



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA**

LENISE MOURA FÉ DE ALMEIDA

**POR UMA POLÍTICA DA RESPONSABILIDADE COM O FUTURO SEGUNDO
HANS JONAS**

TERESINA - PI

2016

LENISE MOURA FÉ DE ALMEIDA

POR UMA POLÍTICA DA RESPONSABILIDADE COM O FUTURO SEGUNDO

HANS JONAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho.

TERESINA - PI

2016

FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras

Serviço de Processamento Técnico

A447p Almeida, Lenise Moura Fé de.

Por uma política da responsabilidade com o futuro segundo
Hans Jonas / Lenise Moura Fé de Almeida. – 2016.

102 f.

Dissertação (Mestrado em Ética e Epistemologia) –
Universidade Federal do Piauí, 2016.

“Orientação: Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho”.

A quem me doa alegria diária:

Luiz Henrique.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho, pela confiança, apoio e incentivo integrais por longos anos desde o PET Filosofia.

Aos professores membros da banca, Dr. Anor Sganzerla e Dr. Wellistony Carvalho Viana, pela disponibilidade e pelas valiosas considerações.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí, aos ilustres professores que compõe o corpo docente deste programa que contribuíram de alguma maneira para minha formação e à Zélia Guimarães pela atenção e profissionalismo permanentes.

Aos meus colegas de mestrado, Aryane Raysa, Nathalia Gleyce, Rafael Pinheiro, Thiago Alves e Wilker Marques, por tornarem os momentos de aprendizado aprazíveis.

À minha família, em especial à minha mãe Alderi de Moura Fé por sua fibra e por sua fé que tornaram tudo possível, ao meu pai José Nilton de Almeida por seu afeto e carinho sempre disponíveis, à minha irmã Denise pela constante presença indispensável, ao meu cunhado Inácio Delgado pela amizade e solicitude, à minha tia Maria Auzeni de Moura Fé pela dedicação, cuidado e exemplo.

À Kamyra Saraiva, Jakelliny Costa e Patrícia Coimbra, porque não me deixam esquecer o quê em mim permanece ao longo de tantos anos de amizade verdadeira.

Às companheiras da filosofia e da vida, Esmelinda Fortes, Laís Sá, Prycilla Jordana, Thaline Fontenele e Solange Sobreira, pelas quais nutro peculiar admiração e estima.

À Isabel Carcará, pelos momentos divertidos e pela amizade franca.

Ao João Sá, pela disposição e profissionalismo.

À CAPES, pelo incentivo financeiro necessário à pesquisa.

“(...) o homem curvado em sua motocicleta só pode se concentrar naquele exato momento de seu voo; agarra-se a um fragmento retirado tanto do passado quanto do futuro; é arrancado da continuidade do tempo; está fora do tempo; em outras palavras, está num estado de êxtase; em tal estado, não sabe nada da sua idade, nada de sua mulher, nada de seus filhos, nada de suas preocupações e, portanto, não tem medo, pois a fonte do medo está no futuro e quem se liberta do futuro nada tem a temer. A velocidade é a forma de êxtase que a revolução técnica deu de presente ao homem. Ao contrário do motociclista, quem corre a pé está sempre presente em seu corpo, forçado a pensar sempre em suas bolhas, em seu fôlego; quando corre sente o peso, sua idade, consciente mais do que nunca de si mesmo e do tempo de sua vida. Tudo muda quando o homem delega a uma máquina a faculdade de ser veloz: a partir de então, seu próprio corpo fica fora do jogo e ele se entrega a uma velocidade que é incorpórea, imaterial, velocidade pura, velocidade em si mesma, velocidade êxtase.”

(Milan Kundera)

RESUMO

Essa dissertação versará sobre o exercício ético-político do «princípio responsabilidade» enquanto poder que delibera a manutenção da vida autenticamente humana, segundo Hans Jonas. Dessa maneira, serão analisadas as propostas políticas como prescrições práticas da ética da responsabilidade e as reflexões acerca dos modelos de Estado disponíveis historicamente e apreciados pelo pensador em questão, que por sua vez, pretende fundamentar uma ética capaz de governar os riscos, ameaças e insubordinações da tecnociência do mundo moderno aos pressupostos da vida como um todo. Este governo será orientado por novos valores como a “previsão” e o “temor altruísta” que deve substituir a “esperança altruísta” presente nas utopias progressistas. Desse modo, refletiremos neste trabalho sobre os sistemas políticos democrático e marxista, a fim de perscrutar os limites e possibilidades da democracia como regime político compatível à ética do futuro.

Palavras-chave: Princípio responsabilidade. Poder político. Liberdade. Hans Jonas.

ABSTRACT

This dissertation will deal with the ethical political practice of the «imperative of responsibility» as a power that decides about life maintenance authentically human, according to Hans Jonas. This way, political proposals will be analysed as the ethical responsibility practical prescriptions and the observations on the models of State available historically and appreciated by the philosopher in question, that has the intention to justify an ethic able to control the risks, threats and rebellion of techno science from modern world to life assumptions as a whole. This government will be guided by new values like “prediction” and “altruistic fear” that must substitute the “altruistic hope” present on progressive utopia. In such way, we must consider in this work the marxist system and the democratic political system, in order to explore the limits and possibilities of democracy as a political regime compatible with future ethic.

Key- words: Imperative of responsibility. Political Power. Freedom. Hans Jonas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I	
PARA AS NOVAS DIMENSÕES DO AGIR: A RESPONSABILIDADE	16
1.1- Características da nova responsabilidade.....	18
1.2- O valor da previsão e do temor para o «princípio responsabilidade».....	26
1.3- A técnica é um poder?.....	33
CAPÍTULO II	
DA TEORIA ÉTICA PARA A PRÁTICA: REFLEXÕES POLÍTICAS EM HANS JONAS	39
2.1- Quais são as principais características para um governo habilitado a controlar a técnica? A vantagem provisória do marxismo.....	41
2.2- Análise crítica do moderno utopismo.....	49
2.3- Análise crítica da utopia marxista.....	54
CAPÍTULO III	
PARA A GÊNESE DE UMA POLÍTICA DA RESPONSABILIDADE COM O FUTURO	66
3.1- A imagem ontológica da humanidade e a autêntica vida humana segundo o «princípio responsabilidade»: É possível um marxismo sem utopia?.....	68
3.2- O caminho indicado pela responsabilidade com o futuro e algumas considerações como propostas políticas concretas.....	76
3.3- Limites da reflexão política em Hans Jonas.....	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS	98

NOTA PRÉVIA

No texto da presente dissertação, quando nos referimos à obra principal de Hans Jonas, *O princípio responsabilidade*, na sua globalidade, redige-se o título da sua obra em itálico na língua da tradução acolhida como principal fonte de pesquisa da obra originalmente intitulada de *Das Prinzip Verantwortung*. Quando nos referimos ao conceito «princípio responsabilidade», este se grafa em língua portuguesa, naturalmente, entre aspas («»). Também com o objetivo de distinguir palavras que usamos no sentido conotativo e palavras que se referem aos conceitos de vários autores indeterminados, grafamo-las com outro tipo de aspas (“”), quando julgar-se necessário ressaltar o contraste inerente. Já as palavras que se referem aos conceitos do patrimônio cultural comum a determinados autores, redigimo-las em itálico.

INTRODUÇÃO

Em *O princípio responsabilidade*, Hans Jonas formula uma nova maneira de pensar a ética na era da civilização tecnocientífica. O pensador propõe a responsabilidade como princípio de uma ética para o futuro, que se impõe como um imperativo categórico, sobretudo, para o homem público enquanto depositário das ações coletivas com projeções temporais distantes. Em função dos problemas enfrentados pela modernidade com o avanço da técnica, ocasionado pela economia do lucro e pelo advento das ciências positivistas, Jonas afirma que tal responsabilidade deverá ser exercida, sobretudo, em âmbito estatal, uma vez que, sua propulsão deriva dessa empresa coletiva da ação humana que adquiriu uma nova dimensão. Sobre os preceitos deste princípio viabilizar-se-á uma política efetiva sobre a técnica que se consolida como um poder ameaçador para toda a biosfera. Dessa maneira, este trabalho dissertativo consistirá na análise crítica das reflexões políticas desenvolvidas por Hans Jonas, nos aproximando com maior propriedade, diante do discurso ético, de uma parte importante do pensamento jonasiano que compete à política, a fim de questionar os limites e possibilidades da democracia como regime político compatível à ética do futuro.

Para tal empreendimento foi aqui utilizada a tradução de *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (2006) – cuja publicação completa uma década neste ano, o que revela a recente divulgação do pensamento vanguardista deste filósofo em nosso país¹ – assim como as demais traduções brasileiras de *O princípio vida* (2004), *O fardo e a benção da mortalidade* (2009), *Matéria, Espírito e Criação* (2010) e a mais recente tradução *Técnica, Medicina e Ética* (2013). Em razão do tema aqui trabalhado, foram utilizadas obras majoritariamente francófonas, que representam parte importante do acolhimento, reflexão e divulgação do trabalho desenvolvido por Hans Jonas.

¹ Em seu livro publicado no ano de 2014 e lançado em outubro durante o principal evento bienal de filosofia no Brasil, um dos principais pesquisadores ativos sobre o pensamento do filósofo judeu-alemão e atual coordenador do Grupo Temático Hans Jonas ANPOF, Jelson Oliveira afirma “*Malgrado sua singularidade e atualidade, a obra de Hans Jonas, com raras e felizes exceções, permaneceu na penumbra até muito recentemente entre a comunidade filosófica brasileira. Trata-se, então, primeiro, de romper o silêncio e retirar o véu do esquecimento que recobre as suas ideias. Mas essa é só a primeira parte da tarefa.*”. Cf. J. OLIVEIRA, *Compreender Hans Jonas*, p. 9. Além de registrar na introdução à edição brasileira da tradução de *Technik, Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, a recente e bem-sucedida iniciativa articulada entre o GT Hans Jonas ANPOF e o Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq que “*Há pelo menos três anos (...) assumiu a tarefa de falar a filosofia de Hans Jonas em língua portuguesa e de fazer ecoar no cenário filosófico nacional as ideias e as preocupações formuladas por este filósofo (...).*”. Cf. H. JONAS, *Técnica, Medicina e Ética*, p. 9. Onde aqui vemos registrado o esforço que consiste a atual pesquisa em nossa língua portuguesa e mais especificamente no Brasil.

Assim como no Brasil, onde o tema das reflexões políticas em Hans Jonas ainda possui pouca atenção por parte dos acadêmicos, também em âmbito internacional existe uma certa limitação que, por assim dizer, desafia em todos os sentidos a presente pesquisa, impondo dificuldades assim como instigando-a e provocando-a².

Entretanto, sem nos deixarmos intimidar pelos percalços materiais e os limites teóricos de tal empreita, que não diminuem sua importância e urgência, a presente pesquisa percorre da fundamentação ética às reflexões políticas em Hans Jonas, uma vez que, tais reflexões constituem um momento final do programa teórico do autor objeto da presente pesquisa que resultam da sua teoria ética. Por isso, também devemos ter em relevo como o pensamento deste filósofo é sistematizado por ele e por seus principais intérpretes de uma maneira global. Essa compreensão é indispensável para a isonomia da pesquisa, visto que, o pensamento do autor aqui explorado se desenvolveu em diversas obras publicadas ao longo do seu trabalho filosófico, desde a publicação da sua tese sobre o conceito de gnose em 1934 até a publicação de *Filosofia: visão retrospectiva e antecipada ao fim do século* em 1993, ano da sua morte. Essa trajetória foi realizada sem nenhuma ruptura ostensível – no sentido forte do termo – de seu pensamento, revelando-se indispensável traçar o horizonte que agrega toda a sua investigação e, assim, evidenciar alguns pressupostos à compreensão global de seu pensamento.

No cenário filosófico atual, Hans Jonas, sabidamente, não se enquadra numa distinção entre analíticos *ou* continentais³, como propõe a descrição historiográfica da Filosofia dos últimos decênios de Franca D’Agostini⁴. Seu pensamento “nasceu” em berço continental sob a tutela de Heidegger, Husserl e Bultmann (entre outros importantes pensadores que pertenciam ao seu círculo intelectual e pessoal como Hannah Arendt e Karl Jaspers, de significantes contribuições para o pensamento jonasiano), para posteriormente

² O primeiro filósofo brasileiro a defender uma tese sobre o pensamento de Hans Jonas no Brasil, sob o título *O conceito de responsabilidade em Hans Jonas* no ano de 1998, Lourenço Zancanaro, afirmou sobre o aspecto político no pensamento de Hans Jonas em um de seus artigos, que [sic.] “Essas idéias de Jonas são muito fecundas, mas ele próprio reconhece que a ‘política é a parte mais fraca do seu sistema tanto do ponto de vista teórico como operatório’. Jonas mesmo afirma ter suas próprias idéias e reconhece que talvez sejam impopulares (SEVE, 1990, p. 87)”. Cf. L. ZANCANARO, *Singularidades e dificuldades do pensamento de Hans Jonas*, 2010, p. 10. Esta afirmação jonasiana, a saber, de ideias políticas impopulares, será tenazmente criticada por vários estudiosos onde exploraremos amplamente este aspecto, no que concerne à afirmação jonasiana, as críticas desferidas à mesma e as respostas oferecidas pelo filósofo do «princípio responsabilidade», para enfim, uma análise pretensiosamente mais justa a esse respeito no capítulo 3 do presente trabalho.

³ Minha escolha pelo uso da conjunção alternativa *ou* foi inspirada pelo título *Analíticos ou Continentais*, uma obra introdutória à filosofia contemporânea publicada no ano de 2013, onde o autor investiga a origem da distinção entre as duas vertentes a partir de 1958 no Colóquio de Royaumont, explorando as tentativas e dificuldades de diálogo entre elas desde então. Cf. R. PECORARO, *Analíticos ou Continentais*, 2013. O uso da conjunção deve enfatizar que, a partir de 1958, toda a filosofia produzida adequou-se ou à tradição analítica, ou à tradição continental e que Hans Jonas escapa a essa classificação compulsória.

⁴ Devem-se contar os decênios a partir dos últimos trinta anos desde a publicação original em italiano *Analitici e continentali – Guida Allá filosofia degli ultimi trent’anni*, em 1997. Onde a autora teoriza a história da Filosofia segundo a dicotomia entre a tradição analítica (linha kantiana) e a tradição hermenêutica (linha hegeliana), questionando “*A filosofia está próxima da ciência ou da literatura? Serve-se preferencialmente da história ou da lógica?*” e afirmando “*A antítese apresenta-se sobretudo como uma disparidade, perceptível na literatura filosófica dos anos trinta-sessenta, entre dois tipos de prática textual, dois ‘estilos de escritura’ e de argumentação.*”. Cf. F. D’AGOSTINI, *Analíticos e continentais*, 2002, p. 89- 90.

“emancipar-se” na *ilha*⁵ no que diz respeito à sua estada primeiramente em Montreal no Canadá e, logo em seguida, até o fim da sua vida, nos Estados Unidos da América. Nesta fase, Hans Jonas confronta-se com a tradição filosófica anglo-saxônica e aproxima-se, sobretudo, da forte cultura cientificista demonstrando-se até mesmo entusiasta do diálogo entre as diferentes áreas do conhecimento, ao tornar-se sócio fundador do Hastings Center-on-Hudson de estudos interdisciplinares em 1969.

Essas diferentes influências – além de outras marcadamente importantes que podem ser conhecidas numa leitura mais rigorosa a respeito da vida e obra de Hans Jonas⁶ – foram evidenciadas por seus principais intérpretes que identificam sua trajetória filosófica a três momentos distintos: o primeiro refere-se aos estudos sobre o gnosticismo a partir da analítica existencial de Heidegger⁷, mas sobre esse período, Hans Jonas, inspirado por um pensamento forte de autocrítica, pondera: “Se temos que falar de minha filosofia, então não começa, sem dúvidas, com a gnose, mas com meus esforços para fazer uma filosofia da biologia.” (JONAS, 2005c, p. 126). A citada filosofia da biologia faria parte, assim, do segundo momento do pensamento jonasiano, influenciado pela cultura cientificista anglo-saxônica, onde este desenvolve com toda a profundidade e em diálogo com a biologia, a unidade do fenômeno da vida no esforço para a superação dos dualismos. Daí procede o terceiro momento, concernente à fase prática do pensamento de Hans Jonas, baseado na concepção de *liberdade* desenvolvida na fase anterior que permite a ascensão da responsabilidade, no qual o pensador se põe de encontro aos desafios impostos por seu tempo, sobretudo para a observância das questões éticas e, por último, políticas suscitadas pela novidade da técnica moderna.

⁵ O termo *ilha* faz aqui alusão à Inglaterra, como metáfora utilizada pelo autor brasileiro Ivan Domingues para simbolizar a filosofia contemporânea que se passa em Cambridge e Oxford no Reino Unido assim como em Cambridge no estado de Massachusetts e em outros pontos da América do Norte, onde este autor defende uma cisão entre as tradições filosóficas anglo-americanas e franco-alemãs. Cf. I. DOMINGUES, *O Continente e a Ilha*, 2009.

⁶ A obra originalmente autobiográfica de Hans Jonas, fruto de uma conferência em 1986 na cidade alemã Heidelberg, sob o título *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, não possui tradução brasileira. Entretanto, é possível encontrar sua tradução em italiano, Cf. H. JONAS, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, 1992; na versão espanhola é possível encontrar outro livro que reúne dados biográficos concedidos em entrevista por Hans Jonas à Jean Greisch e Erny Gillen, Cf. H. JONAS, *Memorias*, 2005c. Contamos aqui também com algumas informações constantes no capítulo de livro Cf. J. E. SIQUEIRA, *Ética e tecnociência*, 2005, p. 101- 200; na apresentação de Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 17-19; em um subcapítulo da Tese de Doutorado Cf. L. S. G. FONSECA, *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*, 2009, p. 160- 167; na introdução à edição brasileira de Cf. H. JONAS, *Técnica, Medicina e Ética*, 2013, p. 9- 18; e, por fim, um breve capítulo de Cf. J. OLIVEIRA, *Compreender Hans Jonas*, 2014, p. 15- 17.

⁷ O itinerário filosófico de Hans Jonas inicia-se com seus estudos sobre o dualismo gnóstico no cristianismo primitivo e suas origens que têm como resultado a oposição homem/ mundo, esse dualismo é responsável pela interpretação do mundo como o lugar do mal por excelência, onde o homem foi lançado como o único ser criado à imagem e semelhança de um Deus que não pertence a este mesmo mundo. Isso promove um sentimento de oposição do homem em relação ao mundo que se reverte no isolamento e no sentimento de solidão. Para Jonas, o niilismo seria uma consequência desse dualismo na modernidade após a teoria da evolução de Darwin que retira do homem seu único recurso identitário e seu refúgio, que seria o criador. É também dessa interpretação do mundo que na filosofia surge o existencialismo, onde o homem é aquilo que ele escolhe ser em um mundo desprovido de valor e resultado do acaso. Mas para Jonas, a modernidade fomentou o surgimento de outro tipo de dualismo, o dualismo psicofísico que resulta na oposição matéria/ espírito, inaugurada por René Descartes. Essa visão possibilita que a *res extensa*, portanto a natureza radicalmente desprovida da *res cogitans*, seja explorada pelas ciências como objeto mecânico e quantitativo. Isso implica também que o homem é o único ser na natureza portador das duas dimensões, *res cogitans* e *res extensa*, abrindo precedente para a questão de como essas duas substâncias interagem e inaugurando novas discussões metafísicas que culminariam em sua “falência”, ou melhor, na “falência da metafísica” com Kant. Cf. L. S. G. FONSECA, *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*, 2009, p. 167- 206.

Portanto, sua própria biografia determina o itinerário filosófico que se desenvolveu, o conduzindo a uma não adequação à tradição quer analítica, quer continental, mas que de toda forma, ambas podem ser reconhecidas como tradições *pós-metafísicas*. Jonas, em sua trajetória surpreendentemente autêntica, posiciona-se na contramão desta tendência de modo que se encontra “atualmente entre os mais destacados críticos da presente remoção da metafísica, voltando a falar daqueles problemas, destinados a permanecer irresolutos, sobre os quais – segundo Wittgenstein – deveríamos calar.” (BECCHI, 2008, p. 102- 103). Este, certamente, é um elemento resultado do tema identitário de todo o seu roteiro filosófico, que deve ser considerado como pressuposto inclusive para a compreensão da discussão política aqui desenvolvida. Sobre essa questão, Lilian Godoy (2009) cita Nathalie Frogneux, pesquisadora do Centro Europeu de Filosofia Prática e autora do livro *La puissance de la subjectivité comme dignité de l’homme*, que afirma existir uma unidade essencial que ilustra perfeitamente o percurso intelectual de Jonas cujo fio condutor é, precisamente, a tentativa de resolução do dualismo⁸. Concluindo, em seguida:

Basicamente, Jonas busca superar o *dualismo* para combater as consequências indesejadas, por um lado, do *gnóstico*, que afirma a vaidade⁹ da ação humana no mundo e, por outro lado, do *cartesiano* que, ao separar as dimensões: psíquica e física, cria o problema da ação do próprio corpo e impede a real apreensão do organismo. Nos dois casos, porém, o que está em jogo é a possibilidade da emergência da liberdade (e, ver-se-á, não somente a *humana*) no mundo. (FONSECA, 2009, p. 170)

Apesar de “A riqueza interpretativa do dualismo esvaziar-se consideravelmente quando se trata de abordar a reflexão política, técnica e bioética desenvolvidas em especial no *Princípio responsabilidade* e em *Técnica, Medicina e Ética*.” (PINSART, 2002, p. 7), a compreensão sobre a existência desta unidade na obra completa de Jonas é indispensável para que o regime político democrático possa ser afirmado como uma possibilidade mais adequada para a realização do «princípio responsabilidade» na esfera pública, em detrimento do regime político totalitário ou tirânico. Entretanto, a presente pesquisa não emoldura este princípio a qualquer modelo político, respeitando assim, os limites do pensamento desenvolvido pelo autor objeto da nossa análise, que formulou, antes de tudo, críticas severas ao marxismo e condenou muitas vezes a democracia. Isso abre precedente para um aprofundamento crítico ao nosso regime político atual, constituindo uma maneira de refletir sobre os seus limites e

⁸ Cf. N. FROGNEUX. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. (VM) Bruxelles: De Boeck & Larcier, 2001, p. 4.

⁹ O sentido original da palavra *vaidade*, entendida aqui, como qualidade daquilo que é *vão*.

potencialidades, nesse caso, sob a ótica do «princípio responsabilidade» frente aos desafios tecnológicos e as questões ambientais, de uma maneira bastante fecunda e efetiva.

Desse modo, a presente pesquisa reafirma junto a Marie-Geneviève Pinsart a tese de que “os diferentes aspectos da obra de Jonas têm uma unidade e que esta repousa sobre o conceito de liberdade.” (PINSART, 2002, p. 7)¹⁰, para, com esse pressuposto, revisar o percurso da reflexão política de Hans Jonas em suas principais correlações, iniciando pela transição da teoria ética para a política e desta para a afirmação ontológica da imagem do homem (ou vida autenticamente humana) a ser preservada. A preservação das gerações futuras deve se dar de maneira que seja possível, em um amanhã distante, a existência de homens responsáveis, cuja responsabilidade necessariamente é um exercício da *liberdade* capaz de se autodeterminar. Sustentaremos, portanto, a hipótese de que a democracia permanece como o sistema político mais adequado ao «princípio responsabilidade» exatamente pelo requisito do exercício da liberdade onde “se possa confiar em sua autolimitação através da censura do costume” (JONAS, 2013, p. 79), pois o regime totalitário é um regime de imposições e coações legais que exime da ação do homem a responsabilidade entendida por Jonas enquanto princípio.

Ao pensar um governo suficientemente forte para enfrentar o poder da tecnociência, Hans Jonas afirmou que este deveria ser o exercício prático de uma nova ética fundamentada sobre bases *metafísicas*¹¹. Podemos, assim, afirmar de maneira pretensiosa, que Jonas consagra à metafísica um novo *status*: o de fundamentação última da ética, na tentativa de enfrentar, dessa maneira, todas as críticas quanto à passagem do ser ao dever ser. E que, por sua vez, demonstrada a passagem do ser ao dever, pode-se derivar da ética as práticas políticas necessárias à preservação da autêntica imagem humana. Essa questão será exposta no capítulo 1, intitulado de *Para as novas dimensões do agir: a responsabilidade*. Este capítulo se inicia caracterizando a proposta ética segundo o «princípio responsabilidade», demonstrando a necessidade da metafísica; fundamentando a responsabilidade a partir da ideia ontológica do homem; contemplando a reformulação do imperativo categórico; e

¹⁰ “[...] les différents aspects de l’œuvre de Jonas ont une unité et que celle-ci repose sur la notion de liberté”. Cf. M. G. PINSART, *Jonas et la liberté*, 2002, p. 7.

¹¹ É importante evidenciar que, ao empenhar-se para a superação dos dualismos, Hans Jonas propõe uma *metafísica da natureza*. “A concepção monista de Jonas tem como base uma análise fenomenológica da vida, por isso, sua ontologia se confunde com uma filosofia da natureza orgânica. Percebemos que Jonas emprega a expressão ‘análise fenomenológica da vida’ para descrever o método segundo o qual aborda seu objeto de pesquisa. Jonas observa o ser vivo do ponto de vista de sua estrutura orgânica de modo geral, considerando o funcionamento do organismo nas diferentes funções exercidas pelos diferentes órgãos para a manutenção do ser vivo, bem como o movimento próprio de todos os seres, com destaque para a contínua atividade de reafirmação de sua condição de vivo na relação de troca de matéria com o meio. Em outras palavras, Jonas procura compreender como o ser vivo se manifesta, como ele aparece.” Cf. M. C. de S. MELO, *Do ser ao dever ser: sobre a fundamentação da ética da responsabilidade em Hans Jonas*, 2014, p. 14. O desenvolvimento desta metafísica tem como um de seus principais conceitos o *monismo integral*, a respeito desse tema bastante relevante para a compreensão e ampliação do pensamento desenvolvido por Hans Jonas, foi publicado recentemente um artigo sob o título de *O monismo integral de Hans Jonas contra o fisicalismo*. Cf. W. C. VIANA, *O monismo integral de Hans Jonas contra o fisicalismo*, 2014.

destacando o paradigma do recém-nascido assim como a não reciprocidade da nova ética. No segundo momento, foram descritas a *ciência factual dos efeitos distantes da ação técnica* e a *heurística do temor*, pois a “previsão” e o “temor” apresentam-se como novos valores diante dos efeitos da ação técnica moderna. Por fim, questiona-se a justificativa para toda a sua reflexão perguntando se a técnica é um poder, baseado no prognóstico da vulnerabilidade da vida diante do novo potencial humano tecnológico que assinala a necessidade de reavaliação da ação do homem, evidenciando o debate sobre a ambiguidade da técnica.

No capítulo 2, com a afirmação final do capítulo anterior, considerando a técnica um poder caracterizado sob determinadas especificidades, avalia-se a aptidão dos modelos governamentais a partir da articulação da sua teoria ética com a política. Por isso, no primeiro momento, será demarcado exatamente o tipo de responsabilidade que o princípio da ética para as gerações futuras exige, aproximando-o ao marxismo momentaneamente por algumas características como: a globalidade, a continuidade e a abertura para o futuro. No segundo momento, a partir da hipótese levantada sobre o marxismo como possível regime político adequado ao «princípio responsabilidade», Jonas analisa na prática os governos marxista e a democracia de economia capitalista, diagnosticando-os, ambos, como executores do moderno utopismo. Contra as utopias, Jonas nos alerta quanto aos ideais de progresso, inclusive do progresso moral que se manifesta na teoria marxista como o surgimento do *homem verdadeiro*, que será tratado no terceiro momento, como a *análise da utopia marxista*.

Para finalmente contemplar o elo final de toda reflexão jonasiana, o último capítulo desenvolve-se em três principais momentos. No primeiro momento, o tema da *liberdade* é tratado a partir da ideia de “autêntica vida humana”, própria do pensamento jonasiano que justifica o erro da utopia marxista para então respondermos no que consistiria um marxismo reinventado e se este é possível. Em seguida, no segundo momento, serão relacionadas e descritas algumas prescrições práticas para a atuação do governo segundo o «princípio responsabilidade», onde se tratou das propostas: de estabelecimento de instituições internacionais; da educação por especialistas como uma forma de sensibilização social e da questão sobre o papel da filosofia; todas estas como caminhos para uma política segundo os requisitos do «princípio responsabilidade». Tal discussão nos possibilita, no terceiro momento, a partir dos próprios limites da reflexão política em Hans Jonas, propor uma aproximação do «princípio responsabilidade» ao regime político democrático, destacando suas afirmações acerca dos efeitos desmoralizantes do despotismo, onde se entende que as formas de Estado, economia e ordem social podem ser melhores ou piores de acordo como possibilitam ou condicionam o próprio *Ser moral* de seus membros, portanto, condicionam ou

limitam a *liberdade* como componente imprescindível da “autentica vida humana”, cuja imagem ontológica deve ser preservada pelo poder público.

Dessa maneira, por último, as considerações finais sintetizam os resultados obtidos explicitando, sobretudo, as novas questões surgidas durante a pesquisa que serão lançadas como sugestões para possíveis pesquisas futuras que devem fomentar as bases da produção filosófica em nosso país, principalmente àquelas que dizem respeito ao pensamento de Hans Jonas que é hoje “considerado um dos pensadores mais importantes do ambientalismo” e “ocupa um papel central no debate das ideias ecológicas, tendo encontrado aceitação nos mais variados círculos.” (ALENCASTRO & HEEMANN, 2014, p. 2). Assim, faz-se necessário, tanto pelo contexto prático da aplicabilidade de seu pensamento, quanto num contexto acadêmico, lançar luz sobre um aspecto pouco explorado da filosofia jonasiana que traz consigo um problema iminente para a humanidade de um modo geral. Precisamos refletir sobre o nosso futuro, sobre a “dificuldade da liberdade no mundo de amanhã, e sobre o fato de que ela – por outro lado, mas especialmente – só é realmente possível caso se possa confiar em sua autolimitação através da censura do costume” (JONAS, 2013, p. 79). Portanto, será o pensamento prudente e o reconhecimento da responsabilidade por toda a biosfera que imporá limites às ações tecnológicas e regulamentará o modo de viver do homem para que este não tenha a sua própria natureza (e com ela sua liberdade) usurpada pelas consequências fatais do atual desgoverno da técnica.

CAPÍTULO I

PARA AS NOVAS DIMENSÕES DO AGIR: A RESPONSABILIDADE

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

Hans Jonas

Assim como assinalamos na introdução deste trabalho, existe em toda a reflexão filosófica de Hans Jonas uma unidade de pensamento que nos dirige aos aspectos que funcionam como elo, vínculo, relação, conexão entre um tema e outro. Desse modo, não poderíamos omitir das reflexões políticas os desdobramentos das quais elas derivam. Em *O princípio responsabilidade*, Hans Jonas empreende sua teoria ética sustentada em um axioma metafísico que fundamenta o primeiro dever de todos os homens, de uma maneira tal, que assegurar que este dever seja cumprido não é tarefa para indivíduos (com esfera de ação limitada), mas para os representantes da coletividade (com esfera de ação ampliada). Segundo Jonas, o processo civilizatório do homem e a construção da cidade que inicialmente foi “destinada a cercar-se e não a expandir-se” (JONAS, 2006, p. 33), estão relacionados à condição humana frágil diante da natureza hostil.

No estado de natureza, tal como o pensa Hobbes, a vida humana é desprezível, repugnante, e breve. A sociedade civil, para ele, estava fundada principalmente na proteção contra a morte violenta – e isto quer dizer, prematura. Esta é certamente uma visão muito limitada sobre os motivos do processo civilizatório, mas, de qualquer forma, um dos efeitos da civilização, enquanto um amplo resultado artificial da inteligência humana, é inegavelmente a progressiva domesticação das causas externas da morte por parte dos seres humanos. Ela também aumentou enormemente os poderes de sua destruição mútua. (JONAS, 2009, p. 276)

Portanto, o intenso desgaste da natureza está necessariamente relacionado ao avanço da civilização, uma vez que, para garantir a sua própria preservação o homem criou uma permanência artificialmente produzida pelo artefato da cidade, mas que “mesmo aqui, em seu próprio artefato, no mundo social, o controle do homem é pequeno, e sua natureza permanente acaba por se impor.” (JONAS, 2006, p. 33). Então, “diferente do animal, que vive no mundo estabilizado pelo instinto, o homem, pela carência da sua dotação instintiva, só pode viver

graças à sua ação, que logo se encaminha para aqueles procedimentos técnicos” (GALIMBERTI, 2006, p.9). Com a técnica o homem não só se protege contra a natureza hostil dentro das cidades, mas ele passa a domesticar aquilo que o cerca expandindo espaço-temporalmente o seu domínio¹².

A ampliação desse modo de ser do homem pelo poder da técnica “introduziu ações de uma tal ordem inédita de grandeza” (JONAS, 2006, p. 39) que, sobretudo, a partir da técnica moderna, produz ameaças à toda a biosfera, inclusive à própria sobrevivência do homem. É a partir desse dado que Hans Jonas introduz o novo problema para a teoria ética, a técnica moderna, que foi negligenciada por todas as éticas tradicionais. Por isso, o postulado de sua célebre obra *O princípio responsabilidade*, é o diagnóstico das inaptidões das teorias éticas clássicas diante das transformações ocorridas na ação do homem. É esse diagnóstico mesmo que nos impele à questão sobre o que se faz necessário e urgente às reflexões éticas atuais. Tomamos como hipótese a afirmação jonasiana para a formulação do «princípio responsabilidade» e então, logo de início, podemos interrogar: que responsabilidade inédita nós devemos assumir segundo o princípio ético construído por Jonas?

Essa pergunta será respondida no item “*Características da nova responsabilidade*”, onde estarão relacionados de modo introdutório os aspectos que fundamentam o «princípio responsabilidade» para que se evidenciem as novidades contidas nele, como: a necessária fundamentação metafísica (doutrina do Ser) para o primeiro axioma de uma “ética para o futuro”; a abertura temporal a longo prazo e a preservação da imagem ontológica da humanidade; a reconstrução da proposta kantiana para a formulação de um imperativo categórico; a extinção da reciprocidade e a centralidade do dever (pois essa reciprocidade é impossível quando a responsabilidade por não-nascidos é exigida). No segundo item, serão descritas a criação da *ciência factual dos efeitos distantes da ação técnica* e a *heurística do temor*, uma vez que a previsão e o temor tornaram-se um novo valor diante dos efeitos da ação técnica moderna, segundo Hans Jonas. Por último, no terceiro subcapítulo, serão expostas as especificidades da técnica moderna, evidenciando o debate sobre sua ambiguidade e justificando a necessidade de um poder público que governe e oriente esse *poder* com abertura para o futuro.

¹² Em sua obra amplamente reconhecida *O princípio responsabilidade* (1979), Hans Jonas emprega o subtítulo “Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica”, cujo termo “civilização tecnológica” daremos destaque nesta nota. Observemos que, seguramente, o processo civilizatório é, segundo Hans Jonas, para além de um artifício à sua própria sobrevivência, um modo de domínio ou manipulação do meio a favor do homem. Em seguida, a lógica adquirida pelo fazer técnico moderno só é possível dentro da ordem civilizatória. Por esse motivo, afirma-se a técnica moderna como ação coletiva e, por isso, responsabilidade do governo, ou homem de estado. Sobre o termo civilização, Fortes (2014) afirma: “Os conceitos de ecossistema e civilização, como expressões radicais do biológico e do espiritual, são para Jonas muito mais precisos, pois apontam para uma universalização das questões humanas em suas vias definidoras.”; e, sobre a técnica moderna, conclui: “A crença no auxílio da técnica para resolvermos problemas que se impõe como demanda do modo de vida no último século, acabou por transformar a predição em política prática” (FORTES, 2014, p. 65).

