. Isso implica dizer que os interesses humanos tomados em sua dimensão empírica são absolvidos da submissão aos valores ontológicos para conquistarem sua independência.

Esses interesses passam a estar ordenados apenas pelo poder humano, que concentra em si a capacidade de satisfazê-los ou contê-los. Essa condição autonomiza a prática concreta do indivíduo (práxis social), tornando-a fonte dos valores e o fundamento de legitimação. Neste sentido, a prática humana se torna extremamente relativa, convertendo-se em produto do fazer humano, sem estar submetido a qualquer medida que limite a sua extensão. O limite do fazer (e, portanto, da prática humana) se torna o limite do poder humano.

⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 167.

⁸⁹ MORATALLA, Tomás Domingo. “El mundo puesto en nuestras manos. La ética antropológica de Hans Jonas”. *Diálogo Filosófico* 49 (2001), p. 50.

⁹⁰ A relação entre práxis e poiesis é desenvolvida no primeiro capítulo deste trabalho.

Esta subjugação da práxis à poiesis é elevada exponencialmente com o incremento do poder humano pela técnica e pela ciência (cuja confluência resulta na tecnociência) e os seus efeitos perversos adquirem um potencial assombroso. O poder tecnológico submete o homem ao ritmo do seu desenvolvimento, fazendo do indivíduo o operador involuntário que põe em marcha o exercício da capacidade técnica. O impulso do poder tecnológico não permite ao homem determinar as finalidades de sua prática.

A ausência de finalidades na técnica coloca seu operar em direção ao futuro buscando, apenas, o fortalecimento da própria técnica em um movimento retroativo de recompensa, no qual o poder é afirmado pela conquista de mais poder. Essa extensão do poder provoca no homem o desejo e a ilusão da onipotência, fazendo com que aquilo que o poder alcança se torne objeto de desejo do homem e satisfaça sua necessidade de domínio sobre toda a natureza, em seus níveis mais profundos. Os efeitos da atuação desse poder se perpetuam e se estendem ao futuro longínquo, fazendo com que os efeitos se acumulem produzindo consequências indesejadas e impensadas.

Isso resulta em uma colonização da ação humana pela técnica (que pode ser tomada como desdobramento da redução da práxis à poiesis), que atinge as gerações presentes, mas produz consequências aterradoras para as gerações futuras. A invasão do agir humano pela técnica não significa apenas a produção de um ambiente tecnificado para as gerações presentes, mas, acima de tudo, a restrição (ou até mesmo a eliminação!) da possibilidade das gerações futuras escolherem as condições de mundo em que querem viver.

A consequência mais imediata da redução da práxis à poiesis é que o mundo se torna objeto e artefato do fazer humano, isto é, a possibilidade de extensão do artefato encontra limite apenas no próprio fazer humano, cuja potência está assentada na técnica. Esta consequência do jugo poiético sobre toda a prática humana, que pode ser indicada pela tecnificação de todo ambiente, já é experimentada pelas gerações atuais. Porém, há ainda uma consequência mais radical dessa redução da práxis à poiesis, que se manifesta no futuro como a impossibilidade das próximas gerações terem condições de escolherem o próprio destino em vista da tomada de decisão de gerações anteriores, cujas consequências não permitem que se volte ao estado anterior à decisão.

Esta colonização, do âmbito de ação das gerações futuras, empreendida por meio da técnica pelas gerações presentes coloca em questão a liberdade das gerações vindouras e ameaça a existência do homem como nós a conhecemos. Levando ao extremo, poderíamos dizer que a colonização da ação das próximas gerações pela técnica põe em questão a possibilidade delas poderem continuar assumindo responsabilidades. Os exemplos de colonização técnica da ação das gerações futuras vão desde a exploração da natureza por interesses industriais até a manipulação genética, com o controle genético de homens futuros.

Nesse sentido, a preocupação com as gerações futuras tem como primeira exigência o dever de não sermos abusivos. Toda prática dirigida ao futuro é abusiva quando procuramos impor nossa concepção sobre como as coisas devem ser, nossa visão do desejável e do não desejável, nossas distinções entre o bem e o mal ou entre aquilo que é normal e o que é monstruoso. A preocupação pelo futuro deve ser a de não deixar para as próximas gerações um mundo com menos liberdade, não fechando definitivamente os caminhos que não seguimos por razões e sentimentos que são apenas nossos⁹¹.

Como um “poder sobre o poder”, a responsabilidade se eleva acima do poder tecnológico e, por estar referida à dimensão puramente prática da atividade humana, ela restaura a distinção entre práxis (agir) e poiesis (fazer), bem como o primado do valor com relação ao interesse.

2.2. Um novo delineamento para a responsabilidade

Como veremos de forma detalhada mais adiante, esta ideia de responsabilidade como um “poder sobre o poder”, ou como o não-poder, assume um papel e dimensão inteiramente novos e, portanto, diferentes do conceito tradicional de responsabilidade, forjado na modernidade a partir da ideia de imputação. O conceito tradicional de responsabilidade se refere às condições de imputabilidade do agente, procurando estabelecer o nexo de causalidade entre a conduta e suas consequências. É uma responsabilidade que procura

⁹¹ HOTTOIS, Gilbert. *El Paradigma Bioético: una ética para la tecnociencia*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999, p. 162.

estabelecer o cálculo do que foi feito *ex post facto*⁹², servindo como compensação legal por meio da reparação de danos ou de castigo. Assim, a problematização da responsabilidade tradicionalmente é identificada com a investigação das condições de imputabilidade de nossos atos e omissões. Nesta orientação, a responsabilidade tem em vista fornecer as razões justificadoras das sanções a serem aplicadas, ou seja, a responsabilidade se refere ao problema da justificação das normas a serem aplicadas quando a ordem é desestabilizada pela ação do agente.

Essa responsabilidade possui um traço retrospectivo, voltando-se para um dano já ocorrido com consequências delimitadas no tempo e com sujeitos (agentes morais) definidos, contemporâneos e próximos. Ela está baseada na hipótese de que as consequências das ações podem ser identificadas e controladas pelo agente moral. Além disso, ela está fundada nas simetrias entre agente e vítima, dano e reparação ou castigo, procurando restabelecer uma ordem perturbada por um dano concretamente verificável. É uma responsabilidade que não determina fins e, também, não estabelece deveres para o futuro. Trata-se de uma responsabilidade formal, imposta como a exigência de uma resposta (que se expressa em termos concretos na prestação de contas como a reparação de danos ou o castigo) frente ao agir causal de um ser humano com relação a outro.

Para Neuberger, a responsabilidade na era tecnológica continua tendo a problematização pensada pelos modernos. Neuberger afirma que a responsabilidade na era tecnocientífica diz respeito à implicação de deveres e obrigações inéditos e que, por isso, a questão da responsabilidade é um problema de justificação de normas. Dessa forma, a problematização da responsabilidade se daria no interior das teorias discursivas⁹³. O discurso construiria a justificativa para as práticas sociais, legitimando a elaboração de leis que se voltariam para estas práticas.

A crítica que pode ser feita à orientação discursiva da tematização da responsabilidade é que o discurso é um produto do fazer humano, e, como tal, é determinado por interesses transitórios e pela voluntariedade daqueles que exercem o poder discursivo em um determinado momento. Se o discurso é produzido pelo fazer humano, a ação propriamente

⁹² JONAS, Hans. *Princípio Responsabilidade*. Op. Cit. p. 167.

⁹³ NEUBERGER, Marc. "Responsabilidade". in: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, v. 2. p. 506.

dita não se torna uma questão que as teorias discursivas consigam dar conta. Logo, a orientação discursiva continua sob a égide da redução da práxis (ação) à poiesis (fazer), legitimando a primazia dos interesses sobre os valores.

As teorias discursivas partem da rejeição de uma filosofia da consciência como modelo normativo, procurando construir uma proposta de substituição de um ponto absoluto de justificação por modelos baseados no discurso ou na comunicação. Assim, o principal empenho dessas teorias no tratamento da responsabilidade é construir uma nova ética pluralista e discursiva que não reconheça apenas uma esfera de discussão pública (conduzida pelas normas da política, do direito e da economia), mas várias esferas e diferentes tipos de discursos para operá-las.

Com a pluralidade de esferas públicas, as culturas especializadas interagem entre si e com culturas opostas, possibilitando a democratização da responsabilidade. A responsabilidade, então, se estende a uma ampla variedade de públicos. Neste sentido, a pluralização de esferas de discussão pública alcança o âmbito especializado da discussão científica.

Essa extensão das esferas públicas até esse âmbito especializado vai ao encontro daquilo que Moser afirma como a questão chave para as teorias discursivas no tratamento da responsabilidade na era tecnológica: “como tornar as políticas de conhecimento um tema de investigação, e como integrar tais políticas nas discussões de biotecnologia [e, também, nas discussões de outras formas de tecnologia e em outros âmbitos da ciência]”⁹⁴. As tecnologias adquirem relevância política e abrem novos espaços discursivos na sociedade. Na medida em que estas tecnologias representam uma ameaça para a sociedade, estes novos espaços de discussão são preenchidos por uma política de responsabilidade societal⁹⁵.

A relevância política das tecnologias, em suas formas variadas, faz surgir uma nova esfera pública de discussão que não mais é exclusividade de cientistas e de especialistas, mas que está associada a meios de comunicação em massa e inclui vários atores sociais que anteriormente seriam considerados alheios a esta discussão. Dessa forma, a tecnologia como

⁹⁴ MOSER, I.. “Mobilising Critical Communities and Discourses on Modern Technology”, in: SHIVA, V. and MOSER, I. (eds.). *Biopolitics*. Londres: Zed Books, 1995. p. 15.

⁹⁵ DELANTY, Gerard. “Biopolitics in the Risk Society”. *Op. Cit.* p. 50.

objeto da política implica na construção de uma política do conhecimento. Na percepção desses teóricos, a inclusão da tecnologia e da ciência no espaço público resulta na politização destas, servindo como resposta ao colapso da neutralidade da ciência⁹⁶.

Delanty argumenta que a responsabilidade pensada pelas teorias discursivas (Apel e Habermas⁹⁷) vincula política e ética em uma macro-ética capaz de enfrentar a neutralidade moral da ciência e os anseios de biopolíticas essencialistas. Neste sentido, Delanty diz que Jonas fornece um útil ponto de partida, mas sofre do defeito de que sua concepção de ética global da responsabilidade é muito platônica no que se refere ao desejo de se alcançar uma ligação constitutiva entre ciência e conhecimento.

Para Delanty, o fundamento de Jonas é muito conservador, tendo em vista que ele estabelece uma imperatividade da responsabilidade que cria responsabilidades a um cidadão em débito com a sua sociedade⁹⁸. Neste sentido, a abordagem de Habermas seria vantajosa por oferecer a possibilidade de fundar a responsabilidade na comunicação, construindo uma macro-ética que abarcaria a ciência e a tecnologia. A ideia de comunicação incluiria novos atores sociais – tais como governantes, legisladores, mídia e o público em geral – para definir os riscos das tecnologias e para construir uma resposta social adequada⁹⁹.

Pode-se perceber nessa breve descrição da problematização da responsabilidade nas teorias discursivas o fato de que o discurso que produz o sentido acerca dos riscos da tecnologia e da justificação normativa das novas modalidades da prática humana é construído a partir de um lugar discursivo que contempla tão somente aqueles que têm o poder de fala, ou seja, os atores sociais que compartilham do tempo presente. O fato do poder discursivo sobre a tecnociência ser retirado da exclusividade dos especialistas e ser estendido a uma pluralidade de atores sociais não soluciona o problema implicado pela ditadura dos interesses das gerações presentes com relação às gerações futuras.

A tomada de decisão não é orientada para fins que levem em conta a preservação da existência no futuro. Simplesmente, a construção do sentido acerca da tecnociência deixa de

⁹⁶ Idem, *ibidem.*, p. 50.

⁹⁷ APEL, Karl-Otto. *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978; HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

⁹⁸ DELANTY, Gerard. “Biopolitics in the Risk Society”. *Op. Cit.* p. 51.

⁹⁹ Idem, *ibidem.*, p. 51.

ser uma exclusividade dos especialistas em vista democratização dessas esferas de discussão. Entretanto, aqueles que discutem continuam falando a partir dos interesses empíricos, sem haver instância valorativa que os vincule. Isso significa que os interesses empíricos das gerações presentes não precisarão ser limitados se não houver, na esfera de discussão, a definição desse limite. Além disso, a solução dos conflitos discursivos instaurados pelos interesses divergentes tende a ser resolvida a partir do exercício do poder mais elevado de um interesse com relação ao outro.

Podemos concluir que as teorias discursivas sedimentam a redução da práxis (ação) à poiesis (fazer), não conseguindo alcançar o âmbito do agir ético. O discurso, como objeto do fazer humano, segue a voluntariedade dos indivíduos que participam dele, não podendo se falar aí de uma atitude autenticamente ética. Se o agir segue a inconstância dos interesses de um determinado grupo, não há como tornar a ação eticamente sustentável em vista do despotismo daquele que tem maior poder para influenciar os demais. A equiparação da ética à política traz isto de forma implícita, transformando valores em interesses.

A vulnerabilidade da natureza e a concreta ameaça tecnológica não permitem que se construa uma tentativa de justificar determinadas práticas com base na manifestação de interesses que participam da esfera de discussão. O discurso guiado pelo procedimento destes espaços pode estar a serviço de qualquer um. Além disso, abordar a responsabilidade na era tecnológica desta forma é negar uma reflexão aprofundada acerca da nossa liberdade frente à natureza e as próximas gerações.

A proposta de responsabilidade de Jonas investiga a possibilidade de recuperação de uma instância valorativa que determine ao homem uma conduta pautada pelo dever orientado para as gerações futuras. Em Jonas, a responsabilidade não nos convoca simplesmente para o debate sobre as tecnologias e a intervenção humana na natureza, mas nos compromete com um projeto de futuro. Esse compromisso é uma tentativa de preservar o destino humano da liberdade, resgatando a primazia da dimensão prática do homem frente à ameaça de colonização do agir infligida pela racionalidade técnica.

2.3. Ontologia, contingência e futuro

Sob o signo da técnica, as ações humanas deixaram de estar circunscritas a uma relação causal interindividual. As ações passaram a se caracterizar por um obrar coletivo, cujos efeitos adquiriram magnitude global e alcance ao futuro longínquo. A técnica trouxe para o interior da ação o futuro como um elemento que marca a contingência, a imprevisibilidade e, até mesmo, a imponderabilidade da prática tecnológica. Essa incerteza dos efeitos da ação técnica implica na necessidade de se ter uma margem de previsão estendida.

Isto por que os subsídios com os quais as experiências passadas poderiam contribuir para se prever efeitos futuros se tornaram insuficientes, quando tratamos das consequências remotas da prática tecnológica. Não temos como planejar o futuro da ação técnica tomando como ponto de partida o análogo ao passado que já foi vivenciado. Como afirma Hans Jonas, o recurso à experiência passada era adequado diante da modesta magnitude do empreendimento humano, o qual estava inserido em uma ordem global em que as coisas permaneciam estáveis. Os efeitos a longo prazo da ação técnica até são calculáveis, porém, são contraditórios.

A abertura da ação técnica à contingência e à indeterminação nos coloca a seguinte questão: é possível se falar de uma ontologia própria para a tecnologia? Podemos pensar uma ontologia orientada ao futuro, vinculando ações presentes às exigências do amanhã? Quais as possibilidades de se construir uma base ética para um mundo aberto pela prática tecnológica a uma nova magnitude de contingência?

Neste ponto, serão abordadas duas perspectivas: uma delas pensando a possibilidade da ontologia e dos valores como fundamento da ação técnica, e a outra vendo a contingência como um elemento que põe em xeque as ideias de fundamento e ontologia. Isto é, uma perspectiva afirmando a possibilidade de construção de um marco ético dirigido ao futuro e outra orientação negando a possibilidade ontológica de se pensar a ação, os valores que a ela se referem e as transformações que ela implica.

Em um primeiro momento, será pensada a desconstrução da ontologia a partir da perspectiva pós-ontológica, na qual Jean Clam¹⁰⁰ inclui a teoria sistêmica de Luhmann. A postura pós-ontológica radicaliza a contingência, transformando-a no próprio fundo da teoria. Dessa forma, questiona-se a estabilidade do fundamento das orientações ontológicas e o sentido que as coisas recebem. Neste ponto, a preocupação é compreender como esta orientação pode desconstruir posturas éticas que se assentam na ontologia.

A fixidez dos valores é combatida pela noção de uma teoria pós-ontológica norteadada pela ideia de que as coisas possuem uma sustentação nelas próprias, independente de algo que lhes antecipe. No pensamento pós-ontológico, o fundamento das coisas é dessubstancializado a tal ponto que os objetos do mundo passam a ter a si mesmos como sustentação. Nesse sentido, não há como se pensar em valores que determinem a ação onde o fundamento das coisas não guarda estabilidade alguma. Na orientação pós-ontológica, as coisas estão repousadas em si mesmas, de tal forma que sua constituição não é autônoma, não se dando mais a partir de uma substância considerada em si.

A constituição das coisas se dá por meio da relação que estas possuem umas com as outras. O sentido é construído pela emergência das coisas em relacionamentos. Postas em relação umas com as outras, as coisas ganham o sentido que se revela na indeterminação da contingência. O sentido não está fixo na coisa, mas na designação que se torna possível fazer a partir da relação.

Portanto, o sentido não existe previamente na autonomia da coisa. Ele surge do próprio relacionamento, o qual revela uma contingência radical por partir de um pano de fundo não-marcado, de um Outro completamente indeterminado. O sentido que se torna possível de ser indicado na relação é um produto da observação. A relação se constitui na observação, que produz a unidade fenomênica das coisas do mundo. O sentido só é produzido pela observação.

Mas, qual o fundamento para esses relacionamentos? O pensamento pós-ontológico critica a fixidez e a exatidão que caracterizam a ontologia e os objetos que são pensados por

¹⁰⁰ CLAM, Jean. *Questões fundamentais de uma teoria da sociedade: contingência, paradoxo, só-efetuação*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, p. 304.

ela. Por isso, Jean Clam recupera de Fuchs (in *Die Metaphor der Systems*. Weilerwist: Velbrück, 2001) a ideia de auto-hipóstase, significando que

todo algo que é observado, isto é, construído em termos teórico-sistêmicos, não tem um passado, não tem um antes, e sim, em cada caso, apenas um passado, um antes da efetuação da diferenciação em andamento, ou seja, da efetuação que está acontecendo neste momento, que o identifica como algo designável, de algum modo formado ou diferenciado.¹⁰¹

Como podemos ver, o conceito de auto-hipóstase não permite se pensar em uma faticidade que antecipe a coisa, da qual podemos dar como exemplo a decisão. Não se pode dizer que há uma situação fática constituída por valores que fundamentem a coisa. O conceito de auto-hipóstase suprime todo elemento de historicidade que possa compor o ethos. Todo algo designável passa a sê-lo independente de qualquer identificação com a tradição ou de um comprometimento com um projeto. Isto é, não há “a construção ontológica tanto de um tempo objetivo quanto de um tempo subjetivo, com passados e futuros dados, momentos enumeráveis ou durações apenas vivenciáveis”¹⁰².

Por isso, a auto-hipóstase não permite pensar um corpo de significação que sirva como referência à coisa. Como a própria palavra leva a concluir, a auto-hipóstase é produzida em uma auto-referencialidade, ou seja, a coisa é reintroduzida em si mesma. A partir dessa reintrodução, a coisa realiza diferenciações com as demais. Ela pode ser indicada como algo por que produz identidade consigo mesma a partir da diferenciação que realiza com as demais coisas. Entretanto, esta diferenciação não é equiparável às distinções metafísicas dentro/fora, si-mesmo/outro, algo/nada, centro/margem, sistema/entorno, todo/parte.

