



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

DENISFRAN CARDOSO SOARES

PODER E RESPONSABILIDADE:
HANS JONAS E A POLÍTICA DA PRUDÊNCIA.

TERESINA - PI

2017

DENISFRAN CARDOSO SOARES

PODER E RESPONSABILIDADE:
HANS JONAS E A POLÍTICA DA PRUDÊNCIA

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 a orientação do Prof. Dr. Wellistony Carvalho Viana.

TERESINA - PI

2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras Serviço de
Processamento Técnico

S676p Soares, Denisfran Cardoso.

Poder e responsabilidade: Hans Jonas e a política da
prudência / Denisfran Cardoso Soares. – 2017.

110 f.

Dissertação (Mestrado em Ética e Epistemologia) –
Universidade Federal do Piauí, 2017.

Orientação: Prof. Dr. Wellistony Carvalho Viana.

1. Poder. 2. Responsabilidade. 3. Prudência. 4.
Política. I. Jonas, Hans. II. Título.

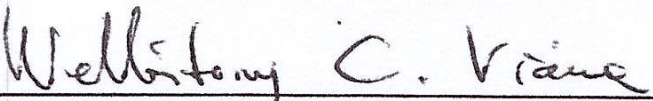
DENISFRAN CARDOSO SOARES

PODER E RESPONSABILIDADE:
HANS JONAS E A POLÍTICA DA PRUDÊNCIA

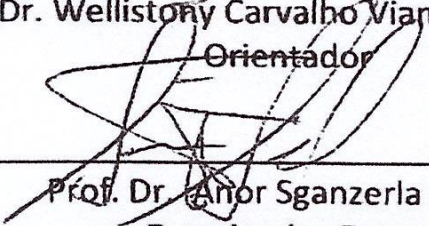
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Wellistony Carvalho Viana.

Aprovada em 07/03/2017.

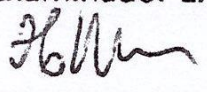
BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Wellistony Carvalho Viana (ICESP/PPGFIL)
Orientador



Prof. Dr. Anor Sganzerla (PUCPR)
Examinador Externo



Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI/PPGFIL)
Examinador Interno

A meus pais Francisco Cardoso e Joana Soares pelo incentivar retrospectivo, espelhado pelo exemplo de suas vidas.

A meus filhos Maria Fernanda e Guilherme pelo incentivar prospectivo, inspiração para o futuro.

A minha esposa Ileana Alves pelo incentivar presente, ao meu lado em todos os momentos.

AGRADECIMENTOS

A Deus por este objetivo alcançado.

A meu orientador professor Dr. Wellistony Carvalho Viana pela sabedoria e paciência com que conduziu todo este processo de formação e pesquisa, pelos essenciais direcionamentos e acima de tudo pela humanidade que devotou na sua função de mestre. Meu muito obrigado!

Aos membros da banca, professor Dr. Anor Sganzerla e professor Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho, que com suas intervenções pontuais ajudaram a balizar este trabalho.

À coordenação do mestrado em Filosofia pelo acompanhamento ao longo de todo este trajeto, em especial à secretária Zélia Guimarães por todas as orientações dispensadas.

À minha amiga Lenise Moura Fé pelos diálogos filosóficos e pela ajuda na aquisição e tradução do material em língua francesa, sem esta força esta tarefa seria muito mais árdua.

Ao Instituto Federal do Piauí – IFPI por incentivar o aperfeiçoamento constante de seu quadro docente e fomentar a liberação funcional tão necessária nesta etapa de estudos.

“... Lute com determinação, abrace a vida com paixão, perca com classe e vença com ousadia. Porque o mundo pertence a quem se atreve, e a vida é muito para ser insignificante.”

Charles Chaplin.

RESUMO

A natureza modificada do agir humano, resultado do exponencial crescimento do poder tecnológico da era moderna, configurou-se um horizonte totalmente novo com o qual a ética, a moral e a política de hoje devem se confrontar. A partir deste contexto, este trabalho empreende uma pesquisa acerca da relação entre poder, responsabilidade e política no pensamento de Hans Jonas, tendo como recorte bibliográfico central as ideias defendidas pelo autor no livro *O princípio responsabilidade: ensaio de ética para a civilização tecnológica* (2006[1979]). Tem como objetivo dois prismas: um negativo, em que reconhece não ser prioridade apontar uma alternativa sistemática, enquanto proposta efetiva de ação política, para a solução dos problemas decorrentes da tecnologia aqui debatidos; e um positivo, que subentende que a nova perspectiva da prudência, nos moldes como a define Jonas, torna-se um caminho viável para qualquer sistema político que objetive tal missão. O presente trabalho foi dividido em três partes específicas: a primeira trata da relação entre poder técnico e responsabilidade apontando a importância destes na fundamentação das ideias políticas do autor; a segunda faz uma análise dos sistemas políticos capitalista e socialista e do modo como ambos enfrentam o problema da tecnologia na era moderna; a terceira apresenta a crítica do utopismo marxista proferida por Jonas, bem como, as novas bases axiológicas da sua concepção política, ratificando a nova prudência como fundamento para uma política da responsabilidade no contexto da era tecnológica. Estas etapas, juntas, possibilitam a conclusão de que a preocupação primeira do autor não é oferecer uma saída concreta enquanto projeto político propriamente dito, mas tão somente apresentar as novas bases para se fundamentar um princípio que se faça impreterível e sob o qual se possa edificar toda e qualquer proposta política real posterior, ou mesmo adaptar as já existentes. Defende-se por consequência, que somente com uma guinada nos rumos dos valores coletivos e a edificação de novas bases axiológicas, pode-se pensar a ação política de modo adequado e compatível com as exigências atuais que os parâmetros da ação tecnológica impõem.

Palavras-chave: Poder. Responsabilidade. Prudência. Política. Hans Jonas.

ABSTRACT

The human being has got a nature that acts and becomes possible to modify in itself. The modified nature of that action, effect of the great power of technology and its upgrowth, taking into account the modern era, set up a whole new horizon with which the ethic, the moral and the politics, nowadays, need to be confronted. In this sense, this work wages a research about the relation among power, responsibility as well as politics according to Hans Jonas' thought, having as a central bibliographical snippet the ideas advocated by the author in the book *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (2006[1979]). It aims two prisms: a negative one in which it recognizes not to be a priority to indicate a systematic alternative, as an effective proposal of political action to solve the problems resulting from the technology discussed here; and a positive prism that implies a new perspective of caution, defined by Jonas, becomes a viable path for any political system that aims such legacy. The present work was divided into three parts: the first deals with the relation between technical power and responsibility, pointing out the importance of those themes in the foundation of the author's political ideas; The second makes an analysis of capitalist and socialist political systems and the way they both deal with the problem of technology in the modern era; The third shows the critique of Marxist utopianism pronounced by Jonas, as well as the new axiological bases of his political conception, confirming the new prudence as a bedrock for a politics of responsibility in the context of the technological age. Both stages together make it possible to conclude that the author's first concern is not to offer, properly, a concrete solution as a political project, but only to present the new elements for a principle that can be unpredictable and under which any subsequent real political proposal can be built or even adapt to the existing ones. It is argued, therefore, that only with a twist in the course of collective values and the framing of the new axiological bases can anyone think of political action in a way that is adequate and compatible with the current demands imposed by the parameters of technological action.

Keywords: Power. Responsibility. Prudence. Politics. Hans Jonas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: O PODER E A RESPONSABILIDADE COMO SUBSTRATO DO PENSAMENTO POLÍTICO EM HANS Jonas	19
1.1 Novos parâmetros do poder técnico.....	19
1.2 Novos parâmetros da responsabilidade.....	30
1.3 Parâmetros para uma responsabilidade política em Hans Jonas.....	42
CAPÍTULO II: O A <i>PRIORI</i> DA AÇÃO POLÍTICA NA ERA TECNOLÓGICA: PARA ALÉM DOS SISTEMAS CAPITALISTA E SOCIALISTA	50
2.1 Mapeando o problema.....	50
2.2 O papel do capitalismo e do marxismo no enfrentamento do problema.....	57
2.3 Aportes para se pensar a ação política enquanto proposta de superação dos sistemas políticos modernos.....	71
CAPÍTULO III: HANS JONAS E A POLÍTICA DA PRUDÊNCIA	78
3.1 Análise crítica do utopismo marxista.....	79
3.2 “Novas” bases axiológicas para se pensar a ação política em Jonas.....	91
3.3 Sobre a prudência como fundamento para uma política da responsabilidade em Hans Jonas.....	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	110

INTRODUÇÃO

Encarar a realidade com os olhos do conhecimento sempre foi uma tarefa desafiadora. Seja na antiguidade ou mesmo na modernidade os problemas oriundos dessa atividade levantaram muitas polêmicas e inspiraram muitas teorias. A realidade de hoje não é diferente, no entanto, esta se apresenta com um diferencial. Com as transformações ocorridas no mundo e no homem, em uma escala sem precedentes, devido à grande capacidade de intervenção proveniente da tecnologia, cresceram também na mesma proporção os problemas decorrentes destas mesmas transformações. Para cada nova “descoberta” nesta área, nasce também um novo problema que requer atenção, sobretudo no âmbito das relações humanas. Com este novo contexto, a vida e o homem ganham em complexidade, exigindo-se novos parâmetros de orientação e avaliação.

Entre os estudiosos desse fenômeno em particular encontramos o filósofo Hans Jonas¹, que com sua filosofia, torna-se pela força de suas reflexões uma leitura obrigatória, indispensável a qualquer consideração filosófica na atualidade. (BECCHI, 2008a, p. 308). Em suas reflexões, encontradas, sobretudo, em sua obra de maturidade: *O Princípio Responsabilidade*²: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, publicada em 1979, procurou demonstrar como o novo horizonte da vida está diretamente influenciado e condicionado pelas intervenções da tecnologia³. Ao relacionar os termos técnica e ética sob uma nova perspectiva – a

¹ Hans Jonas nasceu em 1903, na Alemanha, e morreu em New Rochelle, estado de Nova Iorque, em 1993. Estudou com Husserl, Heidegger e Bultmann. Em 1933, com o advento do nazismo, emigrou para a Palestina, daí para a Itália, onde, como soldado da brigada judaica, ajudou a combater o fascismo. Passa depois ao Canadá e aos Estados Unidos, onde viveu e lecionou. Tornou-se célebre por seu trabalho sobre a gnose e, depois, sobre a filosofia da biologia. A partir do final dos anos 60, dedicou-se às questões suscitadas pelo progresso da tecnologia, cujo lançamento em 1979 da obra *O Princípio Responsabilidade* o consagrou definitivamente entre os grandes escritores do pensamento filosófico contemporâneo.

² Para diferenciar, a obra *O princípio responsabilidade* doravante aparecerá sempre com maiúscula e em itálico, e o princípio responsabilidade – propriamente dito – será grafado com letras minúsculas e sem itálico.

³ O próprio Jonas relata em sua autobiografia intelectual, na conferência apresentada em Heidelberg em 1986, “*Wissenschaft als persönliches Erlebnis*”, traduzida para o italiano com o título – H. Jonas, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia, 1992 – e divulgada no meio acadêmico daquele país, pelos trabalhos do professor Paolo Becchi, a importância e grandiosidade do papel que a tecnologia adquire para o nosso tempo. Embora não desprezasse nenhuma reflexão de seu legado, nas várias etapas de seu itinerário intelectual, o próprio Jonas reconhece que deve sua notoriedade no âmbito da reflexão ética, às investigações desta, na relação com os desafios que a tecnologia apresenta: “la primera se caracteriza por el estudio de la gnosis tardía bajo la influencia de la analítica existencial, la segunda, por el encuentro con las ciencias

ameaça que os avanços da primeira representa ao universo da segunda – este autor traz para o processo de discussão uma abordagem genuinamente particular, haja vista que mesmo já tendo sido alvo de muitas especulações filosóficas, a relação ética- técnica não havia sido questionada sob a perspectiva da responsabilidade.

A tecnologia, que se tornou tema central para a filosofia de nosso autor, vem dotando o homem de armas cada vez mais poderosas, capazes de transformar radicalmente a sua própria essência. De criatura, passa a ser criador, tornando-se objeto de sua própria criação. É neste sentido que se diz que a técnica transformou o homem de criador em criatura, de sujeito em objeto e o reconfigura a cada dia. Como se imaginar que as éticas anteriores a este momento de transformação histórica pudessem refletir sob tal perspectiva? Como se esperar uma reflexão sobre parâmetros de ação que sequer se imaginava ser possível a sua existência? É justamente este “poder de refabricar” o próprio inventor que promoveu a necessidade de uma nova investigação no campo da ética nunca antes imaginada. Isto fez nascer a urgência de se pensar uma ética sob nova perspectiva, graças ao poder contumaz que a tecnologia da era moderna conferiu ao homem hodierno.

Por meio da ação do *homo faber* com sua arte – a técnica – foram modificadas absurdamente as relações no âmbito do fazer humano. Este fato acarretou mudanças significativas também no âmbito moral, isto é, a natureza do agir humano foi substancialmente modificada pelo poder da técnica, gerando, por consequência, a necessidade de modificação também nos imperativos que regem a doutrina do agir.

A natureza modificada do agir humano, para Hans Jonas, configurou-se um horizonte totalmente novo com o qual a ética, a moral e a política de hoje devem se confrontar. Esta novidade se reveste da necessidade de novos paradigmas axiológicos que possam proporcionar, simultaneamente, uma *revisão*, uma *reformulação* e uma *reconceituação* dos padrões de valores com os quais se balizem esta nova realidade marcada, sobretudo, pelo “se”, este condicionante que torna incógnita qualquer tentativa de previsão sobre quais os rumos que terão a

naturales en la perspectiva de una filosofía del organismo, la tercera, por un cambio radical que me ha llevado de la filosofía teórica a la filosofía práctica, o sea a la ética, y esto em respuesta a los desafíos de la técnica que se podían descuidar cada vez menos. De estas tres diversas etapas, la primera es aquella con la cual, por mucho tiempo, fue reconocido entre los especialistas; la segunda es aquella que resulta aún desconocida; mientras la tercera es aquella que lo ha hecho célebre”. Cf. 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. Trad. Susana Britez D'Ecclesiis.

ação do homem potencializada pelo aparato tecnológico. Se os “velhos” paradigmas já não contemplam mais de maneira adequada esta nova dinâmica das transformações humanas, sociais, econômicas, culturais e, sobretudo, políticas, faz-se mister uma reconfiguração destes padrões, como condição de garantia para que o maior beneficiário de todo este sistema, o homem, não se veja acuado diante de suas próprias realizações.

De fato, estes três substantivos acima representam bem o espírito deste trabalho, haja vista que a primeira ação empreendida leva em consideração esta meta, isto é, promover uma nova leitura, mais minuciosa, mais detida, no intuito de apontar para o novo do papel que a dimensão do poder técnico alcançou na sociedade contemporânea e, acima de tudo, o que isto representa para a teoria ética de nosso autor. O segundo instante se faz a partir da análise da reformulação e da colocação no campo da ética, que Jonas propõe, de um termo já bastante conhecido no meio jurídico que é a concepção de responsabilidade, pois para o autor esta se torna a mola mestra, o fio condutor que permitirá chegar ao seu novo paradigma para a política. Por fim, finaliza-se esta trajetória com o exame da reconceituação, proposta por Jonas, do conceito da virtude da prudência como imperativo para qualquer sistema político que ambicione enfrentar o contexto atual da era tecnológica. Desta forma, acredita-se de início que esta empreitada não apresente uma saída específica, enquanto proposta efetivamente constituída, para o problema da política que a sociedade de hoje apresenta, no entanto, nos parece nítido, compartilhando os ideais de Jonas, que nenhum sistema que se pretenda eficiente politicamente no contexto atual, possa prescindir deste novo valor com o qual a virtude da prudência jonasiana é concebida.

A partir desta nova proposta defendida por Jonas, desenvolvemos, neste trabalho, uma reflexão que procedendo de uma situação particular do agir individual, alcance a dimensão do agir coletivo, tanto no que se refere à responsabilidade ética, como no que se refere à responsabilidade política, pois entendemos, juntamente com o autor, que a práxis política se estabelece a partir do agir individual e com isso, a orientação ética se torna o primeiro degrau para a ação política. Desta forma, reconhecendo que o horizonte ético tem seu escopo no campo da ação política, o presente trabalho tem como proposta promover uma reflexão de caráter filosófico, cujo mote de fundamentação ancora-se nos conceitos de poder e de responsabilidade e, como a partir deste binômio, o autor estabelece a sua

concepção de prudência para o âmbito político. Entende-se aqui que se a responsabilidade é o princípio fundamental para o horizonte da ética, igualmente o é a nova prudência, defendida por Jonas, o imperativo para o horizonte da política. Se no agir pessoal a máxima é a responsabilidade, na política este papel cabe à prudência. Desta forma, o objetivo deste trabalho parte de dois prismas, um negativo, em que reconhece não ser a prioridade apontar uma alternativa, enquanto proposta efetiva de ação política, para a solução dos problemas aqui debatidos, decorrentes da tecnologia; e um positivo, que subentende que a nova perspectiva da prudência, nos moldes como a define Jonas, torna-se o caminho mais viável para qualquer sistema político que objetive tal missão.

Questiona-se aqui: a concepção política inerente ao pensamento jonasiano pode fazer frente às incapacidades dos sistemas políticos vigentes, em lidar com os graves problemas que tornam vulneráveis tanto a natureza como os seres vivos nos dias atuais? Sua proposta é exequível do ponto de vista prático, ou seria apenas mais uma, entre tantas formas idealistas de se pensar uma sociedade melhor?⁴ Sustentaremos aqui a hipótese da *versatilidade* da proposta jonasiana, no sentido de que ela em si não é uma proposta articulada e pensada como um padrão específico de atuação política, seja liberal-democrático ou mesmo socialista-autoritário, mas que é articulada em um sentido apriorístico⁵ que, sendo seguido, independentemente do aspecto ideológico fundante, o fim será sempre a proteção da natureza e a defesa da autenticidade da vida.

⁴ Durante todo o desenvolvimento deste trabalho será constante a recorrência a este estilo de escrita, isto é, o questionar constante sobre a obra de Jonas como atitude de relevar determinados pontos de reflexão que se julgam importantes para o entendimento do texto e conseqüentemente com a inspiração destas questões, nos seus esclarecimentos se promover um maior entendimento do tema em questão. Do mesmo modo, optamos neste trabalho por não realizar uma crítica em separado sobre pontos específicos da obra do autor, no entanto, não nos furtamos de levantar questionamentos pertinentes sobre pontos mais delicados de sua obra, e o fizemos concomitante com o próprio desenvolvimento no corpo do texto, pois assim consideramos metodologicamente mais viável para o entendimento das ideias que ora discutimos. Cf. exemplo desta crítica capítulo I, p. 45.

⁵ Este termo não se reveste aqui do significado lógico-filosófico que geralmente lhe é atribuído de conhecimento que prescinde da experiência. Na verdade o que se quer com este termo é expressar a preocupação primeira de Jonas no sentido de fornecer uma nova base de fundamentação para as novas ações de cunho político. Neste sentido, apresentamos o projeto particular de ordenamento político de Jonas, que no corpo do texto deste trabalho (p. 16 e 78) aparece sob aspas, justamente por que é assim que se entende aqui, ou seja, consideramos que a intenção primeira do autor não é oferecer uma alternativa concreta na forma de um projeto político formalmente constituído, mas tão somente apresentar as novas bases para se fundamentar um princípio que se faça impreterível e sob o qual se possa edificar toda e qualquer proposta política real posterior, ou mesmo adaptar as já existentes. Eis o seu *a priori*.

Para tal empreitada, além do suporte teórico que acompanha este trabalho, fundamentamos nossas pesquisas⁶, sobretudo, nas obras do autor que já se encontram sob o domínio de nosso idioma, entre elas, mais precisamente, *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética par a civilização tecnológica* (2006); além das obras *O princípio vida: fundamentos para uma filosofia biológica* (2004); *O fardo e a bênção da mortalidade* (2009); *Técnica, Medicina e Ética* (2013). Embora este aspecto deixe transparecer certo peso sobre a pesquisa realizada, dada à quantidade escassa de tradução, compensamos esta dificuldade pelo trabalho de acompanhamento, em livros, artigos e outros trabalhos que já foram realizados sobre o autor, tanto em trabalhos a nível nacional como internacional, com estudiosos⁷ que de uma maneira mais ampla tiveram acesso ao conjunto de produção teórica do autor, em outras línguas, e nos propiciam, com seus estudos, a oportunidade de termos mais próxima a riqueza de outros pensamentos igualmente importantes de Jonas⁸.

O primeiro capítulo – *O poder e a responsabilidade como substrato do pensamento político em Jonas* – apresenta no início de seus dois primeiros tópicos uma caracterização mais contextual, etimológica e histórica dos mesmos. A especificidade de cada um está em que no primeiro tópico, a partir do pensamento de Bacon, mostra-se a relação entre teoria e prática no âmbito da ciência, bem como a importância da revolução tecnológica como prova de que a técnica, por meio de seus produtos, extrapola a dimensão do produzir e atinge em cheio a dimensão do agir humano, “enfeitiçando” e comandando as ações do homem por meio do progresso científico. No embalo do pensamento anterior, destaca-se a relevância, evolução e magnitude do fazer humano; seus resultados positivos visíveis e efeitos negativos ocultos, fatores que combinados suscitam em Jonas a necessidade de uma reflexão mais urgente; e o meio encontrado pelo autor está nos *prognósticos*

⁶ Sobre a fundamentação normativa orientadora deste trabalho cf. UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ. BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA. COMISSÃO DE NORMALIZAÇÃO. **Guia de Normalização de Trabalhos Acadêmicos da Universidade Federal do Ceará**. Fortaleza: Ed. UFC, 2013.

⁷ Cabe aqui a referência ao Grupo de Trabalho Hans Jonas da ANPOF, e ao grupo de pesquisa Hans Jonas do CNPq que tem proporcionado belos debates sobre os mais diversos temas da obra do autor, bem como a divulgação cada vez mais rica de produções nessa área.

⁸ Esta contribuição se mostrou relevante no contato com as obras do autor em língua francesa que aqui se faz referência, especificamente, *Une éthique pour la nature* (2000) e *Pour une éthique du futur* (1998).

*negativos*⁹ que os efeitos do mal impõem ao indivíduo. Daí a criação de sua heurística do temor como instrumento capaz de promover a transição da reflexão do âmbito da técnica para o campo da ética. Destaca-se por fim, o dinamismo da modernidade – uma realidade embrionária filha do agir coletivo-cumulativo-tecnológico – e os primeiros percalços que esta nova realidade demanda no campo político. Como resultado deste itinerário, o viés político do tópico está em demonstrar o olhar jonasiano sobre a técnica não apenas enquanto produtora de “artefatos”, mas acima de tudo o despertar para o uso político que se faz destes produtos, bem como, na proposição de posturas éticas e políticas pautadas na precaução e na prudência e a abertura do autor para novas formas de poder governamental que sejam capazes de responder aos ditames da sociedade atual.