1.1- Características da nova responsabilidade

O rigoroso exame do objeto de todas as teorias éticas, a ação humana, é o ponto de partida da reflexão de Jonas na sua célebre obra *O princípio responsabilidade*. Este exame revela que as transformações ocorridas em nossas capacidades promoveram mudanças na natureza do agir humano; o resultado lógico desta conclusão é que “a natureza modificada do agir humano também impõe uma modificação na ética”. Jonas conclui ainda:

[...] os novos objetos do agir ampliaram materialmente o domínio dos casos aos quais se devem aplicar as regras de conduta em vigor, mas em um sentido muito mais radical, pois a natureza qualitativamente nova de muitas das nossas ações descortinou uma dimensão inteiramente nova de significado ético, não prevista nas perspectivas e nos cânones da ética tradicional. (JONAS, 2006, p.29)

A grande novidade da ação humana corresponde à técnica moderna¹³ que, sobretudo, inclui uma dimensão espaço-temporal futura nunca antes alcançada e torna a ação ambígua. Embora a degradação da biosfera e algumas grandes tragédias na história da humanidade (como o holocausto nuclear) nos demonstrem a importância e necessidade de “dar ouvidos” especialmente às previsões dos riscos inerentes à ação técnica, continuamos nos desenvolvendo tecnologicamente com as rédeas do progresso indefinido. Constatamos isso porque, o uso desregrado da técnica, baseado na lógica do progresso e da esperança, diante da qual são úteis “a inteligência e a inventividade, não a ética” (JONAS, 2006, p. 34), extorque da natureza seus recursos há muito tempo explorados sem a chance de se renovar.

A técnica moderna constitui-se radicalmente distinta daquilo que o pensamento clássico contemplava a seu respeito – enquanto o seu alcance era a extensão da sua necessidade, hoje ele é a extensão do seu *poder*. “O novo cenário que surge com a modernidade, com a radical mudança decorrente dos avanços da civilização tecnológica, em relação às possibilidades de intervenção sobre o reino da vida com o uso da técnica moderna, exigiu uma ampliação da esfera da ética para além da esfera humana e do tempo presente.” (SGANZERLA, 2015, p. 127). Esse novo dado desafia as teorias éticas tradicionais que podem ser confrontadas, inicialmente, em cinco aspectos relacionados por Hans Jonas¹⁴. Jelson Oliveira resume estes aspectos da seguinte maneira:

¹³ Trataremos de sua análise no item “*A técnica é um poder?*” deste capítulo.

¹⁴ Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 35- 37.

[1] a ética estava reduzida ao âmbito intra-humano, de forma que todo reino extra-humano permanecia, do ponto de vista da *techne*, como eticamente neutro, ou seja, a ética estava reduzida ao âmbito da “cidade”, que é o artefato criado pelo homem; [2] que toda ética até agora pensava a relação do ser humano com outro ser humano, ou seja, era antropocêntrica; [3] que nesse modelo ético o ser humano era sempre tido como constante em sua essência e incapaz de ser reconfigurado; [4] o alcance da ação era reduzido do ponto de vista temporal, com um controle limitado sobre as circunstâncias que, nas palavras de Jonas, fizeram com que “a ética tivesse a ver com o aqui e o agora”; [5] todos os mandamentos e máximas das éticas tradicionais, conseqüentemente, estavam confinados ao “círculo imediato da ação”. (OLIVEIRA, 2014, p.126).

Portanto, é a constatação da mudança do agir humano ampliado pela técnica que torna necessário e urgente encontrar uma nova ética capaz de regular por sua vez a nova forma de responsabilidade que se incumbe ao homem pelo fato do crescimento do seu poder sobre as coisas e sobre ele mesmo. As características do novo agir humano são, segundo Jonas, primeiramente a capacidade do homem de modificar a natureza das coisas e de torná-las vulneráveis, diferente do que pretendiam as éticas tradicionais que consideravam o agir humano neutro diante das coisas e encaravam a técnica como “um tributo pago à necessidade natural” (JONAS, 2006, p. 35) e não como um avanço desenfreado e ameaçador¹⁵. Segundo, com o advento da técnica moderna não há como negligenciar a relação do homem com a natureza, a fim de manter abertas as possibilidades da existência humana futura, a responsabilidade deve estender-se à biosfera inteira. Terceiro, a técnica moderna torna as conseqüências das ações humanas duradouras e até definitivas que podem até mesmo modificar a ideia do próprio homem, ou seja, aquilo que se entende por homem ou humano, sendo mais uma vez constatadas inaptas éticas tradicionais que abarcam apenas ações presentes ou de um futuro próximo. Quarto, o homem tornou-se objeto de sua própria ação técnica que, com isso, nos obriga a questionar que imagem humana devemos preservar.

O diagnóstico do novo alcance do poder do homem sobre toda a biosfera e da inaptidão das teorias éticas tradicionais nos demonstram, por fim, “pelo quê” e “porquê” somos responsáveis. Primeiro, o objeto dessa responsabilidade é o frágil em sua fragilidade mesma, ou seja, ser responsável pelo que muda, pelo que possa estar ameaçado de desaparecimento e declínio, em suma, pelo precível exatamente no seu caráter precível¹⁶.

¹⁵ Ver crítica sobre os anúncios catastróficos e previsões do homem futuro que sucumbe ao poder de uma técnica ontologizada, onde o autor defende que estamos diante de discursos “biocatastrofistas” que dominam o mundo através do medo do desconhecido que o processo aberto da técnica proporciona, criando assim, o “Agradável paradoxo do catastrofismo esclarecido!” [sic.] Cf. D. LECOURT, *Humano Pós-Humano: a técnica e a vida*, 2005.

¹⁶ Em *O fardo e a benção da mortalidade*, Hans Jonas afirma que a mortalidade é um atributo essencial da vida como tal, pois mesmo que uma matéria sem vida possa ser destruída (como um diamante pode ser despedaçado), há uma especificidade no modo de ser do orgânico que inclui a possibilidade da morte e a morte necessária. Em sua análise ontológica sobre a vida, Hans Jonas conclui que esta pode ser caracterizada pelo metabolismo. Em suas palavras: “como tal o metabolismo pode muito bem servir como a propriedade que define a vida: todas as coisas vivas a possuem, e nenhuma coisa inanimada a possui. Isto significa: existir por meio da troca de matéria com o ambiente, incorporá-lo de modo transitório, usá-lo, e excretá-lo mais uma vez.”. Dessa maneira, o metabolismo que em “seu poder de usar o mundo”, inclui necessariamente o ter de usá-lo, “sob pena de deixar de ser caso não o faça”. Jonas conclui ainda, “se é verdade que com a existência

Segundo, a evidência da vulnerabilidade dos organismos vivos produzida pelas consequências experimentadas da técnica moderna “modifica inteiramente a representação que temos de nós mesmos como fator causal no complexo sistema das coisas.” (JONAS, 2006, p.39), portanto, nos torna responsáveis porque a extensão da responsabilidade do homem deve ser equivalente à extensão do seu poder de ação, uma vez que a condição de possibilidade de que o homem seja responsável o obriga a sê-lo.

Jonas entende a responsabilidade (*Verantwortung*: “responder por”) não como culpa (*Schuld*) e nem sequer como delito porque não se trata ainda de responsabilizar sob o ponto de vista da consequência (modelo segundo o qual “a responsabilização efetiva do autor é feita desde o exterior”), mas ainda da causa; ou seja, independentemente da consequência, a causa já faz o agente responsável pelo ato. A responsabilidade tem um princípio interno, portanto, porque está ligado à capacidade de *previsão* da consequência: trata-se de uma “imputação causal dos atos cometidos”. Responsabilidade não é imputabilidade ou compensação enquanto punição, mas, sobretudo, uma forma de evitar que o próprio ato se realize. (OLIVEIRA, 2012, p. 396).

Mas é inevitável que alguém, com estes dados, possa legitimamente questionar: se o homem é aquele, entre todos os seres vivos, o que representa a maior e mais efetiva ameaça a toda a biosfera, por que, então, devemos cuidar para que ele permaneça no mundo futuro?¹⁷.

A justificativa de uma tal ética, que não mais se restringe ao terreno imediatamente intersubjetivo da contemporaneidade, deve estender-se até a metafísica, pois só ela permite que se pergunte por que, afinal, homens devem estar no mundo: portanto, por que o imperativo incondicional destina-se a assegurar-lhes a existência no futuro. A aventura da tecnologia impõe, com seus riscos extremos, o risco da reflexão extrema. Tenta-se aqui estabelecer os seus fundamentos, na contramão da renúncia positiva-analítica própria à filosofia contemporânea. (JONAS, 2006, p.22).

Jonas recorre à metafísica como seu fundamento próprio, pois é exatamente numa metafísica que ele pretende edificar racionalmente sua ética e conferir assim um peso e um crédito que possam enfrentar as críticas. Para isso, Jonas transforma a célebre questão leibniziana em uma questão ética: “porque deve existir o ser?”. Segundo Virginie Schoefs (2009), em Jonas, ética e metafísica estão numa relação dialética tanto que uma não segue sem a outra. A ética jonasiana pode ser vista como uma construção estratificada: na origem, existe um princípio metafísico e ontológico afirmando que o ser é preferível ao não-ser e

metabolizante o não-ser fez seu aparecimento no mundo enquanto uma alternativa inerente à própria existência, é igualmente verdade que daí em diante o ser assume antes de tudo um sentido enfático: intrinsecamente qualificado pela ameaça de seu negativo, ele deve se afirmar, e a afirmação da existência é a afirmação da existência como um interesse. O ser se tornou uma tarefa ao invés de um estado determinado, uma possibilidade a ser sempre realizada novamente em oposição ao seu contrário sempre presente, o não-ser, que por fim irá inevitavelmente devorá-lo.” Cf. H. JONAS, *O fardo e a benção da mortalidade*, 2009.

¹⁷ “Do ponto de vista puramente biológico, não há razão para que a espécie *Homo sapiens* não possa [se] matar ou matar as outras partes, desde que esta parte se mantenha. Biologicamente, inclusive, não haveria nada que objetar à extinção da espécie – não seria a primeira, nem sem dúvida a última na história da vida”. Cf. H. JONAS, *Técnica, Medicina e Ética*, 2013, p. 83.

então há um ser que precisa encontrar um fundamento e a origem do dever ser, princípio cuja afirmação inclina-se a uma teoria do valor. Jonas passa da afirmação do caráter desejável do ser à afirmação do seu dever-ser, quando ele mostra em que sentido este princípio adquire no homem uma força coercitiva, pelo fato de que é no homem e pelas ações do homem que o ser se encontra fundamentalmente posto em perigo, quer seja o ser em geral ou o ser da humanidade, preenchendo assim o vácuo que a tradição havia instaurado entre o ser e o dever-ser. Isto é manifesto na sua reinterpretação do argumento ontológico em um argumento ético. Liberando o argumento de Anselmo¹⁸ de seu contexto teológico, Jonas substitui Deus pela ideia de humanidade, ou seja, por um conceito e ele afirma que se pode tirar dele uma obrigação; portanto aqui a possibilidade mesmo do conceito é que reclama sua existência¹⁹.

Nessa presente exposição sobre a fundamentação metafísica do «princípio responsabilidade», não nos estenderemos aos desdobramentos teóricos de tal percurso, uma vez que, o objeto da atual pesquisa será a reflexão política resultante da teoria ética proposta por Hans Jonas. Sobre ela, a fundamentação metafísica que “deve nos dizer por que os homens do futuro importam na medida em que nos mostra que ‘o homem’ importa” (JONAS, 2006, p.96), ressaltamos o caminho proposto por Jonas, onde se conclui que o ser é preferível ao nada, podemos derivar daí a pergunta “como devemos preservar o ser?”, onde teremos como resposta: no seu *modo-de-ser*. Isso inclui a ideia da humanidade que deve ser preservada, sobretudo, no seu caráter ontológico. Dessa maneira, não somos responsáveis pela existência de um determinado homem futuro, mas nós somos responsáveis pela sobrevivência da própria humanidade enquanto tal. Assim, podemos derivar o primeiro imperativo do «princípio responsabilidade»: “que exista uma humanidade” (JONAS, 2006, p. 93).

Se a ideia ontológica engendra a necessidade da formulação de um imperativo, este deve ser incondicional, a exemplo do imperativo categórico kantiano, que “insiste na objetividade de uma lei moral universal fundada na razão e concede ao sentimento um papel necessário na conformação da vontade individual à lei.” (JONAS, 2006, p.161). Mas, este imperativo da responsabilidade objetiva, diferente do kantiano, tem a força de um axioma²⁰ (pois se baseia naquele princípio metafísico) e está voltado principalmente à política pública, pois é onde sua dimensão causal possui abertura para o futuro. Enquanto Kant invocava a razão e sua concordância consigo mesma (autocompatibilidade ou incompatibilidade) na constituição subjetiva da autodeterminação do sujeito, Hans Jonas recorre à coerência entre os efeitos finais da ação e a continuidade da vida humana no futuro. O novo imperativo relativo

¹⁸ Se podemos pensar o conceito de Deus é porque ele existe. Se podemos pensar um conceito de humanidade é porque ela existe e somos responsáveis por preservar a sua existência que depende de nós.

¹⁹ Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 28-35).

²⁰ Ver crítica de Hans Jonas à “autonomia” da razão moral em Kant. Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 161-163.

ao «princípio responsabilidade» tratar-se-á “de um mandamento de um tipo inteiramente diferente, externo e prévio àquela série, e cujo fundamento só pode ser metafísico.” (JONAS, 2006, p. 47). Sua máxima poderá ser expressa:

Age de maneira tal que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra; ou expressado negativamente: Age de maneira tal que os efeitos da tua ação não destruam a possibilidade de autêntica vida humana futura; ou simplesmente: Não comprometas as condições de continuidade da humanidade sobre a terra; ou ainda positivamente: Inclui em tuas escolhas presentes como objeto do teu querer a integridade futura do homem. (JONAS, 2006, p. 44)

Este novo imperativo categórico dedica-se, portanto, à garantia do direito à existência dos não-nascidos. Isso não significa que devemos consultar os desejos dos que vêm no futuro, mas sim o seu dever ser que transcende a nós e a eles. Segundo Jelson Oliveira, “A preferência pelo ser ao invés do nada conduz, então, a ética da responsabilidade à sua base inaugural e ainda mais primordial; dirigido ao futuro, o princípio responsabilidade se situa num campo novo no qual a ética prescindir de um conceito funcional por ela amplamente utilizado – a reciprocidade.” (OLIVEIRA, 2012, p. 397). De tal maneira, Jonas assegura que o que temos de exigir do nosso princípio não pode ser obtido pela ideia tradicional de direitos e deveres, ou seja, pela ideia baseada na reciprocidade, pois a responsabilidade (enquanto princípio e sentimento) é uma obrigação elementar não recíproca que tem como paradigma o recém-nascido, onde o cuidado exigido por este “é a única classe de comportamento inteiramente altruísta fornecida pela natureza.” (JONAS, 2006, p. 89).

O recém-nascido reúne em si a força do já existente, que se auto-reconhece, e a queixosa impotência do “não ser ainda”; o incondicional fim em si de todos os viventes e o “ainda ter de se tornar” das suas próprias capacidades, para garantir aquele fim. Esse “ter de se tornar” é um estado intermediário – uma suspensão do Ser indefeso sobre o não-Ser – que uma causalidade externa terá de socorrer. Na insuficiência radical do recém-nascido está previsto ontologicamente que seus pais o protejam contra sua queda no nada e que se encarreguem de seu devir futuro. (JONAS, 2006, p. 224)

Hans Jonas reconhece a responsabilidade dos pais em relação aos filhos como o exemplo mesmo que permite afirmar que há uma ponte entre o ser e o dever, pois nela “se encontra o arquétipo de todo agir responsável, que por sorte não necessita deduzir qualquer princípio, mas que a natureza plantou solidariamente em nós” (JONAS, 2006, p. 90), onde sem o cuidado e precaução necessários a procriação sucumbiria em seus primeiros atos. Ou seja, este é um paradigma do qual o simples “é” factual coincide claramente com um “deve”.

Esta coincidência se produz no recém-nascido cuja simples respiração direciona um dever irrefutável ao seu entorno que nos solicita um tipo de cuidado total. A responsabilidade dos pais em relação aos filhos, segundo Jonas, é arquetípica por sua evidência imediata do ponto de vista genético, tipológico e, em determinada medida, também do ponto de vista epistemológico. No entanto,

O que se contesta é que seja possível que algo que exista em si mesmo, quer se trate de seu Ser já dado como tal ou que venha a ser, seja capaz de emanar um “deve-se”. Aqui se supõe como premissa o conceito de uma existência nua, presente, passada ou futura. É necessário, portanto, um paradigma ôntico, no qual a existência simples e factual coincida de forma clara com um “deve-se” – que, portanto, não admite o conceito de “mera existência”. O teórico rigoroso se perguntará se há um paradigma desse tipo, como se ele não soubesse a resposta. E a resposta será positiva: o começo de todos nós, quando ainda não podíamos sabê-lo, mas que se oferece sempre ao olhar, a partir do momento em que podemos ver e saber. Pois ao desafio – “Mostre-nos pelo menos um exemplo (um caso será suficiente para romper o dogma ontológico) no qual ocorra a coincidência entre o ‘existe’ e o ‘deve-se’” – podemos apontar para a mais familiar das visões: o recém-nascido, cujo simples respirar dirige um “dever” irrefutável ao encontro, o de dele cuidar. Olhe e você saberá. Eu disse “irrefutável” e não “irresistível”, pois certamente é possível opor-se à força deste ou de qualquer outro dever, fazendo-se ouvidos surdos ao seu apelo [...], sem que tudo isso altere em nada o caráter irrefutável do apelo e a sua evidência imediata. (JONAS, 2006, p. 219- 220)

Portanto, desde que exista o recém-nascido, este reúne em seu simples ato mecânico de respirar (fruto de um reflexo biológico) um “dever-ser” de algo que, em seguida, exige um “dever fazer” de alguém como resposta àquele dever ser. No «princípio responsabilidade», primeiro encontra-se o direito intrínseco do objeto que, somente em sua reivindicação imanente ao Ser, pode fundamentar objetivamente o dever de uma causalidade. Os pais sentem-se responsáveis pela conservação da existência do recém-nascido e em seguida por sua realização plena desde a sua existência e, assim também, o homem de estado deve ser responsável pela conservação e realização plena da ideia de humanidade futura desde que existe o homem atual como o reconhecemos. Veremos no item *Quais são as características para um governo habilitado a controlar a técnica? A vantagem provisória do marxismo*, do capítulo dois, que este paradigma da responsabilidade dos pais em relação aos filhos é empregado por Hans Jonas como ponte também entre sua teoria ética e a reflexão política quando desenvolvermos as características próprias do tipo de cuidado exigido pelo recém-nascido. Aqui, concluimos com as palavras de Virginia Schoefs, que afirma:

Tem-se, portanto, segundo Jonas, no recém-nascido, um exemplo do ser cuja existência ôntica inclui nela mesma um dever para com o outro, lançando assim uma ponte sobre o abismo que separa o ser do dever. Portanto, chegou-se a colocar em

evidência a existência de um dever ontológico pelo qual pode, agora, fundamentar suas prescrições morais.²¹

Como vimos inicialmente, o homem que por sua fragilidade biológica dominou a natureza através de sua ação técnica, também por sua natureza biológica está inegavelmente dependente da manutenção e equilíbrio dela. Por isso, “a natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada.” (JONAS, 2006, p. 39). Podemos questionar, por sua vez, que tipo de cuidado a vida humana e extra-humana exigirá? Hans Jonas afirma que devem desaparecer “as delimitações de proximidade e simultaneidade, rompidas pelo crescimento espacial e o prolongamento temporal das sequências de causa e efeito, postas em movimento pela práxis técnica” (JONAS, 2006, p. 40), pois a ação da técnica possui um caráter cumulativo que transforma o meio com seus efeitos que se somam, mudando de tal forma a situação posterior para um agir e um existir onde o futuro, cada vez mais, torna-se um resultado daquilo que já foi feito.

Graças ao tipo e à magnitude dos seus efeitos de bola-de-neve, o poder tecnológico nos impele adiante para objetivos de um tipo que no passado pertenciam ao domínio das utopias. Dito de outra forma, o poder tecnológico transformou aquilo que costumava ser exercício hipotético da razão especulativa em esboços concorrentes para projetos executáveis. (JONAS, 2006, p.63).

Portanto, quando evidenciamos que a mudança na natureza da ação humana ocorre por sua amplitude de poder com abertura para o futuro em decorrência da sua excessiva grandeza, tornamos evidente também que necessitamos de um tipo de modéstia para ponderar tais ações exatamente porque “há um excesso do nosso poder de fazer sobre o nosso poder de prever e sobre o nosso poder de conceder valor e julgar.” (JONAS, 2006, p. 63).

Sobre a questão ético-metafísica do dever-ser do homem num mundo que deve existir (onde este homem exista no seu modo-de-ser), a questão sobre o *status* dos valores como tais transforma-se em questão lógica. Sobre isso, Hans Jonas pondera: “Na situação atualmente precária e confusa da teoria do valor, com seu ceticismo em última análise niilista, esse não é um empreendimento promissor. Mas ele tem de ser empreendido, ao menos em função da clareza.” (JONAS, 2006, p. 103). Desse modo, o pensador dedica todo o capítulo três d’*O princípio responsabilidade* para tratar a questão do *valor*. Sobre esse aspecto deteremo-nos apenas à explicação de que, primeiro, segundo Jonas, “é necessário o conceito

²¹ “On a donc, selon Jonas, avec le nouveau-né, un exemple d’être dont la seule existence ontique inclut en elle-même un devoir pour autrui, jetant ainsi un pont par-dessus l’ambîme séparant l’être du devoir. Il est donc parvenu à mettre en évidence l’existence d’un devoir ontologique sur lequel Il peut, maintenant, fonder ses prescriptions morales.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 32.

de *bem*, o qual não é idêntico ao conceito de valor, ou, se assim quiser, que designa a diferença entre o *status* objetivo e o *status* subjetivo do valor (ou, resumidamente, entre valor em si e valorização feita por alguém).” (JONAS, 2006, p. 146), para então, darmos continuidade na afirmação do “poder de previsão” como um novo valor ético segundo Hans Jonas²², pois “a responsabilidade por uma vida, individual ou coletiva, se ocupa antes de tudo com o futuro, bem mais do que com o presente imediato.” (JONAS, 2006, p. 186). Portanto,

Precisamente por isso, e porque, com o aumento do poder humano, as possibilidades se fazem tão extremas, a projeção do futuro, a longo prazo, hipotética, cientificamente fundada e no possível global (e que não é menos certa por ser hipotética), talvez seja o *primeiro novo* valor a se exercitar hoje para o mundo de amanhã, ao qual nada se pode equiparar no mundo de ontem. (JONAS, 2013, p. 65)

O paradoxo da nossa situação atual exige que alcancemos o positivo através da representação do negativo, ou seja, a ética da responsabilidade com o futuro deve questionar o que tememos para então afirmar o que desejamos. Inserem-se aqui os conceitos de heurística do temor e da ciência factual ou futurologia que devem ser responsáveis por mobilizar o avanço técnico às previsões dos desdobramentos da sua aplicação. Trataremos a seguir desses conceitos.

1.2- O valor da *previsão* e do *temor* para o «princípio responsabilidade»

É sempre para controlar os efeitos cumulativos e irreversíveis da técnica moderna que o «princípio responsabilidade» estabelece a prudência moral não apenas como virtude²³, mas como mandamento (ou princípio) incontestável²⁴, a fim de preservar a humanidade. Portanto, o novo princípio que deve conduzir o pensamento ético e regular as políticas públicas, segundo Jonas, é a responsabilidade para com as gerações futuras e toda a biosfera que intima a prudência em nossas ações. A responsabilidade, aqui, é entendida como a “possibilidade de prever os efeitos do próprio comportamento e de corrigi-lo com base em tal

²² Nas palavras de Jonas: “Precisamente *nosso* hoje, prenhe de futuro com está e calculável em muitas coisas, nos obriga como em nenhuma época anterior a esse predizer e pensar hipotético das *possibilidades* subjacentes em seu seio. O *valor* de tais antecipações (e aí temos já um *novo* valor) está ligado ao fato de que não são fatalistas, pois, caso fossem, elas interromperiam nossa intervenção atuante.” Posteriormente, Jonas justifica que para compreender o conceito de “valor” que ele quer empregar nesse contexto, basta que simplesmente “suponhamos sua *força* de validade, isto é, o reconhecimento de certas normas na subjetividade individual e coletiva, e perguntemos de maneira pragmática quais delas *necessita* para si a vida no futuro imaginado. A *quaestio jûris* propriamente dita: se há realmente algo assim como uma norma válida em si [...] conduz à metafísica” Cf. H. JONAS, *Técnica, Medicina e Ética*, 2013, p. 64-66.

²³ Para maior conhecimento a respeito da prudência como virtude moral. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, 1991, livro VI, p. 123-142.

²⁴ “Esse princípio para o tratamento da incerteza não tem propriamente nada de incerto em si e nos obriga incondicionalmente, isto é, não apenas como um mero conselho de prudência moral, mas como um mandamento irrecusável, na medida em que assumimos a responsabilidade pelo que virá.” Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 87. A partir desta afirmação jonasiana, podemos melhor avaliar a seguinte citação: “Assim sendo, o temor, como sentimento moral em Jonas, assemelha-se ao respeito kantiano e a prudência dos gregos” Cf. A. SGANZERLA, *Vida, Técnica e Responsabilidade*, 2015, p. 172.

previsão” (ABBAGNANO, 2012, p. 1009). Essa previsão, devido à natureza da responsabilidade, corresponde à antecipação das possíveis consequências implícitas à ação da técnica, onde tal prognóstico é exigido pelo *valor em si* do objeto da responsabilidade (o Ser) e não por outro motivo²⁵; dessa maneira, somos responsáveis pela *causa* que pode produzir determinados efeitos.

A *causa* é, portanto, o que nos permite, hipoteticamente, antecipar agora efeitos posteriores. Mesmo que não seja possível exigir do homem o pleno conhecimento do futuro, “o aumento do poder técnico também trouxe o aumento das capacidades de diagnóstico e de prevenção, pela via dos métodos e dos conhecimentos antecipatórios das ameaças futuras.” (OLIVEIRA, 2012, p. 394). Portanto, apesar de que a essência inconfundível do nosso tempo seja a mudança, atualmente movida pela dinâmica frenética da técnica moderna, onde “o inesperado é a regra, a surpresa, o que se deve esperar”, ainda assim devemos “pensar o futuro *como se* os fios causais que nos levam até ele fossem uniformes.” (JONAS, 2013, p. 64). Dessa maneira, a predição a partir de um saber analítico das causas é sugerido por Hans Jonas, que afirma:

[...] em termos gerais, a análise moderna das causalidades sociais e econômicas é incomparavelmente superior a todo saber anterior, permitindo extrapolações para o futuro. Por mais incertas que sejam, elas libertam o pensamento sobre o futuro da simples analogia com o passado e permite passar da indução repetitiva da experiência à dedução do ainda não acontecido; ou seja, da adivinhação ao cálculo do futuro. Ao mesmo tempo – não sem ligação com o saber, mas como fato *sui generis* –, cresceu extraordinariamente o poder dos controles públicos sobre os acontecimentos sociais²⁶, isto é, a intervenção da causalidade própria na vontade pública (ou simplesmente, o poder do Estado sobre a sociedade), o que por sua vez favoreceu a capacidade de prever e planejar. (JONAS, 2006, p. 194- 195)

Então, qual é a finalidade das previsões futuras para as ações da técnica moderna? Segundo Jonas, para que, em resposta aos prognósticos fornecidos por elas, as nossas ações atuais as tornem factíveis (quando desejadas) ou continuem hipotéticas (quando temíveis). Por isso, é dever do governante, segundo o «princípio responsabilidade», constituir “o valor da máxima informação sobre as consequências tardias de nosso agir coletivo” (JONAS, 2013, p. 74). Nas palavras de Oliveira (2014),

²⁵ Conferir nota de rodapé de número 40, no subcapítulo 2.1, página 43 desta dissertação.

²⁶ Nos ajuda a pensar a respeito do aumento dos controles públicos sobre os acontecimentos sociais, as obras de Michel Foucault traduzidas no Brasil por “Microfísica do Poder” publicada originalmente em (1979) e “Nascimento da Biopolítica” que é resultado de um curso ministrado no *Collège de France* nos anos de 1978- 1979.

[...] essa apreciação das consequências tem uma perspectiva diferente daquela encontrada no campo das éticas consequencialistas: agora a ética não apenas examina o que adveio como decorrência e resultados das ações a fim de julgá-las, mas precisa conter em si, sobretudo, a capacidade de previsão dessas ações, a fim de evitá-las. Trata-se de uma tarefa prognóstica e profilática em vista das consequências, que faz ver que a técnica, por não ter neutralidade ética, mas ao contrário, por conter uma total ambiguidade, não pode apostar cegamente ou arriscar um *laissez aller* das ações. (p.127-128).

Portanto, para assegurar o valor da máxima informação sobre as consequências da ação técnica²⁷, Jonas propõe uma ciência da previsão hipotética dos seus efeitos a logo prazo, a qual chamou de *futurologia comparativa*. Este novo tipo de saber se apoia nas ciências naturais para calcular e predizer as probabilidades subjacentes ao uso e avanço das tecnologias, a fim de mobilizar a vontade dos interessados a seu favor ou contra. A ação tecnológica do homem deve ser equacionada por esta ciência da futurologia que se trata de uma projeção a longo prazo daquilo que a ação atual possa conduzir por um encadeamento de causa e efeito. “O resultado não é um princípio apodítico, mas heurístico. Não evidente, mas provável. Não definitivo, mas experimental.” (OLIVEIRA, 2012, p. 393). Segundo Jonas, “assim como os empreendimentos (cujas consequências posteriores devemos conhecer pela extrapolação) só se viabilizam por meio da ciência, da mesma forma essa extrapolação requer, no mínimo, o mesmo grau de ciência utilizado nos próprios empreendimentos.” (JONAS, 2006, p. 73).²⁸

As previsões, resultadas desta ciência, precisam ter eficácia diante de dilemas éticos, pois, entre alguns benefícios no presente ou a curto prazo (que carregam consigo uma grande ameaça ao futuro distante de toda a biosfera) e sacrifícios, concessões, renúncias da população que são utilitariamente muito difíceis, se exige, no mínimo, a informação do que realmente está em jogo, ou seja, qual é o risco possível, qual a sua probabilidade e qual é a extensão das suas consequências. Mas para que essa informação consiga mover o sentimento adequado

²⁷ Como veremos no próximo item, a *ação técnica* que ameaça o futuro da humanidade e que, portanto, é o objeto do «princípio responsabilidade», é uma *ação coletiva* de dinâmica própria.

²⁸ A proposta jonasiana para o desenvolvimento da “futurologia comparativa”, ou seja, de uma ciência capaz de prever os efeitos das ações da técnica a longo prazo, está presente em sua principal obra *O princípio responsabilidade* que foi publicada no ano de 1979. Talvez naquele contexto, Jonas tenha sido comedido com a amplitude de tal projeto que, provavelmente, pareceu-lhe ambicioso, porém, indispensável, o que o fez pagar o preço de defendê-lo. O pensador chega a afirmar que “a certeza de que desfruta a primeira [a ciência], e sem a qual a empresa tecnológica inteira não poderia funcionar, encontra-se para sempre recusada à outra [a futurologia comparativa]. Não precisamos nos estender aqui sobre os motivos para tanto; mencione-se apenas a complexidade das relações causais na ordem social e na biosfera, que desafia qualquer cálculo” (JONAS, 2006, p.73, grifo meu). Porém, nos parece cada vez mais próximo, a ideia de que esse tipo de saber prognóstico é confiável, senão, ao menos desejável. No ano de 2015 foi anunciado a segunda década prevista pelo instituto americano Stratfor, que em seu primeiro relatório de 2005 a 2015 conquistou a confiança de muitos leitores e até autoridades devido o êxito de suas previsões. O relatório atual foi publicado sob o título *Decade Forecast: 2015-2025* e contém previsões geopolíticas. Sobre previsões ambientais, a Organização das Nações Unidas (ONU) criou um Programa para o Meio Ambiente (Pnuma) junto à Microsoft que simula virtualmente a degradação do meio ambiente e o futuro da Terra no ano de 2050. Algo parecido pode ser visto e visitado no recém-inaugurado Museu do Amanhã, aqui no Brasil, na capital do Rio de Janeiro. Estes exemplos atuais nos demonstram o quanto as previsões (e enquanto previsões, não escapam do *status* de especulação, hipótese ou argumento), nos mais variados âmbitos, têm sido exploradas e desenvolvidas. No entanto, precisamos destacar que as previsões propostas por Hans Jonas têm alcance temporal muito mais distante do que os exemplos citados acima, mas, aquilo que ele tratou de maneira breve e até introdutória (ressaltando prioritariamente sua justificativa) em *O princípio responsabilidade*, Jonas desenvolve com maior zelo e afinidade no capítulo três de *Técnica, Medicina e Ética*, onde trata da previsão como um *valor*, demonstrando como seriam possíveis certas antecipações.

para a adesão da opinião pública, esta ciência deve ser guiada também, e sobretudo, pela *heurística do temor*²⁹ que determina a primazia do pior prognóstico, em situações de incerteza quanto às consequências longínquas, tornando o homem atual consciente de seu poder e permitindo assim o florescimento da responsabilidade, pois “não saberíamos agir de maneira responsável se não fôssemos capazes de estremecer diante de algumas possibilidades” (GOFFI, 2003, p.861)³⁰. Portanto,

Esta futurologia, como uma previsão do por vir, tem duas funções principais: ela deve instruir a razão de maneira intelectual, mas ela deve, sobretudo, suprir de maneira emocional com a vontade a fim de que o temor que seu cenário suscita nos ajude a sair da euforia, da ilusão de toda potência na qual nos mergulhamos com a utilização excessiva da técnica.³¹ (SCHOEFS, 2009, p.44).

A eficácia da futurologia comparativa está diretamente submetida à *heurística do temor*. O princípio básico de tal heurística impõe que é preferível, em caso de incertezas, prestar atenção, sobretudo, a uma possibilidade que tenha força de advertência. Este método pode ser definido como uma inversão da dúvida cartesiana, pois, se para obter o real indubitável, Descartes considerava o que é duvidoso como falso demonstrado; para Jonas, a

²⁹ Na tradução brasileira da obra *O princípio responsabilidade*, encontramos esse termo como “heurística do medo”, mas minha opção pela tradução acima pode ser justificada nas falas, a seguir, de Jelson Oliveira e Anor Sganzerla. Em entrevista à Revista do Instituto Humanitas Unisinos on-line, o atual coordenador do Grupo Temático Hans Jonas ANPOF, Jelson Oliveira, afirma que “Um dos conceitos mais interessantes e polêmicos da obra de Hans Jonas trata-se da heurística do temor, erroneamente traduzida do alemão como heurística do medo. (...) Um primeiro ponto que deveríamos nos ater diz respeito à tradução desse conceito *Heuristik der Furcht* por “heurística do medo”. A palavra medo tem uma posição negativa na língua portuguesa que não traduz bem o alemão *Furcht*, que seria melhor traduzido por ‘temor’, que daria a ideia não de um medo passivo, mas de um receio fundado, de um medo acompanhado de respeito frente à força do mal eminente. Tem a ver com escrúpulo e com zelo e menos com a perturbação mental provocada por algo estranho e perigoso, como um sentimento desagradável frente ao desconhecido.” Cf. J. OLIVEIRA, *A heurística do temor e o despertar da responsabilidade*, 2011. Também sobre esse conceito e sua tradução para o português no Brasil, o pesquisador Anor Sganzerla afirma: “A heurística do temor proposta por Jonas, além da dificuldade filosófica da sua aceitação, carrega em si também um questionamento em relação ao significado das palavras ‘angst’ (em alemão) e ‘fear’ (em inglês) que ‘permita’ a tradução por medo ou temor. Embora o próprio Jonas não tenha se preocupado em fazer tal distinção teórica, no nosso entender ela representa algo importante, porque da sua compreensão dependerá a postura dos atores. A preferência pela palavra “temor” em vez de “medo” se dá por considerar que a palavra medo não carrega em si uma qualidade heurística, quando por heurístico entende-se a capacidade de pressentir e, portanto, de descobrir os perigos dissimulados, ou seja, temer, além do provável, também o possível, o que evidencia que se trata de um temor e não de um medo.” Cf. A. SGANZERLA, *Vida, Técnica e Responsabilidade*, 2015, p.170.