Todas essas dualidades são tomadas como formas. Cada uma dessas formas é levada ao colapso pela interpenetração de seus dois lados, Trata-se aqui de um reintrojetar-se da diferenciação fático-contingente. Ou seja, as possibilidades da forma são auto-reflexivas, não possuindo qualquer pressuposto, a não ser a si mesmas. Esta diferenciação fático-contingente implica na supressão de qualquer vinculação histórica que o algo possa ter. O sentido deste algo não está inserido em um quadro referencial que lhe é exterior. O ponto de partida para seu existir é a si mesmo. O sentido do algo se interpenetra para poder produzir sentido. Nas palavras de Jean Clam,

¹⁰¹ CLAM, Jean. *Questões Fundamentais de uma Teoria da Sociedade*. Op. Cit. p. 301.

¹⁰² Idem, *ibidem*, p. 301-302.

aquele algo que se submete à reintrodução em si mesmo de sua diferenciação fático-contingente perde a solidez de sua indicação, desfaz-se de toda aparência de unidade e identidade e se torna um “a-jeto”.¹⁰³

A reintrojeção do algo produz algo que “nada é” para logo “poder ser” e, após, desconstituir o seu sentido novamente. Este algo que deixa de ser sólido é um a-jeto (Un-jekt), nem su-jeito (Sub-jekt), nem ob-jeto (Ob-jekt). Esta ajetalidade do algo é a expressão da radicalização da contingência no pensamento pós-ontológico. Não é possível indicar um fundo permanente do “algo”, pois nada o subjaz na medida em que volta para si mesmo para poder constituir-se e depois desconstituir-se. Não há uma permanência que possibilite a sua solidez. O permanente não existe em vista do constante distanciamento do “algo” de si mesmo. Esse distanciamento leva a um mergulho na contingência. Não há “algo” fixo em si, mas sempre um “algo” em um distanciamento de si. O distanciamento permite que o “algo” se refira a si mesmo como outro, e produza uma diferenciação de si mesmo constituindo-se como um novo sentido.

Portanto, o que há é a relação do “algo” consigo mesmo. É a observação dessa relação que permite produzir sentido e dizer que algo é. Isto significa que o algo em si não é comunicável, apenas a relação.

Neste sentido, o conceito de auto-hipóstase se opõe ao de substância. Enquanto a auto-hipóstase se refere ao interpenetrar do algo sobre si, a substância pensa o algo caracterizado pela estabilidade de sua fixidez. Isto significa que na auto-hipóstase não existe o subsistente. Na orientação pós-ontológica, não há qualquer fonte de determinação para o algo, a não ser a própria contingência, na qual o algo mergulha ao distanciar-se no instante da auto-referência. Por isso, a constituição do algo é compreendida como relação do algo consigo mesmo, mas visto como um Outro na medida que se distancia de si.

Como essa relação é produzida pela observação, podemos dizer que a constituição do algo se dá de uma forma poética. Ou seja, o algo não está referido ao pré-existente fixo, mas é sempre produto de um fazer, de uma operação que resulta da observação. Portanto, o algo, tomado em uma perspectiva pós-ontológica, não possui uma base metafísica para seu sentido. A constituição do algo é resultado de um operar.

¹⁰³ CLAM, Jean. *Questões Fundamentais de uma Teoria da Sociedade*. Op. Cit. p. 302.

Esta operação se dá como um recorte da contingência. O operar se realiza como um abrir e fechar o sentido. O operar se processa como uma inclusão e exclusão daquilo que vem à observação. Ele se descreve como um penetrar na contingência e um estreitamento deste penetrar, mantendo-se aberto ao que vem.

Neste plano, as coisas se relacionam constituindo uma organização estruturada de modo auto-referencial. Este plano possui uma delimitação auto-imposta. O limite não está fixado por referenciais externos, mas está em um constante processo de construção, que se dinamiza com o impulso das produções de relações que organizam o plano. O limite está dado no interior do processo de construção de relações. A auto-referência a partir da qual as relações se constituem projeta o limite adiante.

Há, portanto, a expansão daquilo que é comunicacionalmente possível. A base do possível está em constante flutuação, de tal forma que seus limites estão sempre sendo reprojitados. Para explicar este limite, Jean Clam constrói a ideia de margem:

Entendo por margem uma capacidade de expansão da comunicação nos limites do espaço do que nela é possível. A margem é um recurso, uma virtualidade da comunicação, que não está dada desde o princípio. Ela não é parte do círculo interno, central, de variação da comunicação nem compõe um segundo círculo de tolerância em torno do primeiro, no qual pudessem ocorrer figuras menos padronizadas.¹⁰⁴

A permissão ou promoção da variação de um repertório cognitivo e normativo depende da descrição das margens de que dispõe uma sociedade¹⁰⁵. Neste sentido, a margem define o comunicacionalmente possível, ou seja, as opiniões, ações e condutas permissíveis e aceitáveis, bem como define aquelas que não o são. Isso significa que a margem integra a contingência e constitui um espaço para a comunicação. A comunicação, por sua vez, é o meio para integrar a contingência a este espaço. Na medida em que o contingente é integrado, as margens se expandem, reprojitando o sentido daquilo que é comunicado e transformando o espaço do comunicacionalmente possível.

A constituição dos limites do espaço do possível se dá a partir de planos e dimensões distintos. Jean Clam menciona o plano do proibido, o plano do prescrito e do moralmente

¹⁰⁴ CLAM, Jean. *Questões Fundamentais de uma Teoria da Sociedade*. Op. Cit. p. 29.

¹⁰⁵ Idem, *ibidem*, p. 20.

tradicional e o plano do inimaginável. No primeiro plano, do proibido, a realização daquilo que contraria a norma provoca sanções por parte da sociedade. Portanto, são vedadas certas ações no espaço de comunicação. Quanto maior for a adesão a esta vedação, maior será a efetividade da norma, tornando mais rígidos os seus limites. Com a rigidez da proibição, um número maior de possibilidades de comunicação é excluída.

Assim, define-se o que se exclui, mas não o que se inclui. No segundo plano, do prescrito e do moralmente tradicional, a comunicação social tem por base a expectativa de condutas com um certo grau de formalização. Isto é, existem condutas que são esperadas com regularidade. A dominância deste tipo de conduta estreita o espaço do socialmente possível. No terceiro plano, do inimaginável, estão as comunicações que não ocorrem por escaparem ao observável. São comunicações que se afastam demais das formas correntes que a sociedade possui para pensar e sentir. Se essas comunicações ocorressem na sociedade, elas não produziriam sentido, não provocando qualquer estranhamento por serem ignoradas.

Mediante o cruzamento destes planos, define-se o espaço do possível comunicacionalmente. Esse espaço acaba sendo definido pela exclusão, de tal forma que entre o proibido e o prescrito situa-se o permissível, que não pode ser definido de forma precisa. Nesse espaço construído entre os três planos há uma variação do que é comunicacionalmente aceitável. Há um espaço de flutuação do possível na comunicação.

Nesse espaço, sempre é permitida a abertura à contingência. Isto significa que este espaço não é determinado, sendo relativizado pelo socialmente contingente, por aquilo que é lido como socialmente possível de ocorrer no espaço comunicacional. Entretanto, neste espaço o impensável não é comunicado, de tal forma que Jean Clam não permite dizer que este espaço é absolutamente relativo¹⁰⁶. Na verdade, este espaço é um mundo realizado que se põe em meio a possibilidades infinitas.

Nesse sentido, o contingente que permeia o espaço social é um possível que não está proibido, não formalizado como uma conduta a ser esperada e, também, não é algo que foge à observação, que seja inimaginável. Assim, o contingente, que relativiza o espaço da comunicação, é aquilo que pode acontecer, mas que é alternativo às comunicações que podem

¹⁰⁶ CLAM, Jean. *Questões fundamentais de uma teoria da sociedade*. Op. Cit. p. 24.

ser esperadas na sociedade. Ou seja, o contingente é alternativo aos planos do proibido, do prescrito e do inimaginável.

Jean Clam aponta para uma “ambigüidade estrutural” da contingência¹⁰⁷. O contingente pode ser algo novo e diferente que ingressa no espaço da comunicação social, provocando uma variação que torna incerta a margem. Ou, então, o contingente pode ser a variação constante que há nas comunicações, de tal modo que já se espera que essa variação venha a acontecer, apesar da sua imprevisibilidade.

Assim, a contingência pode ser definida a partir de duas compreensões: uma forte e outra fraca. Estas duas compreensões resultam na ambigüidade de dimensões da contingência. Na dimensão relativa à compreensão forte, a contingência é um emergir da variação desconhecida, de algo que provoca instabilidade e causa temor e angústia. Na dimensão relativa à compreensão fraca, a contingência é desencadeada pelos elementos que estão dentro dos limites do que é comunicacionalmente esperado.

Quando falamos em contingência neste trabalho, estamos nos referindo à compreensão forte da contingência, a este algo novo que surge como um elemento que desestabiliza e provoca temor e angústia. Como bem apontou Jean Clam, a versão moderna desta contingência se dá como “a abertura para aquilo que vem ao encontro a partir do futuro”¹⁰⁸. Entretanto, este novo que vem do futuro, mesmo que por vezes buscado e realizado pelo empreendimento humano, escapa ao controle do ser humano. Este fato coloca a questão pela integração do futuro. A sociedade está aberta para o futuro, mas as inúmeras exterioridades desencadeadas pela contingência, pelo novo que vêm do futuro, devem ser integradas no presente.

Esta abertura ao contingente é dada pelas margens de variação que estão disponíveis para a sociedade. Assim, toda sociedade está marcada por uma abertura e por um fechamento ao futuro. Os processos de abertura e fechamento são funções das margens. A expansão da margem integra a contingência no interior do espaço de comunicação. Neste processo de expansão de margens e integração de contingência, o futuro se torna comunicável no presente e se torna observável.

¹⁰⁷ Idem, *ibidem*. p. 25.

¹⁰⁸ CLAM, Jean. *Questões Fundamentais de uma Teoria da Sociedade*. Op. Cit. p. 27.

Porém, neste ponto, nós nos deparamos com o problema relativo ao novo que vem do futuro e que não é formalmente proibido, ou positivamente permitido. E aqui colocamos um problema que não trata apenas da integração da contingência no espaço da comunicação social, procurando saber como pode ocorrer que um modo de comunicação contingente seja transformado e passe a caber na forma de comunicação permitida ou prescrita. Interessa aqui tratar do contingente que é desencadeado pela ação técnica, produzindo consequências futuras que são inobserváveis no presente, não integrando de forma imediata o espaço de comunicação.

Os efeitos da técnica não estão circunscritos a uma variação previsível, de tal forma que muitas de suas consequências não são perceptíveis a curto prazo. Isso significa que o novo que vem do futuro nem sempre pode ser transformado em algo comunicável no presente sem passar por um esforço dirigido ao processo de descoberta do contingente.

O novo desencadeado pela ação técnica possui a peculiaridade de não produzir o sentimento imediato de sua presença. O novo exsurge no horizonte, porém, não o conhecemos de forma suficiente a podermos dizê-lo em toda sua magnitude. E ainda que seus indícios estejam presentes no horizonte, muitas vezes são insuficientes para nos provocar o estranhamento necessário que desloque nossa atenção para eles. Não nos damos conta de forma imediata da sua presença.

Entretanto, as consequências perniciosas da técnica estão no plano do imaginável. Apesar de não podermos descrever e enumerar de forma taxativa todos estes efeitos malignos, sabemos que existe neles algo de pernicioso que torna a existência vulnerável. Mesmo não possuindo o sentimento imediato de que este novo da técnica nos toca, podemos encontrar indícios que nos levam à construção de uma imagem destes efeitos.

Nesse caso, se não podemos sentir os efeitos, o novo que a ação técnica traz, devemos representá-los. A representação destes efeitos constrói a sua significação, sendo uma forma de antecipá-los ao presente. O representar é o caminho, o método, para se descobrir o novo que ainda não foi experimentado. Esta representação busca construir o sentido comunicável ao presente. A imagem de um futuro antecipado no presente procura suprir a ausência de um sentimento imediato que produza o sentido a ser comunicado.

Mas, este representar não surge como uma reação natural a uma intuição de um efeito danoso da ação técnica que nos é antecipado do futuro. A representação de consequências maléficas provocadas pela ação técnica pode até mesmo ser um inconveniente para os interesses do presente, de tal forma que o espaço de comunicação simplesmente a ignore ou rejeite o seu caráter alarmante.

Essa representação pode produzir indiferença ou até mesmo ser vista como insuficiente para produzir um sentido comunicável, justamente por não possuir a rigidez e a consolidação de outras comunicações que são incompatíveis. Não existe uma disposição natural para esta representação, para esta projeção de futuro que construímos com a ação técnica do presente. Não carecemos da construção deste sentido – do sentido daquilo que vem do futuro como o maléfico produzido por nossas ações – para continuarmos produzindo comunicações.

Por esse motivo, a representação dos efeitos remotos da ação técnica precisa adquirir um caráter normativo. Isto significa que a representação de um futuro não é mera atividade especulativa, mas propriamente uma atitude ética. Não se pode ficar estrito a uma consideração do futuro como algo que simplesmente nos chega e que aos poucos vai sendo reconhecido conforme as conveniências do presente. Da mesma forma, não se pode ignorar que a ação técnica produz consequências que não são controláveis, figurando uma contingência que provoca temor. Não podemos permanecer insensíveis diante da magnitude da contingência que a ação técnica desencadeia.

Por isso, há a necessidade de se atribuir caráter normativo à representação dos efeitos futuros. A forma de lhe garantir normatividade é percebê-lo como uma disposição ética. Neste sentido, este representar se converte em um dever. Este dever significa a imprescindibilidade da busca pelos efeitos futuros para que estes produzam o sentimento de temor diante do perigo que eles provocam.

Portanto, deve-se buscar um sentimento que ampare afetivamente a vontade humana. Isto significa que o impulso que orienta a vontade humana deve ser produzido tendo em vista uma determinada direção, a realização de um determinado fim. Não obstante a distância

destes efeitos, há a necessidade de se ater a eles, de tal forma que se possa evitar que as consequências das ações presentes prejudiquem um bem futuro.

Há uma preocupação com um futuro que se encontra ameaçado pelas ações do presente, sendo que tal ameaça nos chega pelos prognósticos que fazemos deste futuro. O futuro não deve ser algo indiferente ao presente. Diante do sentimento que é construído para o futuro, nós lhe atribuímos uma relevância moral. Em face disso, passamos a ter a obrigatoriedade de não violar um futuro que se torna vulnerável pelo agir do presente.

Portanto, não há como sermos indiferentes ao futuro, simplesmente tomando o que recebemos dele como um novo sem caráter valorativo, como algo que simplesmente acontece e sobre o qual não temos nenhuma ingerência. Quando antecipamos o futuro buscando um sentimento que indique a orientação para a ação, estamos procurando discernir acerca da existência de um bem futuro que dá o sentido para a vida humana. É justamente a preservação deste bem que se procura alcançar a partir da antecipação dos efeitos da ação (técnica). O fato destes efeitos serem inobserváveis de forma imediata para o presente conduz à necessidade de representá-los como um futuro possível.

Mas a consideração ética do futuro depende de uma fundamentação metafísica. Isto porque apenas partindo-se da metafísica se torna possível perguntar por quais razões deve existir no futuro a humanidade como a conhecemos, por que a vida deve prosseguir. Isto nos conduz à busca pela fundamentação do bem que deve ser preservado. Esta fundamentação é construída a partir da identificação de uma finalidade na própria natureza. A finalidade indica os valores e os bens a serem realizados pela ação. Há uma referência à qual a ação deve estar orientada.

Podemos perceber que quando tratamos do inobservável da técnica não podemos renunciar à fixidez dos valores e à construção de um plano em que o futuro é representado a partir de certos pressupostos, que levam em conta projeções do desencadeamento de algo pernicioso. Devemos realizar essas projeções tendo por fim a experiência de um sentimento que não é imediato. Trata-se de um sentimento que nos conduza para algo que se firme como o bem que deve ser protegido.

Destarte, partimos em busca de algo que se situe como referência para o agir. Esta referência substancializa a ação e não permite que o fazer seja impulsionado sem critérios. A ação deve desencadear consequências que atinjam uma determinada finalidade sem prejudicar o bem que se tem em vista. Somente na medida em que descobrimos o bem que temos que proteger no futuro, podemos tratar do pernicioso com magnitude inobservável.

Essa consideração do pernicioso não se dá por outra via que não seja a ética. Não podemos tratar de toda magnitude dos efeitos malignos da técnica tão somente por uma natural incorporação do seu sentido nas comunicações. Esta apropriação não existe apenas porque o sentido de toda a magnitude do pernicioso é inobservável para as comunicações, mas também, porque elas não possuem uma justificativa para que este sentido seja compreendido como um sentido comunicável e que deve ser levado em conta.

A comunicação simplesmente vai sendo operada, fazendo-se a partir dos elementos que lhe surgem da sua própria contingência. Não há uma distinção valorativa que sempre vá identificar o pernicioso como tal. A construção do sentido do maléfico não busca referências exteriores à própria comunicação, dando-se autonomia para a operação comunicativa selecionar os elementos que a constituirão.

No pensamento pós-ontológico, não há uma base valorativa que sustente a comunicação. A comunicação se constitui por relações que não estão submetidas a algo que as antecipe. Não há a consideração de uma faticidade histórica, na qual estas relações e a comunicação possam estar inseridas. Da mesma forma, não há um quadro referencial que estructure previamente o sentido da comunicação. Não há indicações que orientem a comunicação. Não há um pano de fundo que indique como as coisas devem ser, ou um propósito em cada uma das comunicações.

Neste sentido, como vimos acima, em uma teoria pós-ontológica, os relacionamentos e, por consequência, as comunicações não possuem fundamento em uma substância, em algo que lhes dê solidez. As comunicações flutuam em um espaço, não havendo algo que as fixe, que lhes dê suporte. Não há nada à parte das comunicações que funcione como uma ancoragem para o sentido.

Portanto, quando falamos em valores em uma teoria pós-ontológica não podemos nos referir a algo que esteja alicerçado em um fundamento. Se o algo sempre se estrutura com relação a si mesmo, na medida em que se distancia de si, o fundamento para este algo é ele mesmo.

Da mesma forma, o valor será constituído como uma relação que o defina como tal em uma determinada comunicação. O valor é algo produzido pela comunicação. Isto significa que o valor é um objeto, um algo que simplesmente irá ser reconhecido como valor por que a comunicação o tratará assim. Na medida em que a comunicação deixa de ler o valor como tal, ele perde seu status.

Portanto, não é o valor que orienta a comunicação, mas a comunicação que estrutura o que será reconhecido como valor. O valor não possui uma permanência, podendo ser transformado a qualquer tempo pela comunicação. Não há uma hipóstase para o valor. Ele surge como uma operação de relações.

O valor é produzido pelo impulso da auto-organização das relações. Há uma regulação “natural” entre as comunicações que está em constante movimento. Esta regulação é operada sem atentar a fins ou a um bem considerado antecipadamente. A comunicação não se realiza como um meio para alcançar um bem para a vida humana, tampouco possui um bem em si mesmo. Não há uma justificativa a parte para a realização da comunicação. Ela simplesmente acontece por ter condições de produzir um sentido que será comunicável e que não é rejeitado pelas comunicações consolidadas. Portanto, não há uma eticidade na comunicação.

Da mesma forma, o futuro não passa de um elemento que é recebido na comunicação independente da atitude ética frente a seu significado. O futuro simplesmente é tratado como o novo que reconfigura a comunicação e o espaço no qual ela se dá. Trata-se de um elemento que traz a contingência decorrente do novo. Mas o significado deste novo não é questionado, não produz nenhum estranhamento. Ele simplesmente é um elemento manipulado no interior das relações. Não há como surgir o estranhamento se não houver a consideração de um objetivo a ser realizado no futuro, ou, em outras palavras, de um bem a ser realizado, ou de um perigo a ser evitado.