A relevância do segundo tópico está justamente em estabelecer as diretrizes sobre as quais Jonas ergueu sua reflexão de “natureza” política. Este não foi um salto no escuro, ao contrário, o entendimento pleno de sua orientação política passa necessariamente pelo conhecimento, igualmente pleno, das diretrizes de sua dimensão ética. Para tal, parte-se do conceito de liberdade, fundamental para a teoria da responsabilidade, pois é a partir dele que se podem estabelecer os parâmetros para a ação moral. Na sequência apresentam-se os três pilares da responsabilidade jonasiana: a nova perspectiva do ato; a importância do outro (natureza e os outros seres) e o horizonte do futuro. Finaliza-se o tópico, ressaltando que tudo isso só faz sentido se este aporte teórico for balizado pelo fenômeno da liberdade humana como signatária do fenômeno da responsabilidade, pois, como veremos à frente, a liberdade do agente é o combustível para se assumir a responsabilidade.

O último tópico é mais didático, no sentido de facilitar o entendimento posterior, pois como se percebe em Jonas, todos os aspectos de sua teoria ética estão intimamente interligados à sua posição política. É pensando nesta inter-relação posterior que se apresentam as três principais características da ideia de responsabilidade em Jonas – naturalidade, artificialidade e espontaneidade – e como da relação entre elas se chega à responsabilidade política. Este

⁹ A exemplo do itálico utilizado neste termo, doravante se recorrerá sempre a este estilo de escrita para marcar e diferenciar, sempre que no contexto se fizer necessário, os termos do autor que forem tomados isoladamente, pois entendemos não haver a necessidade nestas circunstâncias, de se acrescentar a referência completa sobre o mesmo.

esclarecimento é o que garante uma base segura para se constituir, a partir de então, uma exposição segura acerca da responsabilidade política em Jonas.

O segundo capítulo – *O a priori*¹⁰ *da ação política na era tecnológica: para além dos sistemas capitalistas e socialistas* – vem com uma proposta nitidamente de passagem, no sentido de fazer uma análise das possibilidades de solução do problema, que foi levantado no primeiro capítulo, mas ao mesmo tempo apresentar pistas, na forma de questionamentos, sobre o modo como o autor entende que os problemas decorrentes da tecnologia devem ser enfrentados. Apresenta-se a crítica que o autor empreende aos sistemas políticos liberal-democrático e socialista-marxista e suas conseqüentes inabilitações para fazer frente a esta grande demanda da sociedade atual. Neste sentido, no primeiro tópico, bem como se apresenta no seu título, faz-se um mapeamento do problema a ser enfrentado no mundo tecnológico por estes sistemas políticos – apontando para a vulnerabilidade da natureza e da vida, frente ao poder do homem – como o despertar para a emergência de novos padrões de ordenamento político que se mostrem aptos a resolver esta situação.

A partir desta constatação, o segundo tópico faz uma análise dos regimes marxistas e capitalistas enquanto propostas teóricas e concretas de enfrentamento do problema, a chamada *síndrome tecnológica*. Jonas admite mesmo que estes dois sistemas políticos não estariam em condições individuais de apresentarem propostas reais de enfrentamento dessa situação, pois os considera incapazes de barrar o progresso tecnológico, uma vez que os mesmos são herdeiros da revolução baconiana. Faz-se na sequência um comparativo entre estes dois regimes, em que se aponta a preferência do autor pelo regime marxista. No entanto, por ser considerado mais apto, é contra ele que Jonas disfare sua maior crítica.

Finaliza-se o capítulo com a convicção de Jonas de que, modelados em suas formas originais, ambos os sistemas analisados se mostram insuficientes, pois, para o autor, nenhuma proposta de natureza política pode partir da prerrogativa da técnica e de seu “braço” cognitivo, a tecnologia, como máximas de fundamentação de suas propostas. Assim, lança suas primeiras concepções para se pensar o político na era tecnológica: a rejeição da coação externa bruta – seja o autoritarismo político (totalitarismo) ou mesmo a exploração econômica (capitalista); o segundo

¹⁰ Cf. nota 5 p. 12.

ponto ancora-se na defesa intransigente da liberdade como bem inviolável; o terceiro, o chamado princípio da compossibilidade.

O último capítulo – *Hans Jonas e a política da prudência* – apresenta a crítica de Jonas à utopia marxista, enquanto fator determinante para o surgimento de uma nova proposta de ação política. Apresenta-se, também, o “projeto” particular de ordenamento político, regido pela virtude da prudência que, segundo o autor, enquanto imperativo não é apenas recomendável, mas acima de tudo, necessário, diante da realidade concreta da sociedade nos dias atuais. No primeiro tópico, é feita uma crítica ao utopismo marxista quanto aos aspectos da possibilidade material de realização da utopia, com a crítica ao ideal de homem *por vir* como máxima e ao utopismo tecnológico; questiona-se também, o caráter desejável da utopia seus contrastes e perigos; fecha-se o tópico com a análise do contraste negativo do utopismo enquanto desconsideração do presente histórico – tanto a nível de homem como de sociedade.

No segundo tópico, apresentam-se as “novas” bases axiológicas para se pensar a ação política em Jonas, ou seja, o progresso com precaução como cautela inteligente frente ao progresso tecnológico; a arte da futurologia como condição de representação do futuro no presente; a reconceituação do temor como elemento ativo de ação e não apenas de imobilidade diante do perigo; e a política do altruísmo como rédeas para “frear” e orientar o poder, tanto na forma positiva por meio da imposição, como no modo negativo através da abnegação; tudo isto como prerrogativa para a efetivação de sua proposta política, que, para ser implantada, exige a renovação dos valores que sustentam a sociedade.

O último tópico fala *sobre a prudência como fundamento para uma ação política da responsabilidade em Jonas*. Nele se apresenta, em três partes, a nova política do autor que considera esta “velha” virtude sob um novo olhar, ou seja, primeiro a prudência como dever, princípio e necessidade; segundo, a prudência como guia da ação técnica; e por fim, a prudência como resguardo cauteloso da integridade da vida, da natureza e do homem.

Finaliza-se este trabalho com uma reflexão concisa sobre o que se pretendeu alcançar com este estudo. Neste sentido, numa atividade de retrospectiva direta, sem utilização de referências, faz-se uma análise objetiva dos pontos mais relevantes do texto, apresentando a correlação dos mesmos com a ideia norteadora da trajetória desta pesquisa. Com isso, buscou-se numa atitude mais didática e

menos técnica, apresentar um trabalho que possibilite a compreensão do pensamento de Hans Jonas, sob uma nova perspectiva ainda pouca explorada na literatura brasileira, mas não menos relevantes enquanto contribuição filosófica de Jonas. Tendo-se a consciência da não imunidade quanto às críticas pelas escolhas aqui defendidas, espera-se com este trabalho contribuir para que novos pesquisadores se sintam motivados a continuar o estudo de Jonas sob esta perspectiva, o viés político de seu pensamento, que embora ainda pouco explorado, certamente o é tão importante como sua vertente ética e ontológica.

**CAPÍTULO I:
O PODER E A RESPONSABILIDADE COMO SUBSTRATO DO PENSAMENTO
POLÍTICO EM HANS JONAS.**

“Se Napoleão dizia: ‘A política é o destino’, Hoje bem se pode dizer: a técnica é o destino”.

Hans Jonas.

O objetivo essencial deste capítulo é demonstrar a importância que a nova dimensão que o *poder* técnico adquire na sociedade moderna passa a ter na formulação da proposta ética da responsabilidade de Hans Jonas, e como estas novas perspectivas se tornam imprescindíveis, enquanto instrumento de análise e crítica dos sistemas políticos vigentes, para a fundamentação de uma nova proposta política que seja capaz de promover o enfrentamento dos problemas que a era tecnológica apresenta hoje.

Para tanto, no primeiro momento é feita uma análise do conceito de poder, demonstrando dentro da teoria jonasiana como este marca, de forma incisiva, a dinâmica entre técnica, ética e a política. No segundo instante, apresenta-se o *novum* da responsabilidade jonasiana e, como, a partir deste conceito, o autor propõe um novo ordenamento de caráter deliberativo, como paradigma para a responsabilidade política. Por fim, faz-se uma reflexão acerca de um pretenso viés político inerente ao seu princípio responsabilidade, questionando sobre sua fundamentação e viabilidade frente ao contexto atual da política contemporânea.

1.1 Novos parâmetros do poder técnico.

Quando ainda no século XVII a relação de dominação homem-natureza era restrita apenas ao nível da racionalidade, e a meta da ciência e de seu desenvolvedor – o homem – era apenas a de “desvendar e conhecer as leis que dominavam a natureza”¹¹, não se poderia projetar outro cenário que não fosse estritamente o usufruto da natureza e dos recursos que esta dispõe ao homem.

¹¹ Cf. KÖCHE, 2014, p. 510.

Entretanto, os meios eram relativamente incipientes para se atingir tal objetivo. Mesmo a utilização de instrumentos como forma de dominação da natureza sendo um caráter peculiar do saber técnico, a técnica mantinha seus *braços relativamente curtos*, isto é, “(...) a *techne*, como atividade, compreendia-se a si mesma como um tributo determinado pela necessidade e não como um progresso que se autojustifica como fim precípua da humanidade” (JONAS, 2006, p. 35), para prever qualquer cenário diverso. Deste modo, se do ponto de vista da instrumentalidade o horizonte de possibilidades de dominação do conhecimento científico sobre a natureza e a vida era limitado, o mesmo não pode ser dito sob o prisma da racionalidade, uma vez que o homem já conhecia de forma profunda muitas das leis e princípios que regem o universo.

O filósofo inglês Francis Bacon propôs um programa para a nova ciência – *Magnalia Naturae – Praecipue quoad usus humanus*¹² (As Maravilhas naturais, sobretudo aquelas que servem ao homem)¹³ – no qual acreditava ser o homem não somente capaz de conhecer a natureza mas, acima de tudo, capaz de dominá-la e subjugá-la ao seu dispor. Conforme Giacoia Júnior, para Francis Bacon, “por meio da nova ciência e da técnica que dela decorre, a humanidade teria seu

¹² “As maravilhas naturais, sobretudo aquelas que servem ao homem”. Esta lista encerra o volume composto pela *Sylva Sylvarum* e a *New Atlantis*, volume que constitui a edição original de 1620. Tradução e nota cf. FONSECA, 2015a, p. 423.

¹³ *Prolongar a vida.*

Devolver, em algum grau, a juventude.

Retardar o envelhecimento.

Curar as doenças consideradas incuráveis.

Amenizar a dor.

Purgativos (remédios) mais acessíveis e menos repugnantes

Transformar o temperamento, a obesidade e a magreza.

Transformar a estatura.

Transformar os traços.

Metamorfose de um corpo em outro.

Fabricar novas espécies.

Transplantar uma espécie em outra.

Instrumentos de destruição, como aqueles de guerra e de perigo (de ameaça).

Tornar os espíritos alegres e colocá-los em boa disposição.

Poder da imaginação sobre o corpo, ou sobre o corpo de outro.

Acelerar o tempo no que tange à maturação.

Acelerar o tempo no que concerne à destilação.

Acelerar a germinação.

Fabricar para a terra compostos ricos [nutrientes].

Produzir alimentos novos a partir de substâncias que não são atualmente utilizados.

Fabricar novos tipos para vestimentas; e novos materiais a exemplo do papel e do vidro.

Predições naturais.

Ilusões dos sentidos.

Maiores prazeres para os sentidos.

BACON, *La Nouvelle Atlantide* apud FONSECA, 2015a, p. 108s.

entendimento emancipado, alcançando a maioria da razão, bem como o domínio sobre a natureza; esta com isso, se ‘vê obrigada a conceder o pão à humanidade. O pão, isto é, os meios de vida’”. (BACON, 1960 apud GIACOIA JR., 2003, p. 176). A partir deste momento, percebe-se que a intencionalidade desta relação entre saber-fazer e mundo, mediados pelo artifício da técnica, não se restringia mais ao *sapere aude*¹⁴ do iluminismo, mas já impunha ao âmago desta relação um elemento novo que se configuraria a essência desta nova conexão homem-natureza.

Consequentemente, ao homem, não é dada apenas a missão do conhecimento. É, sim, lhe outorgado o título de *dominus naturae*¹⁵, qualificação esta conferida pela situação peculiar de seu empoderamento nos dias atuais em que

a técnica avança sobre quase tudo que diz respeito aos homens – vida e morte, pensamento e sentimento, ação e padecimento, ambiente e coisas, desejos e destinos, presente e futuro – em resumo, dado que ela se converteu em um problema tanto central quanto premente de toda a existência humana sobre a terra. (JONAS, 2013, p. 25).

Como se percebe nitidamente, nos dias de hoje, a predição baconiana do século XVII não pertence mais apenas ao reino das conjecturas racionais e filosóficas ela, abruptamente, invadiu a vida concreta da humanidade e, enquanto tal, exige uma nova postura de reflexão desta realidade.

Com o advento da *revolução das máquinas* a partir do século XVIII e, sobretudo, com o desmembramento entre ciência e técnica, foi possível uma aceleração sem precedentes na questão deste conhecimento humano, resultando na ratificação do cenário descrito acima. No entanto, o resultado conjugado destas duas áreas fez nascer a tecnociência¹⁶. Esta, na verdade, tornou-se a principal responsável pelo *boom*, isto é, pelo impulso dinâmico (*dynamic thrust*)¹⁷ com o qual

¹⁴ “Ouse saber”, esta frase teve seu emprego mais conhecido no ensaio O que é Iluminismo? de Immanuel Kant, escrito em 1784, que a estabeleceu como uma espécie de grito de guerra iluminista.

¹⁵ Cf. VIANA, 2015, p. 53.

¹⁶ Aqui cabe uma pronta observação sobre este termo em Jonas – também detectada por Robinson dos Santos (2011, p. 25), onde o mesmo ressalta que a técnica pré-moderna tem, para Jonas, um conjunto de atributos que a diferencia da técnica moderna. Aquela pode ser vista como uma *posse e estado*, isto é, no conjunto de ferramentas e procedimentos disponíveis, haveria uma certa constância e uma tendência ao equilíbrio entre fins e meios. Nessa, as revoluções que se sucederam devem-se, conforme o autor, mais a causalidades que a intenções. A técnica moderna indica, ao contrário, uma empresa e um processo, isto é, “cada novo passo em qualquer direção (...) não conduz a um ponto de equilíbrio ou ‘saturação’ na adequação dos meios aos objetivos pré-fixados, mas, ao contrário, no caso de êxito, constitui o motivo para dar outros passos em todas as direções possíveis (JONAS, 2013, apud SANTOS, 2011, p. 25).

¹⁷ Cf. JONAS, 1979, p. 35.

a ciência na época contemporânea sacudiu tanto o mundo físico-natural, quanto o mundo artificial e humano.

É em razão da magnitude¹⁸ deste novo poder tecnológico que, segundo Jonas, faz-se necessário uma reflexão de caráter ético sobre a “nova técnica contemporânea”, isto porque, ainda segundo o autor, os frutos oriundos desse mesmo poder não são, em sua plenitude, apenas benéficos para a humanidade. Neste ponto, continua Oliveira (2012, p. 5), nasce a ambiguidade, isto é, a incerteza quanto à garantia de benignidade das consequências futuras deste poder, haja vista a impossibilidade de previsão sobre os efeitos decorrentes deste processo. É este “mergulhar” na escuridão do futuro que promove o despertar da insegurança. Por este motivo, Jonas defendeu como tese inicial para sua obra prima¹⁹ a ideia de que *a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça*, e assim, lançou as bases para a edificação de sua ética da responsabilidade.

A ameaça à qual se refere o autor é decorrente do próprio processo de lapidação ao qual foi submetido o conhecimento científico moderno, graças à conhecida distinção histórica entre teoria e prática. Enquanto produto do empirismo moderno, a ciência era concebida como um mecanismo por excelência de exploração da natureza, capaz de “arrancar” da mesma tudo o que esta tem de melhor para a satisfação humana. Por esta razão, o lado prático da ciência fala mais alto e, como tal, torna-se por excelência, o *locus* do progresso da técnica.

Por outro lado, se o desenvolvimento acelerado da ciência oriundo do progresso tecnológico propiciou uma cadeia autodesenvolvimentista interna ao saber científico, por outro ocasionou, também, um isolamento cada vez maior do aspecto reflexivo interno deste saber, isto é, com os olhos voltados apenas para os resultados e para a capacidade de produzi-los, a ciência embriaga-se com o “como fazer”, muitas vezes esquecendo-se de perguntar sobre o “porque fazer”. É nesta fenda que se insere a necessidade de reflexão ética sobre os parâmetros de atuação da capacidade tecnológica moderna, para Jonas.

Entretanto, esta perspectiva pragmática da ciência, sobretudo a influenciada por Bacon, se justifica pelo fato de a ciência na época ser

¹⁸ A respeito deste conceito, Oliveira (2012, p. 5) assevera que a ampliação do poder tecnológico possibilitou não apenas seu crescimento em termos de resultados concretos no espaço e no tempo, no aqui e agora, como também projetou para o horizonte do futuro a capacidade de intervenção dos efeitos deste mesmo poder.

¹⁹ *O Princípio responsabilidade: ensaio para uma ética para a civilização tecnológica*. 1979.

propositalmente desprovida de qualquer fundamentação metafísica de caráter ético, renegando a natureza a um lugar de extrativismo e usurpação. Assim, com a natureza carente de valor²⁰, a ciência encontrou o caminho livre para hipervalorização do humano e a conseqüente subjugação da mesma. Viana²¹ corrobora esta visão quando reconhece ser a ciência moderna eticamente neutra no pensamento de Bacon, ao lidar com uma natureza essencialmente desprovida de valor, o que por si justificaria esta deficiência no trato ético na relação homem-natureza dentro da teoria do autor, admitindo-se, sob este aspecto, a sua máxima “saber é poder”.

Jonas, no entanto, não vê esta nova dinâmica entre poder e técnica de forma estritamente negativa. Pelo contrário, ele considera ser este um caminho natural do crescimento humano, admitindo inclusive, ser a tecnologia a *vocação* da humanidade. O autor alerta, na verdade, contra o encantamento apenas pelos prodígios dessa nova capacidade tecnológica, e contra o que considera fechar os olhos para as demandas decorrentes desse novo poder, eclipsando-se, assim, pelo êxito proporcionado por ele.

Que a ciência hoje, por intermédio da tecnologia, é capaz de fazer muito em relação ao passado, é fato. O que não se pode ignorar é que os “tentáculos” de seu novo poder alcançaram de modo tão invasivo, decisivamente, uma nova esfera que a técnica de ontem jamais ousou penetrar, o âmbito do agir. Para Jonas, sendo a técnica um *exercício do poder humano*²², portanto circunscrito ao campo das ações [*Handelns*], ela está necessariamente sujeita à avaliação moral. No entanto, a transformação quantitativa e, sobretudo qualitativa pela qual passou a técnica na era moderna, conferiu a esta um enquadramento totalmente novo, motivo pela qual esta merece uma atenção especial por parte da investigação ética.

Com o *homo faber* se colocando acima do *homo sapiens* por causa da *techne*, impõe-se uma nova ordem, isto é, cria-se a urgência de novos imperativos com os quais se balize a reconfigurada sociedade moderna, marcada pela supressão da fronteira entre Estado (*polis*) e natureza, ou seja, pela indistinção entre a cidade dos homens e a natureza terrestre.

²⁰ Para Jonas esta desqualificação valorativa da natureza se justificava pela forte concepção da tradição de que “a atuação sobre objetos não humanos não formavam um domínio eticamente significativo” (JONAS, 2006, p. 35), bem como em outra passagem, “os valores não são objetos da ciência, ou pelo menos não são objetos de ‘conhecimento científico’”. (JONAS, 2004, p. 217s)

²¹ Cf. VIANA. 2015, p. 54.

²² Cf. JONAS, 2013, p. 51.

A diferença entre o artificial e o natural desapareceu, o natural foi tragado pela esfera do artificial; simultaneamente, o artefato total, as obras do homem que se transformaram no mundo, agindo sobre ele e por meio dele, criaram um novo tipo de “natureza”, isto é, uma necessidade dinâmica própria com a qual a liberdade humana defronta-se em um sentido inteiramente novo. (JONAS, 2006, p. 44).

Embora crítico da técnica moderna, não é por um viés retrógrado em relação ao poder da tecnologia que caminha o autor. Ao contrário, Jonas é inteiramente a favor do progresso científico. Contudo, mesmo reconhecendo que o pleno desenvolvimento das habilidades humanas passa necessariamente pelo avanço do poder tecnológico, recomenda o autor que somente com seu uso comedido ou mesmo controlado²³ se pode garantir que este referido poder não se converta em ameaça posterior ao homem. Na verdade o que ele contesta é o modo como este mesmo progresso e este mesmo poder, produzidos pela tecnologia, são “endeusados” no mundo contemporâneo. É para com o que se faz com o conhecimento científico que se volta o pensamento do autor. Menos como uma crítica ao poder técnico, e muito mais como análise ao seu uso político é que se deve lidar com a reflexão jonasiana. É justamente por este motivo que o mesmo propõe *um poder sobre o poder* isto é, um poder [político] sobre o poder [tecnológico] e o faz enquanto recomendação de um empreendimento eminentemente coletivo, isto é, como uma recomendação de política pública²⁴, na qual o objetivo final de todo este processo seja o bem²⁵ comum. Esta coercitividade coletiva advém, segundo Jonas, da relação em que mesmo sendo um empreendimento estritamente individual, o conhecimento científico pertence não ao pesquisador, mas faz parte de um capital comum na qual a comunidade científica torna-se fiel depositária, enquanto por outro lado, a sociedade como um todo

²³ Vale ressaltar, no entanto, que o controle sugerido por Jonas não se equipara a uma censura ou mesmo cerceamento do avanço do conhecimento científico ou da evolução tecnológica. Embora alguns críticos apresentem esta “tese” como um problema grave de sua teoria, pretende-se ainda, discutir esta questão neste trabalho, e quiçá, apresentar uma nota explicativa que contribua para esclarecer este equívoco em relação à obra do autor, pois compartilha-se aqui a ideia de Oliveira, (2014, p. 9) que “como todo grande autor, suas ideias [de Jonas] também sofreram muitos prejuízos interpretativos, dadas as controvérsias que muitas vezes despertam. Acusado de tecnofóbico por uns e de arauto do medo e do pavor por outros, Jonas também foi rotulado como conservador e defensor de uma ditadura ambiental. Tais clichês nascidos, no geral, da leitura rápida e incompleta de suas obras, impedem o contato com o terreno fértil das ideias de um filósofo em sentido pleno, abrindo a terrível via do pré-conceito, que degrada a atitude filosófica e impede que as ideias sejam confrontadas e debatidas”.

²⁴ Cf. Idem, 2006, p. 44.

²⁵ Também definido pelo autor como felicidade. Cf. Idem, 2004, p. 214.

aparece como beneficiária por excelência, outorgando-se, assim, as prerrogativas de determinação do uso desse conhecimento. (JONAS, 2004, p. 216).