³⁰ Quando se trata de prevenir acontecimentos hipotéticos, possíveis ou prováveis, diversas propostas semelhantes à heurística do temor podem ser vistas atualmente em redes publicitárias. No Brasil, em 2014, foram veiculados alguns vídeos em canais de TV aberta, durante campanha do *Programa Trabalho Seguro* do Tribunal Superior do Trabalho (TST). Os vídeos continham diálogos em que os personagens envolvidos podiam prever o que os aconteceria em consequência de determinadas causas que não foram devidamente cuidadas e poderiam ser evitadas. As cenas acontecem no mesmo ambiente e contexto que futuramente ocorrerá a fatalidade, no caso dessa campanha trata-se de um acidente de trabalho. Ao espectador que acompanha tal cena resta no mínimo o entendimento, ao final, que, de fato, estes casos tornar-se-ão concretos se nada for feito preventivamente. Assim como essa campanha, existem muitas outras no mundo todo que, sem dúvida, cumprem sua função pedagógica e mobilizadora, embora, ainda não exista nada que nos alerte sobre um futuro distante da humanidade sendo veiculado dessa maneira. Certamente, Jonas pensava em maneiras de comunicar os riscos diagnosticados pela “ciência factual dos efeitos distantes da ação técnica” que possuíssem esse efeito quando ele mesmo cita como exemplo o filme de A. Huxley, *Admirável mundo novo* e afirma “O aspecto sério da ‘*science fiction*’ encontra-se exatamente na construção de tais experimentos intelectuais bem embasados, cujos resultados plásticos podem comportar a função heurística aqui mencionada.” Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 74. Segundo Zancanaro (2011), “o sentido pedagógico da responsabilidade possui a tarefa de relembrar a moralidade, de relembrar que o futuro está implicado na esfera da decisão, do poder e da liberdade. O aumento da massa crítica poderá despertar a consciência sobre os riscos de determinados empreendimentos tecnológicos. Por isso, a invocação do temor adquire um sentido de proteção e vigilância dos indefesos e frágeis. Cf. L. ZANCANARO, *Singularidades e dificuldades do pensamento de Hans Jonas*, 2011.

³¹ “Cette futurologie, comme vision de l’avenir, a principalement deux fonctions: elle doit à la fois instruire la raison de façon intellectuelle, mais elle doit surtout jouer de façon émotionnelle auprès de la volonté afin que l’effroi que ses scénarios suscitent nous aide à sortir de la grisserie, de l’illusion de toute-puissance dans laquelle nous a plongés l’utilisation excessive de la technique.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 44.

dúvida pró-*malum* entendida como possibilidade, é uma certeza diante das necessárias decisões atuais. Nas palavras de Jonas:

Lidamos aqui, portanto, com a inversão do primeiro princípio cartesiano da dúvida. Segundo Descartes, para que possamos estabelecer o que é indubitavelmente verdadeiro, deveríamos equiparar tudo o que for duvidoso, de uma forma ou de outra, ao que é comprovadamente falso. Aqui, ao contrário, para tomarmos uma decisão, deveríamos tratar como certo aquilo que é duvidoso, embora possível, desde que estejamos tratando de um determinado tipo de consequência. (JONAS, 2006, p. 87)

Os recursos de tal heurística são experimentos mentais não somente hipotéticos, pois aceitam as premissas de causa e efeito “se tal coisa é feita, então tal coisa sucede”, para que em seguida sejam conjecturadas as deduções de um “então tal coisa pode suceder” em decorrência daquela primeira premissa. À luz do “então pode” surgem conteúdos (não como certezas) até ali desconhecidos, mas a ciência destas possibilidades, certamente insuficientes para previsões, é suficiente para os fins heurísticos (que prioriza a dúvida que indica um *malum*) como demonstramos acima com a inversão da dúvida cartesiana. Esta noção heurística tem por fundamento a ideia de que se pode viver sem um bem mais elevado, mas não com o mal supremo. É preciso, entretanto, ressaltar que o *malum* imaginado não produz o medo de maneira automática como ocorre diante o *malum* experimentado pelo sujeito que se encontre ameaçado pessoalmente.

A ameaça, portanto, ganha um caráter heurístico, pois o saber sobre o risco geraria, segundo Jonas, pela via do “conhecimento do *malum*” como uma potencialidade, a alteração das atitudes e comportamentos no presente. Trata-se de uma probabilística negativa que faz derivar o princípio ou o inventa (*eurísko*) a partir do que deve ser evitado, preferindo a consulta aos temores humanos mais do que aos desejos, aspirações e esperanças. (OLIVEIRA, 2012, p. 392).

Portanto, na *heurística do temor*, a ameaça deve ser reconhecida primeiramente de modo a causar o sentimento necessário para florescer o desejo de que aquilo o que se teme não se torne um fato ou realidade. Este sentimento que podemos identificar ao temor, não se refere a algo paralisante ou patológico, mas a um temor que sensibiliza o agente, despertando-o para o pensamento e mobilizando-o para a ação responsável. Segundo Hans Jonas,

A coisa não é tão simples como para Hobbes, que, em vez do amor a um *summum bonum*, também faz do próprio temor a um *summum malum* o ponto de partida da moral, isto é, o temor da morte violenta. [...] aqui não se pode tratar, como em Hobbes, de um temor do tipo “patológico” (para usar termos kantianos), que nos acomete de forma súbita diante do seu objeto, e sim de um temor de tipo espiritual, que, como resultado de uma atitude deliberada, é nossa própria obra. (JONAS, 2006, p. 72)

O temor não é um medo que inviabiliza ou desencoraja, pois ele deve assemelhar-se à diligência diante da escolha responsável pela vida humana e extra-humana. O temor possibilita uma reação, uma vez que, ao colocar em evidência aquilo que desejamos que não se torne real/atual, nos move em prol dessa prevenção. Por ser um sentimento e por estar temporalmente distante, o temor é existencial. O medo, enquanto sensação, é psicofísico e, não raramente, nos paralisa diante da ameaça.

O temor é sempre temor “de” ou por “algo”. Teme-se que alguma coisa aconteça a algo ou a alguém. Essa simples operação nos diz que o temor é, portanto, relacional. Mas esse caráter relacional não é próprio do temor apenas. Todo sentimento, com exceção da angústia, tem essa estrutura, isto é, em todo sentimento, encontramos um “objeto” que desperta o sentimento de um “sujeito”. Assim, há que se perguntar: qual é, especificamente, o “objeto” do temor? Em certo sentido, temos que dizer: o seu objeto é o “possível”. É, inclusive, esse caráter do temor que o distingue do medo. O medo está sempre relacionado a um objeto presente, real, atual – é sempre medo-do-atualmente-dado; o temor, por sua vez, é sempre temor-do-possível. (LOPES, 2011, p. 133-134)

Segundo Jonas, o temor aspirado pela responsabilidade “não é aquele que nos aconselha a não agir, mas aquele que nos convida a agir” (JONAS, 2006, 351), pois se trata de um tipo de sentimento que tem a ver com o objeto da responsabilidade, que é um objeto vulnerável, transitório e precível. Por isso, a *heurística do temor* toma a forma de

[...] um prognóstico pelo qual o futuro se abre em suas possibilidades negativas: a isso o autor chama de “futurologia da *advertência*” com o fim de fazê-la diferenciarse da “futurologia do desejo *imaginado*”, que é recorrente nas presciências otimistas da esperança e da utopia que marcam, ingenuamente, muitas éticas tradicionais. (OLIVEIRA, 2012, p. 391).

A união da ciência factual dos efeitos distantes da ação técnica à *heurística do temor* forma um tipo de saber casuístico. Mas, ao contrário daquela casuística que frequentemente é empregada no direito e na moral ao exame dos princípios já conhecidos, esta servirá à investigação e à descoberta de princípios ainda desconhecidos e seu método será heurístico. Por isso, a este novo saber descrito por Jonas empregaremos o nome *casuística heurística* “que pertence à esfera ideal, ou seja, é tanto objeto do saber filosófico como era aquela do primeiro princípio fundamental” (JONAS, 2006, p. 74). A heurística em sua origem, desde os gregos antigos, segundo Fortes,

[...] fora utilizada como método capaz de conduzir à solução de problemas e, em seu processo pedagógico, buscaria encontrar as resoluções, mesmo que imperfeitas, sobretudo através de perguntas e suposições. Uma heurística do temor seria assim útil na busca dos princípios éticos frente à obscuridade dos fins possíveis da ação tecnológica, isto é, ao vislumbrarmos as consequências nefastas do uso da técnica,

como hipóteses que podem vir a se concretizar, podemos demonstrar o papel que o princípio responsabilidade cumpre como orientação ética para o impedimento de suas concretizações. (FORTES, 2014, p. 69-70)

Enquanto um saber factual, a *casuística heurística* é ciência, assim como, também é objeto da filosofia, pois “situa-se entre o saber ideal da doutrina ética dos princípios e o saber prático relacionado à utilização política, o qual só pode operar com os seus diagnósticos hipotéticos relativos ao que se deve esperar, ao que se deve incentivar, ou ao que se deve evitar.” (JONAS, 2006, p. 70). Portanto, as previsões factuais e hipotéticas resultadas desse novo saber devem ser primeiramente julgadas pelo crivo dos princípios metafísicos da ética do futuro, para posteriormente, voltar-se às ações atuais como causas praticáveis ou não, de acordo com suas consequências certas, prováveis ou possíveis no futuro.

Em primeiro lugar, isso explica a *previsão* e o *temor* enquanto *valores* como afirmamos inicialmente (e que devem tratar também dos valores futuros diante dos diagnósticos apresentados pela casuística heurística), cujo ofício é precisamente filosófico. Em segundo lugar, devemos ressaltar que a esfera que exige esse tipo de saber prognóstico é a esfera política que “não apresenta nada semelhante aos fenômenos do devir individual” (JONAS, 2006, p. 189), pois a história da humanidade “não é aqui objeto de um devir integralmente programado, do inacabado para o acabado, do provisório para o definitivo, como é o caso sempre de seus membros individuais, recém-nascidos.” (JONAS, 2006, p.191). Ou seja, o futuro da humanidade está sempre aberto a tornar-se depois aquilo o que fazemos agora, sem necessariamente tender a um processo escatológico ou mesmo de etapas inacabadas. Pois, nas palavras de Jonas:

[...] onde homens refletem sobre homens, e o fazem de forma pública, a *existência da teoria como fato histórico modifica as condições do objeto de conhecimento*. Já que a própria teoria adquire força de modo a auxiliar a sua verdade a se tornar realidade, ou seja, já que sua intenção contribui para realizar seu prognóstico, deveríamos considerar esse tipo de teoria como pertencente à categoria das profecias auto-realizáveis: o fato de acabar por mostrar-se certa não provaria a sua verdade, mas sim o seu poder sobre as mentes, por meio do qual ela se torna causa de ações determinadas. (JONAS, 2006, p. 197)

Portanto, o fato dos prognósticos nos permitir modificá-los a partir da nossa ação (que se inicia na intenção de predizê-los), torna-os suplementarmente hipotéticos e não meramente gnosiológicos. “Mediante sua retroalimentação do sujeito teórico ao prático, a predição mesma se torna um fator de seu cumprimento ou refutação. Cabe a nós – *é conosco* – [definir] até que ponto deve ser verdade ou não. Isto diferencia as predições do âmbito

humano-histórico” (JONAS, 2013, p.64). Nesse sentido, Hans Jonas afirma a dimensão política dessa heurística:

Sem essa fonte de uma espontaneidade tão livre, capaz de zombar de quaisquer cálculos, nenhuma causa teria futuro, fosse ou não fosse uma doutrina determinista. Essa paixão, temperada pelo julgamento, constitui o homem público. Julgamento, novamente, é liberdade. O julgamento emancipa-se da receitada teoria. (JONAS, 2006, p. 199)

Concluimos, por fim, que a abertura para o futuro exigida pela responsabilidade deverá estar a cargo do poder político, pois somente o homem público pode tomar decisões e promover ações com projeções temporais adequadas aos riscos inerentes à técnica, porém, é evidente que a *casuística heurística* é função do teórico ético, segundo Jonas. Trataremos desse aspecto no item *O caminho indicado pela responsabilidade com o futuro e algumas considerações como propostas políticas concretas* do capítulo três. Mas, lembremos aqui, que esse novo tipo de saber proposto por Hans Jonas é fruto da técnica moderna, que atualmente nos acomoda no seu seio aconchegante de promessas salvacionistas que:

[...] são as expectativas de milagres instiladas pelo desejo ou pela necessidade, frequentemente alimentadas por uma crença supersticiosa na onipotência da ciência. Por exemplo, a crença de que serão descobertas novas fontes de energia ou novas reservas das fontes já conhecidas, de que, enfim, nunca cessarão as surpresas positivas do progresso e alguma dessas surpresas sempre acabará por nos salvar do aperto a tempo. (JONAS, 2006, p.205)

Portanto, o que Jonas propõe entre escolher a esperança do progresso (que é mais fácil e desejável) e uma hipótese duvidosa pró-*malum* (que nos revela o que realmente importa), é próprio do «princípio responsabilidade» a alternativa prudente, pois a dimensão totalmente nova da esfera de ação técnica ameaça aquilo que foi considerado um imperativo categórico: a preservação da ideia de humanidade. O próximo item desenvolve e justifica porque devemos temer a ação técnica e porque diante dela devemos desejar um poder que a governe.

1.3- A técnica é um poder?

Segundo Hans Jonas, “o poder, é justamente o que desloca a responsabilidade para o centro da moral.” (JONAS, 2006, p. 217). Nunca antes o homem teve de lidar com um *poder*

que demandasse ao cálculo moral o horizonte temporal ampliado em decorrência do alcance das suas consequências imprevisíveis e irreversíveis. Anuncia-se no prefácio da sua obra magna, cujo subtítulo preconiza antecipadamente “*Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*”, que a promessa da técnica moderna, como Prometeu desacorrentado, constitui hoje a maior ameaça não somente física, mas também à própria natureza do homem, pois constitui o *poder* humano desenfreado. É exatamente esta nova potência do homem aquilo que exige o “deve-se da responsabilidade”, uma vez que constitui uma ameaça para o *bios* precívél, vulnerável e transitório que inclui aí a própria existência humana, assim como a sua forma de existência ou ideia ontológica³².

Mas o que é o *poder* segundo o autor? O *poder* “se distribui por todo reino vivo” (JONAS, 2006, p. 216), pois é uma capacidade oriunda da liberdade que possibilita aos seres biológicos interagir com o meio.³³ Porém, este *poder* se manifesta nos seres não-humanos de forma cega, a fim de preservar suas existências e obedecer às finalidades intrínsecas à natureza. “Aqui se pode dizer que o objetivo da natureza é gerido de forma severa, porém eficaz, pois o dever intrínseco do Ser se realiza por si mesmo” (JONAS, 2006, p. 216- 217). No homem este *poder* torna-se cognoscível, ou seja, é passível de ser conhecido causalmente e arbitrado segundo seus próprios fins. “Só com o homem o poder se emancipou da totalidade por meio do saber e do arbítrio, podendo se tornar fatal para ela [*a natureza*] e para si mesmo” (JONAS, 2006, p. 216, grifo meu). Isto confere a ele uma liberdade em maior grau do que aos demais seres biológicos, ao ponto de exigí-lo também um dever do qual os outros estão isentos, uma vez que, essa capacidade “ameaça o próprio homem em virtude da liberdade de se assinalar fins e do poder de executá-los” (JONAS, 2006, p. 217).

Aqui também é possível aproximarmos os conceitos de *poder* e *fazer* desenvolvidos por Hans Jonas (2009), em seu texto *O fardo e a benção da mortalidade*, onde ele afirma:

³² Em seu livro de previsões dramáticas – embora pretensiosamente científicas – *10 bilhões* de Stephen Emmott, diretor do departamento de pesquisas em ciências da computação da Microsoft e professor da Universidade de Oxford, defende que até o final do século XXI seremos uma população mundial de mais de dez bilhões e que esse crescimento populacional nos coloca em uma situação de emergência planetária sem precedentes. Ele afirma: “Para todos os lados que se olhe, um planeta de dez bilhões parece um pesadelo. E o mais preocupante é que agora existem provas contundentes de que todos os ecossistemas globais não só podem chegar a um ponto de virada catastrófico, mas já estão próximos dessa transição.” Cf. S. EMMOTT, *10 bilhões*, 2013, p.150- 151. Nessa mesma perspectiva Luiz Fernando Krieger Merico afirma que “A humanidade se encontra, pela primeira vez, diante dos limites da biosfera. As alterações climáticas são o exemplo mais didático disso. Estamos provocando rupturas, ultrapassando diversos limites impostos pela biosfera: alteração do ciclo hidrológico, desertificação, perda da biodiversidade, mudanças climáticas e diversos outros processos que sustentam a vida e a economia. Considerando que a biosfera não pode ser trocada, que as leis gerais do universo, entre elas a termodinâmica, também não podem ser alteradas, não estamos em face de um modismo passageiro.” Cf. L. F. K. MERICO, *Economia e Sustentabilidade*, 2008, p. 13. A partir da atualidade destas pesquisas e dos alertas contundentes, é possível avaliar a relevância do pensamento vanguardista do filósofo objeto da presente pesquisa, Hans Jonas.

³³ “Para Jonas, a liberdade é uma espécie de causalidade. Mas não a causalidade mecânica, baseada na relação matéria e matéria. No caso da liberdade, parece existir um algo mais: haveria uma espécie de poder da subjetividade que ocorre como controle da motricidade corporal.” Cf. J. OLIVEIRA, *Compreender Hans Jonas*, 2014, p. 65.

Nossa primeira observação é a de que os organismos são entidades cujo ser é o seu próprio fazer. Isto é o mesmo que dizer que eles só existem em virtude do que fazem. E isto no sentido radical de que o ser que eles obtêm desse fazer não é uma posse que então têm, independentemente da atividade pela qual foi gerado, mas é a continuação da própria atividade como tal, que se fez possível graças ao que ele precisamente realizou. Desse modo, dizer que o ser dos organismos é o seu próprio fazer é também dizer que fazer o que eles fazem é o seu próprio ser como tal; ser para eles consiste em fazer o que têm que fazer para continuar a ser. (JONAS, 2009, p. 267)

Por sua vez, a *téchne*³⁴ na sua manifestação mais primitiva é uma forma própria do homem existir, pois “como resultado do exercício de sua própria inteligência e de sua habilidade diante do mundo, a técnica é o modo de ser do homem no mundo porque é, junto com isso, o seu modo de conservação. A técnica é um modo de afirmação da vida humana e de realização da possibilidade constante que cada ser guarda.” (OLIVEIRA, 2014, 65-66). A técnica “se constitui como condição essencial da condição humana. Ela está na base de interpretação da existência humana em sua totalidade.” (SGANZERLA, 2011, p. 116-117). Dessa maneira, podemos afirmá-la (muito genericamente) como um exercício do *poder* humano, ou seja, como uma capacidade. “Em geral, toda capacidade ‘como tal’ ou ‘em si’ é boa, e só se torna má pelo seu mau uso. Por exemplo, é inegavelmente bom possuir o poder de falar, mas é mau empregá-lo para enganar ou seduzir a outros, levando-os à ruína.” (JONAS, 2013, p. 51-52). Mas a técnica moderna, que podemos reconhecer “como totalidade abstrata de movimento, que sem dúvida pode-se chamar de ‘tecnologia’” (JONAS, 2013, p. 26), trata-se de uma empresa coletiva que se encontra em uma dinâmica de progresso contínuo como “poder humano intensificado em ‘atividade permanente’” (JONAS, 2013, p. 53), cuja finalidade é sua própria superação, portanto, não pode ser avaliada em uma instância de subjetividade que se classifica qualitativamente e se considera a boa ou má intenção.

A técnica sendo boa, no sentido de realizar a sua finalidade (ser bem sucedida), ainda assim possui consequências que podem ser desastrosas. No mesmo sentido, se tratamos da boa intenção de determinada técnica, também esta possui consequências que não foram desejadas. Segundo Jonas, esta é a dificuldade, “não apenas quando a técnica é malevolamente usada de modo ruim, que dizer, para fins maus, mas mesmo quando benevolamente usada para seus fins mais legítimos e próprios, ela tem um lado ameaçador em si, que a longo prazo [*langfristig*] poderia ter a última palavra.”. O pensador ainda conclui que “a ‘qualidade de ser a longo prazo’ [*Langfristigkeit*] está de algum modo incutida no fazer técnico.” (JONAS, 2013, p. 52). Dessa maneira, a técnica moderna constitui-se ambígua

³⁴ A palavra *téchne* deriva de *héxis noûi*, que significa “ser patrão e dispor da própria mente”. Cf. PLATÃO, *Cratilo*, 1991, p.400 b – 414 b-c.

qualitativamente e do ponto de vista da intenção, nos restando avaliá-la quantitativamente sobre consequências últimas.

(...) de um lado o poder técnico amplia geográfica e temporalmente os efeitos e os resultados da ação, ou seja, o poder ampliado da ação humana emite sinais de magnitude não delimitável no espaço e no tempo, vindo a atingir e a reconfigurar o futuro como ocasião de possibilidades e abertura hipotética formulada desde o presente na forma de antecipação. De outro, a técnica torna-se uma experiência marcada pela ambiguidade, posto que a magnitude, por ampliar o poder, também alarga o descontrole (consequentemente também o risco e a ameaça), de tal forma que se torna impossível medir de forma satisfatória o bem e o mal das ações no que tange às suas consequências. Em outras palavras, mesmo que do ponto de vista causal (quanto à procedência ou à intenção) a ação seja guiada pela ideia de bem (seja bem-intencionada), não há garantias de que isso se mantenha quanto à extensão dos seus efeitos futuros, que permanecem ambíguos. Se somarmos a essa ambiguidade a questão da magnitude, é fácil detectar a gravidade: ao tamanho do poder é somado o tamanho do risco, e o saldo dessa equação deveria, por si mesmo, impedir a aposta. (OLIVEIRA, 2012, p. 3).

Dessa maneira, a técnica enquanto *poder* do homem não constitui a mesma classe de *poder* que outras capacidades lhe conferem como a fala que se avalia *boa* ou *má*, pois “a pessoa dotada de fala não precisa falar incessantemente e pode muito bem ser, de modo global, taciturna.” (JONAS, 2013, p. 53). Segundo Jonas, a relação entre posse e exercício de um poder que serve às capacidades humanas, não pode valer para o acervo de capacidades técnicas de uma sociedade, uma vez que esta “fundamentou toda a sua forma de vida no trabalho e no esforço de atualização constante de seu potencial técnico a partir da inter-relação de todas as suas partes. Aqui, a coisa se iguala antes à relação entre o poder respirar e o ter de respirar do que entre o poder falar e o falar.” (JONAS, 2013, p. 53). O Ser e a consciência modernos estão providos dessa dinâmica tecnológica que não pertencia à realidade anterior:

Os assuntos humanos eram vistos como em um fluxo, da mesma forma que aqueles próprios à natureza, ou seja, como todas as coisas do mundo do devir: esse “fluxo” não tinha uma orientação determinada, salvo a decadência, que deveria ser evitada fortalecendo-se o existente com boas leis (da mesma maneira como o cosmo garante sua ordem por meio de leis cíclicas). Por isso, nós, contemporâneos, cujo Ser se encontra sob o signo de uma constante mudança que se auto-engendra, cujo produto “natural” são sempre coisas realmente novas e que nunca existiram, não podemos imitar a sabedoria política dos antigos. (JONAS, 2006, p. 211).

Hoje, devemos temer “nosso poder mais que nossa impotência” (JONAS, 2013, p. 71). Desse modo, se identificamos a técnica ao poder, é necessário questionar, por conseguinte, qual a relação entre o *poder* e o *dever*? Segundo Jonas, “Kant dizia: você pode, porque você deve. Hoje deveríamos dizer: você deveria, porque você age, e você age, porque você pode, ou seja, seu poder exorbitante já está em ação.”, em seguida o autor ressalva:

Evidentemente, em ambos os casos o poder tem sentidos e objetos diferentes; para Kant, trata-se da faculdade de submeter a inclinação ao dever, pressupondo-se a existência desse poder interno, não causal, em cada indivíduo, a quem o dever justamente se dirige (no caso da coletividade ser a destinatária desses deveres, é bastante duvidosa a existência desse poder, daí ser necessária a coação governamental). Na nossa contraposição, “poder” significa liberar no mundo os efeitos causais, que então devem ser confrontados com o dever da nossa responsabilidade.

Segundo Jonas, a partir da instituição da técnica moderna, o *poder* como a maneira que a ação humana desencadeia seus efeitos causais por toda a biosfera fez triunfar a ideia do *homo faber* sobre o *homo sapiens*. Isso porque “não há nada melhor que o sucesso, e nada nos aprisiona mais que o sucesso” (JONAS, 2006, p. 43). Hoje, a técnica tornou-se o impulso infinito para empreendimentos significativos à espécie, de modo que somos todos tentados a crer que esta é a verdadeira vocação dos homens, o “contínuo progresso desse empreendimento, superando-se a si mesmo, rumo a efeitos cada vez maiores.” (Idem, p. 43). Portanto, é preciso o alerta [sic.]: “do *Homo faber* se espera muito mais do que do *Homo sapiens*, seu poder é infinitamente maior.” (SGANZERLA, 2012, p. 328). Mas, “quem é o *homo faber*?”, podemos questionar. Segundo Hans Jonas, “nem vocês nem eu: importa aqui o ator coletivo, não o ator individual e o ato individual; e o horizonte relevante da responsabilidade é fornecido muito mais pelo futuro indeterminado do que pelo espaço contemporâneo da ação.” (JONAS, 2006, p. 44).

Por isso, “essa é a tarefa da ética da responsabilidade: colocar o poder sob o controle humano, de forma coletiva, tal como é coletiva a posse do próprio poder.” (OLIVEIRA, 2012, p. 393). A ética da responsabilidade jonasiana não se restringe à esfera do sujeito individual, isto é, “seu verdadeiro destinatário é a práxis coletiva; a preocupação básica de Jonas diz respeito aos efeitos remotos, cumulativos e irreversíveis da intervenção tecnológica sobre a natureza e sobre o próprio homem”. (GIACOIA JR., 2009, p. 194). Recordemos aqui o destaque ao termo *civilização tecnológica* – abordado em nota de rodapé de número 11 –, porque foi adotado pelo autor no subtítulo de sua obra *O princípio responsabilidade*, que inclui aí a maneira que a coletividade se organiza no seu modo de *fazer* que só é possível, por sua vez, dentro dessa organização coletiva. Por isso, a responsabilidade não é uma atitude individual, pois “sob o signo da tecnologia, no entanto, a ética tem a ver com ações (não mais de sujeitos isolados)” (JONAS, 2006, p.22). Dessa maneira, o “poder de controle só poderá ser exercido, afirma Jonas, pelos poderes públicos, como um controle político garantido por

um amplo consenso social cujo conteúdo é uma renúncia de costumes e atitude.” (OLIVEIRA, 2012, p. 393).

Por sua vez, também podemos concluir que a dimensão política explica porque o poder implica um dever, pois, sobretudo, quando o verdadeiro *homo politicus* ambiciona o poder para assumir a responsabilidade ligada ao poder de torná-la possível graças a ele, a responsabilidade é livremente escolhida. O objeto da responsabilidade do político é a *res publica* (a coisa pública), que inclui, como apresentamos anteriormente, a preservação de todo o meio que for necessário à manutenção da ideia ontológica de humanidade. O homem público autêntico deve, portanto, estimar que se possa dizer a ele que fez o melhor que pôde por aqueles sobre os quais detinha poder, ou seja, para aqueles em virtude de quem ele tinha poder. “Que o ‘sobre’ se torne ‘para’ constitui a essência da responsabilidade”. (JONAS, 2006, p. 171-172).

Em síntese, é possível afirmar a técnica como objeto da ética porque esta “é um exercício do ‘poder’ humano, isto é, uma forma de ação [*Handelns*], e toda forma de ação humana está sujeita a uma avaliação moral.” (JONAS, 2013, p. 51). Mas, como vimos anteriormente, é necessário sublinhar que para Jonas, a técnica moderna em sua forma é uma “empresa coletiva continuada que avança conforme ‘leis de movimento’ próprias” (JONAS, 2013, p. 25). Dessa maneira, a única esfera que abrange e se apresenta capaz de dar conta desta *empresa coletiva* é a política. Por isso, o «princípio responsabilidade» como uma nova forma de pensar a ética na era da civilização tecnológica, proposto por Hans Jonas, deve ser exercido, sobretudo, em âmbito estatal. Somente sobre os novos preceitos deste princípio será possível uma política efetiva que oriente as finalidades da técnica que se consolida como um poder de dinâmica própria. Portanto, sobre as bases de um princípio ético objetivo, não-antropocêntrico, orientado pelo valor central da vida (humana ou extra-humana) será praticável um poder político que domine e conduza segundo seus fins o poder tecnológico, sem o desvalorizar ou superestimar.

CAPÍTULO II

DA TEORIA ÉTICA PARA A PRÁTICA: REFLEXÕES POLÍTICAS EM HANS JONAS

Nunca antes a política pública teve de lidar com questões de tal abrangência e que demandassem projeções temporais tão longas. De fato, a natureza modificada do agir humano altera a natureza fundamental da política.

Hans Jonas

A ambiguidade da técnica moderna, que segundo Jonas, torna o seu próprio sucesso exatamente a nossa maior ameaça, revela a necessidade de que sejamos capazes de exercer o governo sobre ela. Esta ambiguidade foi exemplificada por ele com o seguinte caso: “podemos deplorar a invenção de uma bomba atômica dotada de poder destrutivo ainda maior e considerá-la como um valor negativo. Porém, o que lamentamos é exatamente o fato de que ela seja tecnicamente ‘melhor’; nesse sentido, sua invenção é um progresso, lamentavelmente.” (JONAS, 2006, p. 271). Portanto, é diante da dinâmica e conteúdo próprios do “sucesso tecnológico” que devemos de modo voluntário, baseados em novos valores propostos pelo «princípio responsabilidade», ter interesse em circunstâncias futuras para evitar medidas emergenciais extremas. Ou seja, devemos, pois, ter interesse na fundamentação de um poder coletivo que se compreende na forma política, capaz de regular a técnica de modo providente, resguardando as organizações sociais de governos tirânicos que poderiam ascender sob pretextos catastróficos.

As bases para um governo segundo o «princípio responsabilidade» estão lançadas em sua teoria ética, pois é esta que definirá as principais ações políticas para a manutenção da humanidade enquanto tal. Jonas empreende uma transição da teoria ética para, então, seguir com sua reflexão política a fim de examinar as habilitações da democracia de economia liberal e do marxismo para decidir entre estes governos aquele que estaria mais próximo ao que presume o «princípio responsabilidade». Desse modo, ele avalia, inicialmente, as inclinações progressistas na execução destes governos a partir do moderno utopismo. Este ponto inicial nos força a admitir ambos os governos como executores do ideal progressista da tecnologia, o que os torna inaptos *a priori* porque fomentam o poder da técnica como modo de domínio sobre a natureza a favor do homem (tal natureza que se encontra em seus limites

de exploração e renovação). E nesse caso, o marxismo é ainda mais perigoso, uma vez que “a lógica que comanda o projeto socialista é igualar e depois ultrapassar o capitalismo na coleta de frutos obtidos graças à técnica.” (JONAS, 2006, p. 241). Segundo Hans Jonas, esse modo de domínio sobre a natureza a favor do homem, no marxismo, é fomentado pela utopia referente à realização de um sonho da humanidade de fazer emergir o verdadeiro homem sob condições históricas adequadas.

Desse modo, o primeiro momento deste capítulo dedica-se a demarcar como se dá a passagem da ética para a política na obra *O princípio responsabilidade*. Hans Jonas aponta exatamente para o tipo de responsabilidade que o princípio da ética para as gerações futuras exige, nos conduzindo assim, ao paradigma do homem de estado que é ilustrado pela responsabilidade parental e que tem como objeto originário o recém-nascido. Portanto, neste primeiro momento trataremos do conceito de responsabilidade parental enquanto paradigma eminente para o homem de estado e da criança como seu objeto, a fim de estabelecer as características próprias de um governo norteado pelo «princípio responsabilidade» para justificar uma primeira aproximação do marxismo ensaiada por Jonas.

Em seguida, será abordada a reflexão política que Jonas desenvolveu a partir da história e teoria política mundial, elencando suas principais críticas, sobretudo aquelas que dizem respeito ao primeiro dever do homem de estado contra a utopia da tecnologia segundo o ideal baconiano. Trataremos nesse tópico das críticas que Hans Jonas desferiu contra o marxismo e colocaremos em evidência seu descrédito à democracia enquanto economia liberal, ambos como produtos do moderno utopismo, para que, no terceiro momento, sejam relacionadas e descritas as principais características do verdadeiro ideal utópico marxista contra o qual precisamos nos prevenir.

2.1- Quais são as principais características para um governo habilitado a controlar a técnica? A vantagem provisória do marxismo

A partir da definição do tipo de responsabilidade³⁵ e de sentimento de responsabilidade que Jonas tem em vista, quando afirma a necessidade de erigir hoje uma

³⁵ Responsabilidade é diferente de imputabilidade, que corresponde à atribuição de certa ação a um agente que, por sua vez, é considerado seu causador. Platão e Kant são representantes deste pensamento. Mas, na verdade, o entendimento de *responsabilidade* baseia-se na noção de escolha que é essencial para o conceito de *liberdade* limitada. “A ética da R. corresponde ao ‘agir racional em relação ao fim’ e é típica de quem se preocupa tanto com os meios capazes de levar a obter determinados fins, quanto com os efeitos ligados à própria ação.” Também “a ética da R., em virtude da sua propensão realística” [sic.], apresenta maior afinidade à dimensão política, apesar de que a distinção das duas esferas permaneça irreduzível. Cf. N, ABBAGNANO. *Dicionário de Filosofia*, 2012, p. 1009- 1010. Randolph Clarke afirma, em seu verbete *Freedom and Responsibility*, que “podemos conferir se somos responsáveis depende do que é responsabilidade, ou de qual tipo de responsabilidade moral está em questão.” Segundo o autor, antes de questionarmos a compatibilidade entre Responsabilidade e Liberdade,

ética em prol das gerações futuras. Trataremos aqui dos aspectos que estabelecem a transição da proposta ética para a ação política e da reflexão política empreendida pelo pensador que identifica na história mundial o marxismo como um modelo político portador de algumas características pontuais compatíveis às exigidas pelo «princípio responsabilidade». Tais características são: a globalidade, a continuidade e a abertura para o futuro, que estão presentes na responsabilidade parental assim como na responsabilidade do homem de estado. Segundo Jonas, a responsabilidade exigida enquanto princípio é aquela reivindicada antes pelo objeto, ou seja, pelo *valor* do Ser segundo a sua finalidade³⁶. Portanto, o direito do Ser realizar o seu *fin* constitui um bem. Mas, poder-se-ia objetar que a finalidade não necessita de nenhum dever, ou mesmo é capaz de fundamentá-lo, pois se realiza por uma imposição imanente. Aqui reside a pergunta sobre o porquê tornar um dever do homem a realização própria do Ser? De outro modo: por que o Ser tem força de obrigação para o homem?

Para Jonas, o conceito *formal* de bem tem como consequência analítica um dever, “na medida em que esse primeiro bem autovalidado e todos os outros dele decorrentes encontrem abrigo em uma vontade.” (JONAS, 2006, p. 150). Ou seja, o homem é o único ser biológico capaz de “liberdade lúcida” que exige, através do reconhecimento, uma adesão ao dever pelo sim ontológico. Portanto, onde a finalidade se realiza cegamente em toda a biosfera, no homem, devido à sua liberdade superior, ela torna-se possibilidade exigindo de nós uma aquiescência, sem, no entanto, depender da mesma, pois as finalidades são intrínsecas à natureza carente do ser vivo. A finalidade dada e inerente ao Ser, torna-se querer para o homem que identifica tal finalidade como algo próprio de si, onde o bem pode ser avaliado pelo prazer da sua realização e o mal pelo sofrimento por sua recusa. O axioma que fundamenta o primeiro bem é o da superioridade da finalidade sobre a falta de finalidade, onde “em cada finalidade o Ser declara-se a favor de si, contra o nada.” (JONAS, 2006, p. 151). Este seria, segundo Jonas, talvez o último recurso à metafísica para estabelecer o dever-ser.

devemos questionar qual é a natureza da Responsabilidade moral e que tipo de liberdade ela exige. Sendo assim, diferentes tipos de Responsabilidades requerem liberdades distintas que podem até mesmo ser compatíveis com o determinismo. Cf. R. CLARKE, *The Routledge Companion to Ethics*, 2010, p. 263-274 (tradução minha). Para Hans Jonas, é necessário estabelecer o tipo de responsabilidade em seu arquétipo genético, tipológico - e de certa forma gnosiológico por sua evidência intuitiva -, que se expressa na responsabilidade dos pais para com os filhos, pois a partir dessa definição será possível efetuar a passagem da reflexão ética à ação política. Cf. N. ABBAGNANO. *Dicionário de Filosofia*, 2012, p. 1009- 1010. Ainda sobre a responsabilidade para Hans Jonas, podemos afirmar que “podem-se admitir dois tipos de responsabilidade: um é aquele que diz respeito aos efeitos de minha ação. Sou responsável por algo na medida em que provoquei com meu agir este ou aquele efeito. Mas há um outro tipo que diz respeito, não à ação realizada, mas a uma ação que *deve* ser realizada. Nesse tipo, sou responsável não tanto pelo efeito produzido, mas pela *causa que deve* produzir tal efeito. De um lado há o “dever existir” de um objeto (*Seinsollen*) e de outro, o “dever fazer” (*Tunsollen*) do sujeito *capaz* de produzir tal ação.” Esta segunda é a “responsabilidade dos pais perante os filhos e do homem político perante a ‘res publica’” que deve ilustrar o «princípio responsabilidade». Cf. W. C. VIANA. A técnica sob o “Princípio Responsabilidade”, 2010, p. 113.