Como vimos, este estranhamento só é possível a partir da provocação de uma disposição à representação deste futuro. A imagem do futuro deve ser criada para que o inobservável possa ser contornado como o maléfico a ser evitado. Isto é, se não podemos afirmar toda magnitude das consequências que a ação técnica tem para o futuro, devemos projetar previsões entre as quais às más deverão ter primazia sobre as boas, tendo em vista a preservação da vida como a conhecemos.

Assim sendo, não há como tratarmos do inobservável sem lançarmos mão da ética. É neste plano que devem ser compreendidas as implicações inobserváveis a curto e a longo prazo entre poder humano e a possibilidade futura de vida. Se desconsideramos a ética e damos atenção somente às regulações que “naturalmente” as comunicações vão formando, corremos o risco de deixarmos que as comunicações realizadas no presente restrinjam ou impeçam a vida no futuro.

Portanto, a pergunta sobre o futuro implica no reconhecimento de um perigo. A representação deste perigo delinea o bem a ser protegido. Ou seja, a partir da construção da imagem do futuro percebemos o que a ação técnica realizada no presente está pondo em jogo e, com isso, chegamos à vulnerabilidade que o agir humano suscita à vida. A representação do mal provocado pela ação técnica nos abre para a vulnerabilidade dos seres vivos, para os quais é imprescindível o cuidado humano para que continuem vivendo. Assim, o sentimento de temor que surge a partir da representação se converte em um valor, assumindo status prático. A representação nos revela o valor do que é ameaçado, daquilo que se torna vulnerável.

É justamente neste ponto que a ética passa a necessitar de uma fundamentação metafísica. Isto é, busca-se um fundamento ontológico para a ética na medida que esta passa a se encarregar da vulnerabilidade desencadeada pelo agir humano a partir do momento em que se interfere na fragilidade natural da vida. Procura-se incorporar à ética a ontologia da vida. Diante do sentimento de temor que se experimenta com a representação do futuro, toma-se como resposta à demanda suscitada pela vulnerabilidade futura a preservação da condição de existência da humanidade, ou, ainda, a existência como condição de possibilidade da humanidade. Chega-se a uma filosofia que é ao mesmo tempo ontológica e ética.

A constatação da vulnerabilidade da vida conduz a uma questão ética que Hans Jonas formulou em uma perspectiva leibniziana: o homem deve Ser?¹⁰⁹ Deve Haver humanidade? Por que deve haver? Por que deve prevalecer a vida? Esta questão que Hans Jonas formula está fundada na questão fundamental da metafísica em Leibniz “por que existe ‘algo e não o nada’?”, procurando-se chegar, por meio desta questão, a uma justificativa de “por que algo deve existir de preferência ao nada”¹¹⁰.

A necessidade de buscarmos esta justificativa leva-nos à fundamentação deste “deve”: há um dever-ser do objeto que nos chega com o desencadeamento da vulnerabilidade? A resposta a esta questão implicará afirmar um valor para este algo. Isto é, se o Ser é preferível ao nada, então o Ser vale mais que o nada. Se toda possibilidade de Ser vale mais que o nada, então há uma reivindicação imediata do Ser à existência. Assim, atribui-se um valor à existência, na medida em que vale a pena continuar sendo.

Com isso, a reivindicação pelo Ser se transforma em obrigação do agir. A continuidade do Ser passa a depender da livre escolha do agir¹¹¹. Do dever ser do algo se passa para o dever agir do sujeito, o qual se torna consciente de seu poder sobre as leis naturais por ele desveladas.

Esta dependência do Ser do agir humano significa que o homem passa a ter entre suas possibilidades a escolha de se destruir. Isto é, com o domínio das leis naturais pelo homem, a natureza já não segue cegamente seu curso. Há a constante possibilidade de intervenção humana no seu desenvolvimento. A conservação da natureza se transforma em objeto de escolha do homem. Nas palavras de Paul Ricoeur,

Antes do homem, a vida pronuncia um sim cego sobre si mesma; com o homem, o dever-ser enraizado no ser reveste a forma de uma obrigação porque o homem pode querer se destruir. Enquanto, na natureza, a auto-conservação não deve ser ordenada, no homem, ela é objeto de uma escolha.¹¹²

¹⁰⁹ JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade* Op. Cit. p. 99.

¹¹⁰ Idem, *ibidem*. p. 102.

¹¹¹ Idem, *ibidem*, p. 102.

¹¹² RICOEUR, Paul. “Ética e filosofia da biologia em Hans Jonas”. In: *A região dos filósofos*. São Paulo: Edições Loyola. 1996. p. 236.

Na medida em que o alcance do poder humano se estende às leis de desenvolvimento da natureza, a conservação da vida passa a ser um objeto de escolha do homem. O Ser (o vivente e, nele, a própria vida) passa a estar suscetível ao fazer humano. Esta suscetibilidade do Ser ao fazer humano e o dever ser como reivindicação do Ser à existência estão envolvidos, na concepção jonasiana, pelo Bem.

Para Hans Jonas, a suposta distância que existe entre Ser e dever é superada por meio da fundamentação do “Bem” ou do “Valor” no Ser. Aqui, o bem ou o valor não é algo que surge do desejo, da necessidade ou da escolha. A possibilidade do bem contém a exigência de sua realização. Por este motivo, o bem se torna um dever havendo uma vontade capaz de perceber este dever e realizá-lo por meio do agir.¹¹³

Pode-se perceber que Jonas possui um acento platônico, no qual o bem é o mesmo que valor. Em Platão,

o bem é sinônimo de *valor*. Se o bem nos aparece como bem, é que nos assemelha a uma certa plenitude do ser, certo acabamento qualitativo intrínseco cuja propriedade é ser amável ou desejável. O que é bom é digno de amor, merece ser amado e desejado, tem um valor em si e por si. A bem dizer, esse é o aspecto primordial do bem.¹¹⁴

Tanto em Platão quanto em Jonas, o bem tem a dignidade de uma coisa em si. Isso significa que o bem deve ser compreendido como algo que independe das inconstâncias dos desejos e das opiniões. O bem é algo que não está disponível ao querer humano, não sendo manipulável. Não se pode arbitrar o que é bem.

Seguindo Platão, Jonas identifica no Ser uma demanda imanente de algo que é bom por si mesmo e que deve ser realizado. O bem (ou o valor) também pertence ao Ser. Esta relação de pertença do bem ao Ser faz com que, na teoria de Jonas, a axiologia se torne uma parte da ontologia. A axiologia está subordinada à ontologia.

Portanto, a ordem dos valores não é uma produção do fazer humano, uma construção da consciência, mas algo que já está intrínseco no Ser. Esta ordem dos valores não pode ser manipulada pelo querer. A partir da abertura do homem ao Ser, descobre-se valores inegáveis.

¹¹³ JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade*. Op. Cit. p. 149.

¹¹⁴ MARITAIN, Jacques. *Filosofia Moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1973. p. 44.

Os valores possuem dignidade intrínseca, de tal forma que não podem ser preteridos para que seja satisfeita uma finalidade que, a partir de critérios particulares, o homem elegeu como prioridade. O valor possui um estatuto de primazia com relação às finalidades concorrentes. O valor se impõe à vontade do homem, transformando o mero agir singular em uma ação ética.

Já sob a perspectiva empírica, o valor designa a magnitude do querer, o quanto se vale a pena fazer algo. Aquilo que é estabelecido como finalidade pelo querer, o é pelo simples fato de ser apreciado como valioso pelo indivíduo, considerado empiricamente. O valioso, neste sentido, é aquilo que o indivíduo reconhece como recompensador para a sua esfera pessoal.

Porém, se o indivíduo perceber que a realização da finalidade eleita por sua vontade não foi recompensadora, então não valeu a pena. Quando se trata da ação empírica, a todo esforço em direção à realização da finalidade corresponde uma recompensa. Há uma relação de troca que precisa permanecer sendo perfectibilizada para que a finalidade continue sendo perseguida. A ação empírica é impulsionada pelo prazer que a realização da finalidade pode acarretar ao indivíduo. Isso implica dizer que a finalidade eleita pelo querer não tem valor intrínseco.

Na ação empírica, a afirmação da finalidade é disponível à vontade do indivíduo. Como diz Hans Jonas, “se a finalidade alcançada me decepcionar e me levar a concluir que não valia ela não valia a pena, o meu desejo mais bem instruído consultará apenas a si próprio no futuro a respeito de fins que valham a pena (...)”¹¹⁵. A escolha da finalidade a ser realizada é guiada pelo desejo do indivíduo.

O critério que esquadriha os objetivos do indivíduo parte dele mesmo, sem a ele haver a oposição de finalidades que o faça renunciar a seus impulsos. Não há um objeto externo à vontade que fixe uma finalidade maior, com uma dignidade que possua validade em si. Não há objetividade alguma naquilo que se busca por meio da ação do indivíduo em sua consideração empírica.

¹¹⁵ JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade*. Op. Cit. p. 155.

No horizonte do pensamento empírico, o que orienta a ação é a oportunidade. O interesse é orientado pela conveniência da situação. Não há um comprometimento com a realização de coisa alguma, até mesmo com aquilo que se elege como finalidade a ser perseguida. O indivíduo é completamente independente, inclusive da palavra dada por si mesmo com relação às suas preferências e aos seus valores. A liberdade do “eu” prevalece, não havendo o reconhecimento de um direito intrínseco às coisas, tampouco de um dever que se imponha.

No plano da moralidade, a medida do valor não é determinada pela satisfação pessoal do indivíduo. O valor se eleva às ideias de recompensa e troca. Seguindo Hans Jonas, podemos dizer que a moralidade se esforça por demonstrar que “aquilo que vale a pena não coincide exatamente com aquilo que vale a pena para mim”¹¹⁶. Dentro da moralidade, o valor aponta para algo que vale a pena independente daquilo que a vontade singular elege como objetivo.

O valor não é delineado com base em uma estratégia para satisfazer um interesse particular, dado em determinado momento. Sua base está alicerçada sobre a urgência de uma demanda inegável, que ultrapassa os interesses do indivíduo. No horizonte da moralidade, o que realmente vale a pena (aquilo que está acima dos interesses transitórios e dos valores pensados a partir das conveniências e das oportunidades que surgem) deveria se torna o que vale a pena para o indivíduo singular. As finalidades do indivíduo não deveriam concorrer com a finalidade que está elevada sobre todas as finalidades. Aquela finalidade com valor em si, com dignidade intrínseca, deveria orientar todas as outras finalidades.

Orientar a ação àquilo que vale por si significa sobrelevar a ação a uma dimensão ética, retirando-a do plano meramente empírico. A ação ética não está submetida à força dos interesses, aos sentimentos pessoais. No plano da moralidade, a ação se liberta das inclinações do indivíduo para se orientar pelo bem que a realização da finalidade do agir traz em si. Portanto, o que orienta a ação propriamente ética não é um sentimento voluptuoso, mas o dever. O dever se impõe justamente quando o indivíduo tende a escolher uma finalidade que satisfaça seu desejo. Frente ao desejo, a exigência do bem se impõe.

¹¹⁶ JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade*. Op. Cit. p. 155.

Neste sentido, Hans Jonas diz que o dever “apela para o sujeito naquela situação em que a realização ou a manutenção desse bem são questionados de forma concreta por esse sujeito” ¹¹⁷. O dever define a realização do bem tendo em vista libertar o indivíduo das finalidades concorrentes para que ele possa assumir como sua a finalidade da natureza.

Assim, Hans Jonas pensa a ética orientada ao futuro como um finalismo de fins, valores e bens. Entretanto, o dever, os fins, valores e bens não estão articulados com o objetivo de justificar a racionalidade de um princípio de moralidade. O que se busca é justificar a continuação da existência. Portanto, a fundamentação só pode ser ontológica. Por meio desta fundamentação, Jonas procura demonstrar que uma vida humana ainda deve existir depois de nós. Neste sentido, a ideia de vida deve estar na fundamentação da ética.

¹¹⁷ JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade*. Op. Cit. p. 155

CAPÍTULO III – A RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS: UMA PROPOSTA DE FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA

A proposta que Hans Jonas elabora como resposta ao poder tecnológico possui no seu núcleo teórico a ideia de que a responsabilidade é a expressão de um “dever recém-surgido”¹¹⁸. Para Jonas, a novidade deste dever está ligada à modificação do alcance do agir humano com o desenvolvimento tecnológico. Na modernidade, a apropriação da natureza pela extensão do saber e pela intervenção técnica derrubou os muros de sua inviolabilidade, projetando o alcance da ação humana à toda biosfera do planeta.

O saber e o poder sobre a natureza a tornam um objeto de cuidado ético de ordem inteiramente nova. Para o homem pré-moderno, as ações humanas tinham por objeto o cuidado ético das crianças, dos concidadãos e, no limite extremo, dos semelhantes. O homem pré-moderno possuía uma atitude contemplativa perante a natureza, reconhecendo nela uma bondade intrínseca à sua própria criação. A natureza se encarregava dos processos de desenvolvimento, dependendo apenas de si. A bondade e a perenidade da natureza não despertavam a preocupação humana com o seu futuro.

Na medida em que o poder humano se estende sobre ela, conferindo ao homem a possibilidade de agir no interior dos processos naturais, surge a exigência de se compreender a “natureza como uma responsabilidade humana”¹¹⁹. A extensão deste poder representa uma magnitude de agir tão elevada, que a própria possibilidade da vida e da natureza continuarem, é colocada em jogo.

Essa precariedade da vida, decorrente das modalidades de agir que surgem com a técnica, impõe a necessidade de uma resposta humana à exigência de afirmação promovida pela própria natureza. O curso da natureza se desenvolve de forma que ela continue e não desapareça. Neste sentido, Jonas diz que a auto-afirmação da natureza indica o seu interesse na vida orgânica¹²⁰. A natureza se movimenta a favor de sua continuidade, isto é, a natureza não é indiferente ao curso do próprio desenvolvimento. Ela busca a sua existência, contra o nada. Isto permite admitir que o fim da natureza é a sua existência.

¹¹⁸ JONAS, Hans. *Princípio Responsabilidade*. Op. Cit. p. 22.

¹¹⁹ Idem, *ibidem*. p. 39.

¹²⁰ Idem, *ibidem*. p. 151.

A interferência humana no interior da natureza abriu espaço para a liberdade humana (entendida aqui na concepção de arbítrio humano) onde a natureza se encarregava de si. Esta liberdade que a técnica outorga ao homem faz do curso da natureza o objeto e o produto de sua vontade. A interferência do poder tecnológico no dinamismo interno da natureza determina uma irrupção na harmonia do todo que não pode ser compreendida, tampouco prevista pelo homem em toda a sua magnitude e amplitude.

Neste sentido, a afirmação da existência da natureza, intrínseca ao seu próprio curso, se transforma em um apelo ao homem. Este “sim” que a natureza dá à própria existência deixa de ser inaudito pelo homem na medida em que ele invade a sua profundidade. Esta reivindicação da natureza apenas é ouvida pelo homem em razão dela ser submetida sob seu poder. Com isto, Hans Jonas pretende atribuir ao “sim” ontológico (a afirmação do Ser em direção à existência) a força obrigatória de um dever:

Esse “sim” que atua cegamente adquire uma força obrigatória em virtude da liberdade lúcida do homem, o qual, como resultado supremo do trabalho finalista da natureza, não somente é um continuador da obra desta, mas pode converter-se também em seu destruidor, graças ao poder que o conhecimento lhe proporciona.¹²¹

Portanto, o “sim” da natureza se converte em apelo e dever dirigido ao homem. É neste sentido que a natureza surge como objeto da ética e, portanto, da responsabilidade humana. A responsabilidade pela natureza apenas se impõe por estar submetida à capacidade do agir humano.

Essa capacidade de agir incrementada pela técnica resulta na possibilidade de abuso do exercício humano sobre a natureza, constituindo uma ameaça para a continuidade das formas de vida que conhecemos, sobretudo para a existência humana. Como diz Tinland, este perigo desvela uma solidariedade entre os homens e o estado da natureza¹²².

A reflexão sobre esta solidariedade pode ser indicada como uma das direções seguidas pelo *Princípio Responsabilidade* de Jonas. A solidariedade se torna um motivo de reflexão na medida em que a concepção mecanicista distancia homem e natureza,

¹²¹ JONAS, Hans. *Princípio Responsabilidade*. Op. Cit. p. 151.

¹²² TINLAND, Franck. “L’exigence d’une nouvelle philosophie de la nature”. In: HOTTOIS, Gilbert. *Aux Fondements d’une éthique contemporaine*: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1993. p. 62.

autonomizando o agir humano e potencializando a submissão do domínio natural ao arbítrio humano. A tematização desta solidariedade é motivada pela ameaça que resulta do aspecto contraditório do modelo baconiano, o qual ao mesmo tempo atribui ao homem um poder sobre o domínio da natureza e, por outro lado, torna-o impotente diante das consequências excessivas deste poder. O poder se eleva em grau e adquire autonomia de tal forma que submete o próprio homem ao seu jugo.

O homem, então, vê sua existência tão ameaçada quanto da natureza, tornando-se imperativo pensar sobre o perigo que o poder tecnológico (produto da técnica) fez recair sobre sua natureza, interior e exterior. Estes perigos não são exclusivos ou do homem ou da natureza. Entretanto, o homem os pensa levando em consideração a preservação de sua existência. Neste sentido, Paul Ricouer diz que estes perigos

ameaçam a humanidade no nível de seu viver e de seu sobreviver: é o caso dos perigos que afetam o ecossistema dentro do qual se desenvolvem as atividades humanas, ou que resultam da aplicação das ciências da vida à reprodução, à identidade genética da espécie humana, ao fundamento cortical ou ao comportamento biológico do homem. Se, pela técnica, o homem tornou-se perigoso para o homem, isso ocorre na medida em que ele põe em perigo os grandes equilíbrios cósmicos e biológicos que constituem o alicerce vital da humanidade do homem. Em resumo, o homem põe em perigo o homem enquanto *vivente*.¹²³

Portanto, se a ameaça ao homem surge do rompimento do equilíbrio da natureza, temos de reconstruir o sentido desta e o posicionamento do homem com relação a ela. Assim, Jonas procura reconstruir esta relação a partir de uma ontologia da natureza. A investigação de Jonas sobre a ontologia está voltada para a redescoberta de finalidades e valores que se enraízam no valor absoluto da natureza como bem em si, e que desembocam no valor superior do homem, concebido como o ser em que a finalidade culmina¹²⁴.

Esta caracterização da ontologia de Jonas posiciona o homem como participante de um fundo comum com outras formas existentes, de tal forma que ele não coloca outra coisa em perigo senão ele mesmo¹²⁵. A implicação disso, é que a possibilidade de continuidade da vida humana exige “conservar o mundo físico de modo que as condições para esta presença

¹²³ RICOEUR, Paul. “Ética e filosofia da biologia em Hans Jonas”. In: *Leituras 2: A região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 230.

¹²⁴ JONAS, Hans. “Sobre os fins e sua posição no Ser”, in: *Princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006. pp. 107-146.

¹²⁵ TINLAND, Franck. “L’exigence d’une nouvelle philosophie de la nature”. Op. Cit. p. 69.

permaneçam intactas; e isso significa proteger a sua vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições”¹²⁶. Há, assim, uma solidariedade ontológica entre o ser humano e a natureza, na qual está fundada a responsabilidade¹²⁷.

A solidariedade com a natureza movimenta o homem para fora de si mesmo na busca pelo objeto de sua responsabilidade. Isto torna o sentido da responsabilidade que aqui é tratada diferente do sentido tradicional no qual o agente é responsável por sua conduta e suas consequências. Diversamente da concepção tradicional, a responsabilidade do agente parte de algo que lhe é exterior, reivindicando o seu agir¹²⁸.