Assim, afirma Fonsêca, (2014) por se debruçar sobre uma *pragmática*, a teoria ética jonasiana foi elaborada em duas frentes, uma fundamentada na tradição filosófica que prima essencialmente pela reflexão, pelo questionamento e pela preocupação com o estritamente racional, ou seja, o papel mesmo da filosofia; e a outra, articulada em função da dimensão de uma *práxis* eminentemente política e coletiva, o que implica afirmar que as intenções do autor eram, acima de tudo, motivar para ação, e não apenas refletir sobre ela. Assim, sua ética da responsabilidade se torna muito mais do que uma filosofia sobre a vida, mas realmente uma filosofia de vida, como “*locus* capaz supostamente de frear ou superar a crise, em nome das gerações futuras”. (p. 110).

Para Jonas, tudo é novo em relação ao passado, e esta nova dinâmica promovida pelo avanço tecnológico moderno, e seus impulsos progressistas em relação ao futuro, não conhecem qualquer precedente histórico dentro do contexto da sociedade humana, nem no aspecto da *modalidade*²⁶, nem da *magnitude*²⁷ deste fazer. “Nada se equivale no passado ao que o homem é capaz de fazer no presente e se verá impulsionado a seguir fazendo, no exercício irresistível desse seu poder” (JONAS, 2006, p. 21). Esta irresistibilidade do poder humano torna o homem dependente extremo dessa sua nova capacidade. Por outro lado, esta dependência sempre maior e cumulativa em relação às “criações possíveis” desse novo poder suscitaram um problema sobre o qual nenhuma ética até o momento pôde se defrontar, haja vista que este poder dotou o homem contemporâneo de uma capacidade criativa que o habilita a transformar não só a natureza física, como também a própria natureza humana.

Ao eleger os efeitos do poder tecnológico como o principal motor para as transformações no âmbito da ética, Jonas o fez por perceber que tais efeitos não promovem unicamente o bem do homem. Na verdade, atrelados a essas “maravilhas”, encontramos também muitos aspectos que requerem, por parte da

²⁶ No que se refere a este conceito basta compararmos o processo evolutivo que a chamada guinada técnico-científica promoveu, e estabelecermos um paralelo quanto à instrumentalidade operada pela técnica antiga e a de agora, para percebemos a diferença abissal no que se refere aos resultados obtidos, bem como a diferença em relação ao tempo gasto no processo de produção.

²⁷ Quanto à diferença de grandeza entre o fazer antigo e o moderno, basta salientar o processo de substituição do modo de produção artesanal pelo fabril e mais recentemente pelo tecnológico, mudando não só a quantidade, mas, sobretudo a qualidade desse fazer.

sociedade, uma ampla e profunda reflexão, já que comprometem também, significativamente de modo *negativo* a vida, a natureza e o próprio homem.

A preocupação de Jonas não está centrada naquilo que o homem produz e que de antemão já constitui uma ameaça, a exemplo da bomba atômica, mas no perigo decorrente daquilo que fazemos com a intenção de não ser um mal eticamente, nem com o objetivo de destruição. Como por exemplo, pode-se citar os fertilizantes químicos, que são produzidos para melhorar a agricultura e a alimentação da humanidade; mas como toda técnica é ambivalente, suas ameaças permanecem ocultas dificultando consequentemente a avaliação. Para o autor, esta técnica pacífica é muito mais difícil de controlar, porque a ela se vinculam diferentes interesses, alguns de forma inocente, outros voltados para o olhar econômico e político. (SGANZERLA, 2015 b, p. 177).

Como se vê, ao expandir-se do âmbito da habilidade (*techné*), o poder tecnológico se reveste de um novo e indiscutível papel e adentra um campo novo, o reino dos fins e interesses do homem, portanto, o campo da ética; assim, “a tecnologia assume um significado ético por causa do lugar central que ela agora ocupa subjetivamente nos fins da vida humana” (JONAS, 2006, p. 43). E o que fez a técnica alcançar este *status* de finalidade na vida humana? Segundo Jonas, o segredo está no “*feedback* positivo de necessidade funcional e recompensa” (Idem, p. 43) que alimenta incessantemente este lado da natureza humana denominado *poder-fazer*, isto é, na mesma proporção em que a técnica possibilita, por meio de mecanismos sempre crescentes de evolução, a solução para os problemas mais urgentes do dia a dia das pessoas, promove por outro lado, uma urgência crescente e cada vez mais impositiva pelo saciar de novas necessidades, criando assim um círculo vicioso e sempre crescente entre o aumento da satisfação de um lado e o aparecimento de novas carências por outro.

Por este motivo, o autor vislumbrou a necessidade de uma reflexão sobre os perigos decorrentes da ação humana potencializada pela nova demanda deste poder, sobretudo, quando se trata não do fracasso, mas especificamente do sucesso desse empreendimento, justamente porque é aqui que se torna mais difícil um discernimento acerca desse potencial destruidor do avanço tecnológico. Conforme Santos (2011, p. 33) “não é apenas o mau uso ou o mau emprego da técnica que provoca o mal na civilização [...]. A questão fundamental é que também e, principalmente, a técnica em seu emprego positivo, benéfico para a civilização traz consigo, contrabandeado, um potencial ameaçador”.

Este perigo “contrabandeado” do qual se fala acima é um problema não só para o agora, mas representa acima de tudo uma grande incógnita para o futuro, pois os efeitos negativos remotos deste sucesso configurariam um “caráter apocalíptico e catastrófico da técnica bem sucedida”²⁸, e ficam, muitas vezes, eclipsados nas conquistas do presente, e com isto, não são devidamente identificados a tempo de se obter uma solução adequada para o problema. E a pergunta que certamente Jonas faz é: será que teremos tempo hábil para resolvermos isso?

Neste sentido, Giacoia Júnior (2000, p. 194), analisando o pensamento de Hans Jonas, reconhece que

a preocupação básica de Jonas diz respeito a efeitos remotos, cumulativos e irreversíveis da intervenção tecnológica sobre a natureza e sobre o próprio homem. Para ele, o novo poder tecnológico abriga uma dimensão ameaçadora e perigosa; o risco que se encontra encerrado no sucesso extraordinário do poder tecnológico é aquele que envolve a possibilidade de desfiguração da essência ou natureza daquilo que é tradicionalmente pensado sob o conceito²⁹ de homem, risco face ao qual Jonas propõe uma postura de temor e reverência.

Esta preocupação de Jonas com a influência da tecnologia na vida humana, e reforça-se, nem sempre uma influência benéfica segundo o autor, é o que fomentou em sua ética a ideia de uma *heurística do temor*³⁰. Vale ressaltar que este temor em Jonas não é um sentimento covarde, que conduz o homem a um resguardar-se pela omissão. Ao contrário, é em uma atitude proativa que o autor pensa ao propor a *heurística*³¹ como princípio. E, mesmo recorrendo a um

²⁸ Cf. SANTOS, 2011, p. 34.

²⁹ Embora seja percebida aqui uma nota ontológica no pensamento de Jonas quanto ao conceito de homem, esta dimensão do pensamento do autor não faz parte do interesse deste trabalho no momento, devendo ser considerada apenas a dimensão da ameaça e do perigo.

³⁰ Por ser considerado um termo altamente divergente dentro da teoria jonasiana, recorre-se aqui aos esclarecimentos dados por Jelson Oliveira a este termo, em seu livro *Compreender Hans Jonas* (2014), que mesmo sendo relativamente extenso representa também a visão que se adota neste trabalho, motivo pelo qual preferimos apresentá-lo na íntegra: “preferimos aqui a tradução do conceito de *Heuristik der Furcht*, por *Heurística do temor*, diferentemente do que propuseram Marjane Lisboa e Luz Barros Montez na tradução para o português de *O princípio responsabilidade* (2006). A nosso ver, a palavra medo tem uma posição negativa na língua portuguesa que não traduz bem o alemão *Furcht*, cujo termo seria melhor traduzido por temor, por transmitir a ideia não de um sentimento passivo, mas de um receio fundado, de um medo acompanhado de respeito frente à força do mal eminente, de escrúpulo e zelo que promovem a precaução; e menos com a perturbação mental provocada por algo estranho e perigoso (patologia), como um sentimento desagradável diante do desconhecido. A tradução francesa preferiu oscilar entre medo e temor (como, por vezes, também parece sugerir a vertente brasileira), mas essa hesitação não existe no original alemão...”. (OLIVEIRA, 2014, p. 129).

³¹ Heurística, conforme Abbagnano (2007, p. 499), vem do grego *eúpíokto* significa acho, encontro. Além disso, está relacionado à arte da pesquisa.

prognóstico negativo em relação ao saber tecnocientífico, este princípio é admitido na forma de uma “advertência” que tem como efeito prático no presente construir “freios voluntários” sobre a ação humana. Desta forma, o resultado desse princípio não é apodítico, mas almejado, não é evidente, mas provável; e seu caráter experimental não lhe possibilita a palavra final, mas fornece elementos para que, por meio da reflexão, se alcance uma atitude madura de precaução e prudência³².

Portanto, onde muitos veem apenas o “belo” da produção genuína do homem, Jonas levanta a voz e se insurge contra a maioria³³, pois segundo ele, “precisamos da ameaça à imagem humana – e de tipos de ameaças bem determinados – para, com o pavor gerado, afirmarmos uma imagem humana autêntica” (JONAS, 2006, p. 70). E prossegue,

Pois assim se dão as coisas conosco: o reconhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, mais urgente, bem menos exposto a diferenças de opinião; acima de tudo, ele não é procurado: o mal nos impõe a sua simples presença, enquanto o bem pode ficar discretamente ali e continuar desconhecido, destituído de reflexão (esta pode exigir uma razão especial). Não duvidamos do mal quando com ele nos deparamos; mas só temos certeza do bem quando dele nos desviamos. (JONAS, 2006, p. 71).

Esta estratégia jonasiana, cuja prioridade recai sobre *prognósticos de resultados negativos*, tem como meta provocar uma mudança significativa nos parâmetros da conduta humana – posturas, atitudes, comportamentos e decisões – de modo a garantir que “não sejam ignorados possíveis ameaças presentes em certas conquistas tecnocientíficas” (SGANZERLA, 2015b, p. 171). Desta forma, é como um instrumento capaz de fomentar uma reflexão em torno da ideia de progresso tecnológico que Jonas estabeleceu sua heurística do temor, recomendando-a não apenas para as ações de cunho personalista e individual, mas, sobretudo, enquanto exigência de novos padrões de comportamento, também para as ações humanas coletivas.

Mesmo admitindo certa fragilidade e *insegurança nas projeções futuras*, o autor reconhece que *o conhecimento do possível é heurísticamente suficiente para a doutrina dos princípios* enquanto norteador das ações, no âmbito das relações entre o poder tecnológico e a ética. Porém, o mesmo não se aplica ao outro lado da moeda: a dimensão da política. Conforme Jonas, este *conhecimento do possível é*

³² Cf. OLIVEIRA, 2014, p. 131.

³³ Maioria, neste contexto, significa a grande parcela da sociedade que vê apenas o lado positivo da ciência e tudo o que ela proporciona para o bem estar do homem.

aparentemente inutilizável para o emprego dos princípios na política. Isto se percebe de um modo bastante simples por causa da dificuldade de se trabalhar com a *previsão*³⁴ neste contexto eminentemente prático³⁵.

O que gera esta dificuldade é encontrar um acordo que justifique a mudança de comportamento no presente, diante de uma realidade que não nos atingirá, e o pior, que não se tem mesmo a garantia de que ela se efetivará. Propor a “renúncia a um desejável efeito próximo em favor de um efeito distante, que de qualquer modo não nos atingirá” (JONAS, 2006, p. 74) parece ser uma alternativa pouco plausível, no meio político também hoje. Para percebemos isso, basta analisarmos as várias assembleias internacionais³⁶ que em sua maioria não conseguem apresentar uma solução coletiva única para os problemas que ameaçam a harmonia do planeta como um todo.

“O dinamismo é a marca da modernidade” (JONAS, 2006, p. 203). No entanto, em nenhuma outra época da história humana se encontrou um “nicho” tão salutar para o surpreendente desenvolvimento de tal fenômeno. O que fez então da era moderna tão propícia para a acentuação deste dinamismo? Sem pretensões de ordem histórica, podem-se afirmar fatores como a evolução das ciências naturais, a “explosão” iluminista do conhecimento, a mudança de perfil no comportamento ético do homem frente à natureza e a si mesmo. Contudo, “a irrupção e a autopropulsão da técnica” (Idem, p. 203), foi segundo Jonas, o marco definidor e a fonte de seu crescimento exponencial.

Se sob o prisma da força, a técnica alcançou este status de relevância no contexto moderno, não menos importante e extremamente atuante é o papel que o niilismo³⁷ também proporcionou para as transformações desse período, seja na sua

³⁴ Não se trata aqui de uma simples previsão de tipo espontânea, presciente ou ligada à adivinhação misteriosa ou enigmática, mas àquela projetada em uma intencionalidade fundamentada em possibilidades concretas de efetivação, com base nas circunstâncias concretas da atualidade.

³⁵ A utilização do itálico neste trecho é para evidenciar os tópicos abordados por Jonas no capítulo II do texto em estudo.

³⁶ Estocolmo 1972, Rio 92, Agenda 21 quanto à questão ambiental; os tratados comerciais quanto à questão econômica; União Europeia, MERCOSUL, BRICS na questão política, só para citar alguns exemplos.

³⁷ Termo usado na maioria das vezes com intuito polêmico, para designar doutrinas que se recusam a reconhecer realidades ou valores cuja admissão é considerada importante. Assim, Hamilton usou esse termo para qualificar a doutrina de Hume, que nega a realidade substancial (*Lectures on Metaphysics*, I, pp. 293-94); nesse caso a palavra quer dizer fenomenismo. Em outros casos, é empregada para indicar as atitudes dos que negam determinados valores morais ou políticos. Nietzsche foi o único a não utilizar esse termo com intuítos polêmicos, empregando-o para qualificar sua oposição radical aos valores morais tradicionais e às tradicionais crenças metafísicas: “O niilismo não é somente um conjunto de considerações sobre o tema ‘Tudo é vão’, não é somente a crença de

manifestação “ativa” da técnica e seu fazer desprovido de objetivos, ou mesmo, na sua manifestação “passiva” em que por seu efeito paralisante deixa o indivíduo indiferente e apenas “assistindo a uma irracionalidade que nasce na perfeita racionalidade instrumental da razão técnica, que cresce por si mesma e fora de qualquer horizonte de sentido”. (SGANZERLA, 2012, p. 101). Conforme Jonas, embalados por uma (des)valoração do sagrado, da natureza e da própria condição humana, promovida pela atuação do saber produto do iluminismo (*Aufklärung*) científico, o homem chega mesmo a tremer diante da nudez desta nova realidade, na qual “o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade” (JONAS, 2006, p. 65).

Para o autor, esta realidade embrionária demanda uma nova postura e, sobretudo, uma nova ordem nos parâmetros da ação ética, especialmente por ser esta ação fruto de um agir *coletivo-cumulativo-tecnológico*. É neste sentido que Jonas defende a exigência de novas formas de poder³⁸ ao questionar a capacidade dos governos representativos de corresponderem às novas demandas atuais. Até que ponto, os governos representativos, segundo os procedimentos e princípios que adotam, são capazes de apresentar soluções razoáveis para os problemas da sociedade atual? O imediatismo desse tipo de política pode ser confrontado por uma “força vindoura” sem representação no presente? Como vimos antes, se a heurística perde força no campo da política, que elemento valorativo deve representar o futuro no presente?

Jonas reconhece que todas as indagações acima devem ser direcionadas para o âmbito da filosofia política. No entanto, ao admitir que seu imperativo “volta-se muito mais à política pública do que à conduta privada” (JONAS, 2006, p. 48), questiona-se: há em seu pensamento (*O princípio responsabilidade*) uma filosofia política propriamente dita? Que tipo de sistema político, recomendaria o autor, como alternativa de enfrentamento aos desafios que a sociedade tecnológica apresenta?

1.2 Novos parâmetros da responsabilidade

que tudo merece morrer, mas consiste em colocar a mão na massa, em destruir. (...) É o estado dos espíritos fortes e das vontades fortes do qual não é possível atribuir um juízo negativo: a negação ativa corresponde mais à sua natureza profunda” (*Wille zur Macht*, ed. Kröner, XV, § 24). Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 712.

³⁸ Como forma de contraposição tanto aos sistemas socialistas-comunistas, como capitalistas-democráticos. Cf. capítulo II do referido trabalho.

“O poder causal é condição da responsabilidade” (JONAS, 2006, p. 165). Para se compreender bem esta tese da teoria jonasiana, faz-se mister retroceder etimológica e historicamente sobre o próprio conceito de responsabilidade.³⁹ Sob o aspecto da originalidade este termo continua ativo até hoje, pois não se concebe uma ação responsável que não seja pautada e respaldada na *capacidade do indivíduo de responder por seus atos*. Ao longo do tempo e dependendo do contexto em que foi empregado, este sofreu várias modificações⁴⁰. O senso comum foi um dos primeiros a se apropriar e a se utilizar desta ideia, que sempre esteve mais ligada ao direito que propriamente à ética. Ser responsável era poder assumir e reparar os danos decorrentes de sua ação.

Esta perspectiva se manteve praticamente consensual e vigorante ao longo da história, sobretudo no meio jurídico. Por seu aspecto fixo de interpretação e conotação – quase como a força de um dogma – a sua ideia latente de reparação dos danos provocados por uma ação desmedida embora livre, fruto de deliberação sem coação e consciente das consequências, manteve-se inabalável. O mesmo não pode ser dito do campo ético e filosófico. O próprio Jonas (2006, p. 166) já alertara para a dificuldade do uso do termo responsabilidade no campo da ética, sobretudo, quando envolve a sua concepção de precaução e prudência, pois enquanto tal, não é capaz de evocar qualquer finalidade para as ações na forma de um dever positivo. Se no âmbito do direito a responsabilidade é assunto “arcaico” e consensual, nas discussões no campo ético e filosófico é tema recente e divergente⁴¹.

Mesmo na antiguidade clássica podendo encontrar a noção de causalidade quanto aos assuntos que englobavam a ideia de responsabilidade, com o nosso autor esta noção se robustece com a agregação de valores não contidos na noção primária do termo. Platão⁴² e Aristóteles⁴³ já defendiam a relação causa-efeito entre sujeito e ato em ações livres. Para ambos, em linhas gerais, ser responsável implica na capacidade de assumir – no sentido de arcar – o peso e as

³⁹ Cf. FONSÊCA, 2014, p. 76-85, em que é feita uma interessante abordagem sobre este tema.

⁴⁰ Paul Ricoeur chega mesmo a ficar em “estado de perplexidade” com a variação semântica e contextual contemporânea que o termo responsabilidade adquiriu. Cf. RICOEUR, 2008. p. 33.

⁴¹ Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 855, verbete responsabilidade.

⁴² Para Platão “a responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento da culpa”. Cf. PLATÃO. 2001. Livro X, 617 e.

⁴³ Para Aristóteles “se é evidente que o homem é a origem de suas próprias ações e se não somos capazes de relacionar nossa conduta a quaisquer outras origens que não sejam as que estão dentro de nós mesmos, então as ações cujas origens estão em nós devem também depender de nós e ser voluntárias”. Cf. ARISTÓTELES. 1985. Livro III, 4, 1113b.

consequências decorrentes dessa ação, sejam elas boas ou ruins. No caso das primeiras elas figuram como virtudes, isto é, bem a ser preservado e seguido. No caso das últimas elas se configuram vícios, e devem ser corrigidas. Em comum, as duas teorias têm a vontade do indivíduo enquanto determinação como condição para a escolha do ato a ser praticado, logo cabendo a este as prerrogativas de acerto e de erro.

Sob a adjectivação do termo imputabilidade, a noção de responsabilidade ganha força no âmbito jurídico. A consequência imediata desta modificação é um incremento à ideia de liberdade e autonomia do indivíduo, que passa agora a ter que responder de forma objetiva, isto é, sob a imposição da força da lei. Tem-se, portanto, a configuração de uma responsabilidade de certa forma rejuvenescida, pois além da subjetividade inerente à ação, como garantia dos pressupostos básicos relatados acima – que formam o fórum íntimo do agente – a “obrigação” à qual deve estar submisso o indivíduo que preza pelo cumprimento da lei, passa a ser, a partir de agora, mais um ponto a ser levado em consideração. Portanto, *a possibilidade de atribuir uma ação a um agente como causador* revela-se como mais uma das “faces” da responsabilidade. É importante ressaltar o destaque feito ao termo *faces* uma vez que não se credita um sinônimo propriamente dito ao termo responsabilidade, pois neste caso não se espera uma resposta do indivíduo frente ao acontecido, mas que de fato este seja reconhecido realmente como provocador de uma determinada situação. Este conceito se torna importante, pois compõe a base de entendimento do termo enquanto atribuição penal.

Há ainda a necessidade de se fazer um pequeno esclarecimento quanto aos tipos de responsabilidade: moral, jurídica⁴⁴ e penal. A primeira apresenta como principal característica a vontade humana como fruto da *autonomia e da liberdade individual*⁴⁵. Embora esta seja uma caracterização eminentemente clássica e de contornos evidentes de uma concepção tradicional da moral, esta teve forte e decisiva influência na determinação e avaliação das normas de conduta da sociedade ocidental até a modernidade. Motivo este pelo qual ela não pode ser desconsiderada. A segunda tem um contorno mais coletivo, isto é, deixa as aplicações de caráter individual e passa a valer para o âmbito das instituições sociais. A simetria da causalidade das ações extrapola o horizonte da pessoa física

⁴⁴ Cf. BARRETO, 2013, p. 257s, especificamente no que se refere a estes dois tipos.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 259.

e adentra o mundo da pessoa jurídica. A relação se dá a partir de agora não mais pelo humano e natural, mas pela artificialidade e “frieza” das relações institucionais, cabendo-lhes o poder de fazer o julgamento dos atos no caso das responsabilidades penais. À última é legada a missão de aplicabilidade das sanções penais, como remédios institucionais no combate aos atos tidos como indesejáveis⁴⁶.

Percebe-se que a responsabilidade traz consigo algumas marcas que, de certa forma, permeiam toda a sua trajetória conceitual, como a independência em relação à intencionalidade do ato, a imputação causal entre ato e consequência e a reparação de danos eventuais causados por estes mesmos atos. O que faz da teoria jonasiana da responsabilidade distinta destes modelos de responsabilidades apresentados até então?

Antes mesmo de demonstrar o *novum* da teoria ética da responsabilidade de Jonas, é necessário evidenciar o que está subjacente à sua teoria, isto é, o conceito de *poder da liberdade*⁴⁷ como elemento fundante de sua ideia de responsabilidade. “Dizemos responsável alguém que escolhe produzir uma ação livre cujos efeitos produzidos permanecem sob a sua tutela. A primeira condição [para a responsabilidade] é, portanto, ser *capaz* da ação, haver o *poder* para realizá-la”.⁴⁸ Com isto, ao agente da ação portador de novas potencialidades são atribuídas novas formas de responsabilidades, fruto dessa nova dimensão de poder à qual este mesmo homem está inserido. Desta forma, podemos vislumbrar entre outras coisas, três aspectos de fundamental importância para compreensão desta nova proposta do autor: a nova perspectiva do ato, a importância do outro – a natureza e os outros seres – e o horizonte do futuro.