³⁶ Segundo Jonas, “‘responsabilidade’ não é o mesmo que ‘obrigação’ em geral, mas um caso especial dela. A obrigação pode subjazer a uma conduta mesma, a responsabilidade vai mais além dela, tem uma referência externa.” Cf. H. JONAS, *Técnica, Medicina e Ética*, 2013, p. 88.

Ao realizar a transição da teoria ética para sua prática, Jonas introduz o aspecto subjetivo que complementa a ética como tal. Pois o primeiro aspecto exerce o papel de autoridade que subordina os interesses divergentes validando o dever; o segundo, o aspecto emocional, produz uma força motivadora ao cumprimento do primeiro garantindo a sua eficácia. Dessa maneira, “a existência factual do sentimento, presumivelmente um potencial humano universal, é, por isso, o elemento cardinal da moral e, como tal, já implícito no ‘deve-se’.” (JONAS, 2006, p. 157). O homem é, por isso, a única espécie de toda a biosfera capaz de imoralidade, pois é ele também o único ser moral em potência e apesar da introdução afetiva própria da ética, segundo Jonas, o que importa primeiro, em um sentido hierárquico, são as coisas (objeto moral) e não o estado da vontade do agente. Mas, na medida em que estas engajam a sua vontade, tornam-se finalidades para ele e parte do seu próprio querer.

Dessa maneira, perceber a dignidade do objeto moral e reconhecê-lo assim, pode não ser suficiente para mover o agente à ação boa. Mas o sentimento de responsabilidade é o elo entre o sujeito e o objeto capaz de produzir a disposição em apoiar a reivindicação de existência do objeto através da nossa ação. Jonas conclui,

Lembremo-nos, por último, que o cuidado da natureza por nossa progenitura é de tal forma espontâneo que não necessita do recurso à lei moral, pois é arquétipo humano elementar da coincidência entre a responsabilidade objetiva e o sentimento de responsabilidade subjetivo, por meio do qual a natureza nos educou previamente e orientou nossos sentimentos para os tipos de responsabilidade aos quais falta a garantia do instinto. (JONAS, 2006, p. 164)

Mario Glück (2006) destaca as três classes de responsabilidades desenvolvidas no pensamento de Hans Jonas: a contratual, que é instituída pela obrigação de uma tarefa determinada ou ofício; a natural, cujo exemplo é a dos pais com seus filhos; e a responsabilidade autoelegida do político. Esta última possui características particulares e é muito importante na reflexão política de Jonas³⁷. Seguindo esta ordem, a primeira classe de responsabilidade – a contratual – é recorrida por Hans Jonas para destacar a distinção entre o tipo de responsabilidade da qual o seu princípio pretende. A responsabilidade contratual entendida como imputação causal não fixa fins e “é a precondição da moral, mas não a própria moral” (JONAS, 2006, p. 166). Jonas pretende a noção de responsabilidade como determinação; “uma noção em virtude da qual eu me sinto responsável, em primeiro lugar, não por minha conduta e suas consequências, mas pelo objeto que reivindica meu agir” (JONAS, 2006, p. 167). Dessa maneira, tem-se primeiro o dever Ser do objeto e, em segundo,

³⁷ Cf. M. GLÜCK, *El principio de responsabilidad: ¿Una ética impracticable? Reflexiones em torno a la propuesta política de Hans Jonas*, 2006, p. 49. (tradução minha)

o dever agir do homem que é chamado a cuidar do objeto determinado por seu poder-ser-responsável³⁸. Esse tipo de responsabilidade, é por isso, não-recíproca, global e permanente; tem como paradigma a responsabilidade dos pais pelos filhos; e como objeto arquétipo o recém-nascido. A

[...] responsabilidade parental, não depende de aprovação prévia, sendo irrevogável e não-rescindível, além de englobar a totalidade do objeto. A responsabilidade “artificial”, instituída a partir da atribuição e aceitação de um encargo, por exemplo, a assunção de uma função (mas também aquela resultante de um acordo tácito ou da competência), é delimitada pela tarefa, seja quanto ao conteúdo, seja quanto ao tempo; a aceitação comporta um elemento de escolha em relação ao qual é possível uma renúncia, da mesma forma que do outro lado é possível uma dispensa da obrigação. (JONAS, 2006, p. 170)

Dessa maneira, a responsabilidade natural é superior à responsabilidade contratual no que diz respeito à observância do axioma do dever-Ser. Mas a responsabilidade que ultrapassa as duas é aquela que é o resultado da maior expressão de liberdade do homem, a saber, a responsabilidade do homem de estado, pois esta responsabilidade requer a escolha do sujeito antes da apropriação do poder necessário para tal exercício. Ou seja, onde a responsabilidade natural do homem deve responder ao seu poder-ser-responsável (que engloba aquela característica ontológica e outra circunstancial, onde o homem é responsável por que é possível que o seja devido à sua natureza, mas também deve responder ao poder que ele

³⁸ Para Schoefs (2009), observa-se na reflexão jonasiana uma inversão na célebre máxima kantiana, enquanto este dizia “tu deves, portanto tu podes”, é preciso agora dizer “tu deves, portanto tu fazes, portanto tu podes”. Significa primeiramente que “o que o homem já fez de fato, porque ele o pode e a obrigação decorre do fazer”. Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 24. Esta afirmação parece problemática, pois pode facilmente ser confundida à máxima própria do ideal baconiano de domínio da natureza e avanço tecnológico do “tu podes, portanto tu deves” Cf. P. BECCHI, *El itinerário filosófico de Hans Jonas*, 2008. Mas, para Jonas, responsabilidade e poder têm uma relação mútua de qualidade e quantidade proporcionais. Segundo o filósofo, “se o poder e seu exercício corrente crescem até alcançar certas proporções, modifica-se não somente a magnitude, mas a natureza qualitativa da responsabilidade, pois os efeitos do poder geram o conteúdo do dever, sendo este essencialmente uma resposta àquilo que acontece. Essa situação inverte a relação habitual entre dever e poder.” e sentencia ainda: “hoje deveríamos dizer: você deveria, porque você age, e você age, porque você pode, ou seja, seu poder exorbitante já está em ação.” Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 215. Para explicar “o dever do poder” recorreremos ao exemplo do capitão do navio utilizado por Jonas, onde este assume a responsabilidade por seus passageiros, embora subordinado ao acionista principal da companhia marítima para a qual ele presta seus serviços, ele deve responder por seu poder de executar as ações que efetivamente conduzirão o navio. Estando ele diante do dilema entre obedecer à ordem do seu superior (responsabilidade contratual) para bater o recorde de velocidade e expor todos os tripulantes ao risco inerente a esta ação, ou desobedecer ao seu superior e agir conforme o dever do seu poder-ser-responsável por aquela ação efetiva (responsabilidade natural). “O capitão se comportaria de forma irresponsável caso, obedecendo ao seu superior, agisse de forma contrária ao seu entendimento, por exemplo, buscando bater um recorde de velocidade, embora em outra relação (aquela de empregado) ele tenha de ‘responder’ por seus atos, podendo ser recompensado por sua irresponsabilidade obediente ou punido por sua responsabilidade desobediente. Naquelas circunstâncias, ele é o superior e, por isso, deve assumir a responsabilidade.” Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 169. Dessa maneira, entendemos que o “poder” significa liberar no mundo os efeitos causais, que então devem ser confrontados com o dever da nossa responsabilidade” Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 216. Jonas afirma que, “o exercício do poder sem a observação do dever é, então, ‘irresponsável’, ou seja, representa uma quebra da relação de confiança presente na responsabilidade.” Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 168. Por isso, interpretei “o dever do poder” em Hans Jonas, como o dever do poder-ser-responsável, ou seja, a capacidade de se observar o dever contido em cada ação reivindicado pelo objeto moral, onde este dever está contido na sua capacidade causal (poder de ação). Pois, “o ‘porquê’ encontra-se fora de mim, mas na esfera de influência do meu poder, ou dele necessitando ou por ele ameaçado. Ao meu poder ele contrapõe o seu direito de existir como é ou poderia ser, e com a vontade moral ele submete o meu poder. O objeto se torna meu, pois o poder é meu e tem um nexo causal com esse objeto. Em seu direito intrínseco, aquele que é dependente dá ordens, e o poderoso se torna sujeito à obrigação, dado o seu poder causal.” Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 167. Em entrevista, Jonas ainda afirmou ser uma evidência ontológica “a existência de uma capacidade de responsabilidade” que “torna simultaneamente aquele que é portador dessa capacidade, responsável de fato.” Cf. H. JONAS, *Une éthique pour la nature*, 2000, p. 52. Dessa maneira, o poder-ser-responsável implica esse aspecto ontológico somado às circunstâncias em que o agente realmente detém a verdadeira liberdade contida na determinação daquele fato (ou seja, o poder causal), como é o caso do exemplo citado acima, onde o capitão apesar de subordinado às ordens do acionista majoritário por uma responsabilidade contratual era o único detentor da liberdade de escolha entre as determinadas possibilidades, onde deveria responder ao apelo natural do valor das vidas sob sua tutela.

detém naquela situação e que se submete ao axioma do valor do Ser ou dever-Ser), na responsabilidade do homem de estado, este precisa antes escolher tal dever para que os meios e o poder sejam-lhe concedidos. O político age porque detém o poder que lhe foi concedido por sua escolha inicial. Para Jonas, o político que ambiciona o poder para assumir responsabilidades, ambiciona também o poder para exercer a responsabilidade suprema.

Aqui temos um privilégio singular da espontaneidade humana: sem que lhe seja pedido, “sem necessidade”, sem missão e sem acordo (que pode vir somar-se a título de legitimação), o aspirante busca o poder para assumir para si a responsabilidade. O objeto da responsabilidade é a *res publica*, a coisa pública, que em uma república é potencialmente a coisa de todos, mas realmente só o é nos limites do cumprimento dos deveres gerais da cidadania. Não faz parte desses deveres assumir a direção dos assuntos públicos: ninguém é formalmente obrigado a candidatar-se a **cargos públicos**³⁹ e sequer aceitar o apelo para assumi-los, quando não o pediu. Mas aquele que a tal se sente chamado busca exatamente esse apelo e o reclama como seu direito. (JONAS, 2006, p. 172)

Por sua vez, para Jonas, onde a responsabilidade natural é comum a todos os homens, a responsabilidade do político é singular e individual. Este contraste entre as duas tem muito a nos “ensinar a respeito da essência da responsabilidade” (JONAS, 2006, p. 173). Lembremos que a responsabilidade natural é o exemplo da responsabilidade parental e tem como objeto o recém-nascido que pode ter íntima relação conosco, enquanto a responsabilidade do homem público abrange indivíduos anônimos e numerosos da sociedade. Porém, em ambas as responsabilidades (parental ou política) o primeiro objeto são outros homens, onde se faz necessário analisar primeiramente o caráter fundamental do que é “ser humano”. Para Jonas,

Ele tem o caráter precário, vulnerável, revogável – o modo peculiar de transitoriedade – de todos os seres vivos, o que por si só o torna objeto de proteção. Mais do que isso, ele partilha com o homem responsável a comunidade do *humanum*, que tem sobre ele um direito originário, mesmo que não seja exclusivo. (...) Nesse paradigma arquetípico evidencia-se de forma cristalina a ligação da responsabilidade com o Ser vivo. Somente o Ser vivo, em sua natureza carente e sujeita a riscos – e por isso, em princípio, todos os seres vivos –, pode ser objeto da responsabilidade. Mas essa é apenas a condição necessária, não a condição suficiente para tal. (JONAS, 2006, p. 175)

É por esse caráter *sui generis* da vida ou do Ser que a responsabilidade parental e a responsabilidade do homem de estado coincidem em três aspectos: a “totalidade”, como primeiro aspecto do qual derivam a “continuidade” e “futuro”⁴⁰. A totalidade exige que a

³⁹ Grifo meu para destacar que neste ponto Jonas faz uma nota de rodapé assinalando o que se entende aqui por cargos públicos, ou seja, daqueles eleitos a partir de candidatura própria como: os vereadores, deputados, prefeitos, governadores, senadores e presidente; que se diferencia daqueles cargos do funcionário técnico como, por exemplo, um professor de universidade pública ou um funcionário do Banco Central.

⁴⁰ Então, pelo o quê o homem deve ser responsável em primeiro lugar? Pela garantia da possibilidade de que haja seres capazes de responsabilidade, pois este é o imperativo ontológico que surge com a forma ôntica que institui o bem como causa no mundo, ou causa do

responsabilidade contemple “o Ser total do objeto, todos os seus aspectos, desde a sua existência bruta até seus interesses mais elevados” (JONAS, 2006, p. 180). Isso significa que o cuidado do pai para com o filho inicialmente destina-se à conservação da existência da criança, e num segundo momento, à realização do melhor para a criança desenvolver-se em seu caráter pleno e supremo. Segundo Jonas, “isso é exatamente o que Aristóteles havia dito da ‘*ratio essendi*’ do próprio Estado: este surge para tornar possível a vida humana e continua a existir para que a vida boa seja possível.”. (JONAS, 2006, p. 180). Portanto, a responsabilidade parental, assim como a do homem público, além de dever garantir a manutenção da vida, deve também garantir a sua melhor realização, onde existe uma convergência explícita entre ambas na esfera da educação. Isto é, “assim como os pais educam os filhos ‘para o Estado’ (e para muitas outras coisas), o Estado assume para si a educação das crianças”, pois “o Estado não quer apenas receber os cidadãos já formados, quer participar da sua formação” (JONAS, 2006, p. 181)⁴¹.

Nestes dois aspectos (manutenção da vida e desenvolvimento pleno do sujeito) reside a totalidade das duas responsabilidades que coincidem não apenas no objeto (a criança), mas também quanto à condição subjetiva do sujeito, pois enquanto os pais têm amor espontâneo, fruto da relação de procriação como autores exclusivos da nova vida, o político que surge da coletividade – portanto como filho desta – sente-se “irmanado” a todos que participam do seu povo e da sua terra. Segundo Jonas, “existe uma relação de afeto, semelhante ao amor, por parte do indivíduo político em face da coletividade cujo destino ele pretende guiar, pois essa coletividade é sua em um sentido bem mais profundo do que aquele de uma comunidade de interesses” (JONAS, 2006, p. 183). Essa condição subjetiva é indispensável porque a responsabilidade será sempre um ato de escolha e ainda que a paternidade não tenha relação com a solidariedade entre ‘irmanados’, a responsabilidade parental e política coincidem no apelo que corresponde à finitude da natureza humana. Nesse aspecto da vulnerabilidade da vida, a *res pública* compartilha também de uma existência transitória e frágil que necessita “para seu aprimoramento, e muitas vezes para sua salvação, de uma direção consciente e de quem tome decisões apropriadas” (JONAS, 2006, p. 184), ou seja, a *coisa pública* pela qual o

mundo. Onde “o mistério e o paradoxo da moral é que o eu deve esquecer de si em proveito da causa, de modo a permitir que um eu superior apareça (na verdade, um bem-em-si)” Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p.156. Por isso, o homem como o único ser capaz de realizar tal tarefa, tem como primeiro dever: garantir a existência de outros homens que carregam em sua possibilidade o poder-ser-responsável, para que, em última instância, seja preservada a “causa original de todas as causas” (Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p.177), que é aquilo que entendemos por vida ou *bios*, ou bem-em-si, porque carrega consigo a finalidade ou o valor. Também para Jonas, a responsabilidade está vinculada ou “refere-se à vida real ou potencial, e sobretudo à vida humana”. Mas há um caso especial que se refere à “responsabilidade” do artista por sua obra, segundo o autor, uma responsabilidade “de difícil classificação”. Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 177- 179.

⁴¹ Nesse aspecto em que o Estado torna a educação obrigatória e assume essa função de educador, segundo Jonas, “pode-se dizer que a história política mostra um deslocamento crescente da distribuição de competências a favor do Estado, ou seja, a crescente transferência da responsabilidade parental para o Estado, de modo que o Estado moderno, capitalista ou socialista, liberal ou autoritário, torna-se cada vez mais ‘paternalista’”. Onde também é possível afirmar que “a transmissão dos ‘conteúdos pedagógicos’ é inseparável de uma determinada massa de doutrinação ideológica como capacitação para a inserção social.” Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 181- 182.

homem de estado é responsável tem um caráter vulnerável que solicita cuidados, a fim de preservar sua existência.

A totalidade pode ser expressa de uma maneira particular pelo aspecto da continuidade que dela deriva. Isso significa, primeiramente, que a responsabilidade parental, assim como a responsabilidade do homem de estado, não podem sofrer interrupção, intervalo, pausa, suspensão ou em um sentido mais completo: descontinuidade. Diante da totalidade, exige-se que o agente responsável pergunte sempre: “O que vem agora?”, “O que houve antes?”, “O que haverá depois?”; admitindo o sentido histórico do objeto, onde “nesse aspecto, a responsabilidade política tem uma dimensão muito mais vasta em relação ao futuro e ao passado, pois corresponde à longa história da comunidade” (JONAS, 2006, p. 185). Esse “sentido histórico” integra a identidade que deve ser garantida e preservada pela responsabilidade coletiva decorrente da inserção social da criança que, embora possua um dever individual, é preparada e inserida na vida em sociedade através da comunicação da tradição coletiva. Dessa maneira, “é impossível à responsabilidade educativa deixar de ser ‘política’, mesmo no mais privado dos âmbitos.” (JONAS, 2006, p. 186), pois esta passa pela linguagem e a comunicação de uma determinada cultura que desde já prepara o indivíduo para a vida social.

A dimensão da temporalidade adquire uma qualidade especial em relação à totalidade no que concerne à abertura para o futuro, sendo esta a última característica comum à responsabilidade parental e política apontada por Hans Jonas. Responsabilizar-se pelo futuro é, segundo o pensador do princípio responsabilidade, tornar possível “a causalidade autônoma da existência protegida” (JONAS, 2006, p. 186). Portanto, não se ambiciona um futuro determinado, mas a manutenção da possibilidade, da abertura oportuna, pois “o caráter vindouro daquilo que deve ser objeto de cuidado constitui o aspecto de futuro mais próprio da responsabilidade.” (JONAS, 2006, p. 187). Para Jonas, é esta característica transcendente própria da abertura para o futuro que evidencia a responsabilidade como “complemento moral”⁴² da constituição ontológica do Ser temporal.

É a partir da dimensão da temporalidade como abertura para o futuro que podemos extrair a primeira avaliação de Jonas sobre o regime democrático hoje instituído que se estabelece logo nos diagnósticos éticos que iniciam *O princípio responsabilidade*. A democracia, segundo Jonas, como regime político observável na história da humanidade, deixa a cargo do legislador e do estadista uma previsão do bem da comunidade, porém esta

⁴² Como sentimento ou capacidade de ser afetado por apelo do Ser/ dever-Ser que é transitório e perecível. Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 187.

previsão não passa de um planejar uma estrutura política viável que se mantenha estável e duradoura. “A previsão do estadista consiste na sabedoria e na moderação que ele devota ao presente [...]” (JONAS, 2006, p.54). O futuro é pensado como uma perpetuidade do presente e quanto mais a política for capaz de manter essas condições do presente que se justifica a si mesmo, assim como o futuro justificar-se-á a si no seu presente, melhor avaliado será esse governo. Ou seja, não há um presente com vistas a um futuro de uma outra espécie (ou de uma espécie modificada, moldada, definida pelo presente), um bom futuro é o congelamento, conservação, determinação do presente pelo presente. Portanto, embora a ação política possua um intervalo de tempo maior entre a ação e a responsabilidade é apenas a aplicação de uma ação de duração mais longa que a ação de um indivíduo, porque ela está pautada em uma ética do presente.

Para Jonas (2000), é necessário pensar a respeito das democracias modernas e suas promessas de “conquista da felicidade individual”; se estas são um erro e se podem ser modificadas⁴³. Pois, afirma Jonas, há

[...] dúvida quanto à capacidade do governo representativo em dar conta das novas exigências, segundo os seus princípios e procedimentos normais. Pois esses princípios e procedimentos permitem que sejam ouvidos apenas os interesses atuais, que fazem valer a sua importância e exigem ser levados em consideração. Autoridades públicas devem-lhes prestar contas, e essa é a maneira pela qual surge concretamente o respeito aos direitos (à diferença de seu reconhecimento abstrato). Mas o “futuro” não está apresentado em nenhuma instância; ele não é uma força que possa pesar na balança. Aquilo que não existe não faz nenhum *lobby*, e os não-nascidos são impotentes. Com isso, os que lhes devem prestar contas não têm por ora nenhuma realidade política diante de si no processo de tomada de decisão; quando aqueles puderem reivindicá-la, nós, os responsáveis, não existiremos mais. (JONAS, 2006, p. 64).⁴⁴

No que diz respeito ao seu procedimento de votação, o pensador afirma que este se encontra “amplamente dominado por interesses e circunstâncias atuais” (JONAS, 2013, p. 79). Por isso, quando questionado sobre a necessidade de uma política com abertura para o futuro e diante do atual sistema democrático de eleições periódicas, Hans Jonas afirma:

Eu tenho um sentimento de que a democracia, tal como funciona atualmente – e orientada como ela está para o curto prazo –, não é efetivamente a forma de governo apropriada ao futuro. Como poderia ser de outra forma? Onde está escrito que a democracia tal como existe atualmente teria encontrado a solução adequada para a questão da boa vontade? (JONAS, 2000, p. 29- 30)

⁴³ Cf. H. JONAS, *Une éthique pour la nature*, 2000, p. 31. (minha tradução)

⁴⁴ O pensador conclui ainda que “Isso recoloca em toda a sua agudeza a velha questão do poder dos sábios ou da força das ideias no corpo político, quando estas não se ligam a interesses egoístas. Que força deve representar o futuro no presente? Essa é uma questão para a filosofia política. Sobre ela, tenho minhas próprias ideias, provavelmente quiméricas e seguramente impopulares. Mas podemos deixá-las para mais tarde.” Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 64. A esta afirmação somaremos, no item 3.2 do próximo capítulo, a proposta política de Hans Jonas para a criação de “convenções internacionais” que estejam a cargo, em última instância, no papel de porta-vozes, dos filósofos que deverão comunicar de maneira adequada ao «princípio responsabilidade» e, portando, da *heurística do temor*, as previsões obtidas pelos comitês de especialistas nas “convenções internacionais”.

O modelo político democrático-liberal, assim como se encontra estabelecido atualmente, é incompatível para a prática de uma ética de pretensões futuristas, pois torna mais difícil impor medidas opostas ao desejo da maioria. “Com efeito, qual governante ousará prescrever medidas contrárias às solicitações dos seus cidadãos sabendo que o poder que lhe foi conferido é provisório e que estes detém o direito de não renovar o seu mandato?” (SCHOEFS, 2009, p. 54). Por esses motivos quando Jonas investiga a história política mundial, conclui que a única forma de governar que não se enquadra na descrição feita acima é o marxismo.

Nosso olhar se dirige ao marxismo, porque lhe é peculiar a orientação em direção ao futuro do empreendimento humano como um todo (pois ele fala de uma “revolução mundial”), em nome do qual ele ousa pedir todos os sacrifícios ao presente; onde reina é capaz de impô-lo. (JONAS, 2006, p. 237)

O marxismo está adequado ao empreendimento de uma ética da responsabilidade no que tange à subordinação das vantagens do presente aos imperativos de longo prazo do futuro. Tem também o poder de imposição política de disciplina social. Além do mais, para que os indivíduos de uma sociedade concordem com os sacrifícios duradouros, requeridos pela responsabilidade com o futuro, é necessário que eles se identifiquem com esses ideais éticos e com o governo que os impõe. “É um credo da moral pública viver pela coletividade e por ela se sacrificar.” (JONAS, 2006, p. 245). Nesse quesito, a moral ascética existente num governo socialista também seria indispensável para a implantação e manutenção de tal gestão. Pois, “De acordo com a doutrina marxista, o determinismo só pode existir na forma coletivista. Por isso, o arbítrio foi transferido para um andar inferior, na forma exatamente do coletivo.” (JONAS, 2006, p.256). Nesse caso, o socialismo como credo oficial do Estado, oferece um alívio psicológico inegável para a aceitação popular de um regime de sacrifícios impostos.

Virginie Schoefs (2009) identifica cinco razões, pautadas por Hans Jonas, pelas quais o marxismo parece mais habilitado a lidar com o risco inerente à técnica do que a democracia de regime liberal. Primeiro, porque o marxismo pode propor a racionalidade na gestão dos recursos e das necessidades em oposição à lógica capitalista do lucro. Segundo, a capacidade do marxismo de impor medidas ainda que impopulares. Terceiro, o ideal asceta e a capacidade do marxismo de exigir sacrifícios duradouros e substanciais por haver a identificação entre governantes e governados. Quarto, o entusiasmo que o marxismo é capaz de causar aos seus adeptos. Por fim, a igualdade que pode engendrar a sociedade sem classes que o marxismo pretende desenvolver. Mas a autora questiona sobre a possibilidade de realizar efetivamente as vantagens teóricas do marxismo, para então conservá-lo aqui como

hipótese privilegiada. Pois mesmo que o marxismo goze de vantagens evidentes, Jonas mostrou, além disso, que se reapropriar positivamente dos benefícios e colocá-los a serviço da ética do futuro é muito mais problemático. O principal inconveniente do marxismo é o fato deste repousar sobre utopias como veremos nos itens a seguir deste capítulo. Todavia, sendo dado que Jonas pôs o problema de uma teoria política decorrente de sua ética do futuro em termos de uma alternativa entre a democracia e o marxismo e que ele demonstrou que a democracia não é satisfatória, Jonas é agora forçado a examinar profundamente a teoria marxista⁴⁵.

2.2- Análise crítica do moderno utopismo

O descrédito à democracia também diz respeito à sua crítica do risco inerente ao ideal baconiano⁴⁶ ou *moderno utopismo* presentes no capitalismo⁴⁷, mas, sobretudo, no âmago do marxismo escatológico⁴⁸. “Neste sentido, marxismo e capitalismo – que Jonas se contenta em definir como a corrida do lucro –, são todos os dois herdeiros do ideal baconiano; seus projetos repousam sobre uma tecnicização crescente do nosso ser-no-mundo.”⁴⁹. A identificação da democracia ao capitalismo que, segundo Jonas, induz um estilo de vida hedonista, gerando sempre novas necessidades supérfluas, além da busca por satisfações pessoais de caráter individualista, é o motivo para seu descrédito neste segundo momento. O capitalismo pauta-se no critério do lucro para produzir, criando, portanto, demandas de consumo por bens até então não desejados nem sequer conhecidos. A isso também se deve grande parte do desperdício e da má distribuição dos bens produzidos. O socialismo parece ser a alternativa mais racional quanto à economia dos desperdícios ocasionados pela produção em grande escala, pela criação de novas necessidades geradas pelo critério do lucro capitalista e para a melhor distribuição dos bens. Porém, há um grande risco quanto aos defeitos de uma

⁴⁵ Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 53- 56.

⁴⁶ Segundo Francis Bacon, “O fim da nossa instituição é o conhecimento das causas e dos segredos dos movimentos das coisas e a ampliação dos limites do império humano na realização de todas as coisas que forem possíveis.” Cf. F. BACON, *Nova Atlântida*, 1973, p. 268. Para Jonas, o ideal baconiano (ou “programa baconiano”) consiste em “colocar o saber a serviço da dominação da natureza e utilizá-la para melhorar a sorte da humanidade”, sem racionalidade ou ética adequadas para seu controle. Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 235.

⁴⁷ Na conclusão retomaremos esta identificação da democracia ao capitalismo promovida por Hans Jonas, na forma da crítica desferida por Virginia Schoefs.

⁴⁸ Para Marchena (2009), Hans Jonas critica o marxismo por ser a expressão emblemática dos riscos que supõe para a humanidade fazer da tecnologia industrial fonte inesgotável de realizações utópicas. Cf. L. del Á. MARCHENA, *Género humano y naturaleza: aportes marxianos al paradigma ético de la responsabilidad*, 2009, p. 84. (tradução minha)

⁴⁹ “En ce sens, marxisme et capitalisme, que Jonas se contente de définir comme la course au profit, sont tous deux des héritiers de l’idéal baconien, leur projet reposant sur une technicisation croissante de notre être-au-monde.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 52.

burocracia centralizada, a magnitude colossal das consequências dos erros ocorridos em um sistema centralizado permanente.

Outro ponto importante a esse respeito, sugerido por Jonas, quer dizer quanto à economia dos desperdícios que existem no capitalismo pelo excesso de bens produzidos. No socialismo podem ocorrer desperdícios na produção levando em conta não haver interesse em baixar custos da mesma por não existir concorrência de mercado. Também por não existir concorrência, pode-se passar por um retrocesso quanto aos avanços na produção de remédios e outros bens úteis à população. Além do que, para manter o objetivo principal do marxismo, que é o usufruto de todos a tudo de maneira equivalente, seria necessário um maior fornecimento de bens, portanto uma maior produção e maior exploração da natureza. Jonas questiona se esse sistema está apto a isso e se os ecossistemas sustentariam tal demanda.

O ideal progressista presente tanto no capitalismo quanto no marxismo deve ser superado por uma política que se ocupe com o futuro da humanidade. Para Jonas, a emergência das questões ecológicas e a pauperização existente em muitos países no mundo (que roga por uma redistribuição global de riquezas), exige uma advertência para um mal iminente, seja pelo esgotamento dos recursos naturais ou pela possível guerra entre os povos. “Nesse contexto, a magia da utopia só poderá ser um obstáculo para aquilo que necessita ser feito, pois ela aponta para o ‘mais’, em vez de para um ‘menos’.” (JONAS, 2006, p. 265). O crescimento deve abrir precedente para a contração, moderação, contenção, parcimônia ou racionamento; essa exigência é inconciliável com as expectativas utópicas progressistas. As ideologias precisam ser substituídas pela prudência, sobretudo no que diz respeito às expectativas em relação à técnica como redentora da humanidade.

Segundo Hans Jonas, o marxismo original é movido pelo *princípio esperança* que incita a população para ações em prol de um futuro distante. Esse princípio aponta sempre para um “mais”, para um “melhor”, pois possui como base as massas que nada têm. Ou seja, o lema “primeiro vem o comer, depois a moral”, reivindica uma igualdade quanto às condições materiais de vida entre os homens baseada em uma esperança para mais, portanto, uma expectativa de que os mais pobres possam obter as riquezas ou padrão de vida dos países desenvolvidos. Porém, na configuração ecológica e econômica que nos encontramos atualmente, esse princípio não seria conveniente, pois, para uma revolução mundial, uma reprodução dos bens e riquezas esgotaria os recursos naturais; enquanto uma redistribuição das mesmas provavelmente ocasionaria uma queda na qualidade de vida já estabelecida em alguns países desenvolvidos em benefícios daqueles outros depauperados. “Em vez do

crescimento, a palavra de ordem será a contração, algo muito mais difícil para os pregadores da utopia do que para os pragmáticos, desvinculados de ideologias.” (JONAS, 2006, p.265).

Segundo a doutrina marxista, isso implica em “ajudar a superar uma condição que inviabiliza a moral, substituindo-as por outra situação na qual não se possa dizer: ‘as circunstâncias não o permitem’.” (JONAS, 2006, p. 257). Nisso reside o verdadeiro *pathos* da utopia marxista⁵⁰ que, segundo Jonas, “não está na mera intenção de corrigir circunstâncias lamentáveis, na superação da injustiça e da miséria, mas na promessa de uma transformação radical do homem, graças a circunstâncias até então desconhecidas.” (JONAS, 2006, p.288). Isso implica na crença de um homem essencialmente bom, de um homem que até agora teve a sua natureza moldada pelas circunstâncias “pré-históricas”, constrangedoras, deformantes. É apenas em uma sociedade sem classes que seria possível o desabrochar desse homem. Isso nunca ocorreu antes em todo o percurso da humanidade, por isso esse período, para Marx, é um período pré-histórico, pois a verdadeira história da humanidade realizar-se-á apenas com o estabelecimento da liberdade em função da ausência de classes. Portanto, a missão última da revolução é a criação dessas condições para o surgimento do homem verdadeiro; do homem de caráter sublime.

Segundo Jonas, o marxismo compartilha com a maioria das teorias progressistas a ideia de que o homem é fundamentalmente “bom” e que apenas as circunstâncias o tornam “mau”, pois é a esse pressuposto que obedece a premissa da eliminação dos obstáculos materiais como condição para o surgimento do homem verdadeiro. Ou seja, “basta que sejam estabelecidas as circunstâncias apropriadas para que sua essência benévola se manifeste. Ou, o que na prática significa a mesma coisa, o homem é produto das circunstâncias; boas circunstâncias engendrarão bons homens.” (JONAS, 2006, p. 260). Nesse sentido, também se pode considerar na teoria liberal uma ideia de natureza boa do homem, na medida em que “toda ampliação da liberdade é uma grande aposta de que o bom uso dela superará o mau, e aquele que considere tal resultado como certo só poderá ser alguém que esteja convicto da bondade inata dos homens” (JONAS, 2006, p. 278). Jonas sublinha aqui um problema fundamental inerente a essa concepção de liberdade, pois nem sempre é uma liberdade para o bem. No atual sistema, em que quase totalidade do ocidente vive, há a obliteração do conceito de deveres a serem exigidos pelos conceitos de direitos a serem garantidos, ou seja, na prática, o que não é proibido é permitido. Portanto, o dever é negativo, isso significa que se deve não

⁵⁰ Veremos a seguir, no próximo item, a crítica jonasiana à verdadeira utopia marxista que é tornada possível a partir da utopia baconiana que permite a tecnologia crescente da sociedade.

fazer aquilo o que é proibido, mas não há qualquer dever afirmativo que exija que se aja de determinada forma.

Podemos concluir de uma maneira sintética que Hans Jonas critica o marxismo e a democracia liberal em suas reivindicações do ideal baconiano para o domínio da natureza pelo homem, por suas concepções de progresso a partir do desenvolvimento máximo de suas forças produtivas (seja para o surgimento do homem verdadeiro ou para o máximo lucro) e por conter em suas teorias a ideia de que o homem é fundamentalmente “bom”. Nisso consiste o moderno utopismo. Daí procede a relevância para Jonas de despir-se desses ideais utópicos (de uma maneira quase tautológica), pois estes fornecem o perigo psicológico da promessa de bem-estar e do desenvolvimento máximo contidos no projeto baconiano de domínio da natureza pela técnica, pois o sonho utópico sustenta que os atuais perigos e limites da tecnologia não existirão mais, “porque o seu potencial de progresso inesgotável, livre das coerções sociais, como verdadeiro Prometeu libertado, pela primeira vez poderá ser plenamente explorado.” (JONAS, 2006, p. 295- 296). Mas, o momento atual, em que toda a biosfera encontra-se em risco e a humanidade ameaçada, torna necessário que seja substituída a promessa utópica (ou esperança altruísta) pela renúncia (ou medo altruísta). Este princípio obedece àquele da *heurística do temor* estabelecido na fundamentação da ética, segundo Jonas. Onde o homem público deve recorrer à ciência da futurologia que prioriza o mau prognóstico em detrimento do bom, pois diante das incertezas “é necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação” (JONAS, 2006, p. 77), para preservar a imagem ontológica do homem ou a possibilidade de que haja seres responsáveis no futuro.

Dessa maneira, abrir mão da utopia é indispensável e criticá-la enquanto ideal de progresso é um dever do «princípio responsabilidade» contra a própria técnica. Segundo Schoefs, esta crítica, para Jonas, não se trata “de uma desconstrução pura, ao contrário, esta crítica da utopia – que ele afirma ser a crítica à técnica posta ao extremo – é, desde já, um ato da ética da responsabilidade que ele pretende fundar.” (SCHOEFS, 2009, p. 80). Segundo Jonas, o marxismo escatológico e a economia liberal (aqui entendida como capitalismo) são sustentados pelo êxito do “programa baconiano” que depende da dialética entre o aspecto econômico e o biológico. O sucesso econômico causa o consumo excessivo que esgota os recursos naturais, assaltando o meio-ambiente, e o sucesso biológico torna possível o crescimento da população mundial em proporções exponenciais. Os dois sucessos encontram-se numa dialética tal que o sucesso biológico multiplica os riscos inerentes ao sucesso econômico, porque uma população crescente exige o progresso que a torne possível. O êxito dessa dialética configura um poder que domina a natureza e causa uma repetição desse

domínio de maneira irracional ou compulsiva. Isso significa que o próprio domínio da natureza concebido pela técnica a subjuga completamente a ele mesmo.