Nesse sentido, a responsabilidade não se refere apenas aos atos que são moralmente aceitos pelo agente, mas também a ações que digam respeito exclusivamente aos outros. O exemplo dado por Jonas para isto é a busca do bem-estar dos outros, que ultrapassa a esfera individual da aceitação moral e se dirige a um objetivo que lhe é exterior¹²⁹. Entretanto, esta reivindicação que parte de um objeto exterior não é uma exigência realizada gratuitamente. Não se trata de um apelo que almeja tornar o agente altruísta ou caridoso, ou, então, oferecer-lhe uma oportunidade para praticar uma ação virtuosa.

Esta reivindicação só surge porque o reivindicado interferiu de alguma forma no curso da existência do reivindicante. Isto significa que esta reivindicação é fundamentalmente a contraposição de um direito de existir ao poder de interferência do agente. Sem esta interferência não haveria reivindicação. É o próprio poder de interferência na existência do outro que faz surgir a responsabilidade daquele que o exerce. Na medida em que o agente interfere no objeto fora de si, este se torna a sua responsabilidade, isto é, o objeto só está sob a responsabilidade do agente porque seu poder o alcançou, fazendo a existência do objeto dele depender, por necessitá-lo ou por ameaçá-lo.

O mero fato da existência do objeto em si não demanda a responsabilidade de alguém que lhe é exterior. Enquanto o objeto depende apenas do cuidado de si mesmo para existir, não há porque se falar em uma responsabilidade por ele, de tal forma que sua

¹²⁶ JONAS, Hans. *Princípio responsabilidade*. Op. Cit. p. 45.

¹²⁷ Neste aspecto, Jonas se afasta das orientações filosóficas antropocêntricas tradicionais, nas quais a natureza não possui relevância moral para o homem.

¹²⁸ JONAS, Hans. *Princípio responsabilidade*. Op. Cit. p. 167.

¹²⁹ Idem, *ibidem*. p. 167.

existência permanece alheia à preocupação ética. Não há porque prescrever o agir se a ação humana não pode alterar o objeto. Se o objeto exterior se encarrega de si, sua existência permanece indiscutível e apenas se torna tema da atividade contemplativa. Assim, o agente fica livre para se preocupar com a própria existência em seu meio.

Entretanto, se o poder humano recai sobre o objeto, a existência deste se converte em uma reivindicação. Esta reivindicação do objeto sobre o agente desperta a consciência do poder, que, traz consigo, um dever de responder ao apelo do objeto. Se não houvesse o poder, não haveria o dever. Isto porque o poder torna o objeto, cuja permanência era inquestionável, em algo precário, vulnerável e, por isso, transitório.

Assim, o caráter precário do objeto que está submetido ao poder impõe como reivindicação o seu próprio dever ser, isto é, a afirmação de sua existência. O dever ser do objeto impõe ao sujeito um dever agir, que se converte em expressão da resposta ao apelo de cuidado pelo objeto. O que significa dizer que o dever agir é a exigência de um “sim” à existência do objeto. O dever agir impõe, portanto, um limite na intervenção do Ser (da natureza) das coisas. Isto faz do dever agir uma decorrência do poder, mas, ao mesmo tempo, um limite para o poder.

O poder é submetido à afirmação do objeto. Com isso, o poder não se orienta pelos fins casuísticos intrínsecos a si mesmo, mas por uma finalidade que está acima da sua instrumentalidade. Isto torna possível a distinção entre o poder fazer e o dever agir, resgatando a dimensão puramente prática da ética diante da racionalidade técnica. Se o poder implica um dever, o dever impõe restrições ao poder. Este dever tem o papel de assegurar à humanidade a existência de um futuro frente à ameaça tecnológica à continuidade da vida.

Neste sentido, o dever é orientado exclusivamente para o fim do objeto, sem permitir que os desejos e interesses na consecução de objetivos do poder se convertam em finalidade. O primado do dever eleva a finalidade do agir humano à preservação da existência. O que significa que os usos particulares da natureza podem se tornar contrários à ação se não estiverem orientados para a afirmação da existência. Ou, em outras palavras, todas as finalidades devem estar orientadas para a finalidade última, a existência.

Assim, o dever agir orientado para a afirmação da existência se torna uma obrigação prática perante a posteridade de um futuro distante e o princípio de decisão na ação presente. Esta obrigação prática se dirige ao presente como forma de vincular o homem ao futuro e lhe impor a necessidade da continuidade da existência. Descobrir, então, na afirmação da existência a finalidade última do dever agir nos coloca como objeto da responsabilidade, em primeiro lugar, o homem futuro (ou, considerando de forma universal, a humanidade) e, em segundo lugar, a natureza.

A presença do homem no mundo se converte em objeto de dever, de tal forma que preservar esta existência se torna “o dever de proteger a premissa básica de todo o dever, ou seja, precisamente a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico futuro”¹³⁰. A afirmação da continuidade da natureza deve ser incluída no dever de proteção do homem “como a condição da sua própria continuidade e como um dos elementos da sua própria integridade existencial”¹³¹. A natureza se torna, portanto, um elemento de cuidado ético por ser a condição para a existência de homens no futuro¹³².

A imposição de um dever agir pela afirmação da existência do objeto inscreve na obrigação prática a dimensão da futuridade. O fim do objeto na afirmação da existência já traz intrínseca a questão pela futuridade. Isto permite dizer que se o poder tecnológico que recai sobre o objeto da responsabilidade se perpetua no futuro, o apelo do objeto segue a mesma extensão temporal do poder (e isso inclui os efeitos que seguem atuando mesmo depois de a ação que os deu causa ter cessado).

Se a extensão do dever ser do objeto (afirmação da existência) se propaga na medida do alcance do poder, a resposta ao dever ser também terá esta extensão. Logo, o dever agir (resposta ao dever ser) leva em conta os perigos futuros mais longínquos que ameaçam a existência, como forma de afirmá-la contra o arbítrio das práticas tecnológicas empreendidas no presente.

¹³⁰ JONAS, Hans. *Princípio Responsabilidade*. Op. Cit. p. 45.

¹³¹ Idem, *ibidem*, p. 230.

¹³² Cabe ressaltar que, apesar de serem objetos da responsabilidade, a natureza em si não é um sujeito de direito ou um objeto ético que está acima do homem ou a ele equiparado. A natureza apenas é pensada como objeto ético em vista do homem nela repousar sua própria existência. O homem é o objeto ético com relação ao qual todos os outros devem se referir. Em outras palavras, a natureza deve continuar existindo para que o homem exista. A existência da natureza por si só não teria relevância ética em um mundo sem homens. Isto evidencia o fato de que o homem não atribui relevância ética à natureza por piedade, mas por ser necessária à sobrevivência humana.

Isto faz com que a obrigação prática decorrente deste dever agir não se pautela pela realização do bem (como o fazem as éticas tradicionais), mas pelo mal a ser evitado¹³³. Para Jonas, a definição de bem exige a consciência do perigo, de tal forma que “enquanto o perigo for desconhecido não se saberá o que há para se proteger e por que devemos fazê-lo”¹³⁴. Se, então, não temos como prever os perigos dos efeitos longínquos da técnica, não poderemos determinar bens particularizados que possam ser promovidos pela ação presente.

Neste sentido, a preocupação pelo bem-estar do futuro a partir da promoção de bens particulares se torna inócua. Não podemos estabelecer estes bens de forma racional por que não conhecemos as demandas do futuro, de tal forma que aqueles que defendem a proposição de bens para o futuro apenas podem a justificar pelos critérios transitórios das gerações presentes que, por não conhecerem o que efetivamente promoverá o bem-estar no futuro, terminam por impor uma concepção de mundo que pode não ser a mesma das gerações em um futuro mais longínquo. No máximo, poderíamos determinar bens para as gerações que nos

¹³³ Na contra-mão de Jonas, Golding pensa as obrigações para o futuro a partir da tentativa de fixação de um bem. Para ele, o que determina a obrigação do presente para com as gerações futuras é o fato de sua reivindicação estar incluída no ideal social das gerações que agora vivem. O reconhecimento da obrigação dirigida aos não-nascidos depende do reconhecimento do seu bem humano como um bem para mim. Isto pode ocorrer na medida em que o bem do outro é incluído no meu ideal social de vida boa. Golding diz que o desejo pelo bem do outro pressupõe que eu tenha uma concepção de bem que defina o que é particularmente um bem para *ele*, de tal forma que este conceito de bem não seja um vazio para mim; pelo contrário, este bem do outro deve estar caracterizado ou descrito de algum modo em minha consciência. Assim, as reivindicações das gerações futuras são medidas por esta concepção de bem. (GOLDING, Martin P.. “Obligations to Future Generations”, in PARTRIDGE, Ernest. *Responsibilities to Future Generations*. New York: Prometheus Books, 1981. p. 66). Portanto, Golding defende uma representação do bem futuro que vincula as ações presentes. Esta representação é motivado pela necessidade de promoção do bem das gerações futuras e a inclusão destas na comunidade moral do presente. Porém, o problema da definição de um bem que parte da representação que as gerações presentes projetam com relação ao futuro pode transformar o agir em forma de arbítrio do presente. Isto porque, promover o bem em uma dimensão que desce às suas particularidades, como o pensa Golding, faz com que a esfera de liberdade das gerações futuras seja posta em questão na medida em que a radicalidade dos seus destinos já sofreu a interferência das gerações anteriores. Esta radicalidade da interferência no futuro a partir da idealização do bem pode dar espaço para um totalitarismo da tecnociência e faze-lo se imiscuir na própria ideia de bem (exemplo disso é pensarmos que o bem para o homem futuro pode ser o seu melhoramento genético). Além disso, o próprio Golding diz que a definição de bem do futuro é muito fragmentária e transitória, o que faz com que a ideia de bem tenha que ser constantemente revista. Mas se a ideia de bem é tão transitória, ela não tem o poder de vincular as gerações presentes, em função de sua fundamentação estar assentada na representação de cada uma das gerações. Isto faz com que o bem se transforme em um produto da voluntariedade da geração atual, que habita o mundo no momento da decisão. Isto é, ele perde seu caráter fundamental para se transformar em uma questão posta pela atualidade. Neste sentido, afirmar a inclusão de um bem no ideal social se torna apenas uma questão de retórica para sentirmos que estamos cumprindo nosso papel com o futuro e que levamos em conta a existência daqueles que virão. Portanto, não há como afirmarmos o bem (ou bens particulares) que deverá ser perseguido pela obrigação para o futuro. Podemos apenas dizer de forma segura, sem cairmos em contradições e no relativismo dos interesses, que o bem tomado como finalidade fundamental do agir perante o futuro é a afirmação da existência, isto é, que ela seja preservada. Dessa forma, a obrigação em direção ao futuro pautada pelo mal a ser evitado se torna a forma mais racional do presente preservar a liberdade no futuro. Representarmos o mal no futuro longínquo é muito mais factível que representarmos a possibilidade um bem.

¹³⁴ JONAS, Hans. *Princípio responsabilidade*. Op. Cit., p. 70-71.

sucedem imediatamente. Mas se levarmos em consideração o futuro mais remoto, a definição do bem para a obrigação prática que advém do poder tecnológico deixa de ser factível.

Neste sentido, a impossibilidade de se conhecer os perigos para definir os bens a serem protegidos está associada ao fato do caráter cumulativo e autônomo da técnica retirar do homem a possibilidade de construir instrumentos para o pleno controle dos efeitos perversos, lançando o futuro à deriva da própria técnica. Se não sabemos o teor dos efeitos perversos, não temos conhecimento suficiente para definirmos qual é o bem a ser promovido, tampouco podemos dizer que determinada aplicação tecnológica poderá vir a promover o bem-estar futuro. Disto resulta a irracionalidade de definirmos o futuro a partir da imposição de uma concepção de bem que deve ser promovido a partir do presente para ser “usufruído” no futuro.

A impossibilidade de reconhecer o bem no futuro distante impõe perceber a questão da obrigação para a posteridade remota não por seu aspecto positivo – o que somos obrigados a promover –, mas por seu aspecto negativo – o que somos obrigados a evitar. Jonas se insere na segunda postura e procura fundamentar sua orientação partindo da premissa de que “o saber se origina daquilo contra o que devemos nos proteger”¹³⁵.

Se conhecemos os perigos que ameaçam um bem, podemos determinar o sentido da obrigação que temos para o futuro. Isto torna necessária a antecipação do futuro no presente. Porém, esta antecipação não é a representação que podemos ter do que será possível promover tecnicamente ou que sociedade podemos implementar, mas antes significa a projeção de danos que a técnica pode implicar, cujo vulto já experimentamos ou temos com maior concretude em nosso horizonte.

Mas por que optaríamos pelo mal ao invés do bem na construção do sentido da obrigação para o futuro? Jonas argumenta que o reconhecimento do *malum* é muito mais fácil que o conhecimento do *bonum*. Em primeiro lugar, a definição do mal está menos exposta à divergências de opinião. Além disso, o mal se apresenta para nós sem a necessidade de o procurarmos. Já o bem precisa ser perquerido para ser desocultado e se tornar objeto de reflexão. O caráter oculto do bem implica no fato de que nós só temos certeza de conhecê-lo

¹³⁵ JONAS, Hans. *Princípio responsabilidade*. Op. Cit. p. 71.

se dele nos desviamos. Isto significa que o conhecimento daquilo que não queremos antecede o conhecimento daquilo que queremos. Com isto, Jonas conclui que “para investigar o que realmente valorizamos, a filosofia moral tem de consultar o nosso medo antes do nosso desejo”¹³⁶.

Entretanto, o mal que deve ser temido não é experimentado de imediato em sua totalidade. Não se trata de um mal que possui presença efetiva e indiscutível no presente, como, por exemplo, o sofrimento provocado por uma doença. A obrigação para a posteridade é definida a partir de um mal cuja materialização se propaga no futuro distante.

O mal que dirige a obrigação para o futuro não pode ser identificado como um mal real que nos aflige, mas como um mal que realmente pode se concretizar no futuro, cuja ocorrência podemos representar em vista do mal que nós conhecemos por experiência ou pela analogia. Neste sentido, as reações ao mal presente e ao mal futuro são distintas. Sève diz que o mal ao qual somos imediatamente afetados produz um sentimento de aversão que nos inspira a rejeitar e combater este mal.

Já o mal cuja aflição prevemos sofrer no futuro produz em nós um sentimento de medo. Nas palavras de Sève, “a aversão é causada por um mal real que nos aflige, o medo é causado pela possibilidade real de ser afligido por um mal que nós conhecemos por experiência ou por analogia com nossa experiência”¹³⁷. Desta forma, quando tratamos do mal futuro, o que podemos sentir não é o mal em si, mas a ameaça deste mal como a possibilidade real de sermos afetados por ele. Por não poder ser qualificado como uma presença efetiva, o mal futuro é figurado na representação da ameaça à existência humana e à continuidade da vida. Isto significa que o mal futuro não possui a objetividade do mal presente para poder ser pensado em si mesmo.

Quando pensamos o mal em si, refletimos diretamente sobre aquilo que ele nos aflige efetivamente, havendo a possibilidade de contrapô-lo ao bem. Já o mal futuro só pode ser cogitado em vista da ameaça que a ação presente pode provocar na futuridade. O mal futuro em si não tem como ser pensado; apenas chegamos a ele quando pensamos nos efeitos

¹³⁶ Idem, *ibidem*. p. 71.

¹³⁷ SEVE, Bernard. “La peur comme procede heuristique et comme instrument de persuasion”. In: HOTTOIS, Gilbert (ed.) *Aux fondements d'une éthique contemporaine*: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1993. p. 108.

a longo prazo provocados pela ação humana no presente. Isto é, apenas pensamos o mal futuro quando refletimos sobre o caráter ameaçador das ações que a técnica nos possibilita no presente. A ameaça que as nossas ações provocam para a continuidade da existência nos desperta para o mal que deve ser evitado. O mal futuro em si não alcance os sentidos humanos de forma imediata, não sendo possível percebê-lo sem antes dar-se conta daquilo que as ações do presente podem ameaçar, ou seja, aquilo que colocamos em jogo por meio do poder que a técnica nos outorga.

Deste “dar-se conta” do aspecto ameaçador das ações presentes impulsionadas pelo desenvolvimento técnico surge o sentimento de medo como preocupação com o futuro. Este sentimento proporciona a abertura para o futuro pela tomada de consciência de uma possibilidade real de ser afetado por um mal real.

Esta abertura ao futuro que o medo constrói no horizonte do presente possibilita a representação do mal futuro, compreendido como expressão da antecipação da ameaça. Se, portanto, a ameaça nos inspira o medo, o medo, por sua vez, se transforma em princípio de conhecimento – na medida em que ele forma a antecipação do mal futuro – e princípio prático – tendo em vista que ele nos revela o valor que está ameaçado e nossa ligação a este valor.

Este valor fundamentalmente emerge da submissão da existência futura à ameaça decorrente do desenvolvimento do poder tecnológico. Se a continuidade da vida corre risco em função do agir humano (em outras palavras, se a auto-afirmação da existência deixa de ser suficiente para que a vida como a conhecemos continue), a existência da vida se torna objeto de nosso cuidado. A consciência da ameaça nos coloca diante da necessidade de preservarmos a possibilidade da vida continuar. Esta consciência mostra a afirmação da existência como um valor fundamental da obrigação prática para a posteridade.

A revelação da afirmação da existência como este valor que emerge diante da temeridade da continuidade da vida futura é justificada por Jonas como uma finalidade que *vale* a pena ser perseguida, a ponto de se dever renunciar todas as outras finalidades que sejam incompatíveis com esse fim¹³⁸. Portanto, se, por um lado, o medo nos revela que há um valor

¹³⁸ JONAS, Hans. *Princípio responsabilidade*. Op. Cit. p. 155.

a ser preservado, por outro, ele nos instrui que tudo aquilo que for contra este valor deve ser evitado.

Podemos concluir, então, que a obrigação prática para a posteridade nasce do medo que a ameaça do desenvolvimento tecnológico inspira. Diante da ameaça percebemos o objeto ao qual a obrigação se dirige e a tarefa que ela nos impõe. A tutela da existência humana e de toda a natureza expressa a tarefa que, estendida do presente ao futuro remoto, se assenta em evitar o mal futuro.

Ao alcançarmos a explicitação deste mal pela consciência da ameaça de degeneração da existência somos conduzidos à reflexão sobre o perigo que adquire a relevância ética por excelência na tematização da futuridade: a desfiguração do homem. Ao tomarmos conhecimento da ameaça pela antecipação do perigo passamos a saber que a própria existência humana está em jogo pelo poder outorgado ao homem pela técnica. Isto significa que a possibilidade de definição das questões de relevância ética para a futuridade passa pela antecipação da ameaça.

Neste sentido, Jonas procura orientar sua ética em torno das questões da imagem do homem e da integridade de sua essência, dirigindo-se para além da preocupação da ética tradicional em refletir sobre o destino do homem e sua sobrevivência física¹³⁹. A formulação de questões que ultrapassam a imediatidade – tanto temporal quanto espacial – das relações humanas exige que a ética não mais esteja determinada pela satisfação da sagacidade – característica marcante das orientações éticas que se preocupam com o indivíduo considerado em si mesmo –, mas que passem a ter em seu fundamento o respeito pelo outro, caracterizado como o cuidado com o outro.