Sendo assim, o primeiro aspecto a ser considerado nesta reflexão se refere ao ponto de ancoragem subjacente a todas as teorias éticas anteriores: o voltar-se apenas para *os atos realizados*. Para Jonas, este é um ponto crucial. Ao deter-se apenas naquilo que já foi consumado, as “velhas” formas de ética pecam por desconsiderar a prudência como alternativa preponderante de ação para os dias atuais, enquanto mecanismo de controle e previsão dos efeitos posteriores da ação. Não basta reconhecer, não basta ressarcir, não basta punir. Ao contrário, estaria

⁴⁶ Barreto levanta uma tese problemática e interessante sobre esta questão: trata-se da afirmação de que para ser justa, moralmente certa, uma decisão penal necessita originar-se de uma responsabilidade moral, mesmo quando atende às finalidades específicas do sistema jurídico (Cf. BARRETO, 20113, p. 258).

⁴⁷ Cf. PINSART, 2002, p. 7.

⁴⁸ Cf. VIANA, 2015, p. 60.

numa atitude anterior a tudo isto o mais relevante. O novo parâmetro para a responsabilidade deixa de ser um olhar retroativo – *ex post facto* – e passa a ser um olhar prospectivo, para as consequências no futuro. Esta é a nova relação que Jonas propõe – uma relação do agente com aquilo que se faz e tem a fazer.

Esta modificação de parâmetro não se dá por acaso. Na verdade, ela é fruto de uma guinada qualitativa provocada pelas transformações do poder humano, fruto da evolução tecnológica. O nosso agir deixa agora de ser simplesmente “nosso” e abarca de forma incisiva a dimensão do outro, o coletivo. Não nos limitamos mais apenas ao aqui e agora, mas fazemos parte de uma cadeia interligada tanto com o humano quanto com a natureza, tanto com o presente quanto com o futuro. Nossas proezas afetam diretamente todo o ciclo da vida e não só de maneira positiva, e é justamente quando colocamos em risco o outro e o mundo que se faz necessário um novo pensar que oriente este novo agir. Jonas propõe inclusive uma “moral negativa”, quando defende a tese da “não-ação”, como caminho seguro enquanto uma recomendação de prudência, “quanto menos se age, menor é a nossa responsabilidade, e, na ausência de um dever positivo, evitar a ação pode constituir uma recomendação de prudência”. (JONAS, 2006, p. 166).

Jonas reconhece que mesmo não sendo papel da responsabilidade “fixar fins”, esse seu caráter particular que permite uma cobrança sobre os atos e sua prestação de contas posterior, já carrega em si uma *imposição valorativa*⁴⁹. No entanto, admite-se que a responsabilidade pertence ao domínio da moral apenas no sentido de serem as ações também orientadas pelo sentimento, porém, com uma ressalva: esta orientação se dá apenas enquanto uma “co-orientação”, pois admite Jonas (2006, p. 166) que os sentimentos – como de culpa, remorso, aceitação do castigo, ou mesmo orgulho obstinado – acompanham retroativamente a ação do indivíduo desde a execução do ato, embora servindo apenas como *motivação para ação*⁵⁰. Neste sentido, não estabelece fins, contudo, interage como mecanismo de ponderação, e enquanto tal ajuda na decisão, se não de maneira positiva, pelo menos enquanto indicação pela suspensão de uma ação que não se mostre como

⁴⁹ Mais uma vez apontamos para o elemento “ético” contido neste argumento, pois para Jonas mesmo não fornecendo “princípios norteadores para a ação”, a responsabilidade neste novo contexto, isto é, enquanto ato prospectivo inspira valores positivos sobre o bem, e assim, favorece a execução da ação responsável.

⁵⁰ Segundo Schoefs (2009, p. 52), Jonas fundamenta sua ética “não de maneira estritamente racional, mas apoiando-se sobre o sentimento moral”.

correta. Desta forma, mesmo não sendo de fato moral, a responsabilidade se configura como condição da moral.

Entretanto, afirma Jonas, a responsabilidade mesmo em sua formalidade pura não sendo capaz de oferecer um princípio efetivo para a teoria ética, possibilita por meio da inspiração de fins, isto é, do efeito do bem sobre o sentimento, uma imposição de valores – que no fundo servem de “apresentação, reconhecimento, e motivação para o *bonum humanum*”⁵¹.

O segundo aspecto diz respeito ao fato de a responsabilidade extrapolar o horizonte antropocêntrico, característico das éticas tradicionais⁵², e adentrar por força desse novo poder tecnológico no mundo da vida – a natureza e os outros seres. O que torna a natureza objeto de “interesse moral”? Para Zancanaro (1998, p.54) “a possibilidade de, no futuro, não existir mais vida da forma como a conhecemos, devido aos efeitos cumulativos da cadeia causal de auto-reprodução das transformações tecnológicas, remete necessariamente a imperativos diferentes do agir próximo”. Comprometendo-se a natureza, compromete-se também o homem. Embora esta visão ainda carregue em si certo grau de antropocentrismo⁵³, desvela-se, a partir de agora, um interesse genuíno sobre a natureza e sobre o reino não-humano. Com efeito, as limitações da ética, no que concerne a estes atores, são marcadas, sobretudo pela incapacidade de, em tempos remotos, se proceder à investigação e mesmo previsão de tais fenômenos, somente desvelados por força do abissal poder da tecnologia.

Diante deste novo contexto, o alvo da responsabilidade deixa de ser o estritamente ligado à conduta do indivíduo e passa a ter no outro – afetado pelos efeitos da ação daquele – o centro de atenção. De uma responsabilidade “auto-referente” passa-se a uma responsabilidade “*no e pelo outro*”. “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...” (JONAS, 2006, p. 167). Quem é o “outro” ao qual Jonas faz referência? O que faz este “outro” tão importante a ponto de transformá-lo em obrigação para as minhas ações? E por

⁵¹ Cf. JONAS, 2006. p.166.

⁵² Lourenço Zancanaro também corrobora esta concepção em relação às éticas do passado. Cf. ZANCANARO, 1998, p. 54.

⁵³ O vício antropocêntrico se revela na perspectiva de que mesmo atribuindo valor genuíno à natureza, ainda são perceptíveis traços do humano como referencial para a tomada de decisão quanto à ação a ser praticada.

fim, qual força motriz desencadeou todo este processo de transfiguração das ações humanas no cenário contemporâneo?

Invertendo a ordem destes questionamentos, e começando pelo último, encontramos em Jonas uma referência de forma categórica ao “poder quase monopolístico sobre o resto da vida” que o homem passou a ser capaz de manipular por meio do avanço da tecnociência. Esta “faceta” humana desnudou algo inimaginável, a vulnerabilidade da biosfera inteira do planeta. Logo, surge também a necessidade de migração do epicentro das obrigações humanas para um campo mais abrangente, que não se limite apenas a um de seus componentes, mas que responda pela grandeza do todo.

Não é mais apenas para o homem que deve olhar esta nova teoria, seu objeto é mais abrangente, é agora planetário. E por que assim? Porque na mesma proporção o poder humano, potencializado pelo saber, elevou estas ações para este nível de intervenção. Assim, o “direito exclusivo do homem ao respeito humano e à consideração moral” romperam-se, quando por intermédio deste novo poder, as possibilidades de atuação/intervenção deste se alongaram para o restante da vida no planeta. Esta foi, segundo Jonas, uma consequência inevitável do rompimento da barreira espaço-temporal do poder humano. Assim pondera Jonas (2013, p. 55s),

nada disso perdeu sua força vinculante. Mas agora a biosfera inteira do planeta, com toda a sua abundância de espécies, em sua recém-revelada vulnerabilidade perante as excessivas intervenções do homem, reivindica sua parcela do respeito que se deve a tudo que é um fim em si mesmo, quer dizer a todos os viventes. O direito exclusivo do homem ao respeito humano e à consideração moral se rompeu exatamente com a sua obtenção de um poder quase monopolístico sobre o resto da vida. Como poder planetário de primeira ordem, já não pode mais pensar apenas em si mesmo.

Por considerar a vida digna de respeito por si mesma, desde as formas mais elementares e simples às mais evoluídas e complexas, nosso autor transporta, da seara humana para o contexto da vida em geral, os novos horizontes do campo ético. Com isto, o olhar sobre a natureza e a vida extra-humana ganha nova perspectiva. Se antes a exploração e a subserviência eram os nortes que balizavam as relações entre aqueles e o homem, devido a uma equivocada visão de que eles (natureza e os outros seres) estavam à disposição para servir aos interesses deste da forma que lhe aprouver, passa-se a partir de agora, a ver com novos olhares este contexto – graças ao reconhecimento de si como componente inseparável da

natureza, e a ela subjugado. “Vida extra-humana, natureza empobrecida, significa também uma vida humana empobrecida [...]. Essa visão ampliada vincula o bem humano com a causa de sua vida em sua totalidade, ao invés de contrapô-la de maneira hostil, e outorga à vida extra-humana seu próprio direito”⁵⁴. Aqui reside a importância deste “outro”.⁵⁵ Desta forma, a responsabilidade humana, passa a ser genuinamente planetária.

Chegamos, então, ao terceiro aspecto que fomenta este tripé de inovação da ideia de responsabilidade em Jonas – o futuro como elemento da ética. Para Zancanaro (1998, p. 66) as novas dimensões do agir coletivo que as novas formas de saber possibilitam ao homem, fizeram com que os efeitos destas mesmas ações extrapolassem a dinâmica da *contemporaneidade* e da *imediatez*. Segundo Jonas (2006, p. 36), a primeira dimensão implica em que “o universo moral consiste nos contemporâneos, e o seu horizonte futuro limita-se à extensão previsível do tempo de suas vidas” (JONAS, 2006, p. 36). Já no caso da segunda, “o alcance efetivo da ação [moral] era pequeno, o intervalo de tempo para previsão, definição de objetivo e imputabilidade era curto, e limitado o controle sobre as circunstâncias.” (JONAS, p. 35). Este novo contexto contemporâneo fez das éticas tradicionais⁵⁶ insuficientes para a orientação das condutas coletivas do agora.

As ações humanas há muito deixaram de ser somente humanas, e passaram a ter implicações diretas com a natureza e os outros seres. Este “monstruoso” poder carrega a tiracolo, proporcionalmente, grande responsabilidade. Se este tipo de saber, com suas benesses, propiciam ao homem uma forma de vida melhor, recheada de *melhorismos* em relação às populações passadas, igualmente ele traz consigo uma dinâmica nova de ação que deve ser cada vez mais repensada, pois o outro lado desta moeda, infelizmente, assusta. Para Reginaldo Costa (2015, p. 199),

a civilização técnico-científica confronta todos os povos, raças e culturas com uma problemática comum a todos e isso porque as consequências das ações técnico-científicas afetam a vida humana como um todo. Para ele, devido à mediação da ciência e da técnica modernas, nos dias de hoje, a

⁵⁴ Cf. JONAS, 2013, p. 56.

⁵⁵ Aqui a natureza e os outros seres vivos extrapolam o imediatismo das éticas tradicionais tanto no âmbito do utilitarismo, como do antropocentrismo. (OLIVEIRA, 2012, p. 9).

⁵⁶ Embora não seja menosprezada a importância da ética kantiana neste contexto – pois se mantém ativa na avaliação das relações pessoais individualizadas – ela é apresentada como exemplo de ética insuficiente para análise da conjuntura das relações coletivas regidas pelo poder tecnológico atual. Cf. ZANCANARO, 1998, p. 66.

extensão e o alcance das ações e omissões humanas têm alcance planetário, de modo que os resultados da ciência e sua aplicação prática representam um desafio moral para a humanidade.⁵⁷

Com isso, tenta-se mostrar que por mais bem intencionada que seja a capacidade técnica do homem, visando apenas às transformações positivas para a vida humana, ela não pode assegurar apenas frutos bons – a exemplo do remédio que, mesmo tendo como função reestabelecer a saúde às pessoas, se utilizado de maneira equivocada ou excessiva, pode inevitavelmente acarretar graves problemas à saúde de seus usuários – o mesmo se dá com a tecnologia, pois o seu uso exagerado e inconsequente também pode ser perigoso e altamente danoso para a humanidade.

Sobre este aspecto, Lilian S. G. Fonseca⁵⁸ alerta contra os possíveis e irreversíveis danos, em curto, médio e longo prazo, que as ações do poder do homem podem acarretar à natureza e a si próprio. Em suas palavras, nenhuma reflexão sobre este tema pode deixar de alertar contra

o uso de armas químicas, biológicas e nucleares, a descontrolada exploração da natureza, a desenfreada busca do lucro em detrimento do homem e da natureza, o uso dos rios, mares, oceanos e, mesmo, do espaço como depósito de lixo (produzido num volume cada vez mais assombroso), a política econômica internacional que cria um abismo cada vez mais profundo entre os países que vivem na ostentação e os que vivem na miséria absoluta. O que está associado a outro grave problema, relacionado ao insustentável padrão de consumo dos países industrializados e que, a despeito dos avisos da grave ameaça ecológica que isso vem acarretando, não estão, seriamente, dispostos a rever. (FONSECA, 20015b, p. 173).

Desta forma, o aspecto futuro da responsabilidade que Jonas apresenta tem como ponto de partida esta realidade. Não se trata de uma orientação a ser projetada “para” ou mesmo utilizada “no” futuro. Refere-se à consciência hoje de que as nossas ações têm reflexos decisivos no amanhã e como tal, também somos de certa forma corresponsáveis por ele. O *horizonte do futuro*, como elemento da ética jonasiana, confronta-se, diretamente, com o componente da reciprocidade, em que “o meu dever é a imagem refletida do dever alheio, que por seu turno é visto como imagem e semelhança do meu próprio dever” (JONAS, 2006, p. 89), característico das éticas anteriores, e tende a superá-lo, pois por esta nova visão não se pode

⁵⁷ Cf. em COSTA, Reginaldo da. **Ética do discurso e verdade em Apel**. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

⁵⁸ Em seu livro, *Biotechnologias: novos desafios e nova responsabilidade à luz da ética de Hans Jonas*. Belo Horizonte: UFMG, 2015.

mais esperar em troca os resultados da ação do outro em benefício de si, uma vez que este outro ainda não existe e, quando isso se efetivar, certamente o agente da ação do agora dificilmente poderá usufruir de uma possível ação reparadora.

O que torna este outro “ainda não existente” tão significativo capaz de reclamar para si tamanha importância, a ponto de interferir nas escolhas e no modo de vida dos indivíduos hoje? Para Jonas, há uma inter-relação causal entre o agente promotor da ação hoje e o sujeito que sofre os efeitos dessa ação no amanhã. Isto é decorrência do “*poder-fazer*” do primeiro, enquanto capacidade para a ação, e do direito intrínseco de existência do segundo, marcado pela insegurança, vulnerabilidade e impossibilidade de autodefesa. “Em primeiro lugar está o dever ser do objeto; em segundo, o dever agir do sujeito chamado a cuidar do objeto” (JONAS, 2006, p. 167). Com isto, o autor inverte a relação de dominação historicamente constituída entre sujeito e objeto, “aquele que é dependente dá ordens, e o poderoso se torna sujeito à obrigação, dado o seu poder causal” (JONAS, 2006, p. 167).

O conceito de uma ética da responsabilidade futura em Jonas, não se limita, portanto, à noção de dever e compromisso com o que está por vir. Deve o indivíduo de fato ser capaz de avaliar os efeitos e as consequências de sua ação enquanto circunscrita ao seu poder de atuação. Não se é responsável apenas pelo futuro, é sim responsável, sobretudo pelo agora, e o que isso representa como causa do que reclama o seu direito de existência plena e efetiva *a posteriori*⁵⁹.

Todo este aporte teórico discutido até aqui só faz sentido se balizado pelo fenômeno da liberdade humana como signatária desta mesma teoria da responsabilidade. Embora em Jonas não haja separação entre liberdade e responsabilidade, pois segundo o autor “a responsabilidade é o preço da liberdade⁶⁰”, o mundo tecnológico atual incrementa esta relação com o fenômeno do poder causal do homem, sob a forma do saber técnico-científico, do qual a sociedade moderna é dotada atualmente.

Para Sganzerla (2015b, p. 84) “a tomada de consciência da liberdade no homem ocorre de modo gradual à tomada de consciência de sua responsabilidade”,

⁵⁹ O autor inclui aqui o temor como elemento de projeção em relação ao futuro, e a possibilidade do efeito nocivo da ação como fator gerador da obrigação para as ações do presente. A responsabilidade “aprenderá a temer pela sorte daquele que é digno de existir”. Cf. JONAS, 2006, p. 167.

⁶⁰ “Só podemos ser responsáveis porque somos livres, e essa responsabilidade é a qualidade da resposta, de assumirmos as consequências de nossos atos. Ao assumirmos a responsabilidade ou compromisso pelo que fazemos, nos tornamos seres mais morais e humanos”. Cf. INSAURRALDE, 2010.

e isto se efetiva sobremaneira quando este (o homem) compreende que a sua responsabilidade, inseparavelmente, se encontra conjugada à fragilidade do planeta e da vida.

Um último ponto merece destaque nesta nova roupagem que a responsabilidade adquire em Jonas. Diz respeito à distinção feita pelo autor quanto aos aspectos da *naturalidade*⁶¹, *artificialidade*⁶² e *espontaneidade*⁶³ da responsabilidade⁶⁴. Este esclarecimento se torna pertinente, pois como veremos à frente, a responsabilidade jonasiana apresenta aspectos originais, sobre os quais nenhuma outra forma de responsabilidade havia refletido antes. De acordo com a primeira característica, a responsabilidade encontra a sua finalidade no objeto, enquanto bem possuidor de “valor intrínseco”; isto faz com que o zelo e o cuidado pelo *outro*, enquanto *bem substantivo*, não se limite ao formalismo e à obrigatoriedade do contrato entre as partes envolvidas, que pode ser feito e desfeito à revelia do valor maior da vida, e em conveniência aos interesses firmados, como prega a segunda característica. Pelo contrário, o alvo por excelência desta responsabilidade *total* está para além do próprio objeto em si, e alcança o âmbito das “relações de lealdade sobre as quais se fundam a sociedade e a vida coletiva”⁶⁵.

Por ser dirigida à comunidade e suas relações interpessoais, a ideia de responsabilidade em Jonas se reveste de um caráter de incondicionalidade e de irreversibilidade, graças à condição peculiar de fragilidade e de dependência integral que esta (a comunidade) possui diante do homem. Desta forma, mesmo pautadas na liberdade humana, a marca distintiva destas duas vertentes da responsabilidade é a dependência do objeto diante do poder causal do sujeito, no caso da primeira não requerendo consentimento e impondo-se com a força de um imperativo, e no caso da segunda, apresentando-se de forma deliberativa e revogável.

⁶¹ É o arquétipo da “responsabilidade parental, não dependendo de aprovação prévia, sendo irrevogável e não-rescindível, além de englobar a totalidade do objeto”. Cf. JONAS, 2006, p. 170.

⁶² Enquanto produto das relações institucionais, é marcada pelo contrato, isto é, “instituída a partir da atribuição e aceitação de um encargo, por exemplo, a assunção de uma função [...], 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 comporta uma dispensa da obrigação”. Cf. JONAS, loc. cit.

⁶³ Apresenta-se como escolha espontânea e cujo interesse prévio na defesa do objeto se apresenta como causa motriz para as ações.

⁶⁴ Mário Glück (2006, p. 49), no seu artigo – El principio de responsabilidade: ¿Una ética impracticable? Reflexiones en torno a la propuesta política de Hans Jonas. **Revista e Filosofia**, v. 18, nº 22, p. 37-55, jan./jun. 2006 – também destaca estas três classes de responsabilidade no pensamento de Jonas, com especial ênfase para a última, onde ressalva a sua importância para a análise da proposta política jonasiana.

⁶⁵ Cf. JONAS, op. cit., 171.

Há, entretanto, segundo Jonas, outra dimensão da responsabilidade que ultrapassa consideravelmente esta duas características apresentadas acima, a responsabilidade ligada ao poder. Este por sua vez, não é um poder de primeira instância, eivado de atrativos e recompensas característicos dos mandos cruéis e tirânicos, mas é, sobretudo, “o poder supremo, em nome de uma responsabilidade suprema” (JONAS, 2006, p. 171), cuja espontaneidade se configura como sua marca por excelência. Jonas considera este caso excepcional por se tratar de uma responsabilidade diferente das demais, uma vez que a reivindicação de cuidado não partiu de um potencial poder *sobre*, mas trata-se na verdade de um poder *para*.

Como já afirmado antes, o poder causal é o determinante da responsabilidade, entretanto aqui, o que se vê, é uma vontade deliberativa, livremente escolhida em que “primeiro vem a escolha e então, por causa dela, busca-se o poder necessário à sua apropriação e ao seu exercício” (JONAS, 2006, p.171) em relação ao objeto. Neste sentido, para Jonas a essência da responsabilidade política está na transposição do *status* do *poder-sobre* para o modo de *poder-para*, como demonstração pura e legítima da espontaneidade humana. “Sem que lhe seja pedido, ‘sem necessidade’, sem missão e sem acordo [...], o aspirante busca o poder para assumir para si a responsabilidade” (JONAS, 2006, p. 172).

A essência da responsabilidade pessoal constitui este “salto” voluntário, autônomo e livre do indivíduo para os horizontes que os desafios de sua ação individual impõem⁶⁶. No âmbito da ação política o alvo deixa de ser o estritamente pessoal e adentra-se no mundo da coletividade. De indivíduo moral, passa-se agora a *homo politicus*⁶⁷, e com isso o objeto da responsabilidade é agora a *res publica*, isto é, aquela que “é potencialmente a coisa de todos, mas realmente só o é nos limites do cumprimento dos deveres gerais da cidadania”. (JONAS, 2006, p. 172).

Assim, seja em qual dimensão for – pessoal ou política – a liberdade do agente é o combustível para se assumir a responsabilidade. Assim como o temor serve de baliza para a reflexão em torno do poder do homem perante o mundo e os riscos eminentes que este corre, o mesmo raciocínio também é válido em relação à

⁶⁶ Jonas (2006, p. 173) afirma que “após esse momento de arbítrio, a lei moral recupera novamente o seu poder”.

⁶⁷ Forma a essência do *homo politicus* aspirar ao poder, no entanto, esta ambição não se restringe exclusivamente à mera posse desse poder, mas fundamenta-se sobretudo, na possibilidade de responder pelas demandas dele. Cf. Ibid., p. 172.

sociedade. Desta forma, a motivação para se assumir a responsabilidade política advém do conhecimento dos perigos e riscos iminentes à sociedade por um lado, e por outro, da consciência da capacidade em solucionar tais problemas por parte do homem corajoso frente à responsabilidade pela coisa pública. Assim, para o autor, “o homem livre assume para si a responsabilidade, que aguardava seu amo, e se submete à sua exigência”. (JONAS, 2006, p. 173).