Esta lógica torna esse domínio um poder autônomo e ameaçador, pois não enfrenta qualquer resistência capaz de controlá-lo ou orientá-lo. “Devemos compreender que estamos diante de uma dialética que só poderá ser enfrentada graças a uma escalada em termos de poder, e não com a renúncia quietista ao poder.” (JONAS, 2006, p. 236). A técnica moderna com sua capacidade ilimitada tornou o homem seu mero executor involuntário e exerce sobre ele e toda a biosfera o seu poder autônomo. Para que o homem seja capaz de controlar esse poder, será necessário a mobilização da massa que a ele (ao poder da técnica moderna) encontra-se subjugada. Somente nessa forma pública de governo se fará possível *um poder sobre o poder*. Entretanto,

Hoje deve ser dito que as capacidades de qualquer governo são seriamente limitadas para encarar algum tipo de acordo político para o futuro, uma vez que se tratam das mesmas capacidades do Estado que estão em crise com a globalização financeira. As liberdades empresariais com cada vez menos limites por parte do estado como representante do interesse geral, podem prever um futuro muito mais perigoso diante do avanço do egoísmo individual. É interessante assinalar que grande parte do processo de globalização e da perda de capacidades do estado, é consequência em parte do avanço tecnológico que tem contribuído para que os fluxos financeiros pudessem mobilizar-se escapando do controle dos Estados. (GLÜCK, 2006, p. 50)

Diante do progresso industrial e tecnológico onde o fascínio por este é tão grande nos antigos países socialistas (em nome do surgimento do verdadeiro homem) quanto nos países capitalistas (em nome do lucro), poderíamos questionar, neste ponto, qual poder político está apto a dominar eficazmente o perigo tecnológico e assumir a ética da responsabilidade com o futuro? Em *Une éthique pour la nature*, Hans Jonas responde que:

Se estivéssemos lidando com um regime socialista sem a esperança escatológica característica do marxismo, isto é, não contendo a promessa que este é o caminho para alcançar o estado de felicidade plena da humanidade, então tal socialismo desencantado constituiria o melhor pressuposto para redefinir modestamente a tecnologia a serviço do presente e do futuro do homem⁵¹.

Segundo Schoefs (2009), esta consiste em uma pista para as soluções políticas concretas extraídas da reflexão jonasiana que ambiciona conceber daqui por diante uma reflexão que permita primeiramente evitar uma catástrofe. Esta é a grande diferença presente na reflexão política a partir do «princípio responsabilidade», pois é impossível reconhecer em

⁵¹ “Si l’on avait affaire à un regime socialiste ne comportant plus l’espoir eschatologique caractéristique du marxisme, c’est-à-dire ne renfermant pas la promesse qu’il s’agit là de la voie pour atteindre l’état de bonheur parfait pour l’humanité, alors un tel socialisme désenchanté constituerait le meilleur pré-supposé pour remettre modestement la technologie au service du présent et de l’avenir de l’homme”. Cf. H. JONAS, *Une éthique pour la nature*, 2000, p. 133.

toda a teoria ética anterior alguma que determinasse o exercício da moderação⁵². Este socialismo sem utopia, segundo o que propõe Jonas, é um sistema que não justifica as suas ações nas premissas de fé em um futuro melhor, mas que deve aceitar a ambiguidade e a dualidade fundamental do homem, pois este é um ser que pode decidir-se para o bem ou para o mal, em razão precisamente daquilo que é sua própria essência, a saber, a liberdade. Tal marxismo deveria reinterpretar sua proposta e aceitar trabalhar não mais por um futuro melhor, mas simplesmente a fim de que a imagem ontológica humana seja possível⁵³.

2.3- Análise crítica da utopia marxista

Originalmente, o marxismo é um testamenteiro da utopia baconiana em sua prática, que Jonas reconhece enfaticamente “como melhor testamenteiro do que o capitalismo, pois mais eficiente.” (JONAS, 2006, p. 241). A fim de que o marxismo possa comprovar-se superior ao capitalismo para o exercício do «princípio responsabilidade», devemos primeiramente, como pressuposto incorrido pela própria reflexão jonasiana, questionar se é possível ele ser reinterpretado. Dessa forma, o “novo marxismo” deixaria de ser “aquele que traz a salvação para tornar-se aquele que protege do mal, renunciando, portanto, ao seu sopro vital, a utopia.” (JONAS, 2006, p. 241). Mas além do diagnóstico acima mencionado, para aprofundar criticamente a análise da utopia marxista, Hans Jonas reconhece a necessidade inadiável de examinar o verdadeiro ideal utópico inerente à teoria do marxismo como tal.

Este exame será realizado no seu aspecto positivo, que afirma o “reino da liberdade”, e no seu contraste negativo do “não ser ainda” ou “ainda não” em Ernst Bloch. Segundo Jonas, “o contraste faz parte do ideal, pois prescreve que o humano não deveria ser concebido de acordo com a imagem daquilo que a humanidade já existente apresentaria como o melhor (‘pré-humano’), mas deveria ser algo novo.” (JONAS, 2006, p. 310). A necessidade para a realização desse exame, mesmo depois de excluirmos as condições ecológicas de sua concretização, existe “porque não se deveria esquecer que a situação imaginada pelo ideal utópico poderia ser realizável e ‘fisicamente’ viável sob uma condição: com a manutenção de um número suficientemente baixo ou mesmo reduzido de seres humanos!” (JONAS, 2006, p. 309). Hans Jonas alerta aqui para o risco de não demonstrarmos a inconsistência interna da utopia, mas apenas a sua impossibilidade de realização por limites físicos, pois a fé

⁵² Cf. H. JONAS, *Une éthique pour la nature*, 2000, p. 134.

⁵³ Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 100.

incondicional da utopia por um bem supremo fomenta o desprezo pela condição e valor atual do homem, podendo justificar exterminações em massa a fim de viabilizar a sua concretização reservada aos “eleitos sobreviventes”. “Em suma, se a fé utópica é mais do que uma nostalgia (e esse é o primeiro predicado do realismo marxista), ela conduz ao fanatismo, com todo seu pendor para a inclemência.” (Idem, p. 309). Por isso, aponta Schoefs (2009),

É necessário, primeiramente, tentar determinar positivamente qual é o conteúdo desta utopia, se de fato uma tal determinação material é possível tendo em vista que o ideal que a utopia pretende alcançar é radicalmente novo. É necessário, em seguida, se interrogar sobre isto que exige o estabelecimento de uma novidade tão radical; trata-se aqui de colocar em evidência que até o presente este homem autêntico da qual a utopia deve permitir a aparição nunca existiu, a não ser em sonho. Está lá o objetivo que é fixado por Ernst Bloch em sua ontologia do “não-ser-ainda”⁵⁴.

Hans Jonas inicia sua análise do ideal utópico marxista com uma citação de Karl Marx e Friedrich Engels retirada de *O capital* (1976): “O reino da liberdade começa efetivamente ali onde cessar o trabalho determinado pela miséria e pela finalidade externa; ou seja, onde o trabalho esteja, por natureza, além da esfera da produção material propriamente dita.” (apud JONAS, 2006, p. 311). Também, logo em seguida, Jonas cita um trecho da carta *Crítica ao Programa de Gotta* (1946) escrita por Karl Marx ao futuro Partido Social-Democrata da Alemanha, que diz:

Na fase superior da sociedade comunista, quando tiver desaparecido a sujeição servil dos indivíduos à divisão do trabalho e, com isso, a oposição entre trabalho físico e espiritual, quando o trabalho não for apenas um meio de vida, mas houver se tornado a primeira necessidade social [...], a sociedade poderá escrever em suas bandeiras: “De cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo suas necessidades”. (apud JONAS, 2006, p. 311-312)

Marx, segundo a análise jonasiana, considera que o reino da liberdade surgirá com a extinção do trabalho por necessidade, ou seja, do trabalho com fins exteriores, pois isso seria possível “graças à nova classe de escravos, as máquinas automatizadas.” (JONAS, 2006, p. 313). Portanto, o trabalho deverá ser voluntário com um fim em si mesmo. Essa é a condição de ascensão do reino da liberdade, onde a verdadeira natureza humana deverá revelar-se em toda a sua riqueza. Segundo Scott (2006) é importante afirmar que Marx considerava o trabalho a mais importante expressão da natureza humana e quando o homem perde o controle sobre ele, entra em um processo que conduz a sociedade a uma ordem social alienada. Por

⁵⁴ Il faut tout d’abord tenter de déterminer quel est positivement le contenu de cette utopie, si tant est qu’une telle détermination matérielle soit possible étant donné que l’idéal que l’utopie entend réaliser doit être d’un type radicalement nouveau. Il faut ensuite s’interroger sur ce qui nécessite la mise en place d’une nouveauté aussi radicale; Il s’agit ici de mettre en évidence ce qui fait que jusqu’à présent cet homme authentique dont l’utopie doit permettre l’apparition n’a jamais existe, si ce n’est en rêve. C’est là l’objectif que s’est fixé Ernst Bloch dans son ontologie du “ne-pas-être-encore”. Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 66.

isso, “o trabalho orientado a um fim não acabaria, apenas se tornaria diferente” (JONAS, 2006, p. 311), ou seja, nas palavras de Marx: “quando o trabalho não for apenas um meio de vida, mas houver se tornado a primeira necessidade social”, o trabalho tornar-se-á voluntário e surgirá da própria necessidade do homem de trabalhar.

Hans Jonas questiona “como é possível que o trabalho *per se* – e não o resultado do trabalho – se torne ‘a primeira das necessidades vitais?’” (JONAS, 2006, p. 312). Segundo o pensador, a determinação material do estado utópico, sendo dado o seu caráter radicalmente novo e distinto de tudo isso que conhecemos atualmente, é bastante escassa na literatura, já que ele deverá ser bem diferente daquilo que conhecemos. “Todavia, Jonas afirma que um exame das condições e circunstâncias que permitirão a vinda de um homem verdadeiro pode lançar a luz sobre ele; podemos resumir essas condições sob o tema da ascensão de uma sociedade do lazer.”⁵⁵. Portanto, a nova necessidade do “trabalho como tal”, faz emergir um paradoxo: “esses trabalhos para os próprios objetivos teriam de ser inventados para esse tipo de finalidade” (JONAS, 2006, p. 312). Ou seja, se a necessidade do trabalho em si permanece, mesmo estando o homem liberto das carências materiais que exigiam o trabalho como meio de supri-las, o trabalho deverá ser reinventado como uma forma de ocupação produtiva. Nas palavras de Schoefs:

Com efeito, os homens sendo excluídos do trabalho útil, torna-se necessário encontrar uma atividade substituta que possa preencher a necessidade de atividade do homem, mas que, ao mesmo tempo, seja digna dele e não o prenda, novamente, numa lógica da satisfação dos fins extrínsecos. Este problema de uma atividade de substituição digna do homem que Marx não aponta solução, Bloch a formulou em termos de lazer: o estado concretizando a utopia marxista, na qual os homens não saberiam mais ser subjulgados ao trabalho, poderia segundo ele ser definido como um estado de lazer.⁵⁶

Dessa forma, Jonas está persuadido que Bloch “tem algo a dizer sobre o que seria o ‘conteúdo humano’” da utopia marxista tornada realidade (JONAS, 2006, p. 320), pois este tomou consciência do problema que surge com a ascensão da sociedade sem classes: o lazer. O pensador cita trechos da obra *Prinzip Hoffnung* (1954) de Ernst Bloch:

⁵⁵ “Néanmoins, Jonas affirme qu’un examen des conditions circonstanciées permettant la venue de l’être humain véritable peut nous éclairer quelque peu à ce sujet; ces conditions, on peut les résumer sous le thème de l’avènement d’une société de loisir.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 66.

⁵⁶ “En effet, les hommes étant exclus du travail utile, il faut leur trouver une activité de substitution qui à la fois puisse combler le besoin d’activité de l’homme mais qui, en même temps, soit digne de lui et ne l’enferme pas, à nouveau, dans une logique de la satisfaction de fins extrinsèques. Ce problème d’une activité de substitution digne de l’homme auquel Marx n’apporte pas de solution, Bloch l’a formulé en termes de loisir: l’état concrétisant l’utopie marxiste, dans lequel les hommes ne sauraient plus être assujettis au travail, pourrait selon lui être défini comme un état de loisir.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 67.

Desaparecem as diferenças entre trabalho manual e intelectual, entre cidade e campo, mas, na medida do possível, entre trabalho e lazer. [...] [Uma sociedade sem classes] supera a alienação do trabalho, na qual o trabalhador se percebe alienado, estranho de si, como mercadoria reificada, tornando-o, por isso, infeliz em seu trabalho. Graças a essa superação, a sociedade sem classes também libera o lazer do seu grande vazio não vivido, do domingo que corresponde à monotonia do trabalho (em vez de contrastar com ele). / Uma sociedade que estará além do trabalho não conhecerá nenhuma separação entre dias de descanso e dias de trabalho, pois, tendo o entretenimento como profissão e a festa popular como a mais bela manifestação da sua coletividade, ela também poderá experimentar, em uma feliz união com o espírito, o seu *quotidiano como festa*. (apud JONAS, 2006, p. 315-316)

Segundo Jonas, todos os elementos da utopia messiânica do marxismo “– a vida perfeita, o *regnum humanum*, a Idade do Ouro, o fim absoluto, a pátria encontrada ao fim – estão ligados ao lazer como estado universal.” (JONAS, 2006, p. 315). De início este estado de lazer universal deve permitir aos homens viver enfim uma união com o espírito, onde a diferença entre trabalho manual e trabalho espiritual desaparece como preconiza o marxismo clássico. Podemos, então, questionar “como o marxismo pretende abolir esta distinção? A tecnologização crescente que, como vimos, é a base indispensável da utopia marxista, engendra uma redução da parte corporal do trabalho.”⁵⁷ Ou seja, onde as máquinas devem executar todo o processo mecânico do trabalho, os homens ficam absorvidos nas funções remanescentes necessárias ao bom funcionamento deste aparato, aumentando assim, a parte intelectual do trabalho e suprimindo sua parte física.

No entanto, existe uma diferença entre o trabalho genuinamente intelectual assim como o reconhecemos hoje⁵⁸ e o trabalho intelectual que deriva da extinção de esforço físico ocasionado pelo avanço da técnica. Segundo Hans Jonas, essa oposição permanecerá e até será acentuada, uma vez que, no segundo caso, o trabalho intelectual engendrado pela técnica, causa atrofia nos aspectos físico e intelectual do trabalho, pois “é um fenômeno que nada tem a ver com a estrutura de classes e a propriedade dos meios de produção” como pretendia o marxismo, e sim, tem a ver com a própria natureza da técnica onde “todos os trabalhos do tipo ‘ferreiro’ evoluem para o tipo ‘relojeiro’” (JONAS, 2006, p. 317). Segundo Jonas, o trabalho entendido na sua versão marxista seria intelectualmente mais pobre e isto na medida em que ele é fisicamente mais pobre. Em suas palavras:

⁵⁷ “Comment le marxisme entend-il abolir cette distinction? La technicisation croissante qui est, nous l’avons vu, le soubassement indispensable de l’utopie marxiste, engendre une diminution de la part corporelle du travail.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 68.

⁵⁸ Segundo Hans Jonas, o trabalho realmente intelectual permanece sem mudanças devido a sua natureza intrínseca; também serão raros e suas funções sofrerão extrema divisão de trabalho que continuarão a ser disputados entre os indivíduos privilegiados pelo novo sistema. Tais funções vão de físicos a engenheiros, de matemáticos a inventores, de professores a médicos, ou seja, todas as profissões de formação intelectual. Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, p. 315- 319.

A perda da diversidade manual (e de esforço!) acompanha a perda de atividade intelectual. Junto com o corpo, também o espírito é desempregado. Jamais existiu essa suposta “oposição” no âmbito dos trabalhos concretos, e sim uma relação de condicionamento recíproco: o trato corporal com a matéria ensina o corpo, os músculos, os sentidos, os nervos e o espírito, na medida em que os emprega a todos, fazendo com que se conheçam e conheçam o objeto (um não existe sem o outro!), estimulando as faculdades ocultas em nosso organismo em face da resistência da matéria e do aparecimento das suas propriedades. A privação daquele alimento faz com que todas as nossas faculdades se estiolem. A redução das operações físicas a operações residuais repetitivas, a redução das operações cinéticas, a ‘manipulações’ das operações sensíveis à leitura de sinais – tudo isso reduz também a parte intelectual no trabalho. Em termos gerais: o afastamento do aspecto material também nos afasta do intelectual. (JONAS, 2006, p. 318).

Para Jonas, onde o marxismo entende uma oposição entre trabalho manual e trabalho intelectual, na verdade, existe uma relação de complementaridade e uma razão de condicionamento mútuo. “Se a oposição entre esses dois tipos de trabalho desaparece de fato isso é devido, não à dissolução de um dos polos como pretende o marxismo, mas ao desaparecimento dos dois ramos da alternativa”⁵⁹. Ou seja, a oposição que realmente desaparece é aquela entre a ação e a inatividade, entre o trabalho e o não-trabalho e, enfim, o trabalho perde toda a sua consistência e realidade. “A abolição da distinção entre trabalho manual e intelectual conduziria ao empobrecimento do trabalho sobre esses dois registros, Jonas afirma que ela não saberia conduzir, enfim, o homem, como desejaria Ernst Bloch, à união feliz com o espírito.”⁶⁰.

Por fim, “será preciso encontrar atividades sucedâneas, fora do trabalho, para as faculdades anêmicas, ameaçadas de atrofia pelo trabalho assim alterado, pois tais faculdades devem servir à maior glória humana” (JONAS, 2006, p. 319). Segundo Schoefs (2009), é por essa via que Bloch se atrela verdadeiramente ao problema do conteúdo do lazer. Por isso, Hans Jonas compreende ser necessário questionar “que forma assumiria esse lazer, caso as condições para ele fossem preenchidas?” ou “[...]simplesmente, em que consiste, para Bloch, o ‘lazer ativo’ da utopia?” (JONAS, 2006, p. 315; 319), uma vez que este lazer também será de um tipo diferente daquele atribuído ao capitalismo. Novamente, Jonas cita Ernst Bloch em *Prinzip Hoffnung* (1961):

Ali onde as ocupações mais fortuitas, o *job*, satisfazem tão pouco os homens, como é o caso dos Estados Unidos, é justamente onde encontramos o maior número de *hobbies*. Esses passatempos só desaparecerão quando se tornarem as verdadeiras vocações dos homens. Até lá, podemos aprender com os *hobbies* como se sonha o

⁵⁹ “Si l’opposition entre les deux types de travaux disparaît bel et bien cela est Du, non pas à l’évanouissement de l’un de ses pôles comme le prétend le marxisme, mais à la disparition des deux branches de l’alternative.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 68-69.

⁶⁰ “L’abolition de la distinction entre travail manuel et spirituel aboutissant à un appauvrissement du travail sous ces deux registres, Jonas affirme qu’elle ne saurait donc pas conduire l’homme, comme le voudrait Ernst Bloch, à une union enfin heureuse avec l’esprit.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 69.

lazer privadamente, como um trabalho que assume a forma de lazer. (apud JONAS, 2006, p. 320)

Assim, os *hobbies* transformados em verdadeiras vocações dos homens assumem a função de um trabalho na forma de lazer ativo. É necessário destacar que, segundo Bloch relido por Jonas, “a felicidade do Ser utópico não é passiva, mas ativa, ou seja, não pode consistir na fruição do consumo de bens, mas no Ser ativo.” (JONAS, 2006, p. 320). Portanto, o lazer do qual é questão não pode ser reduzido à pura futilidade, mas deve ser compreendido como uma atividade. Segundo Jonas, a resposta de Bloch que afirma ser necessário que cada homem faça do seu *hobby* uma vocação, ou seja, que transforme o seu passatempo em tempo integral, nos faz questionar “como pode o *hobby* tornar-se uma vocação?”. Segundo Schoefs (2009),

Jonas fez notar imediatamente que falta a este passatempo transformado em vocação, uma das suas principais características que atribuímos geralmente a uma profissão, a saber, o fato de responder a uma utilidade social – estas funções de utilidade pública sendo daqui em diante asseguradas pelas máquinas da técnica. Com efeito, isto que faz de um *hobby* um lazer, é precisamente porque o exercemos somente em razão do prazer que ela nos dá e não para executar uma finalidade extrínseca ou em virtude de qualquer necessidade.⁶¹

Ou seja, quando as máquinas executarem quase a totalidade dos trabalhos úteis, condição indispensável para a livre escolha do lazer na utopia, ao *hobby* – que se tornará vocação – ficará reservado apenas atividades supérfluas que não poderão reivindicar qualquer importância social. Mas esse supérfluo reservado aos *hobbies* agora como vocação, desvaloriza aquilo que constituía o seu verdadeiro caráter desejável. O prazer originário que se buscava com essa ocupação então transformada em um dever constante, faz perder seu benefício psicológico. Sabidamente, a necessidade de fazer alguma coisa não exclui de si que podemos encontrar nisso o prazer; mas para que possa ser um passatempo, segundo Jonas, o prazer deve ser o primeiro e é ele que deve ser procurado prioritariamente a qualquer consideração utilitária. Por isso, para analisar criticamente o *hobby* como vocação, precisaremos percorrer três estágios: a “perda da espontaneidade no *hobby* que se transforma em dever; perda da liberdade por causa da necessidade de supervisão pública; perda de realidade, por seu caráter ficcional.” (JONAS, 2006, p. 322).

⁶¹ “Jonas fait d'emblée remarquer qu'il manque à ce violon d'Ingres devenu métier l'une des principales caractéristiques que l'on attribue généralement à un métier, à savoir le fait de répondre à une utilité sociale – ces fonctions d'utilité publique étant désormais assurées par les machines techniques. En effet, ce qui fait le propre d'un violon d'Ingres, c'est précisément qu'on l'exerce seulement en raison du plaisir que cela nous procure et non pas afin de remplir une fonction extérieure ou en vertu d'une nécessité quelconque.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 69.

A espontaneidade é uma das características mais atrativas do verdadeiro *hobby*, pois ele deve ser fonte de prazer na medida em que é exercido por escolha quando se tem desejo e quando nada importante depende disso, além da satisfação em exercê-lo. Esse caráter aprazível do passatempo está intrinsecamente relacionado ao fato de ser executado paralelamente como alternância a uma atividade principal e como contrapeso compensatório a ela, pois “a escolha de um *hobby* significa, tão-somente, que não somos unilaterais, e que o prazer que extraímos de certas coisas e do exercício de certas faculdades se estende além de cada um dos campos profissionais, com suas habilidades especiais” (JONAS, 2006, p. 322). Portanto, o *hobby* é divertido e prazeroso porque nós sabemos que se opõe a qualquer coisa séria e útil. Mas, no desenvolvimento do marxismo, não há nada sério e útil a que o *hobby* possa se opor, “pois não há nada que não seja ele; então ele não tem nenhuma razão para quebrar o ritmo enfadonho do cotidiano, uma vez que é em si precisamente o que forma isso diariamente.”⁶².

Tornado tempo integral, o *hobby* perde toda sua espontaneidade e com isso aquilo que o tornava desejável. Jonas é bem consciente desta dificuldade que deve necessariamente ir de encontro à utopia marxista, desde que ela pretenda fazer do passatempo uma vocação. Segundo ele, o homem tem muito a perder nesta identificação: perdendo em espontaneidade, o *hobby* perde igualmente seu caráter atrativo. Porém, Jonas assegura: “a perda da espontaneidade, com a qual o hobby deixa de ser o que é, para se tornar ocupação, é o de menos. Muito mais preocupante é a perda da privacidade, e com isso a condição principal da liberdade.” (JONAS, 2006, p. 324).

A perda da liberdade, apontada por Hans Jonas como o segundo aspecto da sua análise crítica à utopia marxista do lazer ativo, parte da tese de que suprimidas as necessidades extrínsecas do trabalho, este se tornará a primeira necessidade social. Segundo Jonas, essa tese do trabalho como “‘a primeira necessidade vital’ (...) é apenas uma probabilidade estatística, passível de ser calculada por uma psicologia social científica, caso ela exista.” (JONAS, 2006, p. 325). Ou seja, de fato não temos garantia de que todos busquem autonomamente preencher o tempo livre pela extinção do “trabalho por necessidade” com algo moralmente bom (ou digno do homem segundo a utopia marxista). Na verdade, o estabelecimento do *hobby* como vocação “trata-se de um aspecto de interesse vital para o Estado, não por causa dos resultados materiais dessa atividade, muito menos pela salvação da alma de seus atores, mas pelo bem da ordem pública.” (Idem, p. 325). O tempo livre deixado

⁶² “[...] Il n’y a rien d’autre que lui, Il n’a donc plus de raison de venir casser le rythme contraignant du quotidien puisque c’est précisément lui seul qui forme ce quotidien. Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 70.

pela extinção do trabalho útil, com a concretização do estado utópico, deixa lugar para o risco da ociosidade.

Ora, um tal ócio não pode ser tolerado porque uma população ociosa deixada a si mesma pode ser tentada a preencher seu vazio da mesma maneira que a população pobre cansada de desigualdade pode ser tentada a expressar seu descontentamento, a saber, pela violência, pela criminalidade, pela delinquência e outros meios que o marxismo denuncia na sociedade capitalista.⁶³ (SCHOEFS, 2009, p. 71).

Nas palavras de Jonas, “o vácuo do desemprego, no caso a ociosidade assegurada, pode também ser preenchido de outra forma, a saber, com os mesmos meios aos quais pode conduzir a miséria resultante da falta de trabalho: drogas, excitações de qualquer natureza e criminalidade.” (JONAS, 2006, p. 325). O pensador também conclui em nota de rodapé:

Trata-se de uma questão em aberto saber como se comportará uma humanidade liberada da necessidade, e, portanto, da obrigação de trabalhar, pois jamais existiu situação semelhante. Mas não seria bom que a expectativa fosse muito otimista. O que sabemos até agora sobre as consequências morais e demais consequências psicológicas da ociosidade, ou seja, de uma existência não-estruturada pelas obrigações, deveria assustar. Mesmo uma aristocracia ociosa, que é a mais bem protegida das camadas sociais, graças à tradição e à disciplina do *status*, à visibilidade e ao papel de modelo, frequentemente foge ao tédio por meio da devassidão: jogos de azar, frivolidade sexual etc. (A excentricidade acaba sendo a alternativa mais inocente e mais simpática.) A “paixão” mais literária de todas, a carreira de Don Juan, com o orgulho da lista de Leporello, dificilmente seria reconhecida como um *hobby* digno da utopia, embora não seja nada fácil justificar por que não. (JONAS, 2006, p. 325)

Por isso, a primeira obrigação que o estado marxista imporá aos cidadãos livres do trabalho útil, é que eles exerçam um *hobby* como vocação. De lazer, o passatempo é tornado, pois, o objeto da primeira obrigação dos cidadãos na sociedade sem classes. “Assim, ter um *hobby* e exercê-lo profissionalmente se tornará o primeiro imperativo social para o indivíduo, seu principal dever social.” (JONAS, 2006, p. 325). Jonas afirma que o Estado poderá forçar os indivíduos a tal ocupação, tornando o fornecimento de bens uma recompensa pelo exercício do *hobby*. “Daí decorrerá a obrigação de comprovar a atividade de lazer” (Idem, p. 325) e, portanto, daí também decorrerá o controle do Estado sobre os indivíduos: “Experimentemos imaginar uma burocracia de mil braços e mil olhos intrometendo-se na esfera da vida privada.” (JONAS, 2006, p. 327).

⁶³ “Or, une telle oisiveté ne peut être tolérée parce qu’une population oisive laissée à elle-même peut être tentée de combler ce vide de la même façon qu’une population pauvre lassée des inégalités peut être tentée d’exprimer son mécontentement, à savoir par la violence, la criminalité, la délinquance et autres fléaux que le marxisme dénonce dans la société capitaliste.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 70.

É evidente que o governo não pode deixar cada indivíduo decidir o passatempo que pretende exercer por dois motivos, segundo Jonas: primeiro, porque alguns representariam um investimento considerável de acordo com suas exigências específicas, por exemplo, aviões para os pilotos, pistas de boliche ou golfe para os esportistas e videogames de última geração para os jogadores; segundo, porque muitos indivíduos não saberão descobrir em si uma predileção. Ao estado, recai a difícil tarefa da repartição dos *hobbies*: “o poder público deverá reservar para si como decidir sobre a distribuição dos *hobbies* entre a população; canalizando-a para certas opções e desviando-a daquelas frequentadas demais, ou caras demais.” (JONAS, 2006, p. 326). Será necessário selecionar os passatempos, determinar o nome dos cidadãos que podem dedicar-se a ele e em seguida selecionar os cidadãos julgados aptos a exercer tal ocupação em vez de outra. “Essa ajuda poderá abarcar desde uma orientação psicológica individual (...), passando por diferentes gradações de coerção ou ‘condicionamento’ nos casos difíceis, até a coação pura e simples em relação aos renitentes.” (JONAS, 2006, p. 326). Portanto, Jonas vê surgir aqui “a sombra de um estado onipotente e onisciente, um estado que imporá ao homem sua atividade, que isso seja simplesmente sobre a forma de conselhos, de orientação, ou já sob as diversas pressões e condicionamentos.”⁶⁴.

Porém, segundo Jonas, o mais grave é que nenhuma ideologia pode convencer seus cidadãos que alguma coisa verdadeiramente importante está em jogo no exercício do seu *hobby*, pois a utopia não pode ir contra a consciência que este é apenas para preencher um vazio. O terceiro aspecto da análise crítica à utopia marxista do lazer ativo afirma que a atividade humana perdeu toda a realidade e toda a consistência, uma vez que “o caráter fantasmagórico da irrealidade recobre todo esse faz-de-conta, e com ele um *taedium vitae* inimaginável, cuja primeira vítima é precisamente o prazer que deveria ser provocado pelo *hobby* escolhido.” (JONAS, 2006, p. 327). Jonas afirma que Bloch está consciente dessa perda, mas não a considera prejudicial na medida em que é compensada por um grande ganho de dignidade humana, pois, para ele, o trabalho para suprir necessidades básicas na luta perpétua contra a natureza era indigno do homem e a ascensão da utopia marxista e do regime da técnica o livrou disso. Essa interpretação da relação entre trabalho “digno do homem” e “indigno do homem” foi invertida de forma estranha; isso ocorreu, segundo Jonas, porque tanto em Bloch quanto em Marx, o erro está “na separação entre o reino da liberdade e o reino da necessidade, na ideia de que aquele se inicia quando este último acaba. Ou seja, a ideia de que a liberdade se situa além da necessidade, em vez de se constituir no encontro de

⁶⁴ “[...] l’ombre d’un état omnipotent et omniscient, un état qui impose à l’homme son activité, que ce soit simplement sous la forme de conseils d’orientation ou déjà sous celle de pressions et conditionnements divers.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 71-72.

ambas.” (JONAS, 2006, p. 322). Trataremos desse problema em profundidade no próximo item quando desenvolvermos o conceito de vida autêntica em Hans Jonas. Por enquanto, devemos concluir com Hans Jonas:

A natureza fictícia da existência deve exercer um efeito desmoralizante sobre todas as pessoas, pois junto com a realidade também se confisca ao homem a dignidade humana, de modo que aquela satisfação corresponderia à falta de dignidade. Aqueles que valorizam a dignidade humana não deveriam desejar um tipo de satisfação semelhante para as futuras gerações. Deveriam temê-la. (JONAS, 2006, p. 327)

O paraíso do lazer ativo, tal como pensou Ernst Bloch, recusa, portanto, ao homem sua dignidade, removendo toda realidade da sua ação. Mas, esse mesmo paraíso do lazer ativo, nos diz Jonas, também contesta o direito de fazer surgir o “homem autêntico” a partir do contraste negativo da utopia marxista. Tomamos nota de algumas evidências que Jonas nos revelou em Bloch sobre o que consiste positivamente uma sociedade do lazer universal: essa sociedade deve permitir a união feliz com o espírito e ela deve ser baseada sobre a transformação do *hobby* como vocação em exercício de tempo integral; agora devemos investigar sobre a ontologia do “não-ser-ainda” perguntando: “o que significa e como se pode conceber a ideia de que tudo o que o homem pode e ‘deve’ ser não aconteceu até agora, podendo apenas acontecer no futuro?” (JONAS, 2006, p. 337).

Este aspecto da utopia marxista merece ser especialmente examinado porque a teoria marxista nutre-se essencialmente desta ideia: que o homem até o presente nunca evoluiu em um meio que o permitisse desenvolver a sua natureza autêntica. Portanto, a utopia marxista repousa sobre o sentimento de uma frustração quanto ao passado que somente o futuro pode preencher. Segundo Hans Jonas, não se trata de considerar que a vinda do homem verdadeiro será um progresso da civilização a partir do desenvolvimento do atual, mas sim de uma total revolução negadora e inovadora. Assim, por todas estas razões, se desejamos levar a crítica da utopia marxista ao seu termo, devemos considerar a ideia que toda a história anterior possa ser somente provisória, um simples preâmbulo à vinda do ser humano autêntico.

Segundo a utopia radical, o ser humano autêntico, ou seja, o ser humano tal como ele deve ser essencialmente, jamais existiu. Jonas encontra a expressão dessa ideia em Bloch: “essa concepção se expressa em uma ontologia integral, cujo âmbito filosófico se estende bem além do próprio homem para alcançar o Ser como um todo, incluída aí a matéria, embora aqui nos ocupemos apenas da parte referente ao homem e à história” (JONAS, 2006, p. 338). A ontologia do “não-ser-ainda” em Ernst Bloch, cuja a fórmula paradigmática é “S não é ainda P” (o sujeito ainda não é o seu predicado), revela que para ser verdadeiramente ele mesmo, é

necessário que S torne-se P. Isso quer dizer que “o ser-P é aquilo não só a que S pode chegar, mas deve chegar, de modo a realmente ser S. Enquanto ele não for P, ele ainda não é ele mesmo (este é o não).” (JONAS, 2006, p. 338). Para que isso ocorra, S contém em si mesmo o desejo latente de ser P e de se realizar enfim plenamente; é o que Bloch designa sobre a “tendência-latente” segundo a qual cada ser guardaria uma teleologia secreta, um sonho de realização de si. “O universo marxista é, pois, um universo inacabado, aberto sobre uma potencialidade; que isto seja ao nível do indivíduo, da espécie ou de tudo, cada ser porta em si a possibilidade da realização de seu ser por vir autêntico.”⁶⁵.

O “ainda-não” é uma questão de abertura para o futuro onde o tempo que passa é o pré-aparecer (que pode ser descartado) deste ser por vir verdadeiro que a sociedade sem classes marxista deve permitir emergir, não é que cada presente contenha em si uma multiplicidade de possibilidades, como em Aristóteles onde “todos os seres mutáveis possuem consigo e na sua atualização uma dimensão de potencialidade” (JONAS, 2006, p. 338); ou mesmo “é abertura para o novo como tal e sua atualização como fim em si” da teologia de Whitehead; “menos ainda ele é a lei de uma interminável série de auto-representações necessárias de uma ‘essência’” como a enteléquia da mônada de Leibniz; e também não é “a aproximação interminável a um fim jamais alcançável” como o da ideia reguladora de Kant; ou “tampouco se trata daquela propriedade do agir humano de trazer ao mundo sempre algo novo, inesperado, surpreendente, ou seja, imprevisível” como em Hannah Arendt (JONAS, 2006, p. 339).

Sobre a propriedade dessa ontologia em Ernst Bloch, Hans Jonas cita da obra *Prinzip Hoffnung* (1954), o seguinte trecho: “[...] A coisa propriamente dita ou a essência é aquela *que ainda não é, que busca a si mesma no cerne das coisas, aquela que espera a sua gênese na tendência-latência do processo*” (apud JONAS, 2006, p. 339, grifos no original). Segundo Hans Jonas, o passado é, portanto, uma frustração da expectativa do ser e o futuro um além da liberdade em si a partir do nascimento de novos indivíduos que começam a viver no mundo. Assim, “o futuro é a palavra-chave no *status* provisório, no ‘ainda não’ de toda história passada, segundo Bloch.” (JONAS, 2006, p. 339). Ou seja, podemos assim dizer, “o passado e o presente não possuem em si nenhum valor, somente vale neles a imagem do futuro que eles contêm em direção a qual é necessário os levar.”⁶⁶ (SCHOEFS, 2009, p. 78).