O outro aqui considerado não está adstrito ao plano do imediatamente intersubjetivo. Este outro não é simétrico àquele que age, situando-se além da reciprocidade que pode ser identificada entre agentes que adquirem relevância ética e se tornam objeto da responsabilidade em vista da própria capacidade de agir. Em outras palavras, nas teorias éticas tradicionais os detentores de responsabilidade são os únicos objetos de responsabilidade. Já para Jonas, o outro é assumido como a expressão de toda existência dependente daquele que

¹³⁹ Idem, *ibidem*. p. 21.

age, sendo que este, por sua vez, também depende da conservação de toda a existência para continuar vivendo. Ao abordarmos o outro a partir desta perspectiva, inserimos na sua conceptualização não só aqueles que são contemporâneos ao agente, mas todos aqueles que virão após ele e, até mesmo, toda extensão da natureza.

Este é um dos pontos de partida para Jonas detectar a insuficiência da ética tradicional frente ao problema da responsabilização das ações presentes por consequências futuras e pela manipulação da natureza. Jonas procura abordar o conceito de responsabilidade a partir da consideração prática de que devemos nos ocupar hoje das consequências futuras de nossas ações, levando em conta o poder devastador que a técnica possui a longo prazo e a necessidade que temos de conservar a ideia de homem como a conhecemos, preservando, para tanto, as condições físicas da natureza que lhe possibilitam a existência.

3.1. Críticas às éticas tradicionais

A tradição ética construiu seus pressupostos em torno do agir humano considerado individualmente, atribuindo-se relevância moral apenas para as relações humanas que eram mantidas em um horizonte limitado pela proximidade e contemporaneidade. Apenas os efeitos presentes das ações humanas assumiam relevância ética. Todos os preceitos e máximas se referiam a um presente comum, à contemporaneidade¹⁴⁰. Tanto o agente quanto o “outro” eram considerados como sujeitos de um mesmo tempo (o tempo presente). O futuro se limitava à previsível duração da vida.

Como o âmbito de reflexão ética estava restrito ao presente e à necessária relação de causalidade das ações de agentes presentes, o conhecimento do que seria uma ação moralmente boa era evidente para todos os homens de boa vontade. Dessa forma, não havia a necessidade de um saber teórico para se determinar se a ação é boa ou má. O bem e o mal eram compreendidos em uma relação de imediatez.

Com estes pressupostos, era possível estabelecer um nexo de causalidade entre a ação e o seu resultado, havendo a possibilidade de previsão sobre as consequências dos atos

humanos. Com a possibilidade de se individualizar a ação e identificar as suas consequências, a responsabilidade pessoal era facilmente determinada. Assim, a preocupação ética estava centrada na verificação da culpa do agente. Para a tradição ética clássica, a culpa é a forma de se fundamentar a responsabilidade do autor do ato que provocou a consequência danosa. Nesta tradição, o objetivo da responsabilização é a penalização do agente, como forma de retribuição pelo efeito nocivo de seu ato.

Neste sentido, Hans Jonas identifica as seguintes premissas estruturantes de todas as orientações éticas que foram concebidas até o momento:

(1) a condição humana, conferida pela natureza do homem e pela natureza das coisas, encontra-se fixada de uma vez por todas em seus traços fundamentais; (2) com base nesses fundamentos, pode se determinar sem dificuldade e de forma clara aquilo que é bom para o homem; (3) o alcance da ação humana e, portanto, da responsabilidade humana é definida de forma rigorosa.¹⁴¹

Seguindo esta argumentação, Jonas procura demonstrar que estes pressupostos perderam a validade diante da nova situação moral. As premissas que sustentaram as éticas tradicionais forjaram uma moral privada definindo uma responsabilidade pessoal determinada a partir da culpa do agente, sendo objeto de responsabilização apenas os efeitos presentes e previstos. Apenas as relações interpessoais assumiam relevância ética. Portanto, não havia espaço para uma responsabilização por efeitos posteriores, não-previstos, ou, então, por atos que, apesar de serem bem-intencionados, bem-meditados e bem-executados, encobrem o seu perigo.

Jonas procurou caracterizar a tradição ética fazendo um paralelo com o estado atual das coisas engendrado pelo desenvolvimento tecnológico¹⁴². Estas características foram identificadas em quatro pontos:

(a) O domínio da *téchne* era eticamente neutro – a atividade humana empreendida com o uso da técnica praticamente não afetava a estabilidade da natureza das coisas e não colocava, por isso, o perigo de um dano permanente à integridade de seu objeto, o conjunto da ordem natural. Além disso, o sujeito da ação compreendia a técnica como um instrumento para a satisfação de uma necessidade natural, e não como um progresso justificado em si

¹⁴¹ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Op. Cit. p. 29.

¹⁴² Idem, *ibidem*. p. 35.

mesmo como o fim último da humanidade. Assim, a interferência humana por meio da técnica em objetos extra-humanos (como a natureza) não constituía um âmbito de relevância ética, pois a ação humana não era capaz de transformar a natureza das coisas.¹⁴³

(b) A ética era antropocêntrica – a relevância ética estava nas relações inter-humanas, de um homem com outro, incluindo a relação consigo mesmo. Portanto, o modo como o homem se relacionava com a natureza não possuía relevância ética. Tampouco, havia alguma relevância as consequências para as gerações futuras dos atos praticados no presente.

(c) Constância da entidade humana – a entidade “homem” e sua condição fundamental eram compreendidas como constantes em sua essência e não como objeto de uma técnica transformadora.

(d) Alcance imediato do bem e do mal resultantes da ação – o bem e o mal que eram produzidos por uma ação estavam restritos às proximidades do ato, no âmbito de seu alcance imediato. A ética se concentrava na qualidade moral do ato momentâneo. Tanto o saber quanto o poder estavam muito limitados para incluir em sua previsão o futuro remoto e a possibilidade de uma causalidade que atingisse uma esfera global.

A proximidade das consequências do ato se refere tanto à dimensão espacial quanto temporal. Como diz Hans Jonas “o longo trajeto das consequências ficava ao critério do acaso, do destino ou da providência. Por conseguinte, a ética tinha a ver com o aqui e agora, como as ocasiões se apresentavam aos homens, com as situações recorrentes e típicas da vida pública e privada”¹⁴⁴.

A caracterização das orientações tradicionais da ética elaborada por Jonas desemboca na sua crítica à Kant. Esta crítica está direcionada à centralidade atribuída ao indivíduo na ética kantiana e, por consequência, ao fato da ação humana assumir relevância ética apenas a partir da suposição da existência de uma sociedade de atores humanos (seres

¹⁴³ Um exemplo que podemos citar para isso é a forma como a técnica era utilizada na guerra. Antigamente, as batalhas aconteciam com o confronto entre soldados. O disparo de uma arma poderia ferir um soldado ou um grupo de soldados, mas os seus efeitos ficavam restritos a isto. Já com o desenvolvimento tecnológico, os efeitos de um ataque se tornaram imprevisíveis. Exemplo disso é o uso e desenvolvimento da bomba atômica. A bomba atômica não só destrói o espaço no qual ela é lançada, como também implica em alterações globais do ambiente e modifica geneticamente os seres vivos expostos a sua radiação, atingindo as gerações futuras.

¹⁴⁴ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Op. Cit. p. 36.

racionais em ação), de tal forma que a ação deve ser concebida como exercício geral da comunidade. Neste sentido, Jonas interpreta a formulação kantiana do imperativo categórico como uma abordagem preponderantemente lógica da ação.

Na formulação kantiana do imperativo categórico “aja de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral”, Jonas identifica que o “que tu possas” se desdobra em um “poder” ou “não poder” querer que expressa autocompatibilidade ou incompatibilidade da ação consigo mesma, não significando necessariamente aprovação ou desaprovação moral¹⁴⁵. A coerência clamada pelo imperativo se restringe ao ato consigo mesmo, conferindo-lhe um caráter estritamente formal.

Orientando-se pela conclusão de haver uma preponderância lógica nesta formulação do imperativo categórico, Jonas compreende que para a teoria kantiana não haveria contradição em si na possibilidade da humanidade deixar de existir e, por isso, não se tornaria contraditório o fato de as gerações presentes buscarem sua felicidade sob o preço da infelicidade das gerações futuras ou, até mesmo, pela possibilidade de determinação de sua não-existência.¹⁴⁶ Trata-se, sobretudo, de uma ética preocupada com a promoção do bem-estar individual do homem que age no presente.

A relevância ética dos atos está assentada no fato destes se voltarem para agentes presentes que, por possuírem responsabilidade, também podem ser considerados objetos de responsabilidade. Portanto, quem não possui existência ou, então, não possui capacidade para agir não é objeto de responsabilidade. Isto significa que as pessoas que virão a existir, por não possuírem capacidade de ação, não poderão ser objeto de responsabilidade, tal como a natureza que não possui consciência para manifestar seu querer. Neste contexto, Jonas entende que o imperativo categórico pensado por Kant se torna indiferente ao problema da existência futura.

Na ética kantiana, a objetividade da lei moral está instalada na possibilidade da sua universalização fundada na razão. A ação adquire seu valor moral pela conformidade da vontade individual à lei. Esta conformação se torna possível pelo sentimento de respeito à lei. O respeito à lei é um sentimento sublime que nos é suscitado pela ideia de dever ou pela lei

¹⁴⁵ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Op. Cit. p. 47.

¹⁴⁶ Idem, *ibidem*. p. 47.

moral. Portanto, este sentimento não seria determinado por nossas inclinações. É um sentimento que nos revela a dimensão incondicional de um dever que emana da razão. Este respeito se traduz na conformação que a vontade deve à razão, entendida como princípio da universalidade.

Na percepção de Jonas, a determinação do dever pela razão, cuja expressão se dá no imperativo categórico, resulta em uma autolimitação da liberdade por meio da regra de concordância com a verdade, na busca de finalidades. O respeito não indica o fim como determinação do objeto exterior à razão, mas sim como conformidade à lei da razão.

Neste sentido, a crítica de Jonas à Kant se dirige ao fato do respeito só poder ser pensado quando há a consideração de um objeto que suscita este sentimento. O respeito como conformação da vontade à lei conduz o imperativo categórico a um formalismo, obscurecendo a possibilidade de determinação de fins para a ação humana que ultrapassem a limitação da liberdade no dever que decorre da razão do próprio sujeito da ação. Para Jonas, o respeito é “sentimento que só pode ser causado pelo objeto (...) e efetivamente em virtude do seu valor próprio e singular”¹⁴⁷.

A interpretação jonasiana da ética kantiana atribui relevo à centralidade do indivíduo e da ação presente na tematização da imperatividade do dever. Jonas se contrapõe a esta formulação do imperativo kantiano ressaltando a necessidade de construir “um imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante”¹⁴⁸. A necessidade de se repensar a imperatividade decorre da insuficiência do imperativo categórico kantiano em atribuir à existência futura e à natureza relevância moral.

Além disso, uma nova imperatividade deveria levar em conta uma instância de objetividade exterior à subjetividade do próprio homem, determinando fins para sua ação que se tornam necessários a partir de uma exigência que a existência mesma, como objeto de responsabilidade, dirige ao agente. A concepção de imperativo voltado para o agir com relação ao futuro e à natureza determina o dever como a consecução de um fim, qual seja, que a existência continue. Jonas pensa a inscrição de um fim para o agir humano fora da

¹⁴⁷ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Op. Cit. p. 153.

¹⁴⁸ Idem, *ibidem*. p. 47.

consciência individual, como a possibilidade de se superar a vacuidade do formalismo kantiano.

3.2. A heurística do medo

A relação ética do homem com a natureza e consigo mesmo a partir da intervenção técnica está sustentada pela imperativa previsão do perigo dos efeitos nocivos que a ação humana pode provocar no futuro, exigindo-se que toda ação seja realizada com o objetivo de assegurar a continuidade da existência. A imperatividade da previsão do perigo se manifesta diante da consciência que é gerada pela antecipação da ameaça da ação. A consciência formada pela ameaça nos coloca diante de uma imperativa responsabilidade por aquilo que se torna perecível em função da nossa ação. Desta forma, a consciência da ameaça nos impõe uma obrigação a agir de forma a evitar a concretização do mal que antevemos.

O sentimento de ameaça figura na consciência do homem o medo que o instrui a agir. Isto constitui o medo como o método para a revelação do valor que dirige a ação humana para a consecução do fim que lhe é exigido pelo objeto. Quando pensamos a ação como uma resposta ao apelo que nos é feito pela natureza vulnerável ou pela existência futura, necessitamos de um sentido objetivo das situações futuras extrapoláveis ao homem e ao mundo, possibilitando-nos a construção desta instância axiológica.

Este sentido objetivo não nos é dado em sua dimensão positiva, como bem a ser promovido, mas em sua dimensão negativo, como mal a ser evitado. Para Jonas, a obscuridade do bem futuro impossibilita a construção desta objetividade de valores e fins que dirigiriam a ação presente. A diversidade de critérios para a determinação do bem não superaria o relativismo das opiniões e as divergências de orientações acerca do melhor mundo a ser construído pelo homem.

Já a dimensão negativa da construção de uma objetividade de sentido é fortalecida pela visibilidade e evidência do mal, em primeiro lugar, por conseguirmos reconhecê-lo mais facilmente que o bem quando somos confrontados com ele e, em segundo lugar, por sabermos mais facilmente o que não queremos do que o que queremos. Portanto, se não sabemos quais

bens devemos promover para melhorar a vida futura, com certeza sabemos que não queremos que a vida como a conhecemos seja deformada a tal ponto de pôr em risco a existência.

Entretanto, mesmo que saibamos o que não queremos, o perigo futuro que ameaça a existência não possui a materialidade que o torna real. Este perigo não se consubstancia como um mal real, de tal forma que sua ameaça não é percebida de forma imediata em nossa vida. Se este perigo não pode ser imediatamente experimentado, como ele poderá caracterizar o mal que devemos evitar como instância objetiva da nossa ação? A antecipação da ameaça nos revela um mal futuro que pode ser interpretado como uma possibilidade real de ser afligido por este mal, o qual se torna conhecido por nossa experiência ou por analogia a ela.

Em vista da sua não imediatidade ao sentimento humano e da sua inefetividade no presente, Jonas define a busca deste mal com base em um procedimento heurístico que procura representar aquilo que deve ser temido e que, entretanto, ainda não possui analogias na experiência do passado e do presente¹⁴⁹. Neste sentido, a heurística do temor é utilizada por Jonas como uma estratégia para a ética do futuro (e, portanto, a responsabilidade orientada ao futuro) fazer “a prefiguração de uma situação-limite negativa para a Terra e as gerações futuras”¹⁵⁰.

A heurística do medo pensada por Jonas se consubstanciaria em dois deveres. O “primeiro dever” diz respeito à projeção do futuro a partir da representação da representação do malum provocado pelos efeitos a longo prazo. Deve-se formar a ideia dos efeitos catastróficos do agir, tendo em vista que “o *malum* imaginado deve aqui assumir o papel do *malum* experimentado”¹⁵¹. Como este malum não é percebido como um sentimento imediato, ele deve ser produzido intencionalmente pela projeção dos efeitos perversos da técnica. O “segundo dever” nasce do fato do temor diante do mal futuro não produzir uma reação espontânea naquele que age no presente.

O fato deste temor não se instalar automaticamente como um sentimento que afeta diretamente o indivíduo presente implica a necessária mobilização deste sentimento, adequando-o à representação do mal futuro. Procurando estabelecer uma relação com a noção

¹⁴⁹ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Op. Cit. p. 72.

¹⁵⁰ José Nedel. “Ética da Responsabilidade segundo Hans Jonas”. In: *Ética aplicada: pontos e contrapontos*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004. p. 149.

¹⁵¹ Hans Jonas. *O princípio responsabilidade*. Op. Cit.. p. 72.

hobbesiana de medo, Jonas diz que o *summum malum* pensado por Hobbes como temor da morte violenta possui eficácia persuasiva imediata. Isto se deve ao fato da morte ser bem conhecida, mantendo-se presente no horizonte humano próximo, de tal forma que o extremo pavor por ela provocado se manifesta no instinto de autopreservação inato à natureza humana¹⁵².

Comparado à influência que o temor da morte exerce sobre o homem, Jonas identifica que o temor do mal futuro não influencia imediatamente o homem presente, porém “ele o “devia” fazer, isto é, nós devíamos conceder-lhe essa influência”¹⁵³. Assim, o “segundo dever” se expressa como “a disposição para se deixar afetar pela salvação ou pela desgraça (ainda que só imaginada) das gerações vindouras”¹⁵⁴.

Jonas percebe que a ciência por si só não é suficiente para realizar as as projeções a longo prazo, resultando em um nível de insegurança e incerteza que não é percebido nas projeções de curto prazo. O saber a longo prazo não é disponível para se poder fazer projeções com segurança. Entretanto, para Jonas, isso não seria um impedimento para a projeção dos efeitos finais prováveis ou possíveis. Isto porque a insegurança das projeções futuras poderia ser insuficiente para a realização de previsões concretas, porém estas projeções seriam suficientes para a consecução dos fins da casuística heurística.

No contexto da heurística do medo, “a simples possibilidade fornece a necessidade, e a reflexão sobre o possível, plenamente desenvolvida na imaginação, oferece o acesso à nova verdade”¹⁵⁵. O que realmente importa não é aquilo que se realizará concretamente, mas a possibilidade real de acontecer já nos é apresentada como um novo conteúdo moral que não pode ser ignorado. Jonas chama a isto de uma casuística imaginativa que “serve à investigação e à descoberta de princípios ainda desconhecidos (e não, como a casuística habitualmente serve, no direito e na moral, ao exame de princípios já conhecidos)”¹⁵⁶. Isto significa que estes prognósticos não desempenham a função de provar o mal futuro, mas simplesmente de ilustrá-lo.

¹⁵² Hans Jonas. *O princípio responsabilidade*. Op. Cit.. p. 72.

¹⁵³ Idem, ibidem. p. 72.

¹⁵⁴ Idem, ibidem. p. 72.

¹⁵⁵ Idem, ibidem, p. 74

¹⁵⁶ Idem, ibidem. p. 74.

Para Jonas, o simples fato dos efeitos distantes indesejados possuírem uma grandeza muito mais elevada que os efeitos próximos desejados já compensa as diferenças de solidez da certeza da realização de cada um deles. Mas diante do fato dos dois âmbitos de projeções de efeitos serem igualmente possíveis faz Jonas perceber que

o interesse, a inclinação ou a opinião podem escolher o prognóstico mais propício – entre todos os possíveis – para o projeto da sua preferência, ou dispensá-los todos, com a decisão agnóstica de que não sabemos o suficiente para que renunciemos ao conhecido em favor do desconhecido¹⁵⁷.

Portanto, diante do fato de se deixar tentar por escolher o prognóstico mais propício em favor de um interesse, deve se ter inscrito na teoria ética um princípio que se articule como prescrição prática que determina a *necessidade de se dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação* (deve-se conferir primazia do mau prognóstico sobre o bom)¹⁵⁸. Jonas procura justificar esta prescrição prática a partir do raciocínio que se, “em questões menores, possamos nos permitir apostar muito, tendo em vista uma chance extremamente pequena de sucesso, em questões maiores arriscamos bem menos”¹⁵⁹.

Também deveríamos raciocinar desta forma para as “grandes causas, que atingem os fundamentos de todo empreendimento humano e são irreversíveis, na verdade não deveríamos arriscar nada”¹⁶⁰. A evolução sob o jugo da tecnologia moderna, por exemplo, não segue o lento e paciente movimento natural que oportuniza à natureza harmonizar os pequenos erros que se permitia cometer. A evolução como empreendimento tecnológico “comprime – como um todo e em muitos de seus projetos singulares – os muitos passos minúsculos do desenvolvimento natural em poucos passos colossais, e com isso despreza a vantagem daquela marcha lenta da natureza”¹⁶¹.

Ao tomar este processo em suas mãos, o homem produz uma incerteza e um perigo totalmente novos, que são incrementados na medida em que a intervenção aumenta. Jonas aqui salienta que não se pode esquecer, ainda, do fato que quando pensamos os efeitos de nossas ações, mesmo a longo prazo, devemos nos dar conta de que “aquilo que para a evolução é um lapso de tempo muito curto, para o homem significa um lapso de tempo muito

¹⁵⁷ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Op. Cit. p. 75.