Neste sentido, o cerne da responsabilidade jonasiana é representado por estes dois tipos específicos e, ao mesmo tempo, distintos de responsabilidade: a primeira é natural e comum a todos, enquanto a segunda escolhida e restrita a certos indivíduos singulares; o objeto de uma é relativamente limitado – os filhos – enquanto a outra são os indivíduos numerosos e anônimos da sociedade; uma possui a mais elementar das naturalidades, enquanto a outra a mais extrema das artificialidades; uma é exercida no âmbito íntimo e imediato, a outra à distância por meio da instrumentalidade organizativa; por fim, enquanto na primeira o seu objeto se encontra personificado na forma corpórea humana, na outra permanece oculto apenas na representação das ideias (JONAS, 2006, p. 173s). Portanto, é esta integralidade de dimensões distintas, respectivamente, a dos pais – parental – e a do homem político – a política – segundo Jonas, que forma a *essência da responsabilidade*, pois é a que mais contribui de forma efetiva para transição do fenômeno do dever da categoria do *sobre* para a dimensão do *para*.

Isto representa uma mudança substancial, pois a consciência do poder – enquanto capacidade de ação – já remete à necessidade de transição; com a agregação do elemento da *causalidade direta por meio da procriação*, no caso da primeira, e da *adoção do interesse coletivo como condição para a realização dos atos futuros*, no caso da segunda, este poder se reveste agora sob a forma de um dever. Mesmo admitindo diferenças que “saltam aos olhos”, o próprio Jonas indaga⁶⁸: o que pode tornar confluentes na representação integral da responsabilidade duas dimensões tão distintas?

1.3 Parâmetros para a responsabilidade política em Hans Jonas

⁶⁸ Cf. Ibid., p. 174.

Começamos o último tópico deste capítulo rememorando os questionamentos que foram levantados ao final dos dois tópicos anteriores. O primeiro interroga acerca da evidência ou não de uma dimensão política, propriamente dita, no pensamento de Jonas⁶⁹; o segundo interroga como duas dimensões do poder, evidentemente divergentes – o poder pátrio e o político – podem confluir para a consolidação essencial do seu conceito de responsabilidade⁷⁰. Reconhecendo que neste autor *a ação política deve ser uma prática da ética*, então nada mais salutar que percorrer os parâmetros desta, no intuito de “alçar voos” mais seguros no terreno daquela.

Para adentrar no horizonte da política, Jonas primeiro, de forma bastante sistemática, empreendeu uma reflexão sobre a natureza da ética, atingindo inclusive, com sua análise, a historicidade humana. Seu itinerário filosófico, numa rica e detalhada crítica em relação ao poder humano, potencializado pela capacidade técnica, representa de fato este desejo de fundamentar os parâmetros da ação humana, sobretudo de caráter coletivo, numa plataforma que garanta resistência intelectual às demandas críticas que um eventual trabalho como este pode acarretar.

Neste mesmo sentido, as duas partes iniciais do capítulo assumiram a pretensão de demonstrar, através da análise dos conceitos e contextos dos termos, respectivamente, *poder* e *responsabilidade*, a relevância destes na formulação de um possível pensamento político em Hans Jonas⁷¹, enquanto esta última parte se resguarda à reflexão sobre a natureza política acerca dos questionamentos acima, a começar pelo segundo.

Como se mencionou anteriormente, a proposta ética de Jonas se configura como uma pragmática⁷², e mesmo com sua originalidade⁷², isto é, mesmo apresentando muitos aspectos que a torna visceralmente distinta das éticas antigas, não descarta as influências da tradição. O caso paradigmático dessa influência se encontra na figura paterna⁷³ como elemento substancial de sua concepção ética.

⁶⁹ Cf. cap. I, p. 29.

⁷⁰ Cf. cap. I p. 41.

⁷¹ Sobretudo na sua *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica.

⁷² Cf. cap. I, p. 24.

⁷³ Cabem aqui duas ressalvas. A primeira, rebuscada no artigo Hans Jonas: uma política da prudência (apresentado oralmente em mesa redonda no IV colóquio Hans Jonas, novembro de 2015 na UFPI) em que Sganzerla apresenta uma nota explicativa sobre o entendimento que se deve ter em mente, quando se discute o aspecto paternalista da responsabilidade jonasiana. Recorre ao entendimento de Marie Geneviève Pinsart que também não corrobora com a ideia de que a filosofia

Este conceito se torna chave para a sua teoria porque, a partir dele, Jonas fundamenta seus dois modelos principais: a responsabilidade paterna e a política.

O cerne da responsabilidade jonasiana é o *ser humano*⁷⁴. Sua condição peculiar no mundo, enquanto ser *precário, vulnerável, revogável e transitório*, bem como o fato de ser o único capaz de assumir para si o cuidado pelos demais, fornece a Jonas o arquétipo de toda a responsabilidade, *aquela do homem sobre o homem*. Neste sentido, “há um dever contido de forma muito concreta no Ser do homem existente. Sua faculdade de sujeito capaz de causalidade traz consigo a obrigação objetiva sob a forma da responsabilidade externa”. (JONAS, 2006, p. 175). Este cuidado do qual fala o autor transcende a dimensão do outro e abrange a sociedade. É neste entrelaçamento de interesse que Jonas identifica três pontos em comum – *totalidade, continuidade e futuro* – na relação destas duas dimensões do humano.

Para o autor, a responsabilidade parental torna-se *protótipo* de qualquer responsabilidade, pois decorre da mais elementar das naturalidades. Desta forma, começa com uma exigência relativa à carência primária que demanda um cuidado protetor, isto é, um desvelo que objetiva garantir não somente a integridade física, mas acima de tudo, a possibilidade mesma de existência do recém-nascido, e abarca o *Ser total do objeto*, que inclui outros aspectos da vida humana que não se restringem apenas à existência física, mas que garantam a realização plena da pessoa: “habilidades, comportamento, relações, caráter, conhecimento”. (JONAS, 2006, p. 180).

Por outro lado, existe uma reivindicação que extrapola o horizonte da pessoa física, exigindo na mesma proporção uma demanda de cuidado ampliado. Falamos do *bem público*, para o qual Jonas remete a responsabilidade do homem político. Porém, há um elemento diferenciador quanto à exigência de cuidado. Se no caso da responsabilidade paterna o cuidado é decorrente de uma relação de

jonasiana possui um viés autoritário. Segundo ele, para a pensadora, o caráter autoritário identificado por alguns críticos se deve ao fato de que a obra *O princípio responsabilidade* “oscila todo o tempo entre considerações descritivas, recomendações e previsões. Nessa mudança constante de estilo, ele dá asas à confusão entre análise, previsão e prescrição”. (PINSART, 2002, apud SGANZERLA, 2015, p. 03). O segundo, num tom mais defensivo do pensamento jonasiano, Zancanaro (1998, p. 132) ressalta a ideia de pai com a qual Jonas trabalha, isto é, “ser pai é ser responsável pela própria condição de alento que o recém-nascido exige. É uma responsabilidade com a vida, inseparável do *‘bem substancial*, porquanto exige dever de cuidado em relação ao *‘frágil’*”.

⁷⁴ Este se torna figura importante para Jonas por concentrar em si as duas condições (necessidade e suficiência) de possibilidade enquanto objeto da responsabilidade. A primeira, *ser vivente*; a segunda, ser o único *capaz* de ter responsabilidade. (JONAS, 2006, p. 175).

proximidade e intimidade, no caso do homem político esta é resultado de uma decisão espontânea, característica da mais sublime de todas as qualidades humanas, a liberdade. O ato é livre, e a escolha de assumir a responsabilidade é uma deliberação exclusiva do desejo de promover a realização plena da vida humana⁷⁵, é isto que caracteriza essencialmente a responsabilidade do homem político.

Desta forma, Jonas propõe uma simetria⁷⁶ entre a responsabilidade paterna e a responsabilidade do homem político, e reconhece ser a felicidade humana, o bem por excelência para ambas; a primeira em nível pessoal, a segunda em nível coletivo. O caminho proposto por Jonas para que estas alcancem este objetivo está na educação: “A esfera da educação mostra da maneira mais evidente como se interpenetram (e se complementam) a responsabilidade parental e a estatal, a mais privada e a mais pública, a mais íntima e a mais universal, na totalidade de seus respectivos objetivos” (JONAS, 2006, p. 181). Esta é, portanto, a relação de ambas as responsabilidades com o primeiro ponto destacado por Jonas: a totalidade.

O segundo aspecto é praticamente uma derivação do primeiro. Na verdade, em se considerando as obrigações e os papéis de cada uma das responsabilidades em discussão, uma conclusão é inevitável: *nenhuma nem outra têm direito a férias*. É neste sentido que Jonas define quase como uma tautologia, a característica da continuidade⁷⁷, reconhecendo que dada a natureza da responsabilidade, seu exercício, uma vez iniciado, não pode mais ser interrompido. Esta é a justificação pela qual o elemento da continuidade se amplia no mundo histórico, tornando inseparáveis as responsabilidades paterna – que permanece com seu viés educativo, enquanto responsável pela “instrução” e “formação” inicial da criança – e política – que passa então a responder em um nível mais institucionalizado, sem no entanto, perder seu vínculo com a história e tradição da criança.

Resta apenas o último elemento destacado por Jonas, e certamente um dos mais importantes, pois, é este que caracteriza, de forma precisa, a

⁷⁵ Esta noção de dever para com a sociedade se equipara, segundo Jonas, à ideia de *ratio essendi* do Estado em Aristóteles. Cf. *Ibid.*, p. 180.

⁷⁶ Não sem antes apresentar as suas diferenças, conforme foi apresentado no tópico 1.2 deste trabalho, p. 41.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 185.

especificidade da sua responsabilidade, o horizonte do futuro⁷⁸. Aqui o futuro, fonte de interesse para o autor, não se refere “àquilo do amanhã que está circunscrito na causalidade do hoje”, mas, sobretudo, às incertezas e inseguranças que as incógnitas do amanhã não permitem desvelar. Desta forma, adquire um status “ontológico” ao abranger a própria existência humana, e não apenas o que está na previsão do possível (JONAS, 2006, p. 186).

Para Jonas, as principais responsáveis por esta condição de incerteza e insegurança que caracterizam o futuro são a espontaneidade e a liberdade humanas. No entanto, é esta *amplidão transcendente*, isto é, o direcionamento necessário em relação ao futuro, que torna patente a responsabilidade “como complemento moral para constituição ontológica do Ser temporal do homem” (JONAS, 2006, p. 187). Como se percebe, tem-se agora uma nova dimensão com a qual se deve olhar o futuro, não apenas como condição temporal, mas acima de tudo como responsabilidade ontológica, um cuidado pela existência.

Por fim, conforme Viana, (2015, p. 63) “cuidar deste *bem* [a existência humana] constitui uma responsabilidade original e suprema seja ela para os pais, seja para o homem de Estado. Essa é a responsabilidade que fundamenta tudo o mais e é dela que devem brotar os padrões últimos da ação ética, [e também política]”.

Chega-se enfim, ao momento de nos questionar: Existem parâmetros explícitos para uma filosofia política, em *O Princípio Responsabilidade* de Jonas? A objetividade da pergunta acima nos remete, quase que de um modo impositivo, a respondê-la de forma negativa, haja vista, esta obra em estudo, tratar-se de modo ensaístico, como o próprio autor denominou na introdução de seu texto, de um “tractatus tecnologico-ethicus”⁷⁹, portanto com pretensões e delimitações inerentes a outro campo que não propriamente o político.

No entanto, parece ser consenso entre os estudiosos do autor, a ideia que este seu trabalho tem como escopo final, motivado pelo “fantástico poder do homem” (JONAS, 2006, p.39), conferido pelo progresso tecnológico dos dias atuais, alcançar, além da reflexão primária em torno da ética, também a dimensão da ação política. Neste sentido, não seria nenhum exagero acrescentar ao conteúdo desta

⁷⁸ Cf. Ibid. p. 186.

⁷⁹ Cf. Ibid., p. 23.

resposta, dada a complexidade de assuntos abordados nesta obra, além das duas dimensões já citadas, a dimensão também da moralidade.

Os motivos para isto, limitando-se aos pontos até aqui abordados neste trabalho – o poder e a responsabilidade – podem ser resumidos em quatro pontos essenciais. O primeiro deles se encontra na própria concepção de poder adotada por Jonas, pois compreende esta capacidade não simplesmente

como força final e causal [que] se distribui por todo o reino da vida. Grande é poder de tigres e elefantes, maior o dos cupins e gafanhotos, maior ainda o das bactérias e vírus. Mas ele é cego e não livre, embora orientado a fins, e encontra suas fronteiras naturais na atuação de suas forças, que também perseguem os objetivos da natureza de forma cega e sem escolha, mantendo, assim, a totalidade diversificada em um equilíbrio simbiótico (JONAS, 2006, p. 216).

Extensivo a todo o reino da natureza, mas, agregando a este conceito, no homem, a dimensão do *saber* e da *liberdade*, Jonas propõe uma dinâmica de controle, isto é, um *poder sobre o poder*, como alternativa de superação dos perigos emergentes que assombram a civilização da era tecnológica. Segundo ele, o poder no homem não se limita apenas ao *exercício* do fazer, mas invade, brutalmente, a esfera da *práxis* coletiva, portanto, exige um “remédio” também nas mesmas dimensões, que só pode ser fornecido por um empreendimento eminentemente coletivo com gerenciamento na forma de política pública⁸⁰.

O segundo se refere a um ponto não menos emblemático. A questão da *heurística* no âmbito político. Já se salientou anteriormente⁸¹ que um dos pontos fortes da ética jonasiana é a relevância que esta atribui aos *prognósticos negativos* quando se trata da análise dos efeitos da tecnologia sobre a sociedade hoje. No entanto, no âmbito do poder político a eficácia deste princípio se torna bastante reduzida. Segundo Jonas, não se torna atrativa para nenhuma ordem política tomar decisões – sobretudo, aquelas “menos populares”, cujo efeito sobre quem está no poder repercute de forma negativa – que onerem o presente em prol de futuro, sobretudo, se este futuro estiver muito distante, privando os indivíduos de hoje de usufruí-lo. “Decerto que a incerteza das projeções sobre o futuro, inofensiva para a doutrina dos princípios, torna-se uma fraqueza sensível ali onde elas têm de assumir o papel de prognósticos, nomeadamente no emprego prático-político [...]”. (JONAS, 2006, p. 74).

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 44.

⁸¹ Cf. tópico 1.2 deste trabalho, p. 30.

Para Jonas, o principal motivo para a impotência política do uso desta casuística, decorre do *imediatismo* fulcral dos regimes democrático-representativos de hoje. Este tipo de conjuntura política não favorece a tomada de decisões que levem em consequência resultados posteriores, cuja efetividade só se dá em longo prazo. Este é um dos motivos que levou Jonas a trazer para os debates da política a figura do recém-nascido, pois este traz consigo estas duas dimensões: concretiza o presente, mas representa ao mesmo tempo o futuro.

O terceiro ponto aparece no seguinte questionamento: *liberdade* e *escolha* são elementos suficientes para se justificar a responsabilidade política? Para Jonas, o poder em si, objetivamente, é a fonte da responsabilidade. Isto se torna evidente, quando no primeiro tópico deste trabalho pôde-se perceber que, para o autor, em um contexto tecnológico, possuir poder não equivale a ter que utilizá-lo. No entanto, questiona-se aqui, até que ponto no contexto da política isto é válido. Ignorar a forma de assunção ao poder no contexto político, é salutar para a prática da responsabilidade? Até que ponto tal atitude seria propriamente responsável? Não se estaria minando, com estas propostas, seus fundamentos basilares? Não seria perigoso, sobretudo para o contexto da política atual, defender a ideia de golpe de Estado como justificativa para se assumir a responsabilidade?

Esta reflexão nasceu da interpretação da seguinte passagem: “A forma como ele [o homem público] terá chegado ao poder é um problema à parte. Mesmo a usurpação traz, junto com o poder, a responsabilidade; e a conquista do poder para assumir a responsabilidade pode ser motivo de golpe de Estado.” (JONAS, 2006, p. 180). Desta forma, a questão é saber se sem a legitimidade necessária ao exercício político, graças ao modo de assunção ao poder – sob a perspectiva de uma conquista motivada pelo golpe – será possível a avaliação do mesmo sob o prisma da responsabilidade, uma vez que a conquista já vem “manchada” pela marca da fraude, da força ou da lesão a outrem? Não poderia se tornar um atrativo para os “oportunistas de plantão”, a destituição dos governos legitimamente constituídos, que atravessam momentos de turbulência administrativa e política, sob o pretexto de tornar mais “responsável” o comando sobre determinada população? Não se estaria motivando, em nome da responsabilidade, atitudes e ações que contrariam justamente a essência deste conceito?

O próprio Jonas apresenta alguns pontos interessantes quanto à “espontaneidade” em assumir a responsabilidade nestes moldes. O primeiro se

deve à garantia de existência de dois fatores: um, o perigo real e imediato que ameaça a comunidade; o outro, a convicção plena da capacidade do indivíduo em combater e solucionar estes perigos. O segundo, por se tratar de uma aposta em relação ao futuro, que não assegura o pleno êxito desta atitude, o agente público deve assumir a total responsabilidade pelos riscos eminentes do fracasso. Entretanto, o limite entre uma convicção real e uma justificativa para a usurpação, isto é, um ato de se adquirir algum bem através de fraude, ou de exercer indevidamente uma função, ou mesmo de apoderar-se violentamente de algo é muito tênue. No entanto, ao elevar esta escolha individual ao nível do dever, Jonas acredita superar as incertezas suscitadas anteriormente, pois segundo ele, “a mais sublime e desmedida liberdade do eu, conduz ao mais exigente e inclemente dos deveres” (JONAS, 2006, p. 173).

O último ponto se refere à relação entre o papel da educação para Jonas, e o que isso pode representar negativamente para a sua concepção de governo. O autor deixa transparecer em seu pensamento a concepção de que toda arte de educar carrega obrigatoriamente uma influência ideológica como condição de efetivação. Seja no aspecto familiar ou mesmo estatal, para Jonas educar implica certa dose de “transmissão” e “doutrinação” de conteúdos essenciais para a inserção social dos indivíduos. Vale aqui perguntar: até que ponto esta visão de educação⁸² do autor é recomendável? Não seria esta concepção, uma das bases de fundamentação de sua formulação política? E sendo, não seria um terreno fecundo para o estabelecimento de um sistema político, fortemente marcado pelo paternalismo, com chances de alcançar um totalitarismo?

Por fim, estes quatro aspectos – poder, futuro, liberdade e educação – essencialmente interligados, formam uma boa base para se pensar a teoria jonasiana da responsabilidade sob o prisma político; com tal suporte, este trabalho vai agora se debruçar nos próximos capítulos, de forma mais detida, à análise desta dimensão do pensamento jonasiano: a política.

⁸² Aqui este conceito se efetiva na ideia de uma “política educacional”, que para o autor se refere às várias formas de intervenção pelo Estado na vida particular dos indivíduos. Isto se dá a partir do processo formal de intervenção sistemática na escola, graças ao poder doutrinário embutido, de maneira sutil, durante a transmissão/formação do conhecimento, o que segundo ele seria uma forma de ideologia. (JONAS, 2006, p. 181).

CAPÍTULO II

O A *PRIORI* DA AÇÃO POLÍTICA NA ERA TECNOLÓGICA: PARA ALÉM DOS SISTEMAS CAPITALISTA E SOCIALISTA

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

Hans Jonas.

O presente capítulo tem como proposta demonstrar que a ação política, segundo Jonas, adequada ao cenário contemporâneo de forte influência da tecnologia nas ações humanas, individuais e coletivas, passa necessariamente pelo desencantamento do progresso técnico como redenção da humanidade e pela mudança nos parâmetros das ações coletivas. Para tanto, a partir da perspectiva jonasiana do risco iminente de colapso do planeta e, conseqüentemente, dos seres vivos, busca-se evidenciar o posicionamento do autor acerca de como devem ser pautadas as ações humanas na sociedade e os princípios que devem norteá-las. Na primeira parte, denominada de *mapeando o problema*, em uma breve reflexão, são elencadas as justificativas do autor em apresentar os riscos de catástrofe do planeta como estopim para a guinada nos rumos da ação política da sociedade moderna. Na segunda parte, faz-se uma análise crítica dos regimes⁸³ socialistas e capitalistas, enquanto proposta de enfrentamento desta situação-problema. Finaliza-se o capítulo com a apresentação de alguns aportes para se pensar a ação política em Jonas, para além das recomendações desses dois sistemas.

2.1. Mapeando o problema

⁸³ Vale aqui ressaltar que haverá uma troca constante entre os termos socialismo e marxismo, uma vez que este é o escolhido por Jonas entre as manifestações mais plausíveis daquele. Assim, sempre que o termo socialismo for escolhido retratará uma perspectiva ampla desta concepção, ao passo em que com o uso do termo marxismo se estará enfocando um caso específico de exemplificação do primeiro. No mesmo sentido, é a observação quanto ao regime capitalista, que aqui é tomado como a manifestação concreta do sistema liberal. Este esclarecimento se faz pertinente, pois se espera prevenir possíveis contradições na interpretação dos mesmos ao longo do texto. Cf. tópico 2.2 O papel do marxismo e do capitalismo no enfrentamento do problema, p. 56.

Acreditou-se durante muito tempo que existia uma espécie de “força” autorreguladora das ações humanas. Isto até se manteve relativamente verdadeiro enquanto a relação homem-natureza se dava apenas no campo teórico, já que esta relação conhecimento-mundo se apresentava basicamente de maneira contemplativa. No entanto, com o alvorecer da técnica, esta relação se transformou, e de contemplativa passou a ser agora ativa e intervencionista. Neste novo contexto, esta ação humana, potencializada pelo poder da tecnologia, mostrou-se bastante ameaçadora. Esta afirmação, embora forte, não representa uma crítica ou mesmo uma aversão à tecnologia. Apenas enfatiza a visão de Jonas de que enquanto produto, aquela, de fato, confirma o ideal prometeico do homem como “senhor” e “dominador” da natureza. Contudo, os perigos inerentes a este saber fazem parte, mais especificamente, dos possíveis “usos” a que este mesmo produto pode ser submetido e não simplesmente da sua própria capacidade de utilização⁸⁴. Este fato acendeu a “luz de emergência”, apontando para a necessidade de uma nova forma no trato, tanto com a natureza quanto com o homem.

No capítulo inicial deste trabalho, foram apontados os aspectos que levaram o autor a eleger o resultado desse processo – a tecnologia – como o grande problema a ser considerado, tanto pela ética como pela política nos dias atuais, graças ao potencial que a mesma vem alcançando ao longo dos últimos tempos. O que chamou à atenção, segundo Jonas, foi o fato de que apenas uma única espécie, com seu aparato técnico, conseguiu colocar em xeque a segurança e estabilidade de todo o planeta, tornando-se o próprio homem, o inimigo número um da natureza e de si próprio. A união intrínseca entre a superioridade do pensamento humano e o poder técnico que a civilização possui hoje, tornou “possível que *uma* forma de vida, “o homem”, fosse capaz de ameaçar todas as demais formas (e com isso a sua também)” (JONAS, 2006, p. 230). Este aspecto se torna chocante e ao mesmo tempo impressionante para o autor. É como se, ao mesmo tempo, o homem tivesse criado uma *super-força*, e agora não soubesse mais como controlá-la. É urgente, para o bem de todos, que se estabeleça uma espécie de contra-poder⁸⁵ que consiga impor limites e direcionamento a este poder tecnológico e que só

⁸⁴ Veja a abordagem já feita sobre esta temática: capítulo I, p. 25s.