⁶⁵ “L’univers marxiste est donc un univers inachevé, ouvert sur une potentialité; que ce soit au niveau de l’individu, de l’espèce ou du tout, chaque être porte en lui la possibilité de la réalisation de son être à venir authentique.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 77.

⁶⁶ “Le passé et le présent n’ont en soi aucune valeur, seule vaut en eux l’image du futur qu’il contiennent et vers laquelle il faut les amener, au-delà d’eux-mêmes.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 78.

Aqui Jonas questiona, portanto, o valor das obras culturais elevadíssimas que foram desenvolvidas em toda a história da humanidade, assim como o valor das ciências para o futuro como, enfim, “prefiguração do justo” que apenas é perceptível a partir de uma sociedade sem classes como visão retrospectiva. Toda essa cultura é dispensável ao surgimento do homem autêntico? Ou devemos crer que ela será apenas uma forma de leitura dos testemunhos do passado como se não possuíssem valor em si, mas apenas gerassem proveito para o homem autêntico? Certamente, é fácil, quando relemos retrospectivamente o curso da história, perceber no passado os fatos ou obras precursoras do presente ou do futuro, mas não necessariamente podemos concluir que estava lá a única razão de ser e o único valor verdadeiro destas, pois não podemos “conduzi-las além delas mesmas até a sua determinação, como se elas tivessem esperado por nós ou fossem ‘concebidas’ para nós, isso é roubar-lhes os seus próprios direitos, e a nós, o seu verdadeiro dom.” (JONAS, 2006, p. 343).

Em seguida, Jonas critica trechos do *Prinzip Hoffnung* (1954) de Ernst Bloch: “o mais inquietante não é aquilo criticado no passado, mas aquilo que ele tem de mais elevado: ‘os reinos desaparecem, um bom verso permanece!’ Bravo!, alguém poderia gritar, mas antes que se tenha tempo, ele segue em frente ‘Ele diz o que nos espera’” (apud JONAS, 2006, p. 342). Segundo Schoefs (2009), Jonas deduz que o marxismo adota uma atitude paradoxal em relação ao passado: às vezes ele o culpa de não guardar em si o ser humano verdadeiro, mas ele faz assim mesmo o elogio porque ele contém desde já em si o pré-aparecer deste homem autêntico por vir. Esta ideia, segundo o adepto ao marxismo, deve alcançar sua herança passada para o conduzir além de si mesmo, em direção à sua realização última. Jonas se opõe a esta leitura marxista redutora do passado e à filosofia da história que lhe é subjacente. Segundo ele, o próprio de uma época não é permitir a ascensão da próxima, ele somente saberia ser questão de progresso sob o plano da sucessão cultural. Cada época deve ser concebida como um todo, e não simplesmente como o pré-aparecer do que virá. A diversidade das culturas e das épocas não revelam uma lógica do progresso contínuo, mas uma ótica da abundância e da diversidade, diversidade da qual Hans Jonas sublinha a riqueza.⁶⁷

Portanto, ao fim dessa análise crítica da utopia marxista, Jonas pretende colocar em evidência que esta utopia não somente é irrealizável concretamente, mas que, também, mesmo que nós desprezássemos estas dificuldades factuais, ela não seria desejável. Cabe questionarmos, por conseguinte, quais são as soluções propostas por Hans Jonas em sua

⁶⁷ Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 78.

reflexão política? No que consiste a superação da utopia para a efetiva prática do «princípio responsabilidade»? Trataremos dessas questões no próximo capítulo.

CAPÍTULO III

PARA A GÊNESE DE UMA POLÍTICA DA RESPONSABILIDADE COM O FUTURO

Nascido do perigo, esse dever clama, sobretudo, por uma ética da preservação, da preservação e da proteção, e não por uma ética do progresso ou do aperfeiçoamento.

Hans Jonas

No capítulo anterior ressaltamos a necessidade de que a articulação entre o «princípio responsabilidade» e a política estabeleça um poder sobre o poder da técnica. Mas, segundo Schoefs (2009), quando Hans Jonas se propõe a responder que tipo de governo seria capaz de controlar o avanço crescente e desenfreado da técnica contra a natureza vulnerável, ao acusar a democracia de inapta, parece lançar, ainda que relutantemente, entre as diferentes formas de tirania, a possibilidade do governo responsável segundo o seu princípio. Esse diagnóstico e a sua aproximação do marxismo como um regime político com abertura para o futuro, o obriga a refletir sobre o seu verdadeiro *leitmotiv*. Ao recusar o moderno utopismo e a utopia marxista do homem verdadeiro e da sociedade do lazer ativo, Hans Jonas sugere um marxismo sem utopia, mas ele reconhece que “Esse seria um marxismo muito diferente. Seria quase irreconhecível, até no que diz respeito ao seu princípio organizador externo. Estaria perdido o ideal que o animava (não saberíamos se a dor da perda seria ou não salutar).” (JONAS, 2006, p. 241). Por esse motivo, temos aqui o precedente para questionar: é possível um marxismo sem utopia?

Segundo Zancanaro (2011), o princípio ético desenvolvido pelo pensador é “uma responsabilidade direcionada a tudo e a todos, mesmo porque a tecnologia é um processo global de expansão” (p. 87) Portanto, o espaço da ação moral foi estendido do interior das cidades e das relações entre homens, para toda a biosfera cujo alcance da ação tecnológica afeta sem precedentes. Mas o dever que decorre deste princípio é uma reivindicação ontológica pela preservação da ideia do homem “que se dirige secretamente a todos, buscando entre eles o seu executante ou guardião” (JONAS, 2006, p. 176). Por isso, entre as atribuições do homem público, como guardião da imagem ontológica do homem, encontra-se a decisão sobre o que fazer agora e ao que renunciar quando os efeitos da técnica forem desconhecidos

ou duvidosos, uma vez que não se pode admitir apostas (diante das incertezas) que possibilitem a extinção da humanidade. “Mesmo para salvar a sua nação fica proibido ao estadista utilizar qualquer meio que possa aniquilar a humanidade.” (JONAS, 2006, p.86).

O poder público deve responder prioritariamente ao imperativo que recusa qualquer cálculo utilitário entre perdas e ganhos, e cumprir seu dever primário com o *Ser*. Portanto, o «princípio responsabilidade» proíbe ações⁶⁸ que apostem o “tudo ou nada” nos assuntos da humanidade. Decerto, “em grandes causas, que atingem os fundamentos de todo empreendimento humano e são irreversíveis, na verdade não deveríamos arriscar nada.” (JONAS, 2006, p. 77). Lembremos que, entre as características expostas sobre o tipo de responsabilidade que o homem público assume ao escolher para si tal empreita, a saber: a totalidade, a continuidade e a abertura para o futuro; a *totalidade* exige que “a responsabilidade abarque o Ser total do objeto, todos os seus aspectos, desde a sua existência bruta até os seus interesses mais elevados.” (JONAS, 2006, p. 180). Portanto, o Estado, segundo o «princípio responsabilidade», deve garantir a preservação da vida humana no seu autêntico modo de ser, ou seja, na sua ideia ontológica e, assim, o homem público obedecerá a um imperativo bastante geral: “nada fazer que possa impedir o aparecimento de seus semelhantes; ou seja, não obstruir a fonte indispensável, mesmo imprevisível, da espontaneidade na coletividade, de onde poderão ser recrutados os futuros homens públicos” (JONAS, 2006, p. 201).

Neste ponto podemos questionar: há no pensamento jonasiano uma determinação sobre o que é a ideia ontológica do homem, ou a “autêntica vida humana”? Em primeiro lugar, devemos ressaltar que a defesa pela preservação da possibilidade de existência de homens no futuro em seu modo de ser, está em contraste com a utopia marxista de revelar o “homem verdadeiro” e da sociedade do lazer ativo. Ou seja, preservar a ideia do homem no seu autêntico modo de ser é diferente e contrário à fé utópica que pretende fazer surgir (a partir da supressão das necessidades materiais) o homem autêntico, pois, segundo Jonas, “somente a existência pode ser melhorada”⁶⁹ e não a essência. “Ora, desde que o homem é homem, ele é o que deve ser e não é preciso tentar melhorar seu ser enquanto tal.” (FROGNEUX, 2012, p. 436). Por isso, devemos retomar os aspectos condenados da utopia marxista e desenvolver os conceitos próprios do pensamento jonasiano que justificam o erro

⁶⁸ É importante ressaltar que estas “ações” referem-se às ações dos estadistas ou homens públicos que “põem em xeque” os interesses e até a existência da humanidade, pois as ações da esfera privada, ainda que afete inevitavelmente o destino de outros, uma vez que “arriscar aquilo que é meu significa sempre também arriscar algo que pertence a outro e sobre o qual, a rigor, não tenho nenhum direito.”, ainda assim, não parece oferecer consequências de magnitudes catastróficas que arrisquem a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra. Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 83-88.

⁶⁹ “[...] seule son existence peut être améliorée.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 25.

de tal utopia, para então respondermos no que consistiria um marxismo sem utopia. Em seguida será defendida a tese de que um marxismo sem utopia não estaria em melhores condições para enfrentar os problemas da civilização tecnológica, pois ele perderia a capacidade de influenciar a sociedade⁷⁰. Esta tese foi apresentada por Virginie Schoefs em oposição ao que afirma Marie-Geneviève Pinsart, que considera possível pensarmos um marxismo independente de seu conteúdo utópico através do “equilíbrio instável de princípios democráticos que sustentam a sociedade ocidental”⁷¹.

No segundo item serão relacionadas e descritas algumas prescrições práticas para a atuação do governo segundo o «princípio responsabilidade», onde a criação de instituições internacionais, assim como, consensos internacionais por especialistas, aparecem como uma sugestão além da reflexão sobre o papel do filósofo e da filosofia como formas de atuação do governo e sensibilização social. Por fim, no terceiro item serão elencados os limites e dificuldades das reflexões políticas de Hans Jonas, a fim de apontar um horizonte que nos permita pensar a democracia a partir do «princípio responsabilidade».

3.1- A imagem ontológica da humanidade e a autêntica vida humana segundo o «princípio responsabilidade»: É possível um marxismo sem utopia?

Ao analisar criticamente a utopia existente na teoria do marxismo, Jonas conclui que esta não poderia se realizar sem o sacrifício da liberdade, da autonomia e da realidade da vida humana e extra-humana. Isso acontece primeiramente porque toda a concepção utópico-marxista se baseia fundamentalmente no “*equivoco de que o reino da liberdade começa onde termina o reino da necessidade*”, como vimos anteriormente. Segundo Hans Jonas, esta concepção equivocada deve ser o resultado de um desconhecimento básico sobre a essência da liberdade, pois, segundo ele, oposto à tal utopia, “a liberdade consiste e alimenta-se do medir-se com a necessidade” (JONAS, 2006, p. 328 grifo do autor). O homem, com base na sua condição biológica, desfruta de uma liberdade condicionada à matéria: “Assim, o exercício da liberdade que a coisa viva desfruta é antes uma dura necessidade. A esta necessidade (*necessity*) damos o nome de ‘carência’ (*need*), que só tem lugar ali onde a existência não está assegurada e sua própria tarefa é ininterrupta.” (JONAS, 2009, p. 269).

⁷⁰ Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 100-104.

⁷¹ “l'équilibre instable des principes démocratiques” Cf. M. G. PINSART, *Jonas et la liberté*, 2002, p. 204.

Portanto, a “*ruptura com o reino da necessidade priva a liberdade de seu objeto. Sem a necessidade, a liberdade se torna vã, como a força sem resistência.*” (JONAS, 2006, p. 328 grifo do autor). Aqui damos lugar ao pensamento genuinamente jonasiano sobre a liberdade, cujo desenvolvimento anterior à escrita de *O Princípio Responsabilidade* ressalta aquela unidade no seu pensamento que evidenciamos na introdução deste trabalho. Para tentar responder, nas suas reflexões políticas, se o marxismo sem utopia está apto para exercer um princípio ético para as gerações futuras, precisamos ressaltar primeiro aquilo que está de acordo com seu próprio «princípio responsabilidade», que em última análise também está estritamente relacionado ao seu itinerário filosófico.

Nesse ponto, porém, sobre a supressão da necessidade no estado utópico marxista e a perda da liberdade que Jonas afirma ser originária daí, devemos ressaltar que, “a ânsia por uma realidade subtraída poderia conduzir à loucura e ao crime, pois, excluídas as opções, em último caso as coisas ‘são para valer’.” (JONAS, 2006, p.). A isso Jonas refere que nestas condições de ócio instauradas pela extinção total da necessidade, os homens podem reagir de duas maneiras: ou sentindo nostalgia das situações impostas pela necessidade original (o que poderia ser motivo de conflitos e até mesmo de guerras), ou perdendo totalmente sua relação com o real e o necessário que exclui por fim a dignidade do homem. Segundo Jonas, “*não há ‘reino da liberdade’ fora do reino da necessidade*” (JONAS, 2006, p.), por isso, no reino da utopia perde-se de uma só vez a liberdade e a dignidade, na medida em que ele faz desaparecer da relação do homem com a realidade o traço da necessidade. Levada ao máximo, a crítica contra a extinção da necessidade, como prevê a utopia marxista, deve ser uma crítica à própria condição de moralidade no futuro, pois, se para Jonas, sem necessidade não há liberdade, podemos concluir que sem liberdade não há responsabilidade – pressuposto básico para toda reflexão ética e ação moral – onde “essa responsabilidade revela-se como uma consequência necessária da liberdade, pois o verdadeiro objeto da responsabilidade ‘[...] é o próprio ser tocado por ela’” (SGANZERLA, 2013, p. 175). A liberdade se caracteriza, primeiramente, por sua própria estrutura, mais do que, por um conteúdo material. Portanto, temos em Hans Jonas um conceito de liberdade oposto e irreconciliável ao conteúdo utópico do ideal marxista.

Em seguida, a crítica à concepção do “não-ser-ainda” na utopia marxista é a ocasião para nos atermos à antropologia sobre a qual funda-se o «princípio responsabilidade» cujo objetivo é, lembremo-nos, permitir a manutenção da “ideia de humanidade”, “imagem do homem” ou “vida autenticamente humana”. Segundo Hans Jonas, o “‘homem verdadeiro’

existiu sempre – com seus altos e baixos, em sua grandeza e em sua mesquinhez, em seu gozo e em seu tormento, em sua justificativa e em sua culpa, ou seja, em tudo o que não é separável da sua ambivalência.” (JONAS, 2006, p. 343). Por isso, “Jonas recusa, então, todas as críticas que fazem do homem um ser transitório, em devir, uma vez que ele é, de imediato, o que ele deve ser sobre o plano ontológico” (FROGNEUX, 2012, p. 442- 443). O propósito da utopia marxista de fazer surgir o homem verdadeiro, e com isso entende-se o homem essencialmente bom, é querer retirar do homem toda a sua dualidade, portanto, é querer retirar dele tudo isso que o faz ser fundamentalmente sempre novo e diferente do que foi, mas jamais mais autêntico. Nas palavras de Jonas,

O que é mais unívoco no ser humano, para o bem e para o mal, por vezes pode se destacar da ambiguidade, e aí temos contato com os santos e os monstros da humanidade. Porém, pensar que seja possível que existam uns e não outros, e portanto que seja eventualmente possível evitar a existência dos últimos, é uma ilusão da concepção secularizada da natureza e da felicidade – a concepção de uma natureza essencialmente boa do homem, caso ele não se veja prejudicado em seu livre desenvolvimento –, [...]O verdadeiro homem utópico, que se tornaria unívoco, só poderia ser homúculo da futurologia social-tecnológica, vergonhosamente condicionado para se comportar e se sentir bem, adestrado no seu âmago para submeter-se às regras. Essa é uma das coisas que temos razão em temer no futuro. (JONAS, 2006, p.343)

Portanto, a lógica escatológica aplicada ao homem provoca uma unilateralidade e um empobrecimento dos recursos de sua existência. Segundo Frogneux (2012), Jonas se coloca contra as ambições ilusórias que aspiram tornar o homem unívoco, quer sejam apoiadas pelas utopias tecnocientíficas, ou pelos dogmas religiosos ou partidários. Frogneux conclui que:

A existência humana repousa sobre os contrastes que produz sua ação constante de se manter no ser enquanto vivente e enquanto ser moral. Passar de uma antropologia da ambiguidade a uma antropologia da univocidade é, desde então, não desejável *de direito*, porque isso equivaleria a empobrecer nosso patrimônio ou a fonte de nosso ser (FROGNEUX, 2012, p. 452)

Segundo Schoefs (2009), o erro da premissa antropológica do marxismo é considerar que a essência do homem é definida de uma vez por todas e que a sociedade deve cuidar para que as circunstâncias o permitam desenvolver-se ao ponto de fazer surgir um homem radicalmente distinto do que foi em sua história anterior. “Esse objetivo repousaria sobre uma negação de nosso ser corporal sensível para quem o prazer é sempre relativo à dor.” (FROGNEUX, 2012, p. 452), pois a essência do homem, se podemos falar no seu caso de uma essência, é precisamente que ela falha em ser definida: o homem é ambíguo, problemático, equívoco, sempre habitado de uma transcendência; ele é essa questão aberta

sobre o futuro que não saberia receber uma resposta definitiva; é este fenômeno limite da natureza que nós perdemos desde que nós pretendemos alcançá-lo objetivamente. Portanto, o erro básico da utopia marxista está “no seu pressuposto antropológico, na sua concepção do Ser do homem.” (JONAS, 2006, p. 344).

O homem não é nem bom nem mal, mas ele é a possibilidade de ser os dois. É necessário, pois, absolutamente renunciar, nos diz Jonas, à ideia utópica de uma natureza humana autêntica em repouso que espera pelas circunstâncias favoráveis para seu desabrochar no futuro, pois o “presente do homem, diferentemente daquele da larva que deve se tornar borboleta, é sempre inteiramente pleno *nessa presença problemática que é ele.*” (JONAS, 2006, p. 344 grifo do autor). É igualmente necessário se resignar a aprender com o passado não somente isto que o homem deve ser, mas também o que ele pode ser, negativamente e positivamente, e aceitar que o futuro seja, não somente a realização do inacabado que nós percebemos no passado, mas o imprevisível em si.

Dessa maneira, para o estabelecimento de um marxismo sem utopia deve-se admitir que o homem se “realizará no nível da estima de si e da dignidade, isto é, da gestão de sua própria ambiguidade.” (FROGNEUX, 2012, p. 443). Essa ambiguidade é própria da liberdade na necessidade, diferente do que preconiza a utopia marxista originalmente, que pretende extingui-la e fazer surgir um homem univocamente bom. Portanto, em segundo lugar, de acordo com Jonas, também será necessário a esse marxismo moderado e modesto opor-se ao otimismo inclemente, liberando

[...] *do engodo da utopia a exigência de justiça, de bondade e de razão.* Pelo seu próprio bem, é preciso obedecer a tal mandato de forma realista, nem pessimista nem otimista, sem se extasiar com expectativas desmedidas. Por isso mesmo, é preciso não se deixar tentar pelo preço exorbitante que o milenarismo – totalitário por natureza – exige que seja pago por aqueles que vivem à sombra antecipada da sua vinda. Ao otimismo inclemente opõe-se o ceticismo misericordioso. (JONAS, 2006, p. 346)

Por ceticismo misericordioso, Jonas entende, a título de comparação, o dogma cristão do pecado, que conclui que este não pode desaparecer do Ser do homem, mas pode ser reconhecido, arrependido e perdoado. Ou seja, Jonas pretende que a perspectiva de superação das condições atuais possa aconteça sem a sedução utópica, mas sim pela crença de que o erro pode ser precedente de um acerto, ou que um acerto inclui o risco de um erro. Essa é a lógica humana *autêntica*, que, por ser ambivalente, impõe “sucessos sempre relativos aos fracassos evitados ou que abrem novas ameaças.” (FROGNEUX, 2012, p. 451). Portanto, o marxismo sem utopia não deve apoiar-se na ideia de uma escatologia secularizada, pois tal marxismo

tem que reinterpretar seu papel de redentor para ter em vista, agora, a prevenção da catástrofe. Jonas não nega a ideia de progresso, mas ele se recusa a aplicar esta noção à essência do homem, pois como vimos somente sua existência pode ser melhorada.

Segundo Schoefs (2009), “é somente sob essas condições de aceitar rever suas pretensões para baixo – embora trabalhar para evitar o pior cenário seja, sem dúvidas, um grande desafio –, que o marxismo poderia ser, segundo Jonas, um sistema de governo considerável para fazer face ao perigo tecnológico.”⁷² (p. 100-101). Por sua vez, Hans Jonas demonstrou-se favorável à reformulação do marxismo em entrevista onde ele afirma que:

Se estivéssemos lidando com um regime socialista sem a esperança escatológica característica do marxismo, isto é, não contendo a promessa que este é o caminho para alcançar o estado de felicidade plena da humanidade, então tal socialismo desencantado constituiria o melhor pressuposto para redefinir modestamente a tecnologia a serviço do presente e do futuro do homem⁷³ (JONAS, 2000, p. 133).

Aqui, legitimamente, podemos questionar se tal marxismo sem utopia é viável. Por conseguinte, defenderemos, junto a Schoefs (2009), a tese de que um marxismo não escatológico suprimiria toda a força vital que anima a dinâmica socialista colocando por terra todo o edifício erguido sobre a fé utópica. Mas, ao contrário desta primeira afirmação, Marie-Geneviève Pinsart (2002) não crê que este marxismo reinventado esteja de imediato condenado ao fracasso. Segundo Pinsart, “o conteúdo não utópico do marxismo foi parcialmente realizado por meio do equilíbrio instável dos princípios democráticos que são subjacentes à sociedade ocidental capitalista”⁷⁴, ou seja, o auxílio desemprego, a aposentadoria, entre outros benefícios sociais. Em sua réplica ao argumento de Pinsart, Schoefs afirma:

Eu penso, contudo, que entre mostrar, como fez Marie-Geneviève Pinsart, que certas características do marxismo foram efetivadas de maneira não escatológica pelas democracias (Isso pode ser mais favorável às democracias, do que ao socialismo real, para concretizar os ideais originalmente marxistas) e afirmar, como Jonas, que a teoria marxista em seu conjunto resiste à supressão de seus pressupostos utópicos, a diferença é enorme. A prova é que, mesmo que Jonas pareça mais do que consciente dos perigos de uma visão utópica da qual ele denunciou largamente os limites e que ele parece preconizar a adoção de um marxismo não utópico, observa-se ele mesmo incapaz de liberar sua reflexão de toda consideração utópica.⁷⁵

⁷² “C’est seulement sous ces conditions, s’il accepte de revoir ses prétentions à la baisse – quoique travailler à l’évitement du scénario du pire soit sans conteste un défi de taille –, que le marxisme pourrait, selon Jonas, être un système de gouvernement envisageable pour faire face au danger technologique.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 100-101.

⁷³ “Si l’on avait affaire à un régime socialiste ne comportant plus l’espoir eschatologique du marxisme, c’est-à-dire ne refermant pas la promesse qu’il s’agit là de la voie pour atteindre l’état de bonheur parfait pour l’humanité, alors un tel socialisme désenchanté constituerait le meilleur présupposé pour remettre modestement la technologie au service du présent et de l’avenir de l’homme” Cf. H. JONAS, *Une éthique pour la nature*, 2000, p. 133.

⁷⁴ “[...] le contenu non utopique du marxisme a été partiellement réalisé à travers l’équilibre instable des principes démocratiques qui sous-tendent la société occidentale capitaliste” Cf. M. G. PINSART, *Jonas et la liberté*, 2002, p. 204.

⁷⁵ “Je pense cependant qu’entre montrer, comme le fait Marie-Geneviève Pinsart, que certaines idées du marxisme ont été mises en oeuvre de façon non eschatologique par les démocraties et affirmer, à l’instar de Jonas, que la théorie marxiste elle-même dans son ensemble resiste

Nathalie Frogneux (2012) relaciona quatro tipos de utopias exploradas no pensamento jonasiano: a utopia idealista que se mantém na ilusão do melhor e na tirania da perfeição; a utopia como objetivo que propõe uma escatologia secularizada; a utopia prático-moral (ou utopia resignada e realista) que se propõe como imagem do homem; e a utopia negativa (ou heurística) que oferece a imagem do indesejável. Aqui nos interessa a utopia negativa que, segundo Frogneux, ao contrário das outras utopias positivas, ela deriva da imagem heurística do espectro que desejamos afastar com todas as forças, mas, mesmo com essa inversão, ela também possui força mobilizadora e prático-moral como as demais⁷⁶. Essa concepção corrobora com a afirmação de Pinsart (2002), de que a heurística do medo conserva uma característica utópica na medida em que se baseia na crença em um risco real de aniquilação de todas as coisas e do homem em si; ora, esta crença não é, certamente, o resultado efetivo de uma descoberta e não procede de nenhuma análise científica de um risco real. Portanto, o raciocínio de Jonas se baseia aqui, como a utopia marxista, sobre a crença em um estado futuro possível, mesmo que ao contrário do marxismo este estado não revele qualquer paraíso terrestre, mas o desaparecimento de toda a vida sobre a terra⁷⁷

Jonas não contradiz as afirmações de Frogneux e Pinsart quando afirma: “Dependendo do ponto de vista de cada um, podemos esperar que a utopia sirva para fomentar ou entrar o avanço tecnológico, ou seja, podemos desejá-lo ou temê-lo.” (JONAS, 2006, p. 271). Segundo Schoefs, Jonas admitiu em uma entrevista de 1991, que podia permanecer em seu pensamento uma forma de utopia, mas que se tratava de uma utopia mínima, isenta dos riscos inerentes às utopias totalitárias. De fato, em última análise, podemos afirmar que o problema reside no conteúdo da utopia precisamente e não na existência de uma utopia em si. Mas Schoefs conclui interrogando: “ora, se mesmo em uma reflexão ética sobre a responsabilidade em relação às gerações futuras é impossível ignorar todo elemento utópico, como poderia ele ser diferente na implementação de uma teoria política, a saber, o marxismo, que precisamente se construiu, segundo suas próprias análises, sobre tal pressuposto utópico?”⁷⁸. Ou seja, aparentemente *a priori*, podemos supor que tal empreita está sujeita ao fracasso desde sua formulação hipotética. Mas, ainda assim, devemos interrogar se um

à la suppression de son présupposé utopiste, la différence est de taille. La preuve en est que Jonas lui-même, alors qu’il apparaît plus que conscient des dangers d’une vision utopique dont il a largement dénoncé les limites et qu’il semble préconiser l’adoption d’un marxisme non utopiste, s’avère lui-même incapable de libérer sa réflexion de toute considération utopiste.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 101-102.

⁷⁶ Cf. N. FROGNEUX, *Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica do Princípio de responsabilidade*, 2012, p. 444-446.

⁷⁷ Cf. M. G. PINSART, *Jonas et la liberté*, 2002, p. 161-207.

⁷⁸ “Or, si même dans une réflexion éthique portant sur la responsabilité à l’égard des générations futures il lui est impossible de faire fi de tout élément utopiste, comment pourrait-il en être autrement dans la mise en oeuvre d’une théorie politique, à savoir le marxisme, qui s’est précisément construite, selon ses propres analyses, sur de tels présupposés utopistes?” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 102.

marxismo liberto de toda utopia ainda seria a forma de governo tão esperada para enfrentar o perigo tecnológico? Jonas mesmo afirma que:

É inegável o valor psicológico da utopia, ao inspirar enormes massas e ações e sacrifícios, dos quais elas seriam incapazes em outra circunstâncias. A força histórica do ‘mito’, verdadeiro ou falso, foi o mais das vezes insubstituível, para o bem e para o mal. A utopia é um desses mitos, e ela produziu milagres. Neste momento, porém, seria concebível uma maturidade capaz de renunciar à ilusão, e que pela mera preservação da humanidade assumisse aquilo que antes necessitou do fascínio da promessa: o medo altruísta, em vez da esperança altruísta. (JONAS, 2006, p. 266).

Lembremos aqui que, de início, Jonas relaciona cinco vantagens inerentes ao marxismo para ser o executor do «princípio responsabilidade»: Primeiro, porque o marxismo pode propor a racionalidade na gestão dos recursos e das necessidades em oposição à lógica capitalista do lucro. Segundo, a capacidade do marxismo de impor medidas ainda que impopulares por seu ideal asceta. Terceiro, a capacidade do marxismo de exigir sacrifícios duradouros e substanciais por haver a identificação entre governantes e governados. Quarto, o entusiasmo que o marxismo é capaz de causar aos seus adeptos. E, por fim, a igualdade que pode engendrar a sociedade sem classes que o marxismo pretende desenvolver. Dessa maneira, se excluirmos a utopia escatológica do marxismo, excluimos também, de imediato, três vantagens que este regime apresentava inicialmente. Portanto, devemos reexaminar cada uma das vantagens que Jonas concedeu ao marxismo para responder a questão, se desprovido da utopia escatológica, que consiste no seu sopro vital, ele ainda dispõe de suas vantagens.

Segundo Schoefs (2009), primeiramente, correspondendo ao pressuposto de racionalidade na gestão dos recursos inerente ao marxismo, mesmo um socialismo sem utopia não o conteria em si. Um marxismo sem utopia poderia pretender esta vantagem; no entanto, Jonas mostrou os limites de tal pressuposto quando sua lógica é traduzida na prática. Apesar deste caráter racional, *a priori*, segundo Jonas, não é de se admirar os numerosos desperdícios que resultarão do funcionamento da burocracia centralizadora marxista devido à “condução equivocada dos superiores, associada ao servilismo e ao sicofantismo dos inferiores” (JONAS, 2006, p. 242), além da rigidez (ou pouca flexibilidade) na busca de soluções diante de novos desafios e o provável aumento de custos na própria produção dos bens devido à isenção de concorrência e a necessidade da sua economia por maior lucro.

A segunda vantagem das sociedades marxistas é que elas são capazes de impor medidas impopulares. Mas, se os cidadãos do regime marxista aceitam obedecer às medidas restritivas e desconfortáveis, é precisamente porque eles são movidos por esta fé em um

futuro melhor ou na natureza humana que se revelará em toda a sua riqueza e bondade, os sacrifícios atuais e a situação desagradável que resultam disso seriam somente temporários. Segundo Jonas, “esse ponto positivo, bem entendido, é um entusiasmo pela utopia, ou seja, uma expectativa de uma realização futura sustentada pelas privações presentes.” (JONAS, 2006, p. 246). Porém, se nós suprimirmos este ideal utópico e esta fé em um paraíso terrestre que a sociedade marxista anunciava a ascensão com seu estabelecimento, os governantes inegavelmente teriam mais dificuldades para impor medidas restritivas.

As terceira e quarta vantagens, a saber, respectivamente, que a massa se deixa facilmente dirigir porque ela traz consigo um ideal de ascetismo e moralidade e porque há um certo entusiasmo dos cidadãos que os motiva a aceitar as privações, são de imediato sujeitos à mesma crítica: sem a promessa de um amanhã mais feliz, é difícil imaginar que o povo aceite se conformar a um ascetismo e uma moralidade estrita e que ele o faça, na outra circunstância, movido pelo entusiasmo.

O quinto e último argumento a favor do marxismo que Jonas havia relevado é que ele carrega em si um ideal de igualdade, pois a sociedade sem classes que ele deve fazer surgir é uma sociedade baseada sobre a igualdade de todos, uma sociedade justa no sentido forte do termo. Ou seja, “A justiça, credível nas intenções e reconhecível na execução, se torna ainda mais indispensável do que no curso normal das coisas, uma condição *sine qua non* em face das exigências extraordinárias próprias a uma política de contenção e de conservação.” (JONAS, 2006, p. 248). Contudo, com a realização concreta da sociedade sem classes, Jonas mostra que este ideal está imediatamente comprometido, pois a integridade dos seus dirigentes pode tender para a justiça assim como para a corrupção; além disso, “mesmo uma sociedade sem classes não é uma sociedade sem classes” (JONAS, 2006, p. 249), uma vez que se reempregam necessariamente as hierarquias e as relações de força. Schoefs conclui desta análise que:

[...] sobre as cinco vantagens que o marxismo dispõe, três escapam totalmente se ele renunciar à sua fundamentação utópica e as outras duas, das quais ele ainda goza, são de imediatamente modificadas quando se passa da reflexão puramente especulativa para a implementação concreta da sociedade marxista. O marxismo não utópico, para além de ser dificilmente conceitualizável, parece não desfrutar dos benefícios, para enfrentar o perigo tecnológico, disponíveis à teoria marxista apoiada pela crença em uma utopia (SCHOEFS, 2009, P. 103- 104).

Portanto, se a possibilidade de reformular um marxismo sem utopia exclui desse regime político seu caráter vantajoso em relação ao capitalismo (essa oposição marxismo *versus* capitalismo foi realizada por Jonas), então a questão sobre qual sistema político está

mais apto para enfrentar os riscos tecnológicos e garantir a preservação da autêntica imagem do homem permanece. Devemos avaliar, a seguir, algumas propostas políticas concretas pertencentes à reflexão jonasiana.

3.2- O caminho indicado pela responsabilidade com o futuro e algumas considerações como propostas políticas concretas

Segundo Jonas, estaríamos diante de uma “revolução mundial” em um sentido inédito, onde o ponto de partida se dá essencialmente pela política externa. Isso ocorre, sobretudo, porque a população pauperizada não se encontra mais nos países industriais avançados (ou “Ocidente” capitalista) para onde se dirigia inicialmente o apelo à revolução do proletariado proposta pelo marxismo, mas, sim, em nações subdesenvolvidas que constituíam as antigas colônias de exploração.

O nível de vida dos trabalhadores no atual Ocidente capitalista, medido em bens de consumo, bem como em condições e jornada de trabalho, ultrapassa aquele da maioria dos modestos cidadãos e camponeses do passado, que viveram antes da tragédia da proletarização, fazendo com que a situação atual pudesse parecer paradisíaca para as vítimas do inclemente capitalismo primitivo. (JONAS, 2006, p. 290- 291)

A elevação do nível de vida dos trabalhadores que formavam o antigo proletariado e as conquistas da previdência social nesses países industrializados extinguiram as condições que os tornavam candidatos a uma revolução. Esse proletário atualmente possui qualidade de vida e ganhos salariais favoráveis para a classe. Hans Jonas testemunha nos Estados Unidos da América o exemplo de um país onde a renda de um trabalhador considerado da classe proletária é equivalente ao seu ganho enquanto professor universitário⁷⁹. O apelo inicial do marxismo pela extinção das classes e a redistribuição de bens não mobiliza mais o proletariado nesses países, pois estes são beneficiados pelo próprio sistema. “Os frutos desse processo, no conjunto pacífico, desclassificaram a classe operária do Ocidente como candidata à revolução, pois ela está interessada em manter um sistema no qual estão presentes mecanismos de pressão que lhes são favoráveis.” (JONAS, 2006, p. 291).

Os novos candidatos à revolução encontram-se nos países subdesenvolvidos, onde estes apelam para a emancipação dos nativos a fim de superar a opressão política, a segregação racial e a exploração econômica. Embora, “Nessas regiões, tampouco se trata,

⁷⁹ Ver nota de rodapé de número três em Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 290.

para a utopia verdadeira, de mitigar os sofrimentos quotidianos pela supressão de suas causas, mas de canalizar o potencial revolucionário ainda não domesticado, do qual ela depende agora, uma vez banida de sua pátria originária.” (JONAS, 2006, p. 291). Portanto, não se trata de uma luta como fenômeno de classes que se encontram no interior dos países industriais, mas da luta de países inteiros ex-colonizados, onde em uma situação de crise ecológica futura e desequilíbrio econômico global serão os primeiros a sofrer as consequências do esgotamento dos recursos naturais e do subdesenvolvimento, muito além daqueles países com amplo uso da tecnologia. Essa situação consiste em uma iminente ameaça internacional⁸⁰.

Dessa maneira, os interesses motores para uma nova revolução de longo prazo no atual contexto para os países desenvolvidos seriam: “a repercussão positiva de uma economia mundial mais saudável sobre a sua própria economia e o temor de que toda a miséria acumulada conduzisse a uma grande explosão internacional de violência.” (JONAS, 2006, p. 293). Ou seja, no cenário de crise ecológica atual e global, não seria possível uma revolução interna nesses países subdesenvolvidos a fim de elevá-los ao nível dos países desenvolvidos, expandindo as tecnologias industriais, explorando os ecossistemas e aumentando o consumo equivalente ao consumo médio dos países como os Estados Unidos, pois a biosfera não suportaria tal agressão multiplicada. Atualmente a necessidade aponta para uma redistribuição de riquezas e bens a nível mundial a fim de uma estabilidade econômica global, assim como para prevenir uma provável guerra mundial em decorrência da pauperização extrema desses países subdesenvolvidos.