¹⁵⁸ Idem, *ibidem*. p. 77.

¹⁵⁹ Idem, *ibidem*. p. 77.

¹⁶⁰ Idem, *ibidem*. p. 77.

¹⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 77.

mais longo”¹⁶². A partir disso, Jonas diz que, diante do tempo da natureza, o nosso saber é impotente para determinar prognósticos a longo prazo. Este fato fortalece a justificativa da necessidade de um mandamento que determine que em temas de eventualidades capitais se dê maior relevância à ameaça do que à promessa.

Assim, a relevância dada à ameaça não é nada mais que fazer com que a representação do mal futuro efetivamente influencie a ação presente. Este deixar-se influenciar significa, no âmbito da heurística do temor, que o homem aceita o dever da existência. Ao aceitar o dever da existência, o agente presente reconhece o imperativo, colocado de maneira axiomática. Intrínseco ao imperativo está a finalidade de não colocar em perigo as condições de permanência da vida sobre a terra. Na interpretação de Müller, a inserção desta finalidade no imperativo significa que ele é suscetível de conduzir à responsabilidade¹⁶³.

Neste sentido, a finalidade é o motivo exigido na realização de uma determinada ação. Este é justificado pela heurística do medo e determina o conteúdo moral do imperativo de Jonas, deslocando o objeto da responsabilidade do próprio agente para a natureza e à existência futura. O objeto ao qual a imperatividade do dever exige a ação está situado fora do sujeito ou de sua consciência. Com isso, poderíamos afirmar que a heurística do medo inscreve no imperativo de Jonas a materialidade de valores que, segundo ele, o imperativo kantiano careceria.

A inscrição desta materialidade no imperativo determina a sua orientação à realização da finalidade da natureza. Portanto, o respeito ao dever não é simplesmente o respeito à liberdade do homem ou à auto-limitação da liberdade. O respeito ao dever significa a consideração da afirmação da existência da natureza como um limite para a liberdade daquele que realiza a ação no presente. Esta orientação do imperativo a um fim o caracteriza como uma responsabilidade legada ao homem diante do apelo do perecível.

¹⁶² Idem, *ibidem*. p. 78.

¹⁶³ MULLER, Wolfgang Erich. “La responsabilité peut-elle être basée sur un impératif?”. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marie-Geneviève. *Hans Jonas: Nature et Responsabilité*. Paris: Vrin, 1993. p. 150.

3.3. A imperatividade da responsabilidade

O imperativo pensado por Jonas procura responder à necessidade de se construção de uma teoria ética que dê conta do agir orientado ao futuro, descrevendo o dever das gerações presentes preservarem as condições que tornam possível a existência das gerações futuras. A proposta de Jonas procura de estabelecer limites para o agir presente, fazendo com que não se possa ser indiferente à existência futura em benefício da felicidade ou do máximo gozo das gerações presentes.

Assim, Jonas constrói três formulações para o seu imperativo categórico: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou, negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou então: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou, ainda: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer”¹⁶⁴.

Neste imperativo, Jonas inscreve o compromisso do homem com a humanidade considerada em sua totalidade, estando acima dos interesses individuais dos agentes presentes. Com o delineamento deste compromisso, Jonas procura circunscrever o objeto da responsabilidade além da individualidade humana. O objeto da responsabilidade é referido à humanidade em sua condição de fragilidade, alterabilidade e perecibilidade suscitada pelo domínio tecnológico. Isto significa que “a vida humana e sua salvaguarda constituem o dever primário da pessoa responsável”¹⁶⁵.

A vida assume papel preponderante no imperativo de Jonas e é a marca de distinção com relação ao imperativo kantiano. Enquanto o imperativo kantiano procura determinar uma esfera de ação controlada pelo agente, a partir da inscrição em uma relação de reciprocidade entre as pessoas de ação, o imperativo jonasiano se volta para a humanidade futura por meio

¹⁶⁴ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Op. Cit. p. 48.

¹⁶⁵ José Nedel. “Ética da Responsabilidade segundo Hans Jonas”. Op. Cit. p. 153.

de seu viver e de sua sobrevivência¹⁶⁶. A consideração do futuro longínquo ocupa um lugar de destaque no imperativo jonasiano por ser sede o temor que representa os perigos que ameaçam a humanidade.

Porém, a consideração da vida no imperativo jonasiano ultrapassa a ideia de vida em seu sentido mais ordinário para se dirigir à noção de vida orgânica, a partir da qual Jonas funda sua ontologia. A fundação de uma instância axiológica na ontologia da vida oferece as condições necessárias para Jonas incorporar no seu imperativo a noção de vivente e a exigência da afirmação da sua existência dirigida ao agir.

Ao buscar na vida orgânica os valores que devem orientar a ação humana para o futuro, Jonas identifica a necessidade de se afirmar a ética sobre uma metafísica da vida. A preparação de sua metafísica inicia em textos preparados entre 1950 e 1965, reunidos no livro *The Phenomenon of Life – Toward a Philosophical Biology*, publicado em 1966. Posteriormente estes textos, com o acréscimo de outros, foram publicados em língua alemã no livro *Das Prinzip Leben – Ansätze zu einer philosophischen Biologie*.

Nesta obra, Jonas procura identificar uma dimensão existencial na vida orgânica, tomando-a como ponto de partida para a superação das perspectivas tradicionais que atribuem ao homem a exclusividade da existência. O caminho percorrido por Jonas passa pela necessidade de pôr em questão os dualismos que atribuem maior relevância, de forma excludente, à matéria do corpo ou à alma, identificando o primado da existência em um dos pólos em desconsideração do outro.¹⁶⁷

¹⁶⁶ RICOEUR, Paul. “Ética e filosofia da biologia em Hans Jonas”. In: *A região dos filósofos*. Leituras 2. São Paulo: Loyola, 1996. p. 231.

¹⁶⁷ O dualismo retirou da matéria todo o conteúdo que pudesse dizer respeito a sentimentos, ao espírito, interiorizando na consciência do sujeito todos esses atributos. A matéria passou a ser concebida como matéria pura e sem vida. O homem descobriu-se como ser alheio ao mundo. Esta oposição levou o homem a retirar o sentido do mundo, implicando na mecanização da natureza. Todo sentido ou sentimento passou a ser considerado como pura representação que um sujeito faz com relação ao mundo. Como afirma Hans Jonas: “(...) a simples possibilidade de se conceber um “universo não animado” surgiu como oposição à ênfase cada vez mais exclusiva colocada sobre a alma humana, sobre sua vida interior e sobre a impossibilidade de compara-la a qualquer coisa da natureza. Esta separação trágica, que se tornou cada vez mais aguda até o ponto de os elementos separados deixarem de ter qualquer coisa em comum, passou desde então a definir a essência de ambos, precisamente através desta exclusão mútua. Cada um deles é o que o outro não é. Enquanto a alma, que se voltava para si própria, atraía para si todo significado e toda dignidade metafísica, e se concentrava em seu ser mais íntimo, o mundo era despido de todas estas exigências.” (JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. pp. 23-24). Com a radicalidade do dualismo, o corpo, e o mundo material como um todo, passou a ser concebido como uma prisão da alma, um túmulo para o espírito. Esse monismo banuiu a vida universal, não estando mais apoiada por nenhum pólo transcendente. Assim, a vida finita e particular passou a ser valorizada como um aqui e agora, que se este entre um início e um fim. Isto

Jonas propõe uma superação destes dualismos a partir da ideia de que existe nos organismos não apenas algo que os movimenta – como o princípio interior à sua própria natureza, pensado por Aristóteles – como também uma maneira de existir que pode ser percebida objetivamente. Por essa razão, Hans Jonas diz que não há uma separação entre o orgânico e o espiritual. A percepção e o movimento são intrínsecos ao orgânico e seguem uma finalidade que a própria natureza possui. Essa finalidade é encontrada a partir da pressuposição de uma liberdade intrínseca à natureza. Assim, a evolução e a vida não estão lançadas ao puro acaso ou a uma estrita necessidade. Jonas escreve que

(...) nos obscuros movimentos da substância orgânica primitiva, dentro da necessidade sem limites do universo físico, ocorre um primeiro lampejo de um princípio de liberdade – princípio este que é estranho aos astros, aos planetas e aos átomos¹⁶⁸.

Ao delinear os contornos do conceito de liberdade, Hans Jonas argumenta que

‘liberdade’ tem que designar um modo de ser capaz de ser percebido objetivamente, isto é, uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si, e que neste sentido seja compartilhada por todos os membros da classe dos “organismos”, sem ser compartilhada pelas demais: um conceito ontologicamente descritivo, que de início só possa ser mesmo relacionado a fatos meramente corporais. Mesmo neste caso, no entanto, ele não pode deixar de estar relacionado com o significado que atribuímos a este conceito no âmbito humano, de onde foi tomado – pois do contrário o empréstimo e a aplicação mais ampla passariam a ser um simples e frívolo jogo de palavras. Apesar de toda a objetividade física, os caracteres por ele descritos no nível primitivo constituem a base ontológica e a antecipação daqueles fenômenos mais elevados a que pode ser aplicado diretamente o nome de “liberdade”, e que lhe servem de exemplo manifesto: e mesmo os mais elevados destes fenômenos permanecem ligados aos inícios não aparentes na camada orgânica básica, como condição para que sejam possíveis. Desta maneira o primeiro aparecimento do princípio em sua forma pura e elementar implica a irrupção do ser em um âmbito ilimitado de possibilidades, que se estende até as mais distantes amplidões da vida subjetiva, e que como um todo se encontra sob o signo da liberdade.¹⁶⁹

Em torno do conceito de liberdade, intrínseca ao organismo, Jonas explicita a dimensão existencial da matéria viva. Essa maneira de existir atribuída ao orgânico deve ser

significa que o lugar da vida no âmbito do ser ficou reduzido ao caso particular do organismo nos seus condicionamentos terrenos. O que condiciona e possibilita a vida é um improvável acaso do universo, alheio à própria vida humana e dotada de leis materiais indiferentes ao fenômeno vital. Todos esses movimentos apresentam continuidades e descontinuidades com relação aos binômios matéria/forma, corpo/alma, vida/morte. Mas chama atenção o fato de que estas orientações nos obrigam a fazer uma opção entre um conceito ou outro.

¹⁶⁸ JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004. p. 13.

¹⁶⁹ Idem, *ibidem*. p. 14.

compreendida como um fundamento para a objetividade dos fins e valores que a natureza possui.

Nesse horizonte, a natureza se organiza de tal forma a partir da sua liberdade intrínseca que comprova a hipótese de uma passagem da substância inanimada para a substância orgânica, resultante de uma mudança na profundidade do ser. Isto significa que o dinamismo elementar da natureza acontece em razão de uma liberdade por ela própria possuída. Jonas não ignora a existência de uma necessidade que todo o organismo possui que se vai manifestar como “existência em risco”.

A existência depende, portanto, de uma tensão entre ‘ser e não-ser’, quando o organismo é dono de seu ser apenas de modo condicional e revogável. Jonas diz que o “não-ser entrou no mundo como uma alternativa ao próprio ser”¹⁷⁰. O sentido do ser é dado pela ameaça da sua negação, passando a ter que se afirmar, ao desejar a sua própria existência. Isto implicou em perceber o ser não mais como estado, mas sim como possibilidade imposta pela existência de uma ameaça. Assim, a vida deixa de ser compreendida como uma positividade isolada da morte (ou da transformação), compreendida como um estado de ausência da vida. Ao fundamentar esta concepção, Jonas escreve que:

Suspensão, assim, na possibilidade, o ser é sob todos os aspectos um fato polar, e a vida manifesta sem cessar esta polaridade nas antíteses básicas que determinam sua existência: a antítese do ser e não-ser, de eu e mundo, de forma e matéria, de liberdade e necessidade.¹⁷¹

Essas aparentes dualidades não podem ser vistas como domínios separados. Na verdade são ambivalências que propiciam o dinamismo da vida. O ser é constituído pelo não-ser, a possibilidade pela necessidade. Com isso, temos delineado o horizonte para formularmos a questão fundamental sobre o desenvolvimento de tecnologias como as biotecnologias e nanotecnologias, consideradas sob a perspectiva de uma dimensão possível da liberdade, buscando superar os dualismos da modernidade e indicando valores e fins para o agir humano.

O pensamento dominante sobre as relações da técnica com a natureza ainda conserva resquícios de uma concepção mecanicista de mundo, que violenta a natureza para dela poder

¹⁷⁰ JONAS, Hans. *O princípio vida*. Op. Cit. p. 14.

¹⁷¹ Idem, *ibidem*. p. 15.

tirar melhor proveito para os interesses do homem. Ao se reduzir o problema das tecnologias ao sucesso ou fracasso de manipulações ou então à perfectibilidade da arte humana, alçada quase à categoria de divina providência, concentramos a nossa atenção apenas no âmbito do fazer, da *poiesis*, da criação humana, esquecendo que há uma objetividade na natureza que nos impõe a reflexão sobre o nosso agir.

Essa objetividade encontra-se na liberdade de todo organismo e daí resulta que a natureza possui objetivos e fins que não podem ser ignorados pela ação técnica do homem. Quando uma tecnologia interfere na liberdade da natureza, está determinando uma irrupção na harmonia do todo que não pode ser compreendida, tampouco prevista pelo homem em toda a sua magnitude e amplitude. Isto porque ao interferir na liberdade do organismo, o homem modifica a estrutura da própria natureza e provoca um desequilíbrio nas relações de liberdade e necessidade que o dinamismo interno da vida possui.

Hoje, o organismo não mais apenas tem que lutar contra o não-ser da morte ou de mudanças naturais do habitat. A luta se dá contra agentes e forças que não respeitam o dinamismo da vida, os fins e os valores intrínsecos da natureza. Portanto, a partir da intervenção na liberdade da natureza, o homem modifica o próprio processo de conservação e evolução da vida. A natureza passa a ser suscetível da manipulação humana a tal ponto que se procura objetivar uma realidade imaginada na consciência do próprio homem.

No livro *Princípio Responsabilidade*, Jonas procura desenvolver as implicações do ser no dever, tratando do reconhecimento de um valor intrínseco à natureza e de um vínculo objetivo que se dá pelo apelo que ela nos faz diante da sua percibilidade. Este apelo constitui o vínculo objetivo entre homem e natureza, na medida em que ele não nos autoriza vermos a organicidade da vida como simples matéria em uma dimensão privada de fim. A consciência do apelo nos indica uma dimensão teleológica da vida que se consubstancia como afirmação da sua existência. O apelo é realizado na medida em que a tutela da natureza se torna cada vez mais dependente do homem, principalmente em vista da expansão do agir sobre o dinamismo da vida.

A possibilidade do agir humano transformar a natureza se torna a condição para que este apelo se torne objeto da moralidade. Se o apelo se afirma para o homem como implicação da prática humana sobre a natureza, a continuidade da natureza se torna uma questão moral.

Esta relação de dependência que a natureza possui na sua tutela e o enraizamento da existência humana nas condições físicas da natureza implicam na solidariedade do destino humano e do destino da natureza. Esta solidariedade atribui ao apelo de existência o estatuto de um dever ao qual o dever agir se orienta. Neste sentido, a dependência da continuidade da vida humana à preservação da existência da natureza constitui um vínculo objetivo que não nos autoriza termos uma prática com relação à vida baseada na satisfação do interesse utilitário das gerações presentes.

A atribuição de relevância moral ao apelo da vida e à orientação do agir para a satisfação deste apelo atribui ao imperativo uma dimensão teleológica, que não era apresentada pelo imperativo kantiano, por exemplo. Esta dimensão teleológica exige que o imperativo não esteja fundamentado simplesmente na vontade humana. O imperativo de Jonas se constitui como uma forma de substancializar o agir humano ao referi-lo à concretização de um bem em si mesmo na própria realidade.

O atendimento à vontade livre se torna insuficiente para se considerar a ação moralmente aceita quando tratamos de problemas que envolvem a existência futura. Na ética orientada ao futuro, a vontade livre deve atender ao apelo da vida para ser considerada como uma ação moral. A vontade livre por si só se torna insuficiente para consubstanciar a moralidade da ação. No horizonte da vontade livre, é inscrita a objetividade do valor que o apelo da natureza nos apresenta. Esta objetividade define nossa responsabilidade como tutela de toda existência.

O não atendimento ao apelo significa o fortalecimento da possibilidade do nada e a resposta afirmativa nos conduz para a continuidade da vida como a conhecemos. O fato da concretização destas duas alternativas depender de nossa escolha coloca em nossas mãos o destino de toda existência. Esta confiança que o apelo deposita no ser humano transforma toda relação com a natureza e com a futuridade da existência humana um problema moral. Não podemos atuar frente à natureza e as gerações futuras de forma arbitrária e indiferente.

Quando levamos em conta que o dinamismo da natureza se torna submisso à intervenção humana, delineamos um novo âmbito de responsabilidade, que se articula em vista da preservação da possibilidade das gerações futuras definirem o seu próprio destino e, portanto, de também continuarem sendo responsáveis pelo futuro das gerações que as

sucedarem. Este novo âmbito da responsabilidade se abre como resposta à ameaça que a ação humana dirige à existência futura.

Neste sentido, a responsabilidade pensada por Jonas não considera somente as consequências da ação humana, mas também nos coloca diante daquilo pelo que somos responsáveis e que devemos fazer com que permaneça intacto. Somos chamados a responder ao apelo da existência da natureza que se apresenta como bem em si, Porém, em última análise, atendemos a este apelo tendo em vista a permanência da existência humana no futuro. Este apelo é traduzido como o dever de que a humanidade como a conhecemos continue existindo. Esta ideia de humanidade é concebida por Jonas como “a idéia ontológica de homem, cujo modo de ser exige a corporificação no mundo”¹⁷².

A preservação da presença do homem passa pela salvaguarda da sua imagem e, portanto, da sua corporeidade. A incondicionalidade da preservação da corporeidade do homem para a sua continuidade marca a dependência da existência humana com relação a toda existência da natureza. A ameaça de desfiguração da imagem do homem passa pela negação da afirmação da existência da natureza.

Como vimos anteriormente, a intervenção humana na natureza produz perigos à existência que põem em risco a possibilidade da conservação física do homem. Toda mediação do homem com o mundo passa pelo corpo e por sua auto-experiência. Sua força de ação no mundo e sua conexão dinâmica de todas as coisas são possibilitadas pelo corpo. Dessa forma, não há como falarmos de uma autêntica presença humana quando a imagem do homem se desfigura a tal ponto que sua própria liberdade e capacidade de ação deixam de existir.

Assim, toda categoricidade do imperativo jonasiano está expressa na incondicionalidade da existência humana: “que haja homens”¹⁷³! Jonas ressalta que este imperativo não se caracteriza como um princípio coerente da razão que atribui as suas próprias leis, como o faz Kant, mas se fundamenta na “idéia da existência substantiva de possíveis autores em geral”¹⁷⁴. Esta existência substantiva é colocada como a própria

¹⁷² JONAS Hans. *O princípio responsabilidade*. Op. Cit. p. 94.

¹⁷³ Idem, *ibidem*. p. 94.

¹⁷⁴ Idem, *ibidem*. p. 95.

possibilidade de que o homem possa ter responsabilidade e tenha condições de fazer suas próprias escolhas, assim como nós tivemos.

Por isso é necessário percebermos que as práticas que realizamos no presente, possibilitadas pelo poder tecnológico, possuem um caráter irreversível, a tal ponto que as gerações futuras não terão como desfazer aquilo que empreendemos hoje. Isto por si só nos desautoriza negligenciar o futuro ou ficarmos indiferentes a ele. Na medida em que as consequências das ações presentes se estendem ao futuro longínquo, toda a existência passa a nos ser confiada.