⁸⁵ Cf. CARVALHO, 2011, p. 166.

libere, de forma gradativa, aquilo que seja para o bem de todos, contendo seus ímpetos e seus perigos⁸⁶.

Jonas já alertara para a necessidade de um poder político que controle o poder da tecnologia, e o faz a partir da convicção de que com o aumento deste poder, cresce igualmente, na mesma proporção, a responsabilidade inerente a ele.

[...] a responsabilidade tem que ser proporcional ao poder de que se é portador. E uma vez que a tecnologia concedeu um poder imenso ao homem de nosso tempo, é preciso que se aceite também, como contrapartida, uma responsabilidade da mesma ordem, responsabilidade que diz respeito a toda natureza, [...]. A responsabilidade para Jonas é o princípio ético mais fundamental porque a era tecnológica contemporânea faz com que o homem não possa mais desconsiderar a necessidade de ser responsável, tanto pelo presente, como também pelo futuro (CARVALHO, 2011, p. 166).

O que está subjacente à necessidade de novas formas de política para os dias atuais, segundo Jonas, repousa sobre dois fatores. O primeiro, a vulnerabilidade da natureza e, o segundo, o risco da tecnologia à vida no planeta.

No que se refere ao primeiro fator abordado, Jonas é enfático ao considerar os desdobramentos que a relação homem/ciência vem proporcionando, de maneira extremamente preocupante, ao contexto homem/natureza. Este autor já esboçava esta preocupação desde os seus primeiros escritos⁸⁷, quando afirmava que o destino para o qual caminha tal situação não se apresenta sob uma perspectiva muito agradável, pois segundo ele, “nosso veneno difunde-se sobre o globo terrestre, transformando toda a natureza em uma fossa para o homem”. (JONAS, 2000, p. 140, tradução nossa). Jonas entende que numa escala de perigo nós representamos o maior deles, e não só para a natureza, mas também para nós

⁸⁶ Por todo este texto é comum se observar a constante referência aos termos perigo, risco, ameaça, temeridade quando se trata do “efeito potencial” que a tecnologia representa sob a perspectiva jonasiana. No entanto, é oportuno esclarecer que tais perspectivas levam em consideração que esta adjetivação, com a qual o autor rotula a tecnologia de hoje, é decorrência do processo de empoderamento de suas forças produtivas que, de maneira ambígua, resguardam tanto o poder para o bem, quanto os riscos que eventuais incidentes podem acarretar para o planeta e para o homem, mesmo fora da perspectiva de intencionalidade para o mal, como é o caso dos acidentes que se tem conhecimento pelo mundo. A título de exemplificação com a energia nuclear temos os exemplos de Chernobyl na Ucrânia 1986, o césio 137 no Brasil 1987, e um dos mais recente o de Fukushima no Japão em 2011.

⁸⁷ Jonas reuniu – em sua obra intitulada *Dem bösen Ende näher* (1993) na versão alemã, e publicada posteriormente em francês no ano 2000 com o título *Une éthique pour la nature* – uma série de reflexões sobre a relação do homem com a natureza, na forma de entrevistas, onde aborda, sobretudo, a necessidade de se pensar a natureza sob uma nova perspectiva, a da responsabilidade. Cf. FONSECA, 2015b, p. 174.

mesmos. “Nós é que constituímos o perigo identificado e contra o qual se deve lutar agora”. (JONAS, 2000, p. 140, tradução nossa).

Jonas, em suas reflexões, reconhece que uma vez quebrada a harmonia “sublime” da naturalidade das relações entre homem e natureza, vive-se agora sob o domínio do risco, do inesperado e do imponderável. Com o homem, a natureza perturbou-se, e o resultado desta instabilidade levanta uma sombria nuvem de incertezas sobre a capacidade daquele, com os parâmetros atuais da sociedade, de solucionar tal dificuldade. Agora sob o risco, exige-se que se tenha uma nova postura e que se reconheça que a realidade mudou. A partir disso, deve-se, também, mudar o modo como a responsabilidade sobre a natureza merece ser reconhecida.

Se na esfera das relações intersubjetivas a ligação estreita entre ato e responsabilidade é facilmente reconhecida, deve-se, a partir de agora, reconhecer também como causa prioritária, a relação da responsabilidade do homem para com seus atos quando estes interferem diretamente na biosfera do planeta, sobretudo, quando as consequências destes mesmos atos se revestem de um caráter altamente destrutivo. “O poder e o perigo revelam um dever, o qual, por meio da solidariedade imperativa com o resto do mundo animal, se estende do nosso Ser para o conjunto, independente do nosso consentimento⁸⁸” (JONAS, 2006, p. 231). Desta forma, se diante do homem o dever se apresenta como prioritário, em relação à natureza ele deve aparecer como preponderante, pois esta assegura a continuidade de sua existência e condiciona os meios indispensáveis à sua integridade.

Hoje não se pode pensar o dever para com o homem sem considerá-lo em seu contexto. O seu contexto é a natureza que o rodeia. Como se defender o homem a qualquer custo, desconsiderando o seu meio? Como ele sobreviverá com a dignidade que de fato merece sem as condições materiais para tal? Sem natureza não há vida. Sem ela não há homem. Logo, a presença da natureza se torna tão relevante como a própria preservação do homem.

Para finalizar, questiona-se: por que a necessidade de proteção e preservação da natureza ganhou notoriedade apenas recentemente? Porque somente agora, com o empoderamento da capacidade tecnológica do homem

⁸⁸ Esta “independência em relação ao consentimento” é uma das propostas divergentes que Jonas vai apresentar ao modelo democrático. Cf. tópico 2.2, p. 62.

moderno, se coloca em risco, propriamente falando, a existência mesma do planeta, não apenas em projeções intuitivas, mas acima de tudo, em evidências reais⁸⁹. “O poder tecnológico transformou aquilo que costumava ser exercícios hipotéticos da razão especulativa em esboços concorrentes para projetos executáveis” (JONAS, 2006, p. 63). A capacidade de poder destruir fez emergir o dever pela conservação.

O segundo aspecto, a *perturbação do equilíbrio simbiótico*⁹⁰ entre natureza e homem, fez nascer, conjuntamente, a perturbação de outra ordem, a da natureza intrínseca do próprio homem. Para o autor, tal situação se torna peculiar porque nunca na história humana se ousou questionar esta realidade, uma vez que tudo era considerado como dado, como evidentemente aceito.

Porém o mais grave de tudo é que, se primeiramente o homem perturbou o equilíbrio natural, graças às novas descobertas da engenharia genética e aos anseios desmedidos de alguns, agora o equilíbrio da própria estrutura genética humana pode ser definitivamente rompido (CARVALHO, 2011, p. 165).

Neste sentido, rompido esta atmosfera de contemplação da natureza pelo homem, este se vê, a partir de então, como senhor de si e, sobretudo, como senhor da própria natureza não se sentindo na responsabilidade de restituir nada em troca ao que lhe foi oferecido gratuitamente por aquela. “Ele [o homem] já não restitui de modo útil o que toma ao todo, e se entrega assim a seu aproveitamento abusivo” (JONAS, 2000, p. 144, tradução nossa). Com isso, Jonas não alimenta muita esperança de que, sem uma intervenção efetiva por parte do poder constituído, o homem apresente soluções espontâneas para solucionar estes graves problemas que se apresentam ao seu redor.

Igualmente importante é o aspecto do êxito biológico e os riscos inerentes a esta conquista. Quando Jonas nos convida a refletir sobre esta problemática, ele projeta em um cenário para o futuro próximo, justamente, aquilo que já acontece agora. Aumento da demanda por produtos da tecnologia por um lado, e dificuldade em obter, pela natureza, por outro. Não é nenhum exagero se reconhecer que o planeta já dá sinais de esgotamento. Isto produz uma corrida por novas fontes de produção desses recursos e torna mais precária e incerta a possibilidade de sobrevivência plena do homem, do planeta e das outras espécies.

⁸⁹ Catástrofes ambientais de toda ordem, desmatamentos, destruição de ecossistemas, aquecimento global, extinção de espécies, manipulações genéticas de toda ordem...

⁹⁰ “Graças à superioridade, conferida por suas armas artificiais, o homem quebrou o círculo do equilíbrio simbiótico com a natureza”. (JONAS, 2000, p. 144, tradução nossa).

Quantas espécies de animais e de plantas ainda precisam ser extintas para que se tome consciência da necessidade de preservação⁹¹? Quantas vidas humanas ainda precisam virar estatísticas para que os “homens que comandam as nações” tenham coragem para enfrentar o problema⁹²? A miséria e fome se alastram pelo mundo, enquanto as plantações mundiais de alimentos batem recordes de produção, por que, então, tantos ainda morrem sem ter o que comer⁹³? Para Jonas (2006, p. 236), isto se verifica porque

hoje começa a se tornar assustadoramente evidente que o êxito biológico não só coloca em questão o êxito econômico, reduzindo-nos do efêmero banquete da abundância para o cotidiano crônico da miséria, mas ameaça levar-nos a uma catástrofe aguda da humanidade e da natureza, de proporções gigantescas.

A ameaça de desastre, pelo ideal baconiano, apresenta-se como a força motriz da reflexão jonasiana, tornando-se a “nova luz” do dever; com efeito, a ideia de preservação e conservação do homem passa a exigir mais esforços que todo e qualquer comprometimento em aperfeiçoá-lo. Neste sentido, afirma-se que o dever jonasiano é filho do perigo, e “clama, sobretudo, por uma ética da preservação, da preservação e da proteção, e não por uma ética do progresso ou do aperfeiçoamento” (JONAS, 2006, p. 232).

Nota-se aqui uma relativa dificuldade para a aceitação desta orientação da ética jonasiana, pois sua proposta bate de frente com uma realidade já dada, estabelecida, e acima de tudo amplamente aceita. No hoje, as metas do conhecimento científico, e todo o conjunto teórico que fundamenta este saber, juntamente com o aparato técnico que lhe dá suporte, têm como objetivo conhecer, aprimorar e promover o aperfeiçoamento da ciência. Como então sustentar uma

⁹¹ De acordo com a União Internacional para a Conservação da Natureza – IUCN, cerca de 5.200 espécies de animais correm risco de extinção. Alguns destes integram a chamada lista vermelha que cataloga os animais que correm risco iminente de extinção, como é o caso da onça-pintada, animal típico da Mata Atlântica brasileira. Disponível em: <https://www.greenme.com.br/animais-em-extincao>. Acessado em 13/12/16.

⁹² Hiroshima e Nagasaki contribuíram com números monstruosos. O oriente médio e o leste europeu continuam alimentando as estatísticas na atualidade.

⁹³ Estima-se que mais de 700 milhões de pessoas ainda passam fome em todo o mundo. Disponível em: <http://epoca.globo.com/tempo/noticia/2015/05/795-milhoes-de-pessoas-passam-fome-hoje-mas-o-mundo-ja-foi-pior.html>. Acessado em: 01/10/2016; A título de exemplificação na contramão destes dados negativos, temos no Brasil, de acordo com INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS – IBGE, o prognóstico para a safra de grãos (cereais, leguminosas e oleaginosas) de 2017 estimada em uma produção de 213,7 milhões de toneladas, 16,1% maior que a de 2016. Todas as regiões devem ter aumentos na produção: Norte (13,4%), Nordeste (73,0%), Sudeste (11,1%), Sul (5,8%) e Centro-Oeste (20,5%). Fonte: IBGE. Disponível em <http://www.ibge.gov.br>. Acessado em 10/01/2017.

ideia não só divergente, mas que se coloca na “contramão” dos ideais contemporâneos? Uma vez reconhecido o *locus* do progresso no seio do saber científico, como justificar racionalmente um retorno aos princípios de preservação e contenção, quando a palavra de ordem é exploração?

Para Jonas, isso só será possível a partir de uma guinada substancial dos parâmetros que orientam as ações humanas. Para tal, uma das alternativas que se apresentam concerne ao que o autor chamou de *poder negativo da liberdade*, que o “devo” ou “não devo” venha antes do dever positivo⁹⁴, em outras palavras, que o “não venha antes do posso”. É viável o surgimento do dever a partir de uma ameaça, isto é, é aceitável o dever como consequência do temor? Segundo Jonas, a projeção do mal fala mais alto que as benesses do bem. Neste sentido, quando Jonas defende a ideia de um “não” ao “não ser”, ele não está pensando em um cenário de destruição total, fatal e final à vida, mas simplesmente em um cenário satisfatório para a própria sobrevivência com dignidade. Como não pensar nessas palavras se conhecendo a nova realidade que ora se apresenta: inundações em alguns lugares, seca extrema em outras, destruição de mananciais aquíferos por contaminação ou exploração inconsequentes, desmatamentos, extinção, desertificação⁹⁵... Tudo isso coloca a humanidade diante de uma nova reflexão: antes de se perguntar como deve ser o homem, isto é, que ordenamento e regulações devem valer para que este se torne pleno, deve-se direcionar para a questão de que *deve existir homem e de modo satisfatório*, fato que jamais se poderia antever antes dos dias atuais.

Esse “como” transporta a essência, tal como a conhecemos ou intuimos, para o imperativo do “que deva”, como fundamento último da sua incondicionalidade, devendo impedir que sua observância devore a própria sansão ontológica, ou seja, que a existência ôntica tenha deixado de ser uma existência humana. (JONAS, 2006, p. 232).

Por fim, segundo Carvalho, esta nova situação em relação ao dever, para Jonas, que se apresenta como necessidade diante da realidade tecnológica, tem a intencionalidade de resguardar a totalidade da vida, de forma *autêntica, possível, contínua e íntegra* (CARVALHO, 2011, p. 164). É esta imagem do homem,

⁹⁴ Cf. JONAS, 2006, p. 232.

⁹⁵ Como exemplo concreto para os dias de hoje, no nosso próprio país, temos a tragédia de Mariana, o desabastecimento de água nas grandes cidades, a lamentável situação da Amazônia, a questão polêmica dos lixões...

da vida e do planeta que se pretende preservar quando se defende uma ética e uma política que se orientem na prudência como fundamento, segundo Jonas.

Desta forma, julga-se poder prosseguir ao segundo momento deste capítulo, qual seja, a crítica aos sistemas políticos, enquanto responsáveis pela tomada de decisões, referentes aos assuntos que envolvem esta temática. A problemática de partida passa pelos seguintes questionamentos: quem é capaz de realizar tal proeza? Que tipo de sistema político estará habilitado a implantar tal façanha? Que princípios devem nortear tal programa? Há alguma alternativa real distinta das respostas já conhecidas? Como é possível a um regime político, *testamenteiro* dos ideais baconiano e prometeico, enfrentar os novos desafios que são patentes na civilização tecnológica? Como encontrar a solução justamente onde eles mais são tributários?

2.2 O papel do marxismo e do capitalismo no enfrentamento do problema

Para Jonas, o primeiro passo que deve ser dado, quanto à análise destes dois sistemas políticos sobre esta temática, deve partir da crítica aos seus fundamentos teóricos norteadores. Para ele, o marxismo tem como premissa central a redenção social por meio da tecnologia. Nascido das entranhas do processo industrial encontrou na esfera da produção mecanizada e automatizada seu impulso em direção à “salvação” humana. Desta forma, a dinâmica socialista é essencialmente marcada por uma política de incentivo à produção e ao aceleração das suas forças produtivas. No entanto, esta caracterização é insuficiente para o entendimento exato do que seja o socialismo, haja vista que esta mesma caracterização é, também, encontrada no capitalismo. Na verdade, foi justamente este quem deu o “pontapé” inicial quanto ao fenômeno da industrialização. O que de fato deve ganhar relevo, para o autor, é que o socialismo aparece como uma alternativa ao *status quo* da sociedade industrial e se apresenta como uma via de solução ao problema que já despontava naquela época, em que mesmo diante de um cenário capitalista de produção altamente favorável, a situação de precariedade das condições sociais e humanas permanecia sem resolutividade efetiva.

Pela força produtiva alcançada, e sua extrema capacidade de exploração dos recursos naturais, a sociedade moderna se apresenta definitivamente apta a

concretizar o ideal prometeico, tornando-se uma *perspectiva apocalíptica*⁹⁶, fato que lança o nosso autor na análise da conjuntura política⁹⁷ da *civilização técnico-industrial*. Portanto, para Jonas, o apanágio da sociedade se tornou agora o seu algoz, e a promessa de redenção da humanidade, isto é, o poder que agora ela dispõe, transfigurou-se em tirania⁹⁸ (JONAS, 2006, p. 237). Este cenário se tornou possível graças à dinâmica autodesenvolvimentista imanente do poder tecnológico que supre a si mesmo de suas próprias carências, por meio da capacidade de evolução que o avançado grau de pesquisa consegue desvendar e, simultaneamente, o aparato tecnológico possibilita realizar.

De proporções gigantescas, para Jonas essa já não é mais uma questão de natureza individual, pois não se trata agora de ações meramente pessoais. A abrangência dos efeitos desse poder agora é planetária e, por isso mesmo, com exigências também de mesma ordem. “É necessário que nós cheguemos a exercer sobre ele um controle do qual até o presente momento não fomos capazes, embora este poder seja inteiramente obra de nosso saber e de nosso querer”. (JONAS, 1998 apud COSTA, 2015, p. 208) Somente a sociedade é quem pode responder à altura, uma vez que este querer e este saber são coletivos e que, portanto, “seu controle deve ser igualmente coletivo, de modo que só os poderes públicos podem exercê-lo e, por consequência, ele será político, o que implica necessariamente em um amplo acordo de base” (Idem, p. 208).

Por que na perspectiva individual nos tornamos ineficientes para enfrentar o problema? E qual sociedade Jonas tem em mente quando chega a esta conclusão? Primeiro, por ser o conceito de responsabilidade que Jonas defende distinto da noção tradicional do termo,⁹⁹ para ele, as ações de caráter próximo,

⁹⁶ Esta perspectiva também encontra defesa nas palavras de Costa (2015, p. 205), para quem “o poder da ação humana, devido à técnica moderna, aumentou qualitativa e quantitativamente, de modo a ultrapassar tudo o que o homem pode fazer à natureza e si mesmo e a tal ponto que o exercício da técnica pode se transformar em um grande mal, capaz de afetar até mesmo o destino de homens sobre a terra em um futuro distante”.

⁹⁷ Se na primeira parte da deste trabalho, ressaltou-se a análise da conjuntura ética feita por Jonas, ao refletir sobre o comportamento individual do homem, agora Jonas o faz pela via da política, investigando como o poder técnico deve ser enfrentado no contexto social e coletivo pelo poder político. Deve-se considerar, no entanto, que tal análise não está baseada numa reflexão profunda de natureza rigorosa, mas que apenas constata a essência dos princípios que regem tal conjuntura, enquanto tributária dos ideais baconianos de progresso, como defende o autor.

⁹⁸ Mesmo que este termo tenha perdido espaço no cenário atual, Jonas o utiliza aqui num segundo sentido, em que revela o domínio-dependência da tecnologia sobre os indivíduos, tornando-os “subservientes” aos seus comando e fascínios. Para um conhecimento mais histórico do termo, ver verbete em Abbagnano (2007, p. 970).

⁹⁹ Cf. o tópico 1.2 Novos parâmetros da responsabilidade, p. 29.

imediatos e recíprocos, perderam validade e importância para o contexto do hoje, uma vez que seus efeitos longínquos se tornaram globais. “Isso torna a situação atual um desafio ético ainda maior, pois a magnitude das consequências do poder de ação humano alcançou tal dimensão, que o simples exercício cotidiano desse poder tornou-se um problema ético”. (COSTA, 2015, p. 205). Assim, a responsabilidade deve olhar agora para o futuro e garantir as condições de dignidade da vida àqueles que no agora não podem reclamá-la. Segundo, mesmo que, de acordo com o autor, não importe para a natureza, que fundamentos possuam tal sociedade, se “da ‘direita’ ou da ‘esquerda’, que o agressor seja marxista ou burguês liberal” (JONAS, 2006, p. 300), o que não se pode colocar em discussão é a necessidade de um “poder sobre o poder” e que ele surja da sociedade, “pois não há perspectiva, responsabilidade ou medo privado que esteja a altura desta missão” (JONAS, 2006, p. 237). Neste sentido, Jonas volta seu olhar para o socialismo enquanto sistema político capaz de superar as possibilidades capitalistas, e para a ética marxista como “tábua de salvação”, isto é, enquanto capaz de impor disciplina social, politicamente imposta por meio do governo, capaz de subordinar o presente em prol do futuro longínquo.

Mesmo considerando, como afirmado antes, que tanto o capitalismo quanto o marxismo sejam herdeiros da revolução baconiana, para Jonas, este se apresenta como melhor do que aquele na missão de alcançar melhores dias e condições para a humanidade¹⁰⁰. No entanto, adverte o autor, só poderá fazê-lo, caso renuncie a seu “sopro vital” – a utopia¹⁰¹ – pois esta inibe o aspecto preventivo

¹⁰⁰ Mostra-se na sequência que Jonas apresenta várias restrições e sugere mudanças ao programa marxista para que seus ideais possam se adequar efetivamente ao propósito de uma sociedade melhor. Cf. cap. II, p. 67.

¹⁰¹ Este será um dos temas centrais do próximo capítulo. No entanto, apresenta-se desde já uma nota explicativa necessária ao entendimento do termo, a partir daqui. Etimologicamente, o termo designa – *óu-topos* – “não-lugar” ou “lugar que não existe”. Entretanto, é com a obra “Utopia” (1518) de Thomas Morus que este termo ganha espaço no cenário das reflexões, sobretudo de natureza sócio-política, graças ao intento deste autor em apresentar um cenário racional de organização política ideal e perfeita. A partir de então, esse termo passou a designar todas as tentativas, tanto anterior quanto posterior (como a República de Platão ou a Cidade do Sol de Campanella), de caracterização de ideal político, social ou religioso de realização difícil ou impossível. (ABBAGNANO, 2007, p. 987). Esta concepção generalizada do termo gerou o que segundo Orlando Fedeli, em seu texto, *Conceituação, causa e classificação das utopias*, de 1979, classificou como grande confusão para a aplicação correta do termo utopia. Esta confusão se estabelece primeiro pela imprecisão do termo; segundo, pela relativa despreocupação em buscar, de modo sistemático, as causas deste fenômeno e ainda, pela grande e confusa variedade de sistemas utópicos e milenaristas existentes. Esta imprecisão quanto a este conceito permite que se coloque, sem distinção, no mesmo pacote, utopia, mito, ideal, milenarismo, profecia, ficção científica, lenda, ideologia, sonho, magia, etc. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/bra/cadernos/religiao/utopia>. Acessado em 15/10/2016.

em relação à técnica, colocando em seu lugar a ideia de salvação como sua marca, o que o torna ainda mais perigoso que o capitalismo, pois a lógica que comanda o seu projeto, de fato, é igualar e, posteriormente, superar o seu rival de natureza liberal¹⁰².