A única solução possível é, segundo Jonas, que nós cheguemos a um equilíbrio sobre o excedente da produção e de riquezas do norte e a miséria sem fundo do sul; é necessário que o norte consinta oferecer ao sul o acesso à técnica que lhe foi proibido por causa do uso massivo e desenfreado que tem sido feito nos países ocidentais⁸¹.

Portanto, Jonas opta por uma redistribuição dos bens e a transferência parcial das capacidades de produção existentes nos países desenvolvidos.

A alternativa seria uma transferência parcial da capacidade produtiva existente, das áreas de “alta pressão” para as de “baixa pressão”, de modo que a demanda global sobre o ambiente, vista como um todo, permanecesse a mesma. Uma tal nivelção, cujo objetivo seria a elevação dos níveis mais baixos, significaria naturalmente o rebaixamento daqueles mais altos: redução da capacidade produtiva com o correspondente encolhimento da capacidade de consumo (JONAS, 2006, p. 294).

⁸⁰ Atualmente temos um exemplo didático acontecendo na Europa que precisa lidar com a invasão dos milhares de imigrantes fugitivos da guerra, da pobreza e da violação dos direitos humanos em seus países de origem. Cf. L. PETER, Seis perguntas sobre a crise de imigração na Europa, 2015.

⁸¹ “La seule issue possible est donc, selon Jonas, que l’on parvienne à un équilibre entre le surplus de production et de richesse du nord et la misère sans fond du sud; Il faut donc que le nord consente à offrir au sud l’accès à la technique qui lui est interdit du fait de l’utilisation massive et affrénée qui en a été faite dans les pays occidentaux.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 105.

Mas, apesar do seu apelo por uma economia equilibrada e, portanto, mais estável inclusive nos países desenvolvidos e da prevenção contra uma provável guerra mundial que implicaria na dizimação de povos, catástrofes ecológicas e todas as consequências cruéis e indesejáveis decorrentes de uma guerra nessa proporção, tal revolução enfrentaria uma grande resistência por parte daqueles que se submetem a restrições nos países desenvolvidos em prol daqueles empobrecidos. Resta-nos a pergunta: como decidir quem deveria fazer o quê quando houver incompatibilidade de pensamentos entre as diferentes culturas e níveis de desenvolvimento incomparáveis? Aqui se encontra uma importante função para os “consensos internacionais”, pois “se as diferentes comunidades se encontram confrontadas a cenários apocalípticos, é bastante provável, segundo Jonas, que elas se entendam em acordos fundados em seus compromentimentos.”⁸².

Ainda que o acordo político seja possível através dos “consensos internacionais”, podemos questionar “como obter o apoio para tal política, por parte daqueles que devem sacrificar-se, quando nos encontramos em uma situação em que há liberdade de escolha? O que deveria ser considerado como construtivo?” (JONAS, 2006, p. 294). Ou seja, como mobilizar aquela população que precisará retrair seu consumo e nivelar sua qualidade de vida a um padrão de mínimo, mesmo que esse mínimo lhes garanta uma vida boa e superior àquela vivida por seus pais e avós? Por que eles deveriam concordar em ajudar uma população que se encontra muitas vezes em outro continente, ou distante o bastante para que seu sofrimento não consiga comovê-los? Ainda que o projeto de “consensos internacionais” tenha o poder prescritivo para as nações, ele não é suficiente para que tais prescrições tenham de fato o envolvimento e participação da população nas suas diversas camadas, sobretudo daquelas mais privilegiadas das quais serão exigidos os maiores sacrifícios. Segundo Schoefs, Jonas está

(...) consciente das dificuldades pelas quais tais consensos internacionais têm para impor politicamente as restrições que terão sido julgadas necessárias e ele sabe também como, em um mundo dividido entre a riqueza do norte e a miséria do sul, será difícil concordar sobre estas restrições./ No entanto, Jonas acredita na missão da educação e da sensibilização pelas convenções internacionais que, através de porta-vozes, podem influenciar a opinião pública.⁸³.

Portanto, serão criadas “convenções internacionais” que devem reunir os maiores especialistas para discutir e solucionar os diversos problemas que estejam em pauta. Assim,

⁸² “Si les différentes communautés se trouvent confrontées à des scénarios aux allures apocalyptiques, il y a fort à parier, selon Jonas, qu’elles s’entendront alors sur des accords fondés sur des compromis.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 105.

⁸³ “Il est conscient de la difficulté pour de tel consensus d’imposer politiquement les restrictions qui auront été jugées nécessaires et il sait aussi comment, dans un monde tiraillé entre la richesse du nord et la misère du sud, Il sera difficile de s’accorder sur ces restrictions./ Néanmoins, Jonas croit en la mission d’éducation et de sensibilisation des conventions internationales qui, par le biais de porte-parole, peuvent influencer sur l’opinion publique.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 110.

quando houver dúvidas como, por exemplo, quanto à relação da emissão do gás metano produzido pelo gado e o efeito estufa, os comitês devem ser formados pelos mais renomados estudiosos competentes sobre aquele tema, a fim de que uma resposta seja formulada para a população mundial.

No entanto, Jonas não conclui que as convenções internacionais são desprovidas de interesse. Segundo ele, estas têm uma função primordial a exercer: elas devem se esforçar para sensibilizar a opinião pública para a necessidade de reconhecer uma luta árdua e sem fim pelos recursos terrestres limitados. O futuro da humanidade passa pela tomada de consciência dos riscos incorridos.⁸⁴

Para que as respostas obtidas nas convenções internacionais repercutam na sensibilização dos indivíduos e na credibilidade de diversas classes, etnias e religiões elas devem ser repetidas e esclarecidas incansavelmente pelos porta-vozes que explicarão as conclusões alcançadas pelos comitês de especialistas. Ou seja, devem ser articulados grupos de especialistas que detenham conhecimento detalhado e profundo a respeito de cada tema ou problema proposto para que, com seus estudos e resultados, possam conduzir e esclarecer toda a população mundial para o “desenvolvimento de um discernimento realista e de uma preocupação pública tal que não pare de se desenvolver naqueles que têm os pés sobre a terra”⁸⁵. Portanto, a sensibilização da população através da educação como forma de “abrir os olhos sobre aquilo que se vê”⁸⁶, mas, sobretudo, desempenha uma tomada de consciência pública onde “lá reside uma das chances da liberdade que nos oferece esperança.”⁸⁷

Evidentemente essa proposta para a criação de comitês de especialistas na forma de “convenções internacionais”, mencionada nas entrevistas reunidas em *Une éthique pour la nature*, trata-se de executar a ciência da futurologia comparativa prescrita em *O Princípio responsabilidade* e na obra posterior *Técnica, Medicina e Ética*⁸⁸. Mas, como afirma Jonas, para que as previsões dessa *ciência factual* contribuam efetivamente ao saber, se faz necessário um “*elo intermediário*” que se apresenta de modo heurístico tornando as previsões

⁸⁴ “Néanmoins, Jonas n’em conclut cependant pas que ces conventions internationales sont dépourvues d’intérêt. Selon lui, elles ont une fonction primordiale d’éducation à remplir: elles doivent s’efforcer de sensibiliser l’opinion publique à la nécessité de renoncer à une lutte acharnée et sans fin pour les ressources terrestres limitées. L’avenir de l’humanité passe selon lui par la prise de conscience des risques encourus.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 106.

⁸⁵ “[...] au développement d’un discernement réaliste et d’un souci public tel qu’il n’a cesse de se développer chez ceux qui ont les pieds sur terre.” Cf. H. JONAS, *Une éthique pour la nature*, 2000, p. 151.

⁸⁶ “[...] ouvrir les yeux sur ce qu’ils voient déjà” Cf. H. JONAS, *Une éthique pour la nature*, 2000, p. 150.

⁸⁷ “Là réside une des chances de la liberté qui nous offre un espoir.” Cf. H. JONAS, *Une éthique pour la nature*, 2000, p. 151.

⁸⁸ “A magnitude causal dos empreendimentos humanos cresceu incomensuravelmente sob o signo da técnica; a perda do processo se tornou a regra e a analogia com a experiência anterior deixou de ser eficiente; os efeitos a longo prazo são calculáveis, mas também contraditórios; já não se pode construir sobre as forças regeneradoras do conjunto que nossa ação arrasta consigo; as pessoas do futuro já não se podem supor como situadas em similar situação de partida. Com a grande técnica anotamos a frase de que o mundo de amanhã *não* será similar ao de ontem. Para que a diferença não seja de tipo ameaçador, o conhecimento prévio tem de tentar alcançar nosso poder, que nos escapou das mãos, e submeter seus objetivos próximos à crítica das repercussões a longo prazo. Assim, a nova ciência (ou arte) da futurologia, que nos permite ver os efeitos a longo prazo, será nesta forma e função um *novo* valor para o mundo de amanhã.” Cf. H. JONAS, *Técnica, Medicina e Ética*, 2013, p. 75. “Logo em seguida chega a vez de um outro tipo de verdade que é objeto do saber científico, ou seja, a verdade relacionada a situações futuras extrapoláveis do homem e do mundo” Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 69.

hipotéticas capazes de mobilizar o sentimento adequado da coletividade. Dessa maneira, é indispensável que as “convenções internacionais” sejam orientadas pela *heurística do temor*⁸⁹. Podemos, portanto, questionar se esta seria uma atribuição para os filósofos ou para a filosofia: revelar o que devemos temer sempre segundo o axioma da superioridade da finalidade sobre a falta de finalidade, ou seja, do primeiro bem que exige a responsabilidade.

Segundo Jonas, “para investigar o que realmente valorizamos, a filosofia da moral tem de consultar o nosso medo antes do nosso desejo” (JONAS, 2006, p. 71). Estaria novamente sob os cuidados do filósofo e de sua disciplina saber como o homem deve se comportar segundo sua essência e dignidade própria? Para Schoefs, “Jonas parece de fato pensar que os filósofos sejam capazes de recuperar a especificidade da sua disciplina. A filosofia recuperará em seguida seu status de conselheira.”⁹⁰. Mas,

(...) a questão de saber como o homem deve se comportar, se existe algo como uma obrigação à qual a humanidade deveria se submeter como a uma necessidade superior que fixaria os limites, as aspirações e os desejos, e que prescreveria os fins: tal projeto seria ridicularizado como pura especulação metafísica, ou como tendo somente uma significação subjetiva, que ela seja cultural, social, psicológica ou genética. Eu estaria claramente favorável que os éticos tenham uma função filosófica de conselheiro reforçada pela Constituição, se a filosofia fosse tal qual ela deveria ser. Mas, sendo dado que este não é o caso, meu desejo é completamente irrealista.⁹¹.

Segundo Jonas, os filósofos atualmente se ocupam como professores e a filosofia é apenas uma disciplina nas academias. Mesmo uma visão mais geral da filosofia manifesta que a partir da modernidade esta não se encontra orientada para a teoria ética, pois foi “contaminada, subordinada e afetada pelo sucesso das ciências da natureza, cujos fundamentos são analíticos e matemáticos, e ela está, por sua vez, desenvolvida em grande parte em exercício lógico e analítico”⁹². Portanto, a filosofia não se ocupa mais dos reais problemas do homem e da humanidade como vimos acontecer no período humanista da filosofia, agora esta (a filosofia) se ocupa em interrogar como chegamos a um saber com força

⁸⁹ “Mediante esta vinculação com o sentimento que responde a um futuro estado do homem, esta previsão contribuirá para humanizar os conhecimentos científicos-técnicos, que, ao extrapolar o futuro, terá de fundir com o conhecimento do ser humano. O sentimento adequado de que falamos é, em grande medida, o *temor*. Portanto, também este ganha um novo valor. Cf. H. JONAS, *Técnica, Medicina e Ética*, 2013, p. 75.

⁹⁰ “[...] Jonas semble en effet penser que les philosophes sont à même de se réappropriier la spécificité de leur discipline. La philosophie retrouverait alors son statut de conseillère.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 109.

⁹¹ “[...] la question de savoir comment l’homme doit se comporter, s’il existe quelque chose comme une obligation à laquelle l’humanité devrait se soumettre comme à une nécessité supérieure, qui fixerait des limites aux aspirations et aux désirs, et qui prescrirait des fins: un tel projet serait raillé comme puré spéculation métaphysique, ou comme n’ayant qu’une signification subjective, qu’elle soit culturelle, sociale, psychologique ou génétique. Je serais tout à fait favorable à ce que les éthiciens aient une fonction philosophique de conseiller, renforcée par la Constitution, si la philosophie était telle qu’elle devrait être. Mais, étant donné que ce n’est pas le cas, mon souhait est complètement irrealiste.” Cf. H. JONAS, *Une éthique pour la nature*, 2000, p. 66-67.

⁹² “[...] éte contaminée, subornée et terrassée par le succès des sciences de la nature, dont les fondements sont analytiques et mathématiques, et elle est à son tour devenue en grande partie un exercice logique et analytique.” Cf. H. JONAS, *Une éthique pour la nature*, 2000, p. 66.

de obrigação, à formação de conceitos, a maneira cuja linguagem contribui, ou em que consiste a verdade científica.

Embora Jonas exprima, em sua resposta à entrevista publicada em *Une éthique pour la nature*, certa descrença ou pouco engajamento ao papel do filósofo como conselheiro ético-político, podemos lembrar que tal objetivo é compatível com sua proposta ética uma vez que o «princípio responsabilidade» tem como fundamentação última a metafísica que, por sua vez, é matéria da filosofia e ofício dos filósofos. É claro também que sua proposta ética deve ser praticada, sobretudo, em âmbito político. Portanto, tal problema não deve ser suprimido, mas também não nos autoriza a afirmar que Jonas proponha um retorno à concepção platônica de governo pelo *rei-filósofo*, uma vez que, no exercício prático do seu princípio ético, o filósofo seria este porta-voz capaz de atribuir às previsões da *ciência factual* ou futurologia comparativa o sentimento que mobilize a população às ações adequadas ao primeiro axioma “que exista uma humanidade”, sendo parte e função do governo, mas não o próprio governo. Além disso, sua atuação seria global e não mais restrita à cidade justa como afirmou Platão.

Portanto, permanece a seguinte questão: se as convenções internacionais são compostas por especialistas de diversas áreas científicas, estaria a cargo do filósofo a *heurística do temor* como função de comunicar as previsões hipotéticas de maneira que provoque o sentimento adequado ao «princípio responsabilidade» na população?

Em outras palavras, já que as consequências da técnica extrapolam o científico, precisaríamos então de um “conselho de sábios” a exemplo de Platão para orientar a técnica? Ora, não podemos pensar numa resposta utópica, a exemplo da platônica, porque o perigo é real e ameaçador, ou nas palavras de Jonas, “as coisas estão nos queimando os dedos”. (SGANZERLA, 2015, p.169)

As soluções pragmáticas requisitadas por Hans Jonas, que aqui se encontram ainda de uma maneira embrionária, nos fornecem algumas pistas sobre traços particulares da reflexão política desenvolvida por este pensador que podem nos conduzir a uma apropriação e aprimoramento destes dentro do nosso atual sistema liberal-democrático. Tais soluções estão em paralelo à crítica da utopia como dever prático do «princípio responsabilidade» que se revelou tema central da reflexão política jonasiana. Portanto, a utopia enfrentada por Hans Jonas deve aqui ser entendida também como a “ideia de progresso” que se encontra presente tanto no marxismo, quanto no liberalismo. Dessa maneira, o pensamento político desenvolvido por Hans Jonas também nos serve como proposta para a reflexão do nosso sistema político atual (não só ao marxismo), sobretudo no Ocidente liberal-democrático, diante da crise ecológica da qual já experimentamos as primeiras consequências.

3.3- Limites da reflexão política em Hans Jonas

Um governo segundo o «princípio responsabilidade», deve implementar uma política com valores objetivos e coletivos que possam se sobrepôr ao consenso do indivíduo e aos devaneios das utopias progressistas (estas que se tornaram o objeto central de sua reflexão política e o principal alvo de suas críticas), para ser capaz de exigir sacrifícios e submeter os interesses do presente aos imperativos de longo prazo no futuro. Mas, buscando um governo compatível a estas novas demandas da nossa atual civilização tecnológica, ao determinar que esta escolha deve se dá entre os regimes democrático ou marxista e, em seguida, acusar a democracia de inapta por estar condicionada aos interesses do presente, ainda que relutantemente, Hans Jonas parece lançar a possibilidade do governo responsável entre as diferentes formas de tirania. Foi exatamente este diagnóstico que rendeu a Jonas inúmeras críticas e acusações de apoiar o despotismo. Sobre estas acusações, o pensador afirma em *Une éthique pour la nature*:

Eu evoquei em certo contexto o “fantasma ameaçador da tirania”, sobre o qual, em vez de ser interpretado como advertência de minha parte, tem sido em termos de recomendação, ou seja, como se eu defendesse a ideia de uma ditadura para controlar nossos problemas. Na verdade, eu quis dizer que, nas situações extremas, não há espaço para os processos de decisões complexas da democracia, e esta é a razão pela qual devemos garantir que tal situação não ocorra.⁹³

De toda forma, sendo o marxismo sua principal alternativa, Jonas reúne seus esforços para analisar este governo em sua teoria, mas ele conclui que, para a prática do «princípio responsabilidade», seria necessário um marxismo reinventado, ou seja, sem utopia. Também esse diagnóstico, como vimos anteriormente, desqualifica a segunda opção jonasiana, pois se mostrou improvável, se não impossível, um tal marxismo. Isso nos conduz, ao fim dessa análise, à constatação de que Jonas não forneceu uma solução definitiva. Segundo Schoefs, Jonas se abstém de um posicionamento claro e distinto, pois este não é necessariamente o papel do filósofo, ou seja, limitar-se ao questionamento lógico e analítico, mas “propor um questionamento e problematizar a condição humana, fornecendo apenas respostas e propostas parciais e incompletas a fim de deixar aberta a reflexão e permitir o debate”⁹⁴. Portanto, por ter afirmado a inaptidão da democracia e por propor um marxismo sem utopia, cujas suas

⁹³ “J’ai évoqué un jour dans ce contexte le ‘spectre menaçant de la tyrannie’, propos qui, au lieu d’être interprété comme un avertissement de ma part, l’a été en termes de recommandation, c’est-à-dire en fait comme si je défendais l’idée d’une dictature nécessaire pour maîtriser nos problèmes. En réalité, je voulais dire que, dans des situations extrêmes, il n’y a pas de place pour les processus de décision complexes de la démocratie, et telle est la raison pour laquelle nous devons faire en sorte qu’une telle situation ne puisse pas se produire.” Cf. H. JONAS, *Une éthique pour la nature*, 2000, p. 149-150.

⁹⁴ “[...] poser un questionnement et de problématiser la situation de l’homme, en ne fournissant que des éléments de réponse et des propositions partielles et incomplètes afin de laisser ouverte la réflexion et de permettre le débat”. Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 111.

próprias críticas desconstroem a possibilidade da realização de tal sistema, Jonas nos deixa diante apenas de algumas pistas para consequentes reflexões. Segundo o pensador,

[...] não existe fórmula milagrosa para o nosso problema, não há remédio definitivo para o mal que sofremos. A síndrome tecnológica é muito mais complexa do que isso, mas também não seria mais alternativa fugir disso. [...] Distanciar o perigo é assim uma tarefa permanente, da qual a conclusão está condenada a permanecer uma obra retalhada e muitas vezes um trabalho de remendar.⁹⁵ (JONAS, 2000, p. 154)

Este impasse e a dificuldade de afirmar, a partir das teoria e prática mundial, um sistema político eficaz para a prevenção de futuras catástrofes (que se emolduram pela técnica desgovernada) se apresenta como um problema filosófico inerente ao nosso tempo diante do qual toda reflexão construtiva e honesta se mostra perplexa. Segundo Jonas, “estamos em uma situação de desordem” que de qualquer maneira a filosofia deve reconhecer (JONAS, 2000, p. 61). Desse modo, a partir de alguns pressupostos assinalados por Jonas, nos esforçaremos para fazer uma reconstrução da sua reflexão política a fim de preencher aquelas partes vazias com novas questões a respeito da democracia.

Nas últimas páginas de *O princípio responsabilidade* (2006), Jonas afirma que a crítica da utopia serve para fundamentar a ética da responsabilidade, da qual se exige a prudente condução do progresso tecnológico. Para o pensador, durante algum tempo, a prescrição positiva deste princípio “implicará desempenhar-se, antes de tudo, funções de preservação e proteção, no seio da qual poderão exercer-se as funções de recuperação e de melhoramento, embora submetendo-as sempre, no entanto, ao signo da modéstia.” (JONAS, 2006, p. 349). Além disso, existe evidentemente um sentido prático na refutação teórica das utopias progressistas, pois “na medida em que a crítica da utopia possa exercer alguma influência como tentativa de retificar a maneira de pensar e a vontade, ela própria já se torna uma ação inserida na ética da responsabilidade.” (JONAS, 2006, p. 350). Ou seja, a crítica à utopia é antes de tudo a assunção do nosso próprio “destino”, da maneira que podemos interferir na história condicionando o futuro a partir das ações presentes, a fim de evitar às catástrofes assim como às promessas escatológicas. Para assumir o rumo da história, deve-se rejeitar os veredictos proféticos que são próprios de alguns sistemas retroalimentados por utopias progressistas ou de dinâmica escatológica. Para Jonas, o futuro é resolutamente aberto. Isso implica afirmar que, “O homem é um ser em construção para o qual não podemos

⁹⁵ “il n'existe pas de formule passe-partout à notre problème, aucune panacée à la maladie dont nous souffrons. Le syndrome technologique est beaucoup trop complexe pour cela et il ne saurait être non plus question de s'en échapper. [...] Éloigner le danger est ainsi une tâche permanente, dont l'accomplissement est condamné à demeurer un ouvrage décousu et souvent même un ouvrage de rapiéçage.” Cf. H. JONAS, *Une éthique pour la nature*, 2000, p. 154.

dizer o que seu futuro reserva. O homem é um ser complexo que jamais será inteiramente determinado, cujo nosso conhecimento não fará jamais essa inversão.”⁹⁶.

O homem capaz de responsabilidade, segundo o princípio ético jonasiano, é, sobretudo, um homem livre que reconhece o futuro aberto consolidando-se a partir das suas ações atuais a fins homeostáticos e nunca determinado por objetivos expansionistas que pretendam afirmar qualquer progresso à essência do homem ou à história da humanidade. Portanto, é certo que «o princípio responsabilidade» ao exigir que sua prática torne o futuro uma possibilidade aberta, evitando (apenas) às catástrofes, significa dizer que não se tem em vista um futuro definido para o surgimento de um homem melhor, ou mais verdadeiro, ou essencialmente bom, ou em uma sociedade (finalmente) justa, ou plenamente feliz, ou totalmente livre das necessidades materiais. O que se pretende para a futura história da humanidade e para os homens do futuro é que estes tenham as condições de liberdade preservadas para que possam assumir a responsabilidade enquanto princípio de suas ações. Segundo Schoefs (2009),

Para que haja responsabilidade, é necessário que os homens se decidam coletivamente de maneira livre e consciente, ou seja, após terem tomado consciência de todas as informações a sua disposição, e não porque seus sacrifícios são impostos ou ditados por uma crença qualquer.⁹⁷

Portanto, as religiões de massa ou os governos despóticos não são uma boa maneira de pensar as obrigações do presente e do futuro, pois sugere a adesão dos indivíduos por meio de uma profunda convicção religiosa ou por meio da coerção violenta, excluindo de suas decisões a liberdade (e portanto a condição de que sejam responsabilizados). Não se deve perder de vista que a liberdade no homem é uma marca da sua ambivalência que certamente pode se decidir pelo mal, mas ela pode igualmente optar pelo bem. Por isso mesmo, algumas circunstâncias de uma ordem econômica má, assim como uma ordem política má podem impedir alguns indivíduos alcançar qualquer tipo de “bondade”. Jonas afirma que existem formas de governo e de economia melhores ou piores, na medida em que “possam ser mais ou menos morais como tal, ou seja, de acordo com regras morais, elas estabelecem condições melhores ou piores para o Ser moral de seus membros, ou seja, para a ‘virtude’.” (JONAS, 2006, p. 273). A virtude certamente não é a escolha mais fácil e cobra o seu preço, mas ela não deve ser excepcionalmente cara ao ponto de que o homem médio não seja capaz de

⁹⁶ “L’homme est un être en construction pour lequel on ne peut dire de quoi son avenir sera fait. L’homme est un être complexe qui ne sera jamais entièrement déterminé, dont nos connaissances ne feront jamais le tour.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 115.

⁹⁷ “Pour qu’il y ait responsabilité, il faut que les hommes se décident collectivement et de façon libre et consciente, c’est-à-dire après avoir pris connaissance de toutes les informations à leur disposition, et non pas que leurs sacrifices leur soient imposés ou dictés par une croyance quelconque.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 113-114.

“comprá-la”. No caso dos regimes despóticos há uma corrupção dos valores éticos que ocorre de diferentes maneiras entre os agentes e as vítimas da violência imputada por esse tipo de governo. Nas palavras de Jonas:

Nesse caso, sendo os homens o que são, a lógica seria que se encorajasse a virtude, em vez de inibi-la. Mas, sobretudo, não se deveria encorajar o vício, embora seja isso o que ocorre nos despotismos, de forma mais absoluta nos despotismos totalitários: o arbítrio e a crueldade nos dominantes, a covardia, a hipocrisia, a difamação, a traição dos amigos, a insensibilidade e, no mínimo, a indiferença fatalista – enfim, o vício do medo e da sobrevivência a qualquer preço. (JONAS, 2006, p. 274).

O “vício do medo e da sobrevivência a qualquer preço” destacado por Jonas, diz respeito igualmente aos efeitos desmoralizantes da exploração econômica e outros aspectos sociais institucionais. Para se evidenciar isto, basta afirmar que “o que se obtém no despotismo, por meio da violência e do medo, obtêm-se aqui pela miséria material e a necessidade bruta. Ali onde não se consegue sufocar o sentido da ‘virtude’, pelo menos o seu preço torna-se demasiado alto.” (JONAS, 2006, p. 276). É, no entanto, necessário ressaltar que a liberdade política e a moralidade civil, que representam aqui o oposto ao despotismo, não garantem necessariamente bons homens, pois “não é obrigatório que o bom Estado coincida com os bons cidadãos.” (Idem, p. 273). Segundo Jonas, isso ocorre porque “causar” não consiste no mesmo que “permitir”, ou seja, o bom Estado permite ao seu cidadão a escolha pela virtude, mas não garante que este seja virtuoso como “efeito” necessário dele. Na verdade, é muito mais evidente o vício incentivado pelo aspecto negativo. Por isso,

Observamos desde já que nenhum ceticismo a que cheguemos nos exime do dever de abolir circunstâncias malélicas e substituí-las, na medida do possível, por outras melhores. Os escândalos morais devem ser eliminados, mesmo que não saibamos qual será o resultado. Em relação a esse dever, não faz diferença se alimentamos dúvidas ou confiança a respeito dos seres humanos. Mas isso é importante, quando se trata de utopias e de objetivos de longo prazo como tal, nos quais a visão vai mais além de uma simples correção dos males atuais. Por isso, novamente se coloca aqui a velha questão da relação entre o bom Estado e o bom cidadão. (JONAS, 2006, p. 277).

Esta posição jonasiana se contrapõe à atual concepção liberal predominante no mundo ocidental sobre a neutralidade do Estado do ponto de vista moral defendida por filósofos como Kant, Hobbes e Maquiavel nas suas teorias distintas⁹⁸. Seria este “o Estado da guarda noturna” por ser desejável que ele não seja notado em nome da liberdade individual dos seus cidadãos. Mas, “a aparição de uma possível tarefa para a responsabilidade e a mais ampla pergunta, implícita nela, de até que ponto podemos nos permitir amanhã a permissiva

⁹⁸ Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 277 - 278.

sociedade de hoje” (JONAS, 2013, p. 69) nos impõe a contínua questão sobre o melhor governo, segundo o «princípio responsabilidade». O Estado moralmente neutro não garante o bem-estar social por meio da repartição material e imaterial dos produtos, regulada de forma pública que assegure estabilidade aos cidadãos a fim de superar aquele “vício do medo e da sobrevivência a qualquer preço” imposto, nesse caso, pelos efeitos desmoralizantes da exploração econômica e de outros aspectos sociais institucionais (como a falha dos serviços de educação, saúde e até emprego).

Novamente, é necessário confirmar que a questão prática que tange o «princípio responsabilidade» diz respeito ao quanto o Estado pode determinar o bom ou mau caráter de seus membros. Nesse sentido, inegavelmente, conclui-se que os regimes liberais são pelo menos melhores nesse aspecto, na medida em que evitam as causas da corrupção inerentes aos regimes despóticos. Segundo Jonas, a liberdade é um valor moral em si, digna de seu alto preço; além disso, algumas virtudes são possíveis de florescer apenas em um regime de liberdade, pois “nas situações inter-humanas nunca faltará ocasião para a justiça, a bondade e a lealdade, e sua posse como postura permanente, assim como exercício criterioso, caso a caso, sempre representará um valor que nenhuma sociedade quer perder nem pode substituir pela mera coação jurídica” (JONAS, 2013, p.70). Portanto, um sistema liberal é preferível por motivos morais a um sistema não-livre, onde podemos afirmar junto a Hans Jonas que:

Um Estado de direito é melhor que um Estado arbitrário; a igualdade diante da lei, melhor que a desigualdade; o direito por mérito, melhor que aquele por herança; o livre acesso aos direitos, melhor que o acesso por parte de uns poucos privilegiados; o direito a defender os seus interesses e a participar dos processos decisórios sobre a coisa pública, melhor que a sua transferência permanente de gestores oficiais; a diversidade individual, melhor que a homogeneidade coletiva; a tolerância para com o outro, melhor que a conformidade obtida à força. (JONAS, 2006, p. 279).

Ainda segundo Jonas, devemos conceder maior valor à posse das virtudes que podem florescer somente em um regime de liberdade em detrimento do valor de evitar os vícios que também surgem neste tipo de governo, como os problemas da estabilidade e bem-estar social que citamos acima. Ou seja, os problemas na economia são pagos pelo valor supremo da liberdade. Porém, “aqui o que se pode esperar de melhor é uma compensação, com concessões entre os extremos que sejam irreconciliáveis. Como em tudo o que é real, reina aqui o princípio da ‘compossibilidade’.” (JONAS, 2006, p. 280). O Estado de direito, as ideias básicas de cidadania, da soberania do povo, da representação, do sufrágio universal, da regra majoritária, da equidade social, da ampliação das liberdades civis, entre outros, são frutos de seus avanços e esforços continuados. Os sistemas liberais são construídos na base de

concessões permitidas por sua própria natureza “instável”, imperfeita, fluida, capaz de sofrer ameaças e coações de maneira interna e externa, passando sempre por novas adaptações. Exatamente por ser concebida por essas características, há um risco inerente à própria natureza desses sistemas do qual nos alerta Hans Jonas:

[...] deveríamos acrescentar de imediato que o fato de esses sistemas serem melhores, na forma como o definimos aqui, não lhes garante nenhuma durabilidade, pois, ao contrário, em suas vantagens, sobretudo naquela da liberdade, está contido o germe das contradições, das crises, de uma possível degeneração interna e mesmo de uma transformação radical no seu oposto. (JONAS, 2006, p. 279).

Por isso, Jonas reafirma o valor das virtudes para este governo, que, uma vez executor do «princípio responsabilidade», deve cuidar para que haja uma situação global preventiva às situações de emergência e, sobretudo, de antecipação às ameaças integrais contra as quais nenhuma virtude poderia ser investida. Nas suas palavras, Jonas conclui: “Cabe a nós evitar a necessidade da tirania, controlando-nos e sendo mais uma vez rigorosos em relação a nós mesmos. Um sacrifício voluntário da liberdade agora pode salvar o que há de mais importante nela para depois.” (JONAS, 2013, p. 84). O sacrifício voluntário da liberdade sempre fez parte do pacto social para garantir os direitos individuais, mas, sendo a responsabilidade pela humanidade futura o valor principal para o mundo de amanhã, segue-se que:

[...] o valor complementar a ele é um vivo *sentido* de seu objeto, precisamente o “todo”, a humanidade como tal. Assim, o despertar, a manutenção, e inclusive a *fundamentação* de um sentimento pela “humanidade” é uma importantíssima tarefa educativa e intelectual para o mundo do amanhã. (JONAS, 2013, p. 82).

Portanto, para cumprir a exigência da ética do futuro, o sistema político “precisa se decidir contra o indivíduo e a favor do coletivo (e assim por diante), ou seja, por aspectos que, segundo outra óptica são absolutamente imperfeitos.” (JONAS, 2006, p. 280). Podemos, neste momento, com toda exposição realizada até aqui, questionar diversos pontos não interrogados por Jonas como: o sistema liberal que contrapõe o despotismo, citado na sua reflexão política, corresponde à democracia de uma forma genérica ou à democracia liberal? Este sistema liberal, correspondendo à democracia de um modo amplo, poderia ser compatível às exigências de vinculação a princípios éticos? De que modo a crítica ao dualismo de Hans

Jonas se aplicaria ao âmbito político no que se refere à democracia moderna que encontrou como sua fonte o “racionalismo construtivista” de Descartes?⁹⁹.

Essas questões abrem precedentes para futuras pesquisas, onde, nesse primeiro momento, devemos apenas considerar o sistema liberal, avaliado por Hans Jonas nessa etapa da sua reflexão, equivalente à democracia de uma maneira geral pelas características que foram relacionadas por ele e que podem ser acrescidas pela fala de Simone Goyard-Fabre, no livro *O que é democracia?* – que afirma existir nesse modelo de governo um alicerce sobre o mesmo princípio antropológico intangível, na antiguidade e na modernidade, que lhe confere ao mesmo tempo sua força e sua fragilidade, sua grandeza e sua mediocridade, e que explica as esperanças que ele engendra assim como as suas decepções. Ou seja, a democracia é ambivalente e imperfeita, pois desde seu surgimento na aurora da história, ela encontra suas raízes no poder construtor dos homens e se inscreve nos limites do humano. Portanto, com suas palavras, conclui-se que: “[...] é preciso convencer-se de que a democracia não é, como se pensou por tanto tempo, apenas um regime político possível entre outros modelos de governo. [...] Ela faz parte do horizonte da natureza humana, ao mesmo tempo cheio de luz e carregado de nuvens.” (GOYARD-FABRE, 2003, p.349).

Segundo Hans Jonas, o temor, a esperança e a responsabilidade devem configurar um novo governo de acordo com as diretrizes da ética do futuro, pois: a esperança é uma condição de toda ação que nesse caso caracteriza-se pela esperança de evitar o mal; o temor é inerente à responsabilidade de modo que nos aconselha a agir de forma prudente; e a responsabilidade é o cuidado em relação a outro ser reconhecido como obrigação, que diante da ameaça à sua vulnerabilidade, torna-se “preocupação”. Portanto, não é necessário renunciar a todo o tipo de esperança, mesmo com o precedente da negação às utopias progressistas, o «princípio responsabilidade» mantém, sobretudo, a esperança no homem de hoje e no homem do amanhã. Assim, definitivamente,

[...] o princípio responsabilidade e o princípio esperança se reúnem finalmente, mesmo que não tratem mais da esperança exagerada em um paraíso terrestre, mas de uma esperança moderada quanto à possibilidade de continuar a habitar o mundo futuro e quanto a uma sobrevivência que seja humanamente digna de nossa espécie, levando em conta a esperança que lhe foi confiada e que, certamente não é miserável, não é menos limitada. É esta carta que eu desejaria jogar.¹⁰⁰.

⁹⁹ Segundo Friedrich Hayek, de fato, em geral considera-se que os atuais padrões da democracia foram forjados pela razão “moderna” inaugurada por Descartes, cujos erros dessa postura são patentes, pois ela faz pouco-caso da tradição, do costume, da história e “ignora a maioria dos fatos sobre os quais repousa o funcionamento da sociedade”. Cf. F. HAYEK, *Droit, législation et liberté*, tomo I, 1980, p. 11.

¹⁰⁰ “[...] le principe responsabilité et le principe espérance se rejoignent-ils finalement, même s’il ne s’agit plus de l’espoir exagéré d’un paradis terrestre, mais d’un espoir plus modéré quant à la possibilité de continuer à habiter le monde à l’avenir et quant à une survie qui soit humainement digne de notre espèce, compte tenu de l’héritage qui lui a été confié et qui, s’il n’est certes pas misérable; n’en est pas moins limité. C’est cette carte que je souhaiterais jouer.” Cf. H. JONAS, *Une éthique pour la nature*, 2000, p. 154- 155.