Dessa forma, o sentido da responsabilidade se revela no apelo feito por aquilo que nos é confiado. A responsabilidade, então, se desenvolve como um dever de responder, no próprio querer humano, ao consentimento do apelo à existência, motivando concretamente o homem para a ação.

Assim, a responsabilidade para o futuro não pressupõe a consulta dos interesses ou desejos antecipados daqueles que virão a existir, mas identifica a fundamentalidade de um dever ser intrínseco a toda existência. Tanto a natureza quanto as gerações futuras apelam à afirmação do seu existir. O objeto deste apelo é a condição primeira para que qualquer coisa seja. O dever ser que fundamenta o apelo não é produzido pela geração presente ou pela futura.

É algo que transcende a todos, constituindo-se a partir do próprio Ser (natureza). Neste sentido, não podemos dispor deste dever ser, sendo que a sua realização é incondicional para que a existência seja. Por isso, podemos afirmar que a responsabilidade possui um caráter imperativo e categórico à ação humana realizada no presente. Esta categoricidade do imperativo posiciona o dever ser como uma anterioridade a toda possibilidade de direito. Isto por si só torna incabível qualquer pergunta pela promoção de um direito para o futuro. Não há sentido em nos perguntarmos pelos bens e direitos que devem ser promovidos para as gerações futuras.

O que torna o problema da futuridade uma questão moral fundamentalmente é o fato da ação presente pôr em xeque a possibilidade da existência continuar. Neste sentido, o que temos que levar em conta quando praticamos uma ação é o respeito e vigilância “ao dever

desses homens futuros, ou seja, o dever ser uma humanidade verdadeira”¹⁷⁵. Jonas diz que, “com a alquimia da nossa tecnologia “utópica”, podemos lhes subtrair a capacidade de cumprir esse dever e até mesmo a capacidade de se atribuir esse dever. Zelar por isso, tal é nosso dever básico para com o futuro da humanidade, a partir do qual podemos deduzir todos os demais deveres para com os homens futuros”¹⁷⁶.

3.4. A responsabilidade entre Kant e Jonas

A busca de um dever ser que consubstancie a imperatividade da responsabilidade conduz Jonas ao delineamento de uma teleologia que se afirma na exterioridade da consciência humana. Esta teleologia está assentada no dinamismo da vida orgânica, sendo nela identificada a dimensão finalística de todo vivente, qual seja, a afirmação da existência. A finalidade a que se volta todo ser vivo é também um dever inscrito em todo ser. Este dever se apresenta ao homem na medida da interferência humana na existência, manifestando-se na forma de apelo pela continuidade do existir.

A partir da constatação de que o poder outorgado ao homem pela técnica coloca em perigo a continuidade da existência, interrompendo o curso natural de seu dever ser, Jonas identifica a necessidade de construção de uma ética que limite a atividade técnica. Para tanto, surge a necessidade de se pensar o agir humano em uma posição acima da técnica e dos interesses que a promovem, devendo se levar em conta que “se a esfera do produzir invadiu o espaço do agir essencial, então a moralidade deve invadir a esfera do produzir, da qual ela se mantinha afastada anteriormente (...)”¹⁷⁷. Ao sobrelevar o agir humano ao fazer produtivo, Jonas está procurando construir um conceito prático que apresente condições de impor um limite ao poder tecnológico. Este conceito prático é a responsabilidade, suscitada pelo apelo que a existência futura e a natureza, em sua perecibilidade, dirigem ao homem. Portanto, trata-se de uma responsabilidade orientada ao futuro que expressa a categoricidade de uma ação com vista à realização de um fim (a afirmação da existência) que se manifesta como dever. A

¹⁷⁵ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Op. Cit. p. 92.

¹⁷⁶ Idem, *ibidem*. p. 93

¹⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 44.

categoricidade da ação está assentada na incondicionalidade da vida continuar existindo e, fundamentalmente, na preservação da imagem do homem.

A categoricidade da ação determina um dever agir que se articula como resposta ao dever ser da natureza. O dever agir coloca ao homem a ação considerada em sua pureza prática, retirando do seu âmbito todas as determinações que decorrem da técnica ou dos interesses empíricos. Isto significa que o dever orienta o agir à realização do valor expresso no imperativo, fazendo com que a inclinação do homem aos interesses transitórios e às seduções da técnica não impere ao tomar-se a decisão. O agir é tematizado como a prática realizadora de um fim que está além da consideração de qualquer desejo humano do presente, tendo em vista apenas a possibilidade da existência humana futura.

Neste sentido, a tematização da responsabilidade jonasiana está muito próxima da investigação kantiana em torno de uma dimensão puramente prática da atividade humana. A problematização desta dimensão puramente prática para se tratar do fundamento da ação indica o primado da prática em relação ao domínio do conhecimento teórico, da ciência, e ao empírico. Tanto Kant quanto Jonas procuram por aquilo que orienta absolutamente o prático e é tomado como condição de toda atividade humana, apesar do tratamento deste absoluto parecer ser distinto nos dois pensadores.

A filosofia prática de Kant busca as condições de possibilidade de uma práxis racional, definindo o prático como “tudo aquilo que é possível pela liberdade”¹⁷⁸. Kant pensa o caráter prático da razão pura a partir da liberdade, adotando a crítica prática como método para a investigação das possibilidades da razão prática pura e como seu fundamento. A crítica se torna, então, a única razão que justifica e fundamenta, no interior da perspectiva da liberdade, a possibilidade de se ditar leis à vontade.

Neste sentido, “a crítica volta-se contra um uso inadequado da razão, que como simples razão pragmática, projetadora e coordenadora de regras com vista a inclinações ou interesses, pretende, contudo, determinar a práxis. Mas tal razão, por este meio, torna-se um instrumento da não-liberdade.”¹⁷⁹ O uso inadequado da razão conduz à primazia do interesse

¹⁷⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. B 828.

¹⁷⁹ ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Editora Ática, 1981. p. 26.

empírico sobre todo o âmbito puramente prático, impossibilitando o fundamento da liberdade como conceito prático.

O interesse em si se outorga o caráter de fundamento e fim, constituindo regras que configuram uma realidade condicionada que fundamenta a ação. O fundamento da ação no interesse empírico constitui uma racionalidade que, a partir dos critérios do próprio interesse, pode se justificar como possibilidade teórica, porém jamais poderá ser afirmado como um fundamento puramente prático constitutivo da moralidade. O interesse em si poderá orientar o desenvolvimento de uma racionalidade teórica, mas sem a sua harmonização no horizonte prático. Isto significa que a construção teórica pode se deixar conduzir pelo impulso empírico dos motivos aos quais os seus agentes são mais suscetíveis, porém a justificação da orientação tomada na elaboração desta racionalidade não pode ser considerada em si moral e harmonizada com a razão.

Em outras palavras, a racionalidade teórica, baseada no mero interesse, e a moralidade, fundada no uso da razão puramente prático, são contrapostas como dualidade. A racionalidade teórica se justifica na contingencialidade dos interesses e a moralidade se fundamenta no horizonte absoluto e universal da liberdade.

Esta distinção nos fundamentos e, principalmente, a primazia da justificação pelo interesse em detrimento da fundamentação na liberdade levaram a ciência (como expressão da racionalidade teórica) a determinar fins sem reconhecer a necessidade e essencialidade dos fins inscritos na razão humana. Esta eleição de fins que escapam à harmonização com a finalidade última subjugam a liberdade, desencadeando o que reconhecemos no cotidiano de nosso tempo como uma crescente programação do comportamento humano pela racionalidade teórica (e técnica).

A possibilidade de superação deste dualismo é percebido por Kant na compreensão da liberdade como o horizonte unitário entre razão teórica e razão prática. Para Kant, o homem se move em um horizonte absoluto e universal definido como a liberdade. A perspectiva da liberdade deve orientar a inteira interpretação da filosofia kantiana. Isto por que não há como concebermos qualquer atividade humana se não levarmos em consideração a universalização da ação com vistas à liberdade, de tal forma que “a filosofia prática determina as condições sob as quais todas as ações de um indivíduo deve poder concordar com as ações

de todos os outros homens”¹⁸⁰. A possibilidade de concordância entre todas as ações entre si são as leis da liberdade.

Os meios para a realização das ações não pertencem ao conhecimento prático, ao conhecimento teórico (ou técnico). Neste âmbito, as proposições acerca da possibilidade dos objetos do mundo possuem um conteúdo aplicativo do conhecimento da natureza. Entretanto, se levarmos em consideração que os meios, dos quais o conhecimento teórico tematiza a possibilidade, estão orientados para a realização de um fim geral da razão, concluiremos que a unidade da razão se constitui no movimento do uso teórico da razão em direção ao uso prático. Isto significa, na filosofia kantiana, que “todo saber teórico tem o valor de simples meio com vistas à práxis humana”¹⁸¹.

O saber teórico é referido à práxis, compreendida como saber incondicionado de regras para a ação. Com isso, não há como a ciência se constituir dogmaticamente em fundamento ou no próprio fim. Pensar a ciência desta forma seria orientá-la a um proceder tecnológico que se movimenta em vista da satisfação de necessidades e interesses fundados na transitoriedade dos desejos dos indivíduos.

Kant procura superar este pensamento tecnologicista da razão a partir da universalização possível de uma vida humana racional. Para tanto, há a necessidade de se buscar um valor que seja superior ao valor técnico do conhecimento teórico. Este valor supremo é identificado com o fim necessário e universal ao qual todo conhecimento científico está subordinado: a liberdade. A liberdade se apresenta como fundamento determinante prático de todo conhecimento humano.

Neste sentido, todo interesse especulativo que move o conhecimento humano deve estar orientado pelo interesse prático da razão pela liberdade. O interesse da razão especulativa (razão teórica) é determinado pelo uso prático da razão, tendo nele a sua completude. Não há como tratarmos da possibilidade teórica (ou técnica) do mundo sem antes nos referirmos ao âmbito prático, no qual estamos fundados como seres humanos e do qual dependemos para continuarmos vivendo como tais.

¹⁸⁰ ROHDEN, Valério. *Interesse da Razão e Liberdade*. Op. Cit. p. 55.

¹⁸¹ Idem, *ibidem*. p. 55.

Apenas posso tratar do mundo sem deixar de ter em vista a liberdade que caracteriza toda vida humana racional. Os meios que tenho para pensar os objetos do mundo ou para especular a possibilidade destes não pode entrar em contradição com a possibilidade da vida humana. Isto também pode significar que não posso agir em desacordo com a totalidade da liberdade dos outros homens.

Assim, podemos identificar o desdobramento do interesse prático da razão pela liberdade na ação realizada por dever, indicando a primazia da moralidade sobre todo o âmbito do saber teórico e técnico. Toda ação é praticada com vistas à realização de um fim. Ao identificar o fim com a liberdade, Kant está pensando em um fim universalizável a todo ser humano, caracterizando-se por ser eminentemente prático.

A liberdade ultrapassa o âmbito do empírico, tornando-se determinação universal da vontade dos agentes racionais. Esta ultrapassagem do empírico em direção ao puramente prático atribui à liberdade o papel fundacional da moralidade, contrapondo-se ao interesse empírico. A moralidade se torna possível na medida em que o agente não está condicionado a estímulos externos à sua vontade, determinando-se livremente pela lei que emana da autoridade da razão.

A liberdade se constitui com a submissão do agente à lei, limitando seus interesses e inclinações. A universalização desta limitação se torna o fundamento e a possibilidade da liberdade. Isto implica dizer que somos ao mesmo tempo legisladores da lei e seus súditos. Neste sentido, Kant diz que “somos membros legislantes de um reino moral possível pela liberdade, representado pela razão prática para o nosso respeito, mas ao mesmo tempo seus súditos, não o seu soberano (...)”¹⁸². Significa dizer, por um lado, que o fato de sermos legisladores nos insere no âmbito puramente prático por nossa vontade estar determinada apenas pela liberdade, e, por outro, significa que estamos submetidos à lei que livremente legislamos, de tal forma que a sua universalização nos envolve em uma universalidade mútua que nos faz súditos das obrigações morais que resultam da lei.

Portanto, ao legislarmos contraímos deveres que se inscrevem no próprio conceito de liberdade. O dever surge da liberdade, tendo em vista o fato da possibilidade moral da ação

¹⁸² KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 133. A 147.

estar fundada na observância à lei que o interesse deve levar em conta. Isto significa que nossas ações não deixam de serem motivadas pelo interesse, porém o interesse não é condição para que elas sejam consideradas morais. É justamente da necessidade do interesse se adequar à lei que surge a ideia de dever.

O dever surge da insuficiência da razão determinar por si só a vontade, em vista da existência de condições subjetivas que são contingentes e, por vezes, não concordam com a razão apenas por que o algo que lhes diz respeito é bom. Há a necessidade de um incentivo para que a lei moral seja observada pela vontade. Este incentivo se consubstancia no dever. O dever delinea o horizonte da ação moral ao representar para a vontade a lei.

Se, então, a livre vontade legisla para si a obrigação moral, podemos compreender que a moralidade é estabelecida a partir da consideração da propriedade da autonomia da vontade como princípio que se expressa no imperativo categórico. Enquanto a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* apresenta diversas formulações do imperativo categórico, a *Crítica da Razão Prática* apresenta apenas uma: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”¹⁸³. Rohden diz que a esta formulação coadunam todas as outras, de maneira que ela explicita a concepção do imperativo categórico como um princípio geral: “todas as fórmulas, assim como essa aí, são fórmulas da autonomia enquanto princípio geral”¹⁸⁴.

O imperativo categórico se torna um princípio prático por se consubstanciar como uma determinação universal da razão, constituindo a ação humana. Isto significa que a ação humana apenas se constitui na conformação ao dever. Entretanto, fundar a ação no dever não significa somente uma limitação desta, fazendo com que ela não esteja fundada sobre os interesses, mas sobretudo que esteja fundada na razão prática.

O fato da ação estar fundada na razão prática significa que a ação deve estar fundada em uma legislação universal. Neste sentido, todas as máximas dos indivíduos que orientam as ações devem se entrecruzar, fazendo com que o amor de si se transforme em um amor de si

¹⁸³ Immanuel Kant. *Crítica da razão pura*. Op. Cit. 2008.

¹⁸⁴ Valério Rohden. “Autonomia do sujeito moral em Kant”. *Cadernos IHU Idéias*. São Leopoldo: Unisinos. Ano 6, n. 100, 2008. p. 10.

racional, ou seja, que o amor próprio tome a forma da universalidade da vontade, convertendo o amor de si em amor de si racional, que consiste em amar aos outros e a si na mesma medida. Este é o sentido da submissão da prática humana à lei do dever. A consciência deste dever nos conduz à consciência de nossa humanidade. O dever exige um comprometimento conosco e com os outros.

Este comprometimento nos coloca diante de uma reflexividade da liberdade constituída no dever. A liberdade é uma convocação para que procedamos sem contradição, tornando a nossa liberdade compartilhada e, por isso, autônoma em sentido moral. Esta autonomia se desdobra na própria dignidade humana que se expressa em uma das formulações do imperativo categórico apresentadas na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “Age de tal modo, que uses a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, jamais como simples meio”¹⁸⁵.

Esta formulação do imperativo nos dá a fórmula da humanidade, na qual a universalização da compreensão da pessoa como fim significa o respeito a todos seres humanos como sujeitos livres, que não podem se reduzir à condição de objeto. Nesta formulação, o homem toma consciência de sua liberdade e de sua condição de sujeito. É isto que funda sua responsabilidade e, ao mesmo tempo, constitui um âmbito valorativo que está acima dos interesses transitórios.

Por isso, a crítica de Jonas ao imperativo kantiano e a sua refutação como um imperativo inadequado para uma ética orientada ao futuro podem ser precipitadas. Jonas diz que o imperativo categórico kantiano apenas fornece uma auto-limitação da liberdade, sem oferecer substancialidade ao agir, definindo este imperativo muito mais como um princípio lógico da ação que propriamente como princípio moral. Consequentemente, o imperativo kantiano estaria voltado inteiramente ao agir do indivíduo que limita a sua liberdade com relação à liberdade do outro, sem se ocupar com uma ética para o futuro.

Podemos perceber que, no pensamento kantiano, a preocupação com a substancialidade da ação é permanente, tanto é que sua principal preocupação é construir uma ética autônoma aos interesses empíricos. Tanto é assim que na *Crítica da Razão Prática* Kant

¹⁸⁵ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Op. Cit.

procura estabelecer a primazia do uso prático da razão com relação ao uso teórico, de tal forma que a razão teórica estaria determinada pela razão prática. Neste ponto, Kant constitui a sua instância axiológica no próprio conceito de liberdade, o qual, constituído pelo dever, fornecerá ao homem a determinação da ação.

Dever e liberdade constituem a substancialidade de toda ética kantiana. A partir da liberdade o homem é constituído como sujeito de ação que se compromete com a liberdade dos outros. Este sentido da liberdade faz com que o homem deixe de se corromper pelo amor próprio (amor de si) e ame a si e aos outros (amor de si racional). Se quisermos interpretar o sentido kantiano do amor de si convertido em amor de si racional na perspectiva jonasiana, poderemos perceber que o amor tem como expressão o cuidado.

O cuidado é a expressão do amor que temos para com o futuro. Se cuidar de si significa o egoísmo das práticas das gerações presentes, inclinada para a satisfação dos seus desejos, podemos dizer que o cuidado de si racional é o cuidado que temos com as gerações futuras na mesma medida que cuidamos da geração presente. Tanto o amor de si racional quanto o cuidado de si racional estão referidos a humanidade como um todo, sem se estabelecer fronteiras temporais entre o presente e o posterior. O amor à humanidade significa antes de tudo a preservação de sua continuidade. Neste sentido, a humanidade como dever primeiro estabelecido pelo imperativo categórico kantiano torna a futuridade desde sempre presente nesta ética.

Portanto, não há por que se sustentar a polarização entre a ética kantiana e a ética jonasiana. O caráter deontológico e a substancialidade das duas éticas estão voltadas para o mesmo propósito: assegurar a liberdade humana, do presente e do futuro.

Mesmo que Jonas defenda que sua ética não é uma ética antropocêntrica, de tal forma que sua preocupação está voltada para a conservação física das condições naturais e da preservação da imagem do homem, no fundo seu imperativo revela uma preocupação com a liberdade humana no futuro. O fato de Jonas se concentrar em uma ontologia que remete à materialidade da natureza e à corporeidade do homem, ao definir como presença humana uma ideia ontológica de homem, não esgota o rigor e a radicalidade que o fim de sua ética conserva subjacente no imperativo.

Se pensarmos que a ideia de homem depende da continuidade da existência da natureza, realmente perceberemos que há um cuidado ético voltado para um objeto que a ética tradicional não tratava. Entretanto, se levarmos em consideração que esta nova preocupação ética apenas ganha relevo na medida em que a imagem do homem se torna ameaçada, poderemos concluir que a ética de Jonas continua tendo um forte caráter antropocêntrico. A preocupação ética continua voltada para o homem, porém tratando de um aspecto que até então a ética tradicional não precisou considerar: a vida orgânica humana como tal, o homem como entidade corpórea.

A dimensão imagética do homem ganharia relevo, e a preocupação ética se dirigiria para a estabilidade da corporalidade, mantendo-a como conhecemos. Porém, se procurarmos saber o por que desta preocupação nos depararemos com uma questão que é ainda mais radical no interior da ética de Jonas: como ficará a liberdade humana com a degeneração da imagem do homem? Portanto, a pergunta pela existência humana no futuro até pode passar pela organicidade da vida e pela plasticidade do homem, porém, a questão fundamental continua sendo pela liberdade que caracteriza o humano e que insere os sujeitos no contexto da humanidade.