Desta forma, Jonas entende que estes dois sistemas políticos não estariam em condições individuais de apresentarem propostas reais de enfrentamento desse contexto que ele considera o grande problema de seu século, a *síndrome tecnológica*¹⁰³. Então questiona Jonas: como frear o ímpeto dos avanços tecnológicos com vistas à proteção da humanidade?

Jonas aponta como problema inicial a questão do consumismo¹⁰⁴ como o produto mais notável do processo de industrialização. Neste caso, este problema surgiu por conta da grande capacidade produtiva alcançada com a evolução das tecnologias de produção. Com o incremento das máquinas houve uma evolução significativa na qualidade e na quantidade de produtos oferecidos pela indústria. Isso gerou o que o autor chamou de discrepância entre o mundo das necessidades e o mundo da liberdade¹⁰⁵. Este problema se tornou comum para as duas correntes, pois ambas apresentam dificuldades no trato com a questão, dada a sua estreita ligação com o ideal de libertação das necessidades da natureza promulgado pelo ideal baconiano. Assim, esta eterna dependência homem-meio se configura como a ordem estabelecida¹⁰⁶ a ser quebrada, isto é, pela capacidade criadora do homem, este deve primeiro conhecer e depois subjugar esta ordem, colocando-a a seu serviço com o fim de se tornar o mais autônomo possível em relação a esta

¹⁰² Cf. JONAS, 2006, p. 240.

¹⁰³ Cf. Id., 2000, p. 154.

¹⁰⁴ Como marca efetiva de seus modelos econômicos.

¹⁰⁵ Embora na sequência do próprio texto se faça uma explicação contextualizada ao problema objeto de discussão neste trabalho, inclui-se aqui uma reflexão feita por Jelson Oliveira em que expõe de modo bastante conciso essa relação discutida por Jonas. "... em todas as formas vivas existe uma tensão entre autonomia e dependência, relação e isolamento, criatividade e mortalidade, sendo que, para sobreviver, a vida deve decidir ultrapassar os limites impostos pelo ambiente externo que a faz contida pela dependência de recursos, pela fuga das ameaças e pela busca dos nutrientes indispensáveis à sua continuidade. Essa decisão constitui-se também como uma 'escolha' da vida por si mesma, pela sua preservação. Livre, ela busca sua transcendência: quer ultrapassar os limites e abrir-se ao mundo. Tal gesto, assim, está marcado tanto pela liberdade (a vida que decide viver) quanto pela necessidade (caso não o faça, a vida escolhe morrer; portanto, ela necessita, para continuar viva, dar esse passo): a vida, 'possuindo o poder, tem que exercê-lo para existir, e não pode cessar de fazê-lo sem que cesse de existir: liberdade para o fazer, mas não para o omitir' (PV, 107). Ocorre que, quanto mais se abre para o horizonte do mundo na forma dessa transcendência, ou seja, quanto mais livre a vida se faz, mais ela aumenta as possibilidades de fracasso. Eis o paradoxo: a vida precisa se expandir, mas quanto mais o faz, mais em risco se coloca: onde habita a liberdade também cresce o perigo". (OLIVEIRA, 2015, p. 22s)

¹⁰⁶ Este é o mundo da necessidade de que se falou acima.

dependência. No caso do marxismo, acredita-se que somente com a subjugação da natureza ao engenho humano se pode falar em realização plena do homem. É neste sentido que Marx defende a utopia do bem-estar ilimitado, segundo Jonas:

[...] o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta; por natureza, situa-se além da esfera da produção material propriamente dita. O selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer as necessidades, para manter e reproduzir a vida, e o mesmo tem de fazer o civilizado, sejam quais forem a forma de sociedade e o modo de produção. Acresce, desenvolvendo-se, o reino do imprescindível. É que aumentam as necessidades, mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas para satisfazê-los. A liberdade nesse domínio só pode consistir nisso: o homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente, sem deixar que ele seja a força cega que as domina; efetuam-no com o menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana. Mas, esse esforço situar-se-á sempre no reino das necessidades. Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade. E a condição fundamental desse desenvolvimento humano é a redução da jornada de trabalho (Marx, 1976 apud JONAS, 2006, p. 311).

No entanto, uma das consequências talvez não previstas por Marx, é o fato de que para além da satisfação pessoal de uma carência vital no homem, existe paralelamente uma determinação de ordenamento pessoal e subjetivo, e isto torna incerto o momento da parada, isto é, o momento em que a decisão de dizer não ao consumo e, conseqüentemente à exploração da natureza, recai sobre o indivíduo particular, e quando isto de fato ocorre, decisivamente, não se pode fazer prognóstico definitivo¹⁰⁷. O consumismo aqui não tem a mesma proporção que no capitalismo, no entanto, como a capacidade de produção é prioridade também neste sistema, a questão é saber se, de fato, ele será capaz de resistir e controlar a sua própria criação.

Com o regime liberal não é muito diferente. Aliás, torna-se ainda mais drástica a situação, tendo em vista que o fenômeno aqui estudado, na verdade é uma de suas forças. Isto significa que o capitalismo tem em sua essência não só a produção como meta. O que mais se incentiva nesse regime é a própria evolução dos produtos como sua marca distintiva. Logo, tem-se um processo de “envelhecimento” fulminante de cada produto em tempo recorde, e com isso, abre-se a necessidade sempre constante de atualização de tudo. A consequência lamentável de tudo isso é vista tanto na vertente aqui abordada – aumento de

¹⁰⁷ Este é o aspecto da liberdade da qual se falou acima.

consumo e desgaste da natureza – quanto em outra não menos preocupante, que é a questão do excesso de lixo produzido pelo descarte dos produtos que ficaram “obsoletos”.

Os dois regimes, segundo Jonas, possuem em si o germe de seu próprio infortúnio, pois se alimentam das raízes baconianas do progresso. Esta constatação leva o autor ao seguinte questionamento: qual dos dois regimes acima teria maior possibilidade de êxito enquanto sistema capaz de condução do espírito racional, isto é, qual dos dois teria maior *poder* para implementar medidas concretas de combate e controle sobre os perigos que a tecnologia apresenta à sociedade nos dias de hoje?

Jonas não hesita em apontar o socialismo não só como mais apto, mas também o único com possibilidades reais para tal feito, graças ao poder governamental total¹⁰⁸ que é a sua marca. Os motivos para isto ele apresenta nos seguintes argumentos¹⁰⁹: O primeiro, o maior *poder*, ao qual se refere o autor, trata-se da forma impositiva com que as leis são criadas e coercitivamente impostas à sociedade. Elas são possíveis pelo fato de que no sistema político socialista não há uma preocupação efetiva com a questão de “agradar” ao povo, uma vez que a participação deste, na escolha de seus representantes, não é tão efetiva quanto nas democracias representativas. Se não há a necessidade de agradar, não há tão pouco, a preocupação em desagradar. Logo, as medidas mais impopulares são mais facilmente tomadas nestes tipos de sistema político. A “aversão” jonasiana ao regime democrático-representativo da sociedade moderna reforça a tese do autor de que não devemos esperar em troca qualquer benefício por nossas ações no presente. Não há mais espaço para o famoso “toma lá, dá cá” com que se balizam os parâmetros da representação política mundial, em especial a nossa própria realidade brasileira. Nesta mesma linha Schoefs também indaga: “qual governante ousará prescrever medidas contrárias às solicitações dos seus cidadãos sabendo que o poder que lhe foi conferido é provisório e que estes detêm o direito de não renovar o seu mandato?” (SCHOEFS, 2009, p. 54, tradução nossa). No entanto, superado este momento de “vício social” o verdadeiro governante terá à sua disposição as condições necessárias para agir de forma isenta e livre de pressões,

¹⁰⁸ Segundo motivo que Jonas apresenta como proposta de enfrentamento do problema aqui discutido, isto é, a ideologia dominante em cada um dos dois regimes.

¹⁰⁹ Cf. JONAS, 2006, p. 243s.

sem medo de revanchismos eleitorais. Assim, é de fato para o todo que se deve olhar, e não apenas para certa parcela populacional que reclama para si, num grito egoísta e solitário, a maior parcela do “bolo social”.

O segundo é que para Jonas a democracia jamais seria capaz de tomar as medidas “amargas” necessárias para se prevenir o hoje em prol de um futuro, pois como já observado,¹¹⁰ os parâmetros de orientação para as ações são limitados pelos critérios da proximidade espaço-temporal.

[...] [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)

O terceiro é que para Jonas, o governo habilitado para controlar a técnica não pode prescindir de um poder absoluto, centralizador, inquestionável, pois este poder engendrado pelo saber “tornou-se autônomo, enquanto a sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação, em apocalipse” (JONAS, 2006, p. 237). Contra este aspecto as alternativas de caráter liberal apresentam-se ineficazes já que seus sistemas

[...] 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).

O quarto diz respeito às decisões de cúpula, “que não necessitam da aprovação da base para serem tomadas, não encontram nenhuma resistência no corpo social [...], e, dependendo do grau de confiabilidade do aparato, pode-se estar certo de que serão executadas” (JONAS, 2006, p. 244). São as chamadas decisões antipopulares, porque, segundo ele, elas incluem “medidas que, por contrariarem os interesses individuais dos sujeitos afetados, jamais se imporiam espontaneamente”

¹¹⁰ Cf. Capítulo I, tópico 1.2 Novos parâmetros para a responsabilidade, p. 36s.

(JONAS, 2002, p. 244). Segundo Jonas, só estas decisões terão a real capacidade de adotar as medidas necessárias para garantir o futuro da humanidade. Entretanto, elas demandam uma *elite* ética e intelectual que seja capaz de executar a dupla missão: garantir a existência humana no futuro e assegurá-la com dignidade.

Uma problemática que surge a partir destas questões preliminares é: qual o combustível capaz de alimentar este sistema político, capacitando-o para a operacionalização de todas estas propostas, de modo concreto e satisfatório? A essência do socialismo está em congregar para si, de modo aguerrido, convincente e apaixonante uma legião de adeptos capazes de se sacrificarem pela causa social e por ela dispensarem toda a sua energia em nome da causa que defendem. A moral ascética¹¹¹ do marxismo se torna, portanto, um poder quase místico em que os líderes dos movimentos socialistas conseguem levar, e impor aos seus adeptos, uma espécie de *credo da moral pública*, fazendo com que eles absorvam para si os ideais da coletividade e encontrem “razões para viver pela coletividade e por ela se sacrificar” (JONAS, 2006, p. 245).

Mesmo reconhecendo ao longo da história exemplos marcantes de figuras políticas que conduziam seu povo com um discurso moral mobilizador e que conseguiram feitos e resultados espantosos, a grande pergunta que fica sem uma resposta definitiva é até onde vai este poder de mobilização, isto é, fora dos limites de minha terra, do meu povo e de minha nação haveria motivação para um engajamento global? Até onde se estende esta força persuasiva e motivadora das massas, quando o objeto de meu interesse se estende ao planeta? Seríamos capazes de superar o egoísmo nacional em prol da defesa de uma política de magnitude planetária de distribuição das riquezas, mesmo reconhecendo as grandes desigualdades naturais do planeta? (JONAS, 2006, p. 246).

Jonas não vê com otimismo a possibilidade de concretização dessa realidade. Para ele, dificilmente o homem deixaria de alimentar os seus para saciar um desconhecido, dificilmente abdicaríamos do bem-estar dos nossos em prol de outros, estranhos e distantes, mesmo admitindo o autor, ser o homem capaz de feitos humanísticos extraordinários. No entanto, Jonas (2006, p. 248) acredita que “a crença na distribuição equitativa do fardo suscitaria a colaboração espontânea”, e

¹¹¹ Terceiro motivo que Jonas apresenta como proposta de enfrentamento do problema aqui discutido.

esta poderia ser uma via para a superação deste impasse. Esta é uma das forças da utopia.

Entretanto, a utopia tem sua força justamente naquilo que lhe é mais cara, a promessa de redenção humana por meio da tecnologia moderna. É o *valor do prêmio* o combustível do qual se indagou há pouco. É, portanto, a mística do bem-estar material o *filo de Ariadne* que conduz e inspira as massas em direção à vida nova do socialismo.

[...] a demonstração da abundância material, produzida pela tecnologia moderna, constitui um elemento essencial do ideal socialista. De fato, em todas as partes onde o socialismo conquistou o poder, acelerar a industrialização foi a marca da sua política efetiva e resoluta. (JONAS, 2006, p. 241)

A grande questão para Jonas é saber até que ponto a sociedade está disposta a trocar este ideal de *vida boa* por uma vida de privações, como relacionar *política e verdade*. Com o mundo contemporâneo repleto de “regalias”, consequência natural do processo de evolução e inovação tecnológicas, é impossível não reconhecer o nível de comodidade que esta geração alcançou em relação às anteriores. O nível de satisfação das necessidades e, conseqüentemente, o aparecimento de mordomias até mesmo impensáveis em outros momentos, levaram Jonas a suspeitar da capacidade do próprio socialismo em não sucumbir diante de suas próprias criações. Será o marxismo capaz de resistir às tentações do êxito tecnológico? Como propor uma renúncia a este progresso, justamente, quando ele se torna mais efetivo? Pode o entusiasmo pela utopia¹¹² transmutar-se em entusiasmo pela austeridade? (JONAS, 2006, p. 246).

Certamente tal proposta encontraria dificuldades de implementação em qualquer tipo de sociedade nos dias de hoje, pois não seria fácil “vender” a ideia de uma renúncia coletiva a bens e produtos, quando mais se tem o poder de produzi-los. Esta é a *política* da austeridade que o autor defende. Não interromper apenas quando não se pode mais ir à diante. Não abdicar apenas quando não se tem mais possibilidades. Não poupar apenas porque cessou a fartura. Na verdade, só tem sentido de se falar em poupança, justamente quando a abundância é o cenário, do contrário seria apenas privação. Só tem sentido de se falar em abdicção justamente quando as vias de escolha são muitas, do contrário seria estagnação.

¹¹² Quarto motivo que Jonas apresenta como proposta de enfrentamento do problema aqui discutido.

Só tem sentido de se falar em parada voluntária, justamente quando o horizonte é o limite, do contrário seria uma incondicionalidade. Assim, só tem sentido de se falar em austeridade, se a decisão for tomada livremente, sem coação, sem interesse e por vontade, quanto às decisões em caráter pessoal. Entretanto, garantidas por meio da *força* do Estado, quando se trata dos valores e atitudes que devem guiar as ações de caráter coletivo. Esta força estatal da qual fala o autor, não se restringe apenas ao aspecto coercitivo-punitivo do poder, mas engloba também todo o aparato ideológico que auxilia na motivação das ações e que as fazem parecer louváveis e meritórias. Este seria o “freio” que voluntariamente a sociedade colocaria aos ditames do progresso. O primeiro, a nível privado, e o segundo, a nível público.

O segundo aspecto não é menos emblemático. Dado o contexto exposto, a pergunta que fica é: como motivar as massas ao sacrifício, sabendo as mesmas que o resultado de suas ações e de suas abstinências não tem a realização plena de si como meta, mas resguarda a existência e a realização de uma geração futura, graças a uma vida de contenção e privações no presente? Sem a força da utopia, como sustentar o entusiasmo das massas pelo altruísmo?

Uma política de contenção e conservação exige, segundo Jonas, duas ancoras de sustentação, difíceis de serem encontradas fora do regime socialista. Uma primeira, em que a política de precaução deve congrega em si duas dimensões extremamente importantes e interdependentes. A primeira deve possuir simultaneamente, o monopólio do poder da cúpula como força coercitiva, bem como o poder psicológico do ideal de realização plena da vida, capaz de mover as ações com mais entusiasmo e vontade. A segunda deve ser balizada pelo crivo da justiça que se mostre “credível nas intenções e reconhecível na execução” (JONAS, 2006, p. 248), pois as exigências de clareza e imparcialidade se tornam obrigatórias quando se trata de questões ásperas, como a da distribuição igualitária dos bens e dos sacrifícios, não apenas em relação à capacidade de efetivação destas políticas de contenção, mas, sobretudo, pela crença na capacidade de *distribuição equitativa do fardo* social, isto é, na capacidade de tal regime em distribuir igualmente as privações por um lado, e garantir a paridade de acesso de todos aos bens e serviços disponíveis, por outro.

Existe ainda um último ponto a ser refletido sobre esta temática. É a tese de Jonas de que o regime de igualdade¹¹³, característico dos sistemas socialistas, é melhor que as propostas de caráter liberal dos sistemas capitalistas. Segundo Jonas (2006, p. 249), o socialismo oferece “maior garantia de equidade e de presunção de equidade, do que qualquer alternativa que temos à disposição”. Embora reconheça que não há isenção quanto à possibilidade de injustiças, privilégios e corrupção nesse sistema político, o seu oposto de natureza democrática apresenta, conforme o autor, mais riscos de descaminhos, pela própria ordem de seus desdobramentos, já que aposta na competição, na livre iniciativa e na concorrência como balizas das ações inter-humanas em todas as suas diretrizes.

O sistema liberal-democrático mesmo apresentando o aspecto da submissão periódica de seus dirigentes políticos à apreciação popular como uma vertente positiva, ainda assim, Jonas não o considera um sistema apto a promover o seu ideal de austeridade e verdade em relação às gerações futuras, isto porque, como já afirmado antes, este sistema tem no horizonte espaço-temporal do momento, o seu escopo final. Desta forma, para Jonas, o socialismo seria o contexto viável para fundamentar uma sociedade regida por um sistema imposto, haja vista que ele “oferece um alívio psicológico inegável para a aceitação popular de um regime de sacrifícios impostos” (JONAS, 2006, p. 249). Logo, estruturado por estas duas pilastras, o ideal da utopia – que engendra o entusiasmo pelo fim supremo – e o princípio de igualdade – que afasta a suspeita de favoritismo – o marxismo se apresenta, enquanto manifestação do socialismo, como a grande escolha entre as formas de “tirantias”¹¹⁴ às quais se referia o autor, como a única capaz de promover o enfrentamento do problema que ora se discute.

Desta forma, pela análise que se fez até o momento, o marxismo se apresenta como o modelo ideal de solução real para os problemas que se apresentam como de extrema relevância para a sociedade tecnológica. No entanto, no formato como o entende Jonas, ele ainda não estaria suficientemente apto a

¹¹³ Quinto motivo que Jonas apresenta como proposta de enfrentamento do problema aqui discutido.

¹¹⁴ Durante várias passagens neste texto, foi feita a utilização deste termo, no entanto cabe aqui uma observação, pois em nenhuma destas oportunidades se quis ventilar aqui a defesa de uma concepção tirânica como forma efetiva de uma política pública em Jonas. Na verdade, é na forma de uma heurística, a exemplo da que o autor utiliza quanto ao prognóstico do mal, que Jonas alerta para o *fantasma da tirania*. Esta na verdade só poderia ser considerada diante da perspectiva fatalista de extinção, no entanto, seu antídoto se encontra sob o poder do próprio homem, pois para Jonas, cabe a nós mesmos evitar a sua necessidade, mediante o rigor e o autocontrole. (JONAS, 2013, p. 84) Cf. também capítulo III, p. 97.

desempenhar tão significativa tarefa. Os motivos para isto o autor os resume nos seguintes aspectos, o primeiro, a devoção deste sistema aos tributos da técnica e o segundo, seu fascínio pela utopia.

Como já se salientou, uma das marcas do marxismo é a exploração da natureza como caminho para a satisfação das necessidades do homem. Desta forma, ele é tributário, como o próprio capitalismo, no que se refere à promoção de riscos ao planeta e ao homem. Como uma das máximas defendidas pelo autor vai de encontro a este cenário apocalíptico, e tem como empresa teórica e abstrata, alertar contra uma possível catástrofe gradual da humanidade, como pode Jonas defender a escolha deste regime político, como alternativa de solução para o problema da crise humana e da natureza?

Na verdade, para Jonas o problema ora discutido, estende-se a todas as modernas sociedades industriais, com isso, o marxismo como fruto deste período não está imune a este contexto. No entanto, ele congrega em si elementos¹¹⁵ que o tornam mais propenso a apresentar e sustentar propostas de solução do problema, que, de certa forma, são muito mais difíceis de serem implantadas – as *verdades amargas*¹¹⁶ de que fala o autor – longe das regras e ditames desse regime.

O impulso tecnológico é um elemento constitutivo da essência do marxismo. Resistir a ele é tanto mais difícil na medida em que ele se vincula a uma perspectiva de antropocentrismo extremo, para o qual a natureza como um todo (incluindo a natureza humana) não passa de um meio para a auto-realização de um homem ainda inacabado (JONAS, 2006, p. 25).

A “velha” herança baconiana faz com que no marxismo prevaleça uma “humanização” do mundo por meio do poder da técnica e isto dá suporte para se pensar que a redenção da humanidade passa necessariamente pela união entre esta e a socialização. Neste sentido, não há no marxismo qualquer noção restritiva quanto ao papel social da técnica. Sendo assim, a grande missão deste sistema ideológico é promover a libertação desta dos “grilhões da propriedade capitalista” (JONAS, 2006, p. 254), e assim disponibilizá-la, de forma equitativa, entre os membros da sociedade. Com esta visão, para Jonas, o marxismo permanece ainda atrelado aos propósitos prometeicos, *repudiando explicitamente a ideia de que*

¹¹⁵ Cf. os cinco motivos apresentados logo acima.

¹¹⁶ Cf. JONAS, 2006, p. 250.

*houvesse um limite natural imposto ao engenho humano*¹¹⁷, tornando esta vertente
82

ainda mais perigosa, haja vista que excede em muito a visão liberal burguesa deste fenômeno, alimentando-se de uma “crença quase religiosa na onipotência da técnica em nos trazer o bem” (JONAS, 2006, p. 255).

A segunda crítica mais contundente que Jonas faz ao marxismo se refere à mais *nobre* e mais *perigosa* de suas tentações: a utopia. Questiona-se: que garantias a utopia pode apresentar para o novo mundo que ela garante existir? Que provas da existência de tal mundo podem ser apresentadas? Qual o caminho a seguir para se alcançar a redenção do homem?

Para Jonas, a utopia que move a concepção marxista se mostra perigosa pelo fato de motivar o homem em direção a algo inatingível. Isto porque, nas circunstâncias da sociedade atual, não há possibilidade de concretização do ideal utópico marxista, que é engendrar o *homem bom*. Esta impossibilidade é constatada pela incapacidade do sistema liberal em promover a igualdade entre as pessoas já que, mesmo defendendo a participação efetiva de todos, sob a perspectiva da igualdade, as condições a que estão submetidos, graças ao poder econômico de alguns, torna esta mesma perspectiva parcial em relação a quem pode mais. Esta realização total só se efetivará mediante a ascensão de uma nova ordem social – a sociedade sem classe¹¹⁸, e o caminho único para a promoção deste feito está na revolução. Esta ideia de revolução atribui à concepção marxista uma dimensão horizontal¹¹⁹, tal qual sugere a ética da responsabilidade de Jonas, transpondo-a para o cenário da ação política. Marx, por sua vez, compartilha¹²⁰ a visão de homem como produto do meio, isto é, como resultado do processo social, o que equivale a dizer juntamente com Jonas (2006, p. 260), que para o marxismo o *homem é produto das circunstâncias*. Neste sentido, a sociedade se configura como

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 255.