Dessa forma, o «princípio responsabilidade» nos conduz da esfera pessoal à pública, e, ao mesmo tempo, à questão de que os valores teriam uma especial importância positiva para o mundo de amanhã como empresa global, mas que, acima de tudo, permanece o valor do homem, presente e futuro, em sua humanidade. Por isso mesmo, não seria possível um outro tipo de governo que não o democrático, ainda que, a ele, estejam impostos inúmeros desafios relacionado por Jonas, como: o problema do privilégio dos assuntos presentes em detrimento das ameaças contra o futuro distante; a descontinuidade dos governos periodicamente eleitos; a submissão dos governos à vontade popular pautada no bem-estar do presente; e a sua relação com a economia do livre mercado.

De fato, a democracia, como afirmamos anteriormente junto à Goyard-Fabre, é imperfeita por sua natureza que coincide com a própria concepção antropológica do homem desenvolvida por Hans Jonas. Mas é também, por isso, o regime mais flexível às novas demandas, de modo que, afirmar um governo democrático implica, apenas, inicialmente, afirmar um governo no qual o povo exerce seu poder de forma direta. Desse modo, a democracia pode ter diversos adjetivos que a qualificam como: representativa, governada, governante, consenciente, liberal, socialista, popular, plural, constitucional, parlamentar ou pluripartidária. Portanto, “embora universalmente invocada do ponto de vista institucional, ela carece de unicidade.” (GOYARD-FABRE, 2003, p. 2). Responder que tipo de democracia seria mais adequada ao «princípio responsabilidade» é tarefa urgente diante das atuais crises.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões políticas em Hans Jonas postas em relevo por nossa análise crítica, de acordo como anunciamos na introdução deste trabalho, contaram com nosso esforço para não negligenciar o aspecto unificador de todo itinerário filosófico do pensador, que supomos junto à tese de Marie-Geneviève Pinsart, seja a liberdade¹⁰¹, pois o «princípio responsabilidade» é antes de tudo um convite para que o homem “não falte com o bem que é comandado pela sua liberdade” (DUMAS apud ZANCANARO, 2011, p. 90). Este esforço determinou desde o início a estrutura que julgamos mais adequada para sua exposição. Desse modo, retomemos os principais pontos deste trabalho articulados em três diferentes momentos.

O primeiro capítulo expôs inicialmente as principais características para uma ética do futuro, cujo objeto é precisamente a imagem ontológica da humanidade (ou a vida autenticamente humana) que tem como seu executor (e guardião), necessariamente, o homem público. A exposição dessas características deve ressaltar as novidades contidas no pensamento filosófico explorado por Hans Jonas que, inusitadamente, admite uma postura contrária ao unanime parecer pós-moderno contra a metafísica. Segundo Zancanaro,

Jonas agiu intencionalmente como pré-moderno. Foi o caminho encontrado para chamar a atenção do niilismo moderno, da onipotência da ciência e esquecimento do homem como valor. É também nesse sentido que deve ser entendida a crítica que faz a Kant e à moral tradicional. Para ele, o agir moderno exige novos princípios que garantam a continuidade da existência, sem querer destruí-la. (ZANCANARO, 2011, p. 88).

Mas as escolhas jonasiana para a fundamentação da sua teoria ética, apesar dos seus méritos e novidades, não passa imune às várias críticas. Segundo Costa (2015), o estabelecimento de axiomas na fundamentação racional do «princípio responsabilidade» constitui um problema, pois o axiomatismo sustenta que há sentenças que não têm necessidade de demonstração, uma vez que são auto-evidentes; portanto, o axioma é uma sentença não demonstrada de modo suficiente e que serve de base para a justificação. Para ele, esse tipo de fundamentação está vulnerável a problematizações quando, por exemplo, pessoas

¹⁰¹ Cf. M. G. PINSART, *Jonas et la liberté*, 2002.

diferentes têm opiniões diferentes e contrárias acerca da auto-evidência do axioma¹⁰². Contudo, questionar a verdade (ou validade) dos axiomas é, em última análise, questionar a possibilidade das proposições da matemática e da física¹⁰³, cujos resultados práticos são claramente edificantes. Além disso, um axioma só pode ser constituído “pela óbvia condição de que deles nada de contraditório possa derivar, caso contrário na própria teoria seria derivável qualquer proposição.” (ABBAGNANO, 2012, p. 116 - 117). Entretanto, este é, sem dúvidas, um grande debate filosófico a ser enfrentado por todos os estudiosos do pensamento de Hans Jonas.

Por sua vez, ainda sobre a fundamentação do «princípio responsabilidade», Schoefs afirma que, a premissa segundo a qual a ética do futuro deve necessariamente estar fundamentada metafisicamente é, desde já, um pressuposto não interrogado. “Na base do raciocínio de Jonas, há, pois, desde o início uma crença e uma escolha metafísicas.”¹⁰⁴. Porém, negar sua fundamentação metafísica seria negar a sua proposta de resolução dos dualismos e seu esforço por tentar “dizer o indizível”. Segundo Zancanaro, “o retorno ao argumento ontológico leibniziano nada mais é que uma forma de repensar o dualismo radical de todo gnosticismo sem descuidar dos efeitos positivos.” (ZANCANARO, 2011, p. 93). Em seguida ele afirma que podemos questionar “qual a lição a ser tirada dessa interpretação?” (Idem, p. 93) e conclui que:

[...] No instante em que supera o dualismo a que nos referimos anteriormente, Jonas recoloca a vida no seu lugar de honra. O conceito de corpo e mente torna-se obsoleto em função do fenômeno de autoorganização. Entretanto, percebemos que a função do metabolismo merece viver. Jonas ressalta uma inter-relação dialética entre corpo e mente, em que necessidades, valores, fins e, sobretudo, a liberdade, no humano, se revelam ‘desde o começo da vida’. (Idem, p. 93).

Dessa maneira, para os fins almejados neste trabalho, foi imprescindível a exposição - ainda que de maneira introdutória - sobre a fundamentação do «princípio responsabilidade», pois, para avaliarmos que tipo de governo estaria mais adequado a sua prática, devemos ter em relevo aquilo que Hans Jonas se propôs a superar, ou seja, “o *vazio ético* ocasionado pela discrepância entre o *poder* tecnológico e *saber* administrativo de tal poder” (VIANA, 2015, p. 49). O recurso à metafísica, por Hans Jonas, é uma grande evidência a respeito de como a superação dos dualismos pode nos fornecer novos critérios epistemológicos sobre os quais

¹⁰² Cf. R. R. COSTA, *Reflexões sobre a ética do futuro de Hans Jonas*, 2015, p.212 – 213.

¹⁰³ Esta é a noção formalista de axioma desenvolvida, sobretudo, no fim do século XIX por Peano, Russel, Frege e Hilbert que negavam a auto-evidência dos axiomas afirmando que os axiomas matemáticos não são verdadeiros ou falsos, “mas assumidos por convenção, com base em motivos e oportunidade, como fundamentos ou premissas do discurso matemático.” (ABBAGNANO, 2012, p. 116-117).

¹⁰⁴ “A la base du raisonnement de Jonas, il y a donc déjà une croyance et un choix métaphysiques.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 151.

seja possível fundamentar, para todos os efeitos, um princípio que, nas palavras de Ernst Wolff (2015), é a-histórico:

Uma vez que é o princípio da eticidade como tal, é a eterna (como Jonas apresenta: metafísica) neutralização do relativismo de valores ou niilismo. A maneira pela qual Jonas defende este princípio (sua teleologia natural) deixa claro que ele não pode ser considerado um princípio de uma ética da civilização tecnológica exclusivamente, mas deve ser visto como o princípio de *todas* as verdadeiras éticas de todas as eras. (p.281).

Ainda no capítulo um, em seu segundo momento, destacamos a “previsão” e o “temor” como novos valores necessários ao princípio ético que deve resguardar as gerações futuras dos riscos do agir humano modificado contra a possibilidade de suas existências autênticas. Estes novos valores serão postos em prática pela *ciência da futurologia comparativa* e a *heurística do temor*. Mas, a comprovação empírica dos efeitos remotos da ação técnica consiste em um problema, segundo Mario Glück. Para ele, podemos duvidar sobre a capacidade humana de imaginar o futuro e de temer diante somente da convicção intelectual. De toda forma, esta prescrição da ética do futuro, na sua prática, parte do pressuposto “de que é possível planejar o futuro, de que as ações de hoje seguindo certo encadeamento lógico determina o futuro.” (GLÜCK, 2006, p. 46).

Primeiramente, podemos refutar de antemão a afirmação de que a antecipação proposta por Hans Jonas pretende “determinar o futuro”, pois, como expomos anteriormente, as previsões servem para prevenir o futuro daquilo que não queremos e não para afirmar um futuro determinado. Em seguida, podemos afirmar que mesmo diante destas dificuldades, esses novos valores são de tal forma urgentes e necessários, que não seria legítimo para o «princípio responsabilidade» negociá-los. Eles se impõem também, na mesma medida do progresso tecnológico que os tornam mais possíveis de correção quanto às consequências antecipadas. Por fim, eles oferecem suporte para se estabelecer a “utopia realista”, ou “utopia negativa” como afirmaram respectivamente Hans Jonas e Nathalie Frogneux ao referir-se à *casuística heurística* como parte importante da ética do futuro.

No terceiro momento do capítulo um, como uma maneira de justificar a prática do «princípio responsabilidade» no âmbito coletivo, ou seja, do governo, expomos o conceito da técnica enquanto *poder ambíguo e coletivo* que se amplia exatamente pelo processo de civilização do homem. Este conceito desenvolvido por Hans Jonas nos conduz em seguida, no primeiro item do segundo capítulo, para a transição da teoria ética à reflexão política com o propósito de encontrar na história da humanidade um modelo de governo mais adequado à prática deste novo princípio ético proposto pelo pensador. Para tanto, Jonas desenvolve o

paradigma da responsabilidade enquanto princípio que se apresenta de maneira evidente no cuidado dos pais para com os recém-nascidos. Nesse momento de sua teoria, o autor assume o sentimento moral como um aspecto necessário que compõe o «princípio responsabilidade», seguindo assim o modelo kantiano que admite o sentimento para que a lei moral obrigue a vontade. Segundo Schoefs, Jonas fundamenta sua ética “não de maneira estritamente racional, mas apoiando-se sobre o sentimento moral.”¹⁰⁵.

No entanto, a admissão da responsabilidade parental como paradigma para a responsabilidade do homem de estado (que estabelece assim a transição da teoria ética à reflexão política) é controversa, pois “a responsabilidade parental é uma responsabilidade do tipo despótica enquanto a responsabilidade política deve ser democrática.”¹⁰⁶. Podemos questionar, a partir desta afirmação, se a responsabilidade parental desenvolvida por Jonas é paternalista nos sentido pelo qual Platão é criticado até hoje? Mesmo Hans Jonas não nega este forte componente autoritário do pensamento platônico, quando ele desenvolve o princípio da “compossibilidade”¹⁰⁷ suscitado em suas reflexões políticas. Schoefs (2009) conclui que:

[...] se a responsabilidade parental é, portanto, uma responsabilidade despótica e se Jonas pretende assim pensar, como eu creio ter demonstrado, o político no seio das estruturas democráticas, pode legitimamente se questionar sobre a solidez de uma tal analogia. E se esta analogia deve ser abandonada, a passagem que Jonas opera da sua teoria ética às considerações políticas é, então, também colocada em questão. Nós podemos aqui perguntar se Jonas é capaz de articular de maneira suficiente suas considerações éticas a suas reflexões políticas.¹⁰⁸.

Dessa maneira, para o problema exposto na transição da teoria ética para a reflexão política de Hans Jonas temos estas duas opções: questionar se a responsabilidade parental em suas características exploradas pelo pensador, a saber, a totalidade, a continuidade e a abertura para o futuro, é de fato paternalista e em que sentido; ou, assim como nos propôs Schoefs, questionar a solidez da analogia entre a responsabilidade parental e a responsabilidade do homem público, colocando em cheque, assim, a transição operada por Hans Jonas entre a teoria ética e a reflexão política.

Em seguida, ainda no primeiro item do capítulo dois, foram expostas as primeiras críticas de Hans Jonas à democracia a partir da dimensão da temporalidade como abertura

¹⁰⁵ “[...] non pas de façon strictement rationnelle, mais en s’appuyant sur le sentiment moral.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 152.

¹⁰⁶ “[...] la responsabilité parentale est une responsabilité de type despotique alors que la responsabilité politique se doit d’être démocratique.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 153.

¹⁰⁷ Cf. H. JONAS, *O princípio responsabilidade*, 2006, p. 281 – 282.

¹⁰⁸ “[...] si la responsabilité parentale est bien une responsabilité despotique et si Jonas entend bien penser, comme je crois l’avoir suffisamment montré, le politique au sein de structures démocratiques, l’on peut légitimement s’interroger sur le bien-fondé d’une telle analogie. Et si cette analogie doit être abandonnée, le passage que Jonas opère de sa théorie éthique à des considérations politiques est alors lui aussi remis en question. L’on peut ici se demander si Jonas est parvenu à articuler de façon suffisante ses considérations éthiques à ses réflexions politiques.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 153.

para o futuro e sua primeira aproximação do marxismo enumerando algumas vantagens que esta forma de governo apresentou de imediato. Por esta conclusão inicial, Jonas se impõe a tarefa de analisar o marxismo em todos os seus aspectos, ou seja, teóricos e práticos. Sua análise da prática marxista foi realizada em comparação ao capitalismo. Este exame foi exposto no item *Análise crítica do moderno utopismo*, pois ao contrapor estes dois sistemas de governo (economia), Jonas identifica ambos como executores do ideal baconiano. Mas, segundo Schoefs (2009), a reflexão de Jonas sofre aqui identificações precipitadas e simplificações abusivas, pois:

[...] sobre o termo capitalista, Jonas faz referência a um modo de governo democrático portador de uma economia do tipo liberal repousada sobre a lógica do livre mercado. E ele reduz o capitalismo a uma corrida desenfreada em busca do lucro. Sobre o termo marxismo, ele se refere, de fato, ao socialismo real que ocorreu na União Soviética e nos países próximos e ele não faz suficientemente a distinção entre esta implementação concreta do marxismo e da ideologia marxista.¹⁰⁹

Virginie Schoefs ainda conclui que Jonas “se endereça somente a uma forma particular de democracia, a saber, a democracia tal como ele é particularizada em uma sociedade baseada na economia do tipo capitalista e sobre a busca desenfreada pelo lucro.”¹¹⁰. Em contraposição à afirmação de Schoefs, eu considero que Jonas fez crítica à democracia enquanto tal quando ele nos alerta, desde o início, para a possibilidade de degeneração interna deste regime ou mesmo de uma transformação no seu oposto. Jonas afirmou que apenas a alternativa não-liberal pode se realizar de forma plena, sem concessões, de forma imutável. Mas que,

[...] os sistemas liberais, oscilando necessariamente entre ameaça interna de anomia e a coação externa da remediação (igualitária ou desigual), são, por natureza, construídos na base de concessões. Uma vez que estas, também por natureza, são algo imperfeito e, além disso, fluido, já que o pressuposto liberal permite sempre novas adaptações, a “estabilidade” não é, em absoluto, o forte daqueles sistemas. (JONAS, 2006, p. 280).

Neste sentido, a democracia se mostra ambígua seguindo à tese de Goyard-Fabre (2003), que dialoga perfeitamente com a concepção desenvolvida por Hans Jonas, apresentando assim um novo panorama pelo qual podemos explorar suas reflexões políticas. Esta crítica jonasiana nos serve muito mais para aprofundar a reflexão a respeito da

¹⁰⁹ “[...] sous le terme capitalisme, Jonas fait référence à un mode de gouvernement démocratique porte par une économie de type liberal reposant sur la logique du libre marché. Et il réduit le capitalisme à unecouser effrénée à la recherche du profit. De même sous le terme marxisme, il se refere, en fait, ao socialisme réel qui a eu cours en Union Soviétique et dans ses satellites et il ne fait pas suffisamment la distinction entre cette mise en oeuvre concrète du marxisme et l’idéologie marxiste.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 153.

¹¹⁰ “[...] s’adresse seulement à une forme particulière de démocratie, à savoir la démocratie telle qu’elle s’est particularisée dans une société basée sur une économie de type capitalista et sur la recherche effrénée du profit.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 153.

democracia, do que para negá-la, pois, assim como afirmou Jonas (2000) em *Une éthique pour la nature*, o “fantasma ameaçador da tirania” foi invocado para que possamos nos prevenir dele e não como sugestão de governo. Embora o próprio pensador não tenha explorado de maneira suficiente este aspecto, isso não nos autoriza a suprimi-lo ou negá-lo. Temos, portanto, uma evidência nas reflexões políticas de Jonas que nos convida a apostar todas as fichas nesta alternativa.

No terceiro item do capítulo dois, expus a análise que Jonas desenvolveu uma crítica detalhada e argumentada contra o ideal utópico inerente à teoria marxista, do qual ele afirma ter demonstrado que a utopia marxista não é realizável, ou mesmo desejável e deve ser desconstruída para que não restem ameaças que possam surgir de tal religião política. Esta crítica jonasiana foi utilizada neste trabalho para demonstrar em seguida o que é a “imagem ontológica da humanidade” a ser preservada e onde o tema da liberdade se apresenta novamente central, mesmo na reflexão política de Jonas. Este conteúdo foi desenvolvido no primeiro item do terceiro capítulo, em que sustentei junto à Schoefs (2009) que não é possível um marxismo sem utopia, negando assim a sugestão inicial apontada por Jonas.

De fato, penso que existe uma preferência pessoal em Jonas pelos sistemas de governo de tipo socialista (marxista) que fica evidente por sua declaração durante as entrevistas publicadas em *Une éthique pour la nature*, onde ele confessa (mesmo depois de suas críticas detalhadas e argumentadas em *O princípio responsabilidade*) ter sido surpreendido pelo fracasso do socialismo real e dos desgastes ecológicos do qual ele foi o autor. Mas, embora possamos ressaltar esse traço na opção pessoal de Jonas, ele não confere à sua reflexão política o mesmo teor, uma vez que, seguramente, as suas análises críticas do moderno utopismo e do ideal utópico próprio do marxismo os desqualificam para o exercício do «princípio responsabilidade». O único aspecto que prevalece firme em toda a sua reflexão política, herdeiro desse sistema, é o apelo econômico de distribuição igualitária de bens. Para Jonas, este permanece sendo um importante e necessário objetivo para a ação política que pretenda evitar medidas emergenciais contra uma possível desordem mundial envolvendo as nações desenvolvidas e as nações depauperadas, além de se configurar uma vantagem moral.

Podemos nos questionar se este seria motivo suficiente para defender um governo marxista? Antecipadamente a resposta vem junto à análise jonasiana, uma vez que o problema de distribuição de bens a que ele se refere se dá em âmbito internacional, cujo alcance não foi ensaiado sequer pelo marxismo mais deslumbrante, pois, segundo Jonas, “o comunismo mundial não é imune ao egoísmo econômico regional” (JONAS, 2006, p. 253), ou seja,

mesmo no regime marxista, o nivelamento dos bens entre as nações seria um dado novo que certamente despertaria resistências políticas de âmbito interno. Mais uma vez, nas palavras de Jonas, “Seria inevitável aparecerem separatismos de todos os tipos, que só poderiam ser satisfeitos por meio de concessões, em detrimento da política geral de contenção.” (JONAS, 2006, p. 254). Tais concessões têm a mesma possibilidade de existir, nesse contexto hipotético, tanto no marxismo quanto em governos democráticos; devido ao seu nível de desafio, afirmar que um ou outro estaria mais apto a realizá-las seria mera especulação. Segundo Schoefs, nós também podemos duvidar do fato de que Jonas tenha suficientemente provado, como ele afirma, que o capitalismo não está apto a gerir a crise ecológica. Em suas palavras:

De fato, Jonas, como eu o tinha mostrado, não examina jamais positivamente as chances da governabilidade política de uma sociedade de economia do tipo capitalista; isto o que ele denuncia, são unicamente os excessos de uma capitalismo desenfreado. Além disso, o exame do capitalismo é pelo menos sumário e parece às vezes servir unicamente para fazer valer o ideal do marxismo. Jonas, portanto, não demonstrou a inaptidão nem da democracia enquanto tal, nem de todo sistema de governo traduzido ao nível político os ideais econômicos do capitalismo para enfrentar ao perigo tecnológico e para abrir o caminho de um agir responsável pelas gerações futuras.¹¹¹.

Portanto, após afirmar a “imagem ontológica do homem” desenvolvida em *O princípio responsabilidade*, em contraposição à crítica da utopia na teoria marxista, e negar a possibilidade de um marxismo reinventado (sem utopia), em seguida, no segundo item do capítulo três, nós exploramos das reflexões políticas de Hans Jonas as suas propostas de soluções concretas. Tais propostas jonasianas são passíveis de críticas e aprofundamentos, pois nossa exposição teve como objetivo reuni-las e enumerá-las, estando as mesmas em diferentes obras e, em alguns casos, prescritas de maneira indireta no pensamento do autor. De toda forma, podemos considerar de modo geral que tais soluções políticas se apresentam de maneira insuficiente e até em alguns casos aparentemente ineficazes a priori.

Nos restou, ao final do capítulo três, no seu último item, empreender uma aproximação do «princípio responsabilidade» à democracia no sentido *lato*. Para isso foram expostos os limites da reflexão política em Hans Jonas, onde o pensador parece negar de uma só vez a aptidão das democracias e do marxismo (contrariando inclusive a sua afirmação inicial de que devemos nos decidir entre os dois). Dessa maneira, foi necessário buscar no

¹¹¹ “En effet, Jonas, comme je l’ai montré, n’examine jamais positivement les chances du gouvernement politique d’une société d’économie de type capitaliste; ce qu’il dénonce, ce sont uniquement les excès d’un capitalisme débridé. En outre, l’examen du capitalisme est pour le moins sommaire et semble parfois servir uniquement de faire-valoir aux idéaux du marxisme. Jonas n’a donc démontré l’inaptitude ni des démocraties en tant que telles ni de tout système de gouvernement traduisant au niveau politique les idéaux économiques du capitalisme à faire face au danger technologique et à ouvrir la voie d’un agir responsable envers les générations futures.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 154.

caminho fornecido pelo próprio pensador, aquelas características que seriam imprescindíveis, indispensáveis, medulares para afirmar, afinal, que tipo de governo permanece mais adequado à ética do futuro. Sem dúvida, aqui emergiu em toda a sua plenitude o tema da liberdade como aspecto unificador de todo itinerário filosófico de Hans Jonas, que não poderia deixar-se negligenciar nesta parte importante (e madura) do seu pensamento.

Portanto, evidenciamos as afirmações do autor em *O princípio responsabilidade* que apontam para o melhor Estado como aquele que permite o florescimento do bom cidadão, onde, diante de todos os problemas que estamos expostos (como o niilismo moderno), devemos superar a neutralidade do ponto de vista moral do Estado. Se Jonas nos prescreve um Estado guiado por valores, onde possam ser incentivadas as ações morais; e se a ação moral é uma prática da responsabilidade enquanto princípio; então necessariamente estes sujeitos éticos são livres. Segundo Mario Glück, a busca política de Hans Jonas é coerente com a necessidade planetária de uma ética supraindividual, já que:

[...] suas possibilidades de aplicação estão sujeitas às formas que a humanidade tem de organizar sua vida coletiva. Mas estas formas se caracterizam historicamente por sua instabilidade e embora na modernidade possamos dizer que o predominante foi o Estado, não sabemos ao certo se esta forma sobreviverá no futuro. Portanto, a responsabilidade em estado puro (cujo exemplo paradigmático é a paternidade), poderia passar da política para outro assunto que se torne o organizador da sociedade, ou poderia disseminar-se para outros atores.” (GLÜCK, 2006, p. 54).

Portanto, para responder que tipo de governo está apto a executar o «princípio responsabilidade», é necessário reter as teses essenciais como: a crença em uma utopia não pode ser a solução e, em seguida, o fato de que a democracia, tal como ela é traduzida nos sistemas políticos atuais, seja problemática, não pode ser a causa para optar por um modo de governo não-democrático.¹¹² Ou pensamos as reflexões políticas do «princípio responsabilidade» a partir da democracia, ou, assim como defendeu Mario Glück, pensamos em outras formas de organização da sociedade. O importante é que não nos percamos nem no fatalismo nem no sonho utópico, mas guardemos a confiança no futuro. Pois, “certamente, está claro que o caminho ainda é longo, trabalhoso e cheio de armadilhas e não é certo que os homens se decidirão algum dia sobre dar prioridade à sobrevivência da humanidade do futuro sobre os seus interesses imediatos”¹¹³, porém, o homem enquanto ser ambivalente sempre nos convidará a ter fé.

¹¹² Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 156.

¹¹³ “Certes, il est clair que le chemin est encore long, laborieux et semé d’embûches et il n’est pas sûr que les hommes se décideront un jour à Donner la priorité à la survie de l’humanité dans le futur sur leurs intérêts immédiats.” Cf. V. SCHOEFS, *Hans Jonas: écologie et démocratie*, 2009, p. 159.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. 6. ed. rev. e aum. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- ALENCASTRO, M. S. C. **A ética de Hans Jonas: alcances e limites sob uma perspectiva pluralista**. 2007. 165 f. Tese (Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.
- ALENCASTRO, M. S. C.; HERMANN, A. **Hans jonas: as bases filosóficas para uma ética da sustentabilidade**. Disponível em: <http://www.unifae.br/publicacoes/pdf/sustentabilidade/mario_ademar_hansjonas.pdf> Acesso em: 19 out. 2014.
- APEL, K-O. **Ética e Responsabilidade: o problema da passagem para a moral pós-convencional**. Trad. Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: **Col. Os pensadores**. 4. ed. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Nova Cultura, v. 2, 1991, p. 5 -244.
- BACON, F. **Nova Atlântida**. Col. Os pensadores. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BECCHI, P. El itinerario filosófico de Hans Jonas. Etapas de un recorrido. **ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política**, Nº 39, julio-diciembre, 2008, p. 101-128.
- BILHALVA, M. M. **Responsabilidade ambiental: uma perspectiva ética para aplicação em políticas públicas**. 2011. 159 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – UNISINOS, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2011.
- BORNHEIM, Gerd. Filosofia política e ecológica. **O ambiente inteiro**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992.
- CARVALHO, Helder B. A. de. Responsabilidade como princípio e virtude: Uma reflexão sobre o desafio ético da técnica contemporânea a partir das teorias morais de Hans Jonas e Alasdair MacIntyre. In: Robinson dos Santos, Jelson R. de Oliveira e Lourenço Zancanaro. (Org.). **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo, SP: Editora São Camilo, 2011, p.153-177.
- CLARKE, Randolph. Freedom and Responsibility in: SKORUPSKI, John (Org.). **The Routledge Companion to Ethics**. Taylor & Francis e-Library, 2010, p. 263-274.
- CORTÉS-BOUSSAC, A. Técnica em Heidegger e Hans Jonas. In: Robinson dos Santos, Jelson R. de Oliveira e Lourenço Zancanaro. (Org.). **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo, SP: Editora São Camilo, 2011, p.
- COSTA, R. R. Reflexões sobre a ética do futuro de Hans Jonas. In: **Ética, Técnica e Responsabilidade**. Curitiba, Teresina: EDUFPI, 2015, p.199- 216.

D'AGOSTINI, F. **Analíticos e continentais – Guia à filosofia dos últimos trinta anos.** Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002, p. 89- 92.

DEPRÉ, O.; LORIES, D. **Vie et liberté: phaenomenologie, nature et éthique chez Hans Jonas.** Paris: Vrin, 2003.

DOMINGUES, I. **O continente e a ilha - duas vias da filosofia contemporânea.** 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009. 99p.

EISENBERG, J. **A democracia depois do liberalismo: ensaios sobre ética, direito e política.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

FARIAS JUNIOR, J. B. **Vida e Liberdade: Pressupostos ontológicos da ética da responsabilidade de Hans Jonas.** Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

FERRY, Luc. **A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem.** Trad. Alvaro Cabral. São Paulo: Ensaio, 1994.

FRIAS, L. Tecnologia e moralidade: Rousseau e Jonas. **Trilhas Filosóficas – Revista Acadêmica de Filosofia**, Caicó, ano II, n 1-2, p.193-208, jan.-dez. 2009.

FONSECA, L. S. G. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico.** 2009. 468 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – FFCH, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2009.

_____. Hans Jonas e a crítica à utopia. In: Robinson dos Santos, Jelson R. de Oliveira e Lourenço Zancanaro. (Org.). **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas.** São Paulo, SP: Editora São Camilo, 2011, p.

_____. Liberdade na Necessidade ou a resolução do Dualismo segundo Jonas. **Dissertatio** [32], p. 55-75, verão 2010.

FROGNEUX, N. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica do *Princípio responsabilidade*. Rev. Filos. **Aurora**, Curitiba, v. 24, n. 35, p. 435-464, jul./dez. 2012.

GLÜK, M. El principio de responsabilidad: ¿Una etica impracticable? Reflexiones em torno a la propuesta política de Hans Jonas. **Revista e Filosofia**, v. 18 n.22, p. 37-55, jan./jun. 2006.

GOFFI, J. Y. Jonas, Hans. In: **CANTO- SPERBER: Dicionário de Ética e Filosofia Moral.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, v. 1, p. 1903- 1993.

GOYARD-FABRE, S. **O que é democracia?** 1 ed. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. **Scientia & Studia**, São Paulo, v. 5, n. 3. p. 375-398, 2007.

HECK, J. N. O princípio responsabilidade e a teleologia objetiva dos valores. In: Robinson dos Santos, Jelson R. de Oliveira e Lourenço Zancanaro. (Org.). **Ética para a civilização**

tecnológica: em diálogo com Hans Jonas. São Paulo, SP: Editora São Camilo, 2011, p. 61-78

HOTTOIS, G.; PINSART, M. G. (éds.) **Hans Jonas: Nature et responsabilité.** «coll. Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles». Paris: Vrin, 1993.

JANICAUD, D. Le malaise autour de la terre. In: **Le messager européen.** Paris, Gallimard, n. 5, 1991, p. 173- 186.

JONAS, H. **Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade.** Trad.: Grupo de Trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. **Matéria, Espírito e Criação.** Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. O fardo e a benção da mortalidade. In: **Princípios – Revista de Filosofia.** Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. Natal, v. 16, n. 25, p. 265-281, jan./jun. 2009.

_____. **O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica.** (1979) Trad. M. Lisboa & L. B. Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

_____. **O princípio vida.** São Paulo: Vozes, 2005a.

_____. **Evolution et liberté.** Paris: Rivages, 2005b.

_____. **Memorias.** Trad. Illana Giner Comín. Madrid: Editorial Losada, 2005c.

_____. **Une éthique pour la nature.** Tradução a partir do alemão: Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.

_____. **Mortality and Morality.** Northwestern University Press, 1996.

_____. **Scienza come esperienza personale: autobiografia intellettuale.** Trad. Francesco Tomasoni. Brescia: Morcelliana, 1992.

_____. **“The Consumer’s Responsibility”, Ecology and Ethics.** A report from the Melbu Conference, 18-23, July, 1990, Trondheim, Nordland Akademi før Kunst og Vitenskap, pp 215-218.

_____. **“Reflections on Technology, Progress and Utopia”.** Social Research, 48, 1981.

LECOURT, D. **Humano Pós-humano: a técnica e a vida.** Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LÉVY, D. J. **Hans Jonas: the integrity of thinking.** University of Missouri Press, 1981.

LIMA, F. V. **Natureza e Ethos da Responsabilidade em Hans Jonas.** 2013. 120 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – CCHL, Universidade Federal do Piauí, Piauí, 2013.

LOPES, W. E. S. Sobre a Fundamentação da Ética: o sentimento de responsabilidade em Hans Jonas. In: Robinson dos Santos, Jelson R. de Oliveira e Lourenço Zancanaro. (Org.). **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo, SP: Editora São Camilo, 2011, p. 129- 154.

MARCHENA, L. A. Género humano y naturaleza: aportes marxianos al paradigma ético de la responsabilidad. **Estudios de Filosofía**, v. 7, 2009, p. 65-86.

MELO, M C. de S. **Do ser ao dever ser: sobre a fundamentação da ética da responsabilidade em Hans Jonas**. 2014, 94 f. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Mestrado Acadêmico em Filosofia, Fortaleza, 2014.

MENDES, G. V. M.; OLIVEIRA, J.; SGANZERIA, A. **Vida, Técnica e Responsabilidade**. 1. ed. Paraná: Paulus, 20015.

MERICO, L. F. K. **Economia e Sustentabilidade: o que é, como se faz**. São Paulo: Loyola, 2008.

MISSERI, L. E. La responsabilidad utópica: Platón y Jonas. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, v. 17, n. 56, jan./mar. 2012, p. 59 - 69.

NODARI, P. C.; PACHECO, L. de A. Responsabilidade e heurística do temor em Hans Jonas. **Conjectura**, Caxias do Sul, v. 19, n. 3, set./dez. 2014, p. 69 - 95.

OLIVEIRA, J. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas. In: **Rev. Filos. Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, jul./dez. 2012, p. 387-416.

_____. **A heurística do temor e o despertar da responsabilidade**. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4035&secao=371>. Acesso em: 29 de agosto de 2011.

OLIVEIRA, M. A. (org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes. 2000.

PECORARO, R. **Analíticos ou Continentais: uma introdução à filosofia contemporânea**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

PETER, L. **Seis perguntas sobre a crise de imigração na Europa**. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/08/150829_entenda_migracao_ab>. Acesso em: 29 agosto 2015.

PINSART, M.-G. (ed). **Jonas et la liberté**. Paris: Vrin, 2002.

PIZZI, J. Jonas e o enaltecimento da heurística: a responsabilidade frente ao futuro ameaçado. In: Robinson dos Santos, Jelson R. de Oliveira e Lourenço Zancanaro. (Org.). **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo, SP: Editora São Camilo, 2011, p. 97- 114.

RENAUD, M. Os Direitos das Gerações Vindouras. **Bioética**, Ed. Verbo: Lisboa, 1996, p.151.

RODRÍGUEZ, A. R. **Naturaleza orgánica y responsabilidad ética: Hans Jonas y sus críticos**. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 27(2): 97-111, 2004.

SCHOEFS, V. **Hans Jonas: écologie et démcratie**. Paris: L'Harmattan, 2009.

SCOTT, John. **Sociologia Conceitos-Chave**. Rio de Janeiro, Zahar, 2006.

SGANZERLA, A. Biologização do ser moral em Hans Jonas. *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 36, p. 155-178, jan./jun. 2013.

SGANZERLA, A.; VALVERDE, A. J. R.; FALABRETTI, E. **Natureza humana em movimento**. São Paulo: Paulus, 2012, p. 322- 341.

_____. O sujeito ético em Hans Jonas: os fundamentos de uma ética para a civilização tecnológica. In: Robinson dos Santos, Jelson R. de Oliveira e Lourenço Zancanaro. (Org.). **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo, SP: Editora São Camilo, 2011, p. 115- 128.

SIQUEIRA, J. E. Ética e tecnociência – uma abordagem segundo o princípio de responsabilidade de Hans Jonas. **Ética, ciência e responsabilidade**, São Paulo: Loyola, 2005, p. 101- 200.

TAMINIAUX, J. Sur une éthique pour l'âge technologique. In: **Le messager européen**. Paris, Gallimard, n. 5, 1991, p. 187- 202.

VIANA, W. C. Circunstâncias e fundamentos do Princípio responsabilidade. In: **Ética, Técnica e Responsabilidade**. Curitiba, Teresina: EDUFPI, 2015, p. 49-70.

_____. O monismo integral de Hans Jonas contra o fisicalismo. **Aurora**, Curitiba, v. 26, n. 38, p. 391-403, jan./jun. 2014.

_____. A técnica sob o “Princípio Responsabilidade” de Hans Jonas. **Pensando – Revista de Filosofia**, Teresina, Vol. 1, n. 2, p. 106-118, 2010.

WOLFF, E. Responsabilidade, Tecnologia, Niilismo: Um enfoque não fundacionista das duas noções de responsabilidade em Hans Jonas. In: **Ética, Técnica e Responsabilidade**. Curitiba, Teresina: EDUFPI, 2015, p. 241- 292.

ZANCANARO, L. Singularidades e dificuldades do pensamento de Hans Jonas. In: Robinson dos Santos, Jelson R. de Oliveira e Lourenço Zancanaro. (Org.). **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo, SP: Editora São Camilo, 2011, p. 79-96.