A preocupação pela liberdade humana no futuro é tocada por Jonas ao definir como a primeira de todas as responsabilidades a garantia da possibilidade de que haja responsabilidade¹⁸⁶. A imperatividade de que continue havendo responsabilidade indica que deve continuar havendo a humanidade como a conhecemos. Não há como concebemos futuros agentes morais sem a possibilidade da liberdade humana e, por conseguinte, da responsabilidade.

Podemos dizer, com isso, que a ética jonasiana está voltada para a humanidade futura, bem como a ética kantiana. O objeto último das duas concepções éticas é o mesmo. Neste sentido, Lenk diz que o imperativo kantiano

está comprometido com ‘o princípio da humanidade e sua natureza razoável como um fim em si mesmo (que é a maior condição de restrição da liberdade de ação do homem)’ – uma exigência da pura razão prática, que pode ser

¹⁸⁶ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Op. Cit. p. 177.

transferida sem problema à coletiva forma de ação e à idéia de existência da humanidade.¹⁸⁷

A exigência kantiana de reconhecimento de cada homem como um fim em si pode ser dirigida para a ação coletiva, considerando o futuro horizonte e a existência da humanidade. Disto, Lenk conclui que “a exigência de uma responsabilidade humana total não é tão nova quanto pensa Jonas; a formulação kantiana pode ser modificada para esse sentido, sem modificação no seu significado”¹⁸⁸, de tal forma que Kant poderia ter assinado a ideia jonasiana de que há uma obrigação da humanidade no existir. Dessa forma, se tomarmos a ética orientada para o futuro a partir da sua proposta de imperativo categórico, veremos que a nova formulação não apresenta nada novo no que se refere à deontologia.

Mas, nesse caso, o que torna a contribuição de Jonas relevante? Para respondermos a esta questão a partir do objeto deste trabalho, teremos que antes reposicionarmos a categoricidade do imperativo jonasiano.

Como vimos acima, Jonas define a heurística do medo possui um papel de motivação do que seria uma conduta moralmente aceita. Esta motivação seria exterior à consciência do homem, impondo-se a ela pela imperatividade de um dever que resulta da existência, e não da própria razão humana. O dever que consubstancia a ação não é determinado pela razão do homem, mas por algo que lhe é exterior: a existência humana futura.

Dessa forma, se seguirmos o rigor determinado por Kant para a formulação do imperativo categórico, veremos que Jonas não transforma seu imperativo em um princípio coerente da razão, ao qual são dadas suas próprias leis. O fundamento do imperativo jonasiano está na existência, concebida por sua metafísica. Kant define o imperativo categórico a partir da compreensão de que agimos de forma que podemos querer que a máxima de nossas ações seja elevada em princípio a uma lei universal, de forma que o caráter obrigatório da lei ética seja válido a priori e que não esteja fundado na natureza humana nem nas circunstâncias do mundo. Para Kant, está é a única forma da lei moral ser seguida de

¹⁸⁷ LENK, Hans. “Differenzierendes zu Jonas’ Konzept der Verantwortung“. *Synthesis philosophica*. 35-36. (1-2/2003), p. 156.

¹⁸⁸ Idem, *ibidem*. p. 156.

forma apodítica, cumprindo-se o dever sem recorrer à inclinação. Somente o imperativo hipotético poderia se dirigir à realização de uma certa intenção.

Tendo estes pressupostos para a formulação do imperativo categórico, Muller coloca em questão a categoricidade do imperativo de Jonas, “de um lado em função da definição que Kant dá ao imperativo categórico e, em seguida, em função do papel que a “heurística do temor” desempenha na motivação do comportamento correto do ponto de vista ético”¹⁸⁹.

Para Muller, o imperativo de Jonas não pode ser considerado categórico por não ser apodítico. Este imperativo não surge da própria razão humana como uma determinação da ação considerada em um nível puramente prático. Jonas pensa seu imperativo como consequência das mudanças nas condições de vida da sociedade. Este imperativo surge antes das modificações provocadas pela tecnologia que por uma decorrente da própria racionalidade humana. A exigência de que a vida deva ser preservada não constitui por si só um imperativo categórico. Porém, a exigência de continuidade da vida se configura como um meio para se atingir o fim último, qual seja, a liberdade humana.

Assim, Muller diz que o imperativo jonasiano é um imperativo hipotético, por exprimir a necessidade prática de uma ação possível concebida como o meio para se alcançar um fim último¹⁹⁰. Entretanto, Muller acrescenta a este imperativo hipotético o caráter categórico da conduta que nele está expressa, tendo em vista que Jonas proclama uma intenção de forma categórica, atribuindo uma determinação condicional ao imperativo hipotético: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a Terra”.

Assim, podemos dizer que a contribuição de Jonas não é tanto fundar um imperativo categórico que tematize a futuridade e a preocupação ética com toda a existência. A grande inovação de Jonas é instaurar a categoricidade no imperativo hipotético, de tal forma que a política e o direito, que desde a modernidade são formulados a partir do interesse, tenham a dimensão do categórico orientando as suas práticas, a tal ponto que a preocupação com as gerações futuras e com a afirmação da existência não possam ser ignoradas. Não é por acaso

¹⁸⁹ MULLER, Wolfgang Erich. “La responsabilité peut-elle être basée sur un impératif?”. In: HOTTOIS, Gilbert. *Hans Jonas: Nature et Responsabilité*. Paris: Vrin, 1993. p. 147.

¹⁹⁰ MULLER, Wolfgang Erich. “La responsabilité peut-elle être basée sur un impératif?”. Op. Cit. p. 148.

que o próprio Jonas diz que o seu princípio responsabilidade está dirigido às políticas públicas, como forma de assegurar a primazia da moralidade com relação à esfera do produzir.

Isto significa que o fato do direito estar inserido no interior do imperativo hipotético, segundo o pensamento kantiano, não restringe a justificação do direito ao respeito à liberdade exterior do outro. A coação por si só como elemento constitutivo do direito se torna insuficiente para a sua definição quando nos deparamos com um dever que, no interior do imperativo hipotético, exige categoricamente uma conduta com o fim de preservação da existência.

CONCLUSÃO

Como vimos anteriormente, a responsabilidade tradicionalmente foi compreendida como uma forma de justificar a obrigação de uma pessoa prestar contas à outra, funcionando como um princípio formal do agir causal. A responsabilidade, assim, oferece uma justificativa que estabelece vínculos estritamente formais entre agente da conduta, suas consequências e aquele sobre quem elas recaem.

A responsabilidade pensada desta forma apenas surge quando há a ação de alguém e a autoria desta é reivindicada em vista dos seus efeitos sobre outra pessoa. Se não houver ação de uma pessoa ou danos sofridos por alguém, não há responsabilidade. Mas se ocorrer uma destas possibilidades, a responsabilidade será utilizada como forma e argumento para se verificar o nexo de causalidade entre ação e consequência ou o *quantum* devido a quem sofreu o dano. Neste sentido, a responsabilidade é instrumento que justificativa um “prestar contas” voltado para ações e implicações ocorridas no passado.

Com a circunscrição dos seus limites ao alcance de consequências consumadas, a responsabilidade não possui uma orientação para efeitos futuros. O próprio conceito não permite que se tematize o futuro no seu interior na medida em que a formalidade só pode abranger aquilo que é antevisto e passível de descrição como ato lesivo e consequência danosa. A forma na responsabilidade apenas pode representar um nexo de causalidade.

A restrição desta representação às ações e às implicações passadas é justificada pela impossibilidade de se estabelecer vínculos exclusivamente formais com o futuro, tendo em vista que a formalidade na responsabilidade é baseada no restabelecimento de uma simetria que foi rompida com a ação danosa. Isso implica dizer que a formalidade em si não possui sentido se não for referida a uma situação concreta em que todos os elementos (ação, consequência e dano) colocados sob sua consideração sejam passíveis de verificação.

Assim, uma responsabilidade considerada como princípio formal do agir causal se torna insuficiente para a construção de vínculos com o futuro. Não há como pensarmos a responsabilidade com o futuro a partir de um princípio formal, pois sempre que falamos de uma prática responsiva dirigida ao futuro estabelecemos um objeto a salvaguardar ou um fim a realizar. Ao estabelecermos o objeto da responsabilidade ou o fim a ser alcançado pelo agir,

deixamos de nos conduzir por uma ideia de responsabilidade formal. Isso, porque, tanto o objeto quanto o fim estão projetados para além das relações de simetria que existem entre os agentes que compartilham o presente, bem como ultrapassam a subjetividade (como unidade de consciência) destes agentes.

A responsabilidade formal se instala no plano do imperativo hipotético, estruturando aquilo que objetivamente o direito imputa a cada um. A própria definição de direito e a sua anterioridade ao dever são produtos de um imperativo que não possui em seu interior a substancialidade diretiva das ações. A responsabilidade é definida sempre com vista ao direito do outro, de tal forma que o dever sempre surgirá da agressão ao direito.

Podemos dizer que o direito é firmado e reconhecido mediante a coação que ele exerce à liberdade do outro. Esta coação é um vínculo externo entre os membros da comunidade, fazendo com que a liberdade de cada um se torna limitada pela liberdade dos outros. Portanto, o direito sempre é firmado diante do direito do outro, de tal forma que a mútua afirmação de direitos faz surgir deveres.

No âmbito do hipotético, não podemos falar em dever que conforma a ação. Isso implica no fato de que o direito apenas será justificado para aquelas ações que se referirem a sujeitos que já possuam seus direitos afirmados. A responsabilidade apenas irá determinar aquilo que é de direito de cada um dos agentes que vivem a relação naquele momento. A forma como está estruturada não permite que se compreenda as ações que vão além da própria possibilidade de entendimento da consciência do indivíduo presente.

A necessidade de considerarmos na prática humana os efeitos futuros de nossas ações torna necessário que pensemos o direito, inserido no plano hipotético, a partir de uma dimensão de futuridade, na qual estão inseridas a vulnerabilidade da natureza e a liberdade humana futura pelas quais somos responsáveis.

O primeiro problema da compreensão tradicional do direito para, ser sensível à abertura ao futuro, está assentado no fato dele ser estruturado a partir de uma reciprocidade, na qual são constituídos todos os direitos e deveres. O segundo problema deriva do primeiro, sendo que a coação se constitui no vínculo objetivo entre os indivíduos, exigindo destes apenas o respeito pelo limite diante do direito do outro.

A possibilidade de domínio da natureza humana e extra-humana fez com que o homem passasse a ter uma relação de responsabilidade com a natureza. Assim, torna-se imperativa uma nova proposta ética que contemple não apenas a pessoa, mas também a natureza.

A responsabilidade é uma nova dimensão da ética que se impõe frente aos efeitos globais que as ações humanas passaram a implicar, modificando as concepções de tempo e espaço. A inovação tecnológica, com sua capacidade transformadora, nos coloca uma ameaça futura em relação à extinção da espécie humana e a habitabilidade da terra.

Por não conhecermos a dimensão dos efeitos das nossas ações podem provocar em relação ao futuro, Hans Jonas constrói como metodologia para o agir humano a “heurística do temor”. Esta metodologia justifica a necessidade de um princípio de precaução e cuidado. Neste contexto, os efeitos nocivos adquirem uma relevância moral superior.

Entretanto, dificuldade de uma ética da responsabilidade é a representação dos efeitos remotos. Os efeitos nocivos que devem ser temidos não são experimentados individualmente e no momento presente. Estes efeitos, que expressam um *malum*, devem ser procurados, representados, como uma forma de se antecipar o futuro para gerenciar os riscos das ações do presente.

Este *malum* representado, por não ser o de um indivíduo determinado, acaba não provocando o temor de forma tão espontânea como o *malum* que é experimentado e que a mim mesmo ameaça. Isso se deve ao fato de que o que tem de ser temido também não aparece por si mesmo, devendo ser representado.

Neste ponto, essa questão é mais simples para Hobbes. O ponto de partida da moral hobbesiana era o temor a um *summum malum*, que consistia no temor à morte violenta. Este *malum* está sempre presente e muito próximo, provocando um temor extremo de forma espontânea.

A responsabilidade exige a preservação da condição de existência da humanidade diante da vulnerabilidade da natureza, suscitada por essa nova dimensão da ação humana.

Nenhuma ética, anteriormente, teve que levar em consideração as condições globais da vida humana, nem mesmo o futuro remoto ou a existência mesma da espécie. Assim, torna-se necessário o questionamento sobre os atuais fundamentos da ética clássica, tendo em vista a realização de um bem que está referido não somente ao presente, mas, sobretudo, ao futuro, assumindo dimensões que ultrapassam a individualidade das ações e a proximidade dos sujeitos entre si.

A ação humana não é compreendida como um agir do indivíduo. O homem passa a ser considerado como um ator coletivo, não um autor individual de um ato individual. A relação de causalidade entre a ação e o efeito não dá conta da complexidade das implicações do uso da tecnociência.

As modificações na natureza produzem resultados ambivalentes e imprevisíveis, não sendo possível afirmar com precisão as consequências das ações do presente. É, justamente, a indeterminação do futuro que irá formar o horizonte significativo da responsabilidade.

O alcance da responsabilidade dirigido ao futuro está focado na vulnerabilidade do ser humano e do seu meio. Este alcance é tanto espacial quanto temporal¹⁹¹.

O homem passa, então, a ser responsável pela existência futura, tendo o dever de garantir a espontaneidade e liberdade da vida mesma. Trata-se de uma responsabilidade que não determina o futuro, mas o possibilita. O fim de nossa responsabilidade é, justamente, o futuro pelo qual somos responsáveis.

Esta responsabilidade deve ser exercida levando-se em conta os elementos da era tecnocientífica, entre os quais estão a abertura e a imprevisibilidade do futuro. A ética da responsabilidade é caracterizada por ser aberta e por ser evolutiva. O futuro não pode ser negado. Temos a responsabilidade de levar às gerações futuras uma situação na qual elas também possam ser responsáveis, escolhendo livremente seu caminho, sua identidade e seu futuro.

¹⁹¹ O problema é justamente saber até onde poderá ser estendida, no espaço e no tempo, a responsabilidade pelos nossos atos. Até onde podemos estender a cadeia dos efeitos nocivos dos nossos atos?

A preocupação com as gerações futuras tem como primeira exigência o dever de não sermos abusivos. Toda preocupação pelo futuro é abusiva quando procuramos impor nossa concepção sobre como as coisas devem ser, nossa visão do desejável e do não desejável, nossas distinções entre o bem e o mal ou entre aquilo que é normal e o que é monstruoso. A preocupação pelo futuro deve ser a de não negar para as próximas gerações um mundo com menos liberdade, não fechando definitivamente os caminhos que não seguimos por razões e sentimentos que são apenas nossos.

Dessa forma, a responsabilidade implica no gerenciamento dos riscos futuros do uso e desenvolvimento de tecnologias, devendo-se tentar, tanto quanto possível, prever as consequências que viria a ter a realização de uma possibilidade. A questão é saber a que diferentes futuros levariam diferentes condutas da sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Marcelo Fernandes de. “A remodelação hegeliana da teoria aristotélica da práxis”. In: Heloísa Pedroso de Moraes Feltes; Urbano Zilles. *Filosofia: diálogo de horizontes*. Caxias do Sul: EDUCS; Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. “Os gregos e nós. Raízes da comunidade ético-filosófica”. In: Azambuja, Celso C.; Viero, Cristóvão A.; Mello, Luís F. M. de; Rohden, Luiz (Orgs.). *Os gregos e nós* [em homenagem a José Nedel]. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009, pp. 133-147.

BENTHAM, Jeremy. *Fragmento sobre el gobierno*. Madrid: Aguilar, 1973.

DELANTY, Gerard. “Biopolitics in the Risk Society”. In: Patrick O’Mahony (ed.). *Nature, Risk and Responsibility: discourses of biotechnology*. Nova Iorque: Routledge, 1999.

DOMENACH, Jean-Marie. *La responsabilité*. Essai sur le fondement du civisme. Paris: Hatier, 1994.

DUMONT, Louis. *Ensaio sobre o individualismo*. Uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

_____. *Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Editora da USP, 1992.

ELLUL, Jacques. *A Técnica e o Desafio do Século*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

GOLDING, Martin P.. “Obligations to Future Generations”, in PARTRIDGE, Ernest. *Responsibilities to Future Generations*. New York: Prometheus Books, 1981.

GOYARD-FABRE, Simone. “Responsabilité morale et responsabilité juridique selon Kant”. *Archives de Philosophie du Droit. La responsabilité*. Tome 22. Paris: Sirey, 1977.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez*. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

HOTTOIS, Gilbert. *El paradigma bioético: una ética para la tecnociencia*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999.

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006.

_____. *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós, 1997.

JUNGES, José Roque. “Seleção de sexo: reflexões bioéticas em perspectiva teológica”. In: *Bioética: hermenêutica e casuística*. São Paulo: Loyola, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. *La Metafísica de las costumbres*. Introducción a La Metafísica de las costumbres. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. 6ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LENK, Hans. “Differenzierendes zu Jonas’ Konzept der Verantwortung“. *Synthesis philosophica*. 35-36. (1-2/2003).

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. Volume I, XXI (Do poder)

MARITAIN, Jacques. *A filosofia moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1973.

MCKEON, Richard. “The Development and the Significance of the Concept of Responsibility”. *Revue Internationale de Philosophie* 11, n. 39(1957), pp. 3-32.

MITCHAM, Carl. “Os desafios colocados pela tecnologia à responsabilidade ética”. *Análise Social*, vol. XLI (181), 2006.

MITCHAM, Carl. “Responsibility and technology. The expanding relationship”. In: Paul T. Durbin (ed.). *Technology and Responsibility*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1987. pp. 3-39.

MORATALLA, Tomás Domingo. “El mundo en nuestras manos. La ética antropológica de Hans Jonas”. *Diálogo Filosófico* 49 (2001).

MOSER, I.. “Mobilising Critical Communities and Discourses on Modern Technology”, in: SHIVA, V. and MOSER, I. (eds.). *Biopolitics*. Londres: Zed Books, 1995.

MULLER, Wolfgang Erich. “La responsabilité peut-elle être basée sur un impératif?”. In: HOTTOIS, Gilbert. *Hans Jonas: Nature et Responsabilité*. Paris: Vrin, 1993.

NEUBERG, Marc. “Responsabilidade”. in: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, v. 2.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras.

NOBRE, Marcos; Rego, José Marcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

RENAUT, Alain. *A era do indivíduo*. Contributo para uma história da subjetividade. Lisboa: Piaget, 2000.

RICOEUR, Paul. “Conceito de Responsabilidade: ensaio de análise semântica”. In: *O justo 1: A justiça como regra moral e como instituição*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. “Conceito de Responsabilidade: ensaio de análise semântica”. In: *O justo 1: A justiça como regra moral e como instituição*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. “Ética e filosofia da biologia em Hans Jonas”. In: *Leituras 2: A região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996.

ROHDEN, Valério. “Autonomia do sujeito moral em Kant”. *Cadernos IHU Idéias*. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos. Ano 6, n. 100, 2008.

SÈVE, Bernard. “La peur comme procede heuristique et comme instrument de persuasion”. In: HOTTOIS, Gilbert (ed.) *Aux fondements d’une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt*. Paris: Vrin, 1993.

SOURDAT, A.. *Traité general de la responsabilité ou de l’action en dommages intérêts en dehors des contrats*. Paris: Librairie générale de jurisprudence, 1852

TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. A construção da identidade moderna. 2ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2005.

TINLAND, Franck. “L’exigence d’une nouvelle philosophie de la nature”. In: HOTTOIS, Gilbert. *Aux Fondements d’une éthique contemporaine*: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1993.

VAZ, Henrique C. de Lima. “Ética e Civilização”. In: *Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. “O problema da comunidade ética”. In: *Filosofia e Cultura*. 2a. edição. São Paulo: Edições Loyola, p.

_____. *Escritos de Filosofia III*. Filosofia e Cultura. 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Escritos de Filosofia IV*. 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 2002.