¹¹⁸ Para Jonas mesmo uma sociedade dita “sem classe” não é de fato uma sociedade com prevalência da presunção de igualdade. Isto se dá porque mesmo no tipo socialista de regime político, são percebidas discrepâncias de papéis sociais, ou pela exigência do cargo ou pela competência necessária para a função, ou mesmo pelo status da função; o que se percebe é que mesmo neste tipo de sistema ainda encontramos muitas “mordomias” em alguns contextos, o que levou nosso autor a admitir que “mesmo uma ‘sociedade sem classe’ não é uma sociedade sem classe” (JONAS, 2006, p. 249).

¹¹⁹ Juntamente com Jonas, Marx também quebra a “orientação vertical” no sentido do eterno e do bem para as ações humanas, transportando-as para o cenário do processo histórico de orientação natural e vital, em que a preocupação passa a ser a conservação da espécie temporal e precível.

¹²⁰ A exemplo dos autores modernos Hobbes, Locke e Rousseau.

o ambiente de qualificação do homem, tornando-o bom ou mau mediante as suas circunstâncias. Já o progresso técnico passa a ser o meio de transformação destas circunstâncias qualificativas do homem, onde por intermédio da supressão das necessidades deste, frente aos limites que as condições da natureza impõem, serve, acima de tudo, como elemento definidor de sua *libertação*. Libertar significa, no contexto marxista, interagir, transformar e superar a natureza por meio da força do trabalho.

Ao considerar a utopia marxista da *sociedade sem classes* como *condição para o futuro homem verdadeiro*, Jonas antevê alguns pontos nebulosos para a adoção deste sistema enquanto *remédio* para o problema do poder tecnológico na sociedade contemporânea. O primeiro, é que esta nova sociedade se apresentaria moral e culturalmente superior. Isto significa que no regime marxista haveria certa isonomia quanto às oportunidades para o desenvolvimento de talentos individuais, no caso da segunda, e mais disposição pessoal para a promoção e vivência de virtudes no caso da primeira. Neste caso específico, no sistema socialista, muitas das justificativas para o “erro” desaparecem tornando evidente a culpa, já que “uma repartição justa e menos desigual dos bens essenciais, como se espera de uma ordem econômica coletivizada, fará desaparecer muitas incitações à violência, à crueldade, à inveja, à cupidez e à fraude” (JONAS, 2006, p. 262). Esta argumentação parece não apresentar uma base forte de sustentação, pois o elemento do arbítrio volta a imperar aqui com força total, isto é, para a prática de tais “delitos” não se precisam de justificativas prévias, haja vista que o elemento da liberdade individual é uma deliberação pessoal.

Segundo Jonas, há ainda uma tendência no marxismo em considerar o lema “primeiro vem o comer, depois a moral” (JONAS, 2006, p. 256), como uma das prerrogativas para a realização plena do homem. Este é, justamente, o segundo ponto nebuloso que Jonas aponta, a saber, o de que o fim último da utopia marxista é alcançar o bem-estar material do homem. Eis o grande erro, segundo Jonas, em que incorre o marxismo; considerar a situação de abundância material do homem como condição imperiosa para a libertação de seu potencial humano. Com isto, este sistema se torna refém das inovações tecnológicas enquanto mecanismo de dominação da natureza e do progresso enquanto destino da humanidade¹²¹.

¹²¹ Este ponto é retomado no capítulo seguinte, tópico 3.1 A crítica ao utopismo, p. 78.

2.3 Aportes para se pensar a ação política em Jonas, enquanto proposta de superação dos sistemas políticos modernos

A grande aventura prometeica, da qual se tem falado ao longo de todo este trabalho, elevou de tal ordem a grandeza e importância da técnica para a sociedade moderna, que não se pode vislumbrar nenhum cenário que não a envolva como uma de suas forças essenciais. Por este motivo, para Jonas, não se pode considerar em sua justeza nenhum dos sistemas políticos, seja capitalista ou marxista, como capaz de enfrentamento ao contexto caótico da sociedade atual, que a tecnologia fez surgir. Isto porque à técnica é resguardado o papel de sempre mirar no progresso¹²² em qualquer dos sistemas acima e, assim, transporta-se a aventura prometeica da condição de meio para a de finalidade, admitindo a “conquista da natureza” como a vocação humana por excelência. O *Homo faber* erguendo-se diante do *Homo sapiens* e o seu poder externo impondo-se como o supremo bem¹²³.

Com isso, torna-se claro que para Jonas, nenhuma proposta de natureza política pode partir da prerrogativa da técnica, e de seu braço cognitivo, a tecnologia, como máximas de fundamentação de suas propostas. Esta é justamente a avaliação que Jonas faz destes dois sistemas¹²⁴. Logo, dadas estas circunstâncias, nem capitalismo nem marxismo estariam em condições efetivas de enfrentamento da situação de crise pela qual passam o planeta e o homem. No entanto, não se pode afirmar peremptoriamente que ambos estariam definitivamente excluídos enquanto propostas de ação política, pois, de acordo com Jonas, nenhum sistema político congrega em si todo o “ideal” desejável e, desta forma, mesmo contendo suas falhas, eles apresentam aspectos que são relevantes para o bom ordenamento social da humanidade.

¹²² Seja ele para o bem ou para o mal, haja vista que como a técnica não possui em si, finalidade intrínseca, é pelo seu uso que se faz o juízo de valor. Desta forma, “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’; neste sentido, sua invenção é um progresso, lamentavelmente”. (JONAS, 2006, p. 271).

¹²³ Cf. *Ibid.*, p. 272.

¹²⁴ Cf. segunda parte da nota 96, p. 58.

Contudo, mesmo já tendo sido apresentadas aqui algumas vantagens e desvantagens destes sistemas políticos¹²⁵, cabem aqui ainda duas considerações. Segundo Jonas, há a necessidade de uma dupla mudança nos parâmetros desses sistemas, como imperativo para que os mesmos possam, de fato, tornarem-se mais aptos, enquanto comando das ações sócio-políticas, ao enfrentamento dos problemas atuais da sociedade tecnológica. Uma se refere ao abandono do encantamento do progresso como meio indispensável para a redenção do homem. A outra, que tanto o capitalismo como o marxismo devem *despir-se do ideal utópico*, uma vez que este ideal se apresenta sob o fascínio do mito, e se mostra capaz de “produzir milagres”.

Quanto à primeira necessidade, percebe-se que, para Jonas, o caráter esotérico do conhecimento científico, e seu alto nível de complexidade, transformaram-no quase em um “mistério” só acessível a uns poucos escolhidos, a exemplo dos enigmas místicos do universo na antiguidade clássica, em que só os magos detinham o poder de decifrá-los. Esta analogia simbólica com a magia dos antigos se dá porque ao se tornar, o saber da ciência, tão especializado nos dias de hoje, a grande parcela da humanidade se coloca apenas na condição de receptora dos seus saberes, criando esta atmosfera de encantamento pelo saber, por um lado, e de dependência em relação aos produtos desse conhecimento, por outro. Entretanto, quanto mais se produz e com maior qualidade, proporcionalmente cresce também a demanda por estes produtos e a compulsão em utilizá-los. Isto provoca, segundo Jonas, uma corrida desenfreada em direção à exploração dos recursos que a natureza dispõe para oferecer-nos, e o cenário que se apresenta, torna-se estarrecedor, ao vislumbrar-se a terrível possibilidade de o planeta “falhar” na missão que lhe foi outorgada pela visão prometeica-baconiana da natureza, pois ratifica Jonas, sobre o conhecimento o que menos importa é saber até onde ele vai; a questão que se agiganta agora é saber o quanto a natureza é capaz de suportá-lo¹²⁶.

Se no âmbito do conhecimento o progresso já se apresenta enigmático, tudo se complica quando a reflexão adentra o âmbito do fazer técnico. O progresso neste contexto gera problemas ainda mais graves, graças à ambivalência de sua atuação ética. Segundo Oliveira (2013, p. 21), a *simbiose* entre saber e técnica

¹²⁵ Cf. passagem tópico 2.2, p. 57.

¹²⁶ Cf. JONAS, 2006, p. 301.

promoveu uma “rápida difusão dos conhecimentos e sua imediata aceitação pela comunidade científica e pela sociedade em geral”, fazendo com que esta relação seja constante e infinitamente realimentada pelas conquistas do que se tem e se encaminhe sempre em direção às novidades do que se esperam¹²⁷. Esta é a imagem de progresso que Jonas propõe encarar. Não a evolução do poder-fazer em si, mas a própria realidade de autodeterminação deste poder em direção à sua atualização constante, em “menosprezo” aos nossos desejos e vontades. Assim, o “‘progresso’ não é um adorno ideológico da moderna tecnologia nem tampouco uma mera opção oferecida por ela, como algo que podemos exercer se queremos, mas um impulso incerto nela mesma, muito além de nossa vontade” (JONAS, 2013, p. 31).

Ao propor este “desencantamento” em relação ao progresso¹²⁸, Jonas o faz por considerá-lo uma situação de risco, sobretudo para a natureza, pois há nele uma tendência *quase-compulsiva* onde se pode notar o caráter ambivalente de seu sucesso tecnológico, em que cada novo avanço “gera novos problemas para resolver os problemas que ele mesmo cria, tornando-se sua própria compulsão” (JONAS, 2006, p. 295) que, em direção ao *mais*, pode comprometer seriamente a harmonia do planeta em continuar nos ofertando a condição necessária para o implemento da vida.

A cada novo passo (=progresso) da grande técnica [*Großtechnik*] colocamos sob o impulso de dar o passo seguinte e legamos esse mesmo impulso à posteridade que, eventualmente, terá de pagar a conta. Mas mesmo sem essa perspectiva de longo alcance, o elemento *tirânico* como tal da técnica contemporânea, que faz de nossas obras nossos senhores, constrangendos-nos, aliás, a multiplicá-las sempre mais, representa um desafio ético por si mesmo. (JONAS, 2013, p. 60s.).

Este desafio é também extensivo ao domínio político e é por este motivo que Jonas não crê na capacidade desses regimes modernos em abdicar desse otimismo tecnológico. Assim sendo, o “x” da questão para Jonas está em sermos senhores de nossa própria dignidade, e assumirmos o controle efetivo de nossas próprias criações. Para isso, “temos de trazer o galope tecnológico sob um controle extratecnológico” (JONAS, 2013, p. 61).

¹²⁷ Cf. OLIVEIRA, J. R. O futuro nas mãos da técnica: o destino do homem e da natureza segundo Jonas. **Pensando-Revista de Filosofia**. Vol. 4, Nº 7, 2013. ISSN 2178-843X.

¹²⁸ No capítulo I, nota 27, p. 24 apresenta-se uma explicação inicial para a não classificação deste autor como tecnofóbico.

A segunda questão para Jonas se refere à necessidade que ambos os sistemas têm em despirem-se do ideal utópico, pois este está ancorado na ideia de *bem estar material do homem*, por um lado, e na *força de inspiração das massas* ao sacrifício e à defesa de suas causas, por outro. Precisa-se, segundo Jonas, despertar desse sonho juvenil da utopia e abrir os olhos para o imperativo da maturidade real e concreta que ora se nos apresenta¹²⁹. É chegada a hora, portanto, de substituímos a *esperança altruísta* pelo *medo altruísta*¹³⁰, e adotarmos uma política de advertência para o prognóstico do pior, como alternativa mais efetiva e verdadeira, já que, por excelência, o ideal da utopia é sempre apontar para o mais e nunca para o menos. “A longo prazo, a advertência para um mal maior no futuro não seria somente a política mais verdadeira, mas também a mais efetiva”. (JONAS, 2006, p. 265).

A crítica desferida por Jonas à utopia em sentido amplo intenta também elevar a visão da humanidade para um novo aspecto negligenciado pelos dois sistemas aqui abordados, a necessidade de se pensar uma política para o futuro nos mesmos moldes em que Jonas apresentou a sua ética do futuro, ou seja, uma nova política do presente, cujo fim último desvela-se na garantia de uma vida autêntica no futuro¹³¹.

Que características deveria ter um sistema para assegurar a autenticidade da vida no futuro? Que propostas apresenta o autor como uma alternativa frente aos sistemas modernos? Se não são viáveis, em suas manifestações atuais, nem capitalismo nem socialismo, onde encontrar a saída para tal imbróglio?

Jonas deixa claro que não é tão simples a avaliação dos sistemas políticos quanto a uma hierarquia de valores. Qualificar como melhor ou pior uma determinada ordem social ou política é uma empreitada difícil porque estas dimensões estão muito próximas do campo de ação da moral e isso leva a discussão para um terreno em que o consenso não é fator dominante. “Quanto mais próximo da esfera moral estiver um fenômeno da vida social, mais incerto será falar-se de ‘progresso’ como uma forma de movimento natural”. (JONAS, 2006, p. 273).

¹²⁹ Cf. JONAS, 2006, p. 266.

¹³⁰ Vê-se aqui, mais uma vez, uma recorrência à ideia de heurística do temor como força coercitiva de reconhecimento de que a precaução, a prevenção e a prudência se tornam, para Jonas, a política mais adequada.

¹³¹ Cf. SGANZERLA, 2015a, p. 7.

Entretanto, continua Jonas, um critério que pode contribuir para a resolução parcial deste impasse, está em priorizar aqueles sistemas que tem na defesa das melhores condições de existência do “Ser moral” a sua meta. Por esta ótica, admite o autor, é possível reconhecer a existência de “formas de Estado, de economia e de ordem social melhores ou piores”. (JONAS, 2006, p. 273).

O primeiro ponto que Jonas apresenta rumo à solução desse enigma que buscamos esclarecer aparece na forma negativa. Segundo Jonas, não se pode falar em desenvolvimento humano e social sob a força da coação externa, seja ela o autoritarismo político ou a exploração econômica. Nesse cenário não se pode falar em dignidade humana ou virtude moral, pois no primeiro caso, frente aos efeitos desmoralizantes do despotismo, manter-se “puro” é quase uma virtude heroica¹³². Já o segundo exemplo, a exploração econômica, carro chefe do regime capitalista¹³³, torna-se o vetor para a exploração da pessoa, neste sentido, a pobreza conduz tanto ao empobrecimento material quanto moral¹³⁴. “O que se obtém no despotismo, por meio da violência e do medo, obtém-se aqui [regime capitalista] pela miséria e pela necessidade bruta”. (JONAS, 2006, p. 276).

A primeira manifestação positiva que encontramos em Jonas está na defesa da liberdade como bem inviolável¹³⁵. Um sistema liberal, que preze pela defesa dos direitos individuais e assegure as conquistas civis, é sempre preferível a um sistema não-livre. No entanto, este sistema é mais indicado tanto quanto se defenda de seus próprios excessos¹³⁶.

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 a gestores oficiais; a diversidade individual, melhor que a homogeneidade coletiva; a tolerância para com o outro, melhor que a conformidade obtida à força. (JONAS, 2006, p. 279).

Apesar disso, e da defesa intransigente da liberdade, esta se torna, segundo Jonas, o pivô para a própria destruição deste sistema, pois aquilo que lhe

¹³² Cf. JONAS, 2006, p. 273.

¹³³ Esta também é o “mote da crítica marxista ao capitalismo”. (JONAS, 2006, p. 274).

¹³⁴ Diante da fome extrema e da miséria, parece irrelevante se falar sobre preceitos morais.

¹³⁵ Para Schoefs a liberdade para Jonas é valor que não pode ser colocado em perigo, haja vista ser considerada pelo autor como um bem moral digno de seu alto preço. (SCHOEFS, 2009, p. 97, tradução nossa).

¹³⁶ Jonas recomenda a cautela diante da libertinagem, da licenciosidade e do consumismo. (JONAS, 2013, p. 84).

é mais caro pode se transformar em sua degeneração interna. Na liberdade está contido o *germe* das contradições e das crises, dado o seu desconcertante caráter de nem sempre ser uma liberdade para o bem¹³⁷.

Toda a série de comparativos apresentada acima aponta para contraposição entre os sistemas liberais e seus antagônicos de cunho autoritário. Todavia, Jonas ainda reconhece a necessidade de acrescentar uma nova lista de exigências para se qualificar que “A é melhor que B”, desta vez relacionando o sistema liberal com o sistema social.

[...] segurança, pessoal e pública, é melhor do que insegurança; [...] solidez de ordem existente é melhor que frouxidão; obediência à lei [...] é melhor que o convite à sua infração, e assim, é melhor uma polícia e uma justiça boas do que uma polícia e uma justiça ineficazes [...] a satisfação das necessidades físicas elementares para todos, garantida por lei, é melhor do que permitir a miséria e a privação engendradas pelos caprichos da vida econômica; [...] a repartição do produto social regulada de forma pública [...] é melhor do que a repartição resultante da competição empresarial desenfreada. Portanto, o “Estado de bem-estar social” é melhor do que o lema do “Nade ou se afogue!”, o sistema do chamado mercado livre: a estabilidade é melhor que a instabilidade. (JONAS, 2006, p. 280).

O objetivo desta comparação é demonstrar que nem tudo é possível, e que nenhum sistema político pode assegurar plenamente a satisfação de todas as necessidades da sociedade. Desta forma, o autor argumenta em favor da segurança, da proporcionalidade no usufruto dos bens imateriais – saúde, educação, ordem e lei – culminando numa espécie de defesa do *Estado de bem-estar social* como o mais adequado à prática de sua concepção teórica de responsabilidade política. Para tanto, reconhece ser possível somente, caso se utilize uma via neutra, fora destes dois regimes, guiada pelo “princípio da compossibilidade” (Idem, p. 280) que, neste contexto, consiste na coexistência de concepções que sejam a base de teorias distintas e divergentes, que mesmo se excluindo mutuamente, na verdade, funcionam melhor quando adotadas ao mesmo tempo. Em outras palavras, é acatar as “boas” ideias de dois sistemas políticos antagônicos.

Parece estranho Jonas admitir o princípio da compossibilidade, justamente no momento em que disfare uma dura crítica tanto ao sistema liberal-democrático, “condenando” sua prerrogativa do consenso, quanto ao utopismo do projeto socialista-marxista, que prega a redenção humana futura em detrimento da

¹³⁷ Cf. JONAS, 2006, p. 278.

sociedade atual. Como Jonas propõe a superação deste “dilema” é o que será apresentado no capítulo seguinte.

CAPÍTULO III: HANS JONAS E A POLÍTICA DA PRUDÊNCIA.

“A acusação de ‘pessimismo’ contra os ‘partidários da profecia da desgraça’ pode ser refutada com o argumento de que maior é o pessimismo daqueles que julgam o existente tão ruim ou sem valor a ponto de assumir todo risco possível para tentar obter qualquer melhora potencial”.

Hans Jonas.

No capítulo anterior, a partir da perspectiva jonasiana de advertência contra os riscos iminentes que o aparato tecnológico representa à natureza cósmica e antropológica, apresentou-se a crítica que o autor empreendeu aos sistemas políticos liberal-democrático e socialista-marxista e suas consequentes inabilitações para fazer frente a esta grande demanda da sociedade atual, segundo o autor. Enfatizou-se também ao longo de todo o texto, juntamente com Jonas, que o exponencial incremento do poder técnico passou a exigir, na mesma proporcionalidade, a modificação também nos parâmetros da ação ética, uma vez que as manifestações do primeiro atingiram, em cheio, o âmbito de atuação da segunda, isto é, o mundo do agir sendo transpassado pelo mundo do fazer. Contudo, diante das opções apresentadas não foi possível alcançar uma posição de consenso para o problema que se investiga aqui, graças à dívida que ambas as soluções disponíveis possuem com o ideal utópico de progresso enquanto redenção do homem, e simultaneamente, superação e “libertação” da natureza.

No entanto, ficou claro, por outro lado, que dos sistemas apresentados, o marxismo se apresenta como o mais próximo possível de concretizar o “sonho” jonasiano de uma técnica controlada e colocada a serviço, única e exclusivamente¹³⁸, para o bem do homem e do planeta. Há, entretanto, um forte

¹³⁸ Exclusivamente aqui implica que este poder humano será canalizado para aquelas ações que fomentem apenas o ‘bem’ do homem, pois como já discutido antes, há um caráter ambivalente neste poder, isto é, que mesmo em seus aspectos benéficos podem ser encontrados efeitos que sejam nocivos em longo prazo. Cf. capítulo I, p. 25; e capítulo II, p. 72.

entreve a este sistema, o caráter tríplice de seu ideal utópico¹³⁹. Este fator inviabiliza o marxismo, enquanto tal, a ser colocado em prática, como alternativa de “salvação” humana frente à perspectiva de catástrofe com a qual a era tecnológica presenteou a civilização contemporânea.

Desta forma, este último capítulo tem como finalidade apresentar a crítica de Jonas à utopia marxista, enquanto fator determinante para o surgimento de uma nova proposta de ação política. Assim, o autor apresenta seu “projeto” particular de ordenamento político, regido pela virtude da prudência enquanto imperativo não apenas recomendável, mas acima de tudo, necessário, diante da realidade concreta da sociedade nos dias atuais. Para tal fim, inicia-se o capítulo com uma análise da crítica¹⁴⁰ desferida por Jonas ao utopismo marxista. O segundo tópico expõe as “novas” bases axiológicas para se pensar a ação política em Jonas, abordando a fundamentação destas na teoria da responsabilidade do autor, enquanto condição determinante para se pensar as ações de caráter social e político na prudência. Finaliza-se o capítulo, com a apresentação da prudência enquanto principal virtude para o contexto da civilização tecnológica na perspectiva jonasiana, assim caracterizando a contribuição de sua teoria à discussão do tema.

3.1 Análise crítica do utopismo marxista

O primeiro aspecto dessa crítica passa pela análise da possibilidade material de realização efetiva do ideal utópico proporcionado pelo progresso tecnológico. Para Jonas, uma das marcas do moderno utopismo é sua forte tendência em relação ao futuro¹⁴¹. No entanto, tal orientação em relação ao futuro

¹³⁹ O primeiro, a crença no progresso tecnológico como mecanismo de superação da natureza; o segundo, a crença de que liberto da “obrigação” do trabalho o homem alcance sua felicidade no lazer; e o terceiro, a crença escatológica na realização plena do homem verdadeiro no futuro.

¹⁴⁰ O foco da análise crítica que se faz aqui tem como alvo o projeto técnico do utopismo cuja essência consiste na tentativa de melhoramento humano, bem como, sua projeção ideal de como deve ser o homem no futuro. Assim, não é objeto desta pesquisa fazer uma análise “particular” do conceito de lazer, nem em Marx, nem em Bloch, embora possa, em algum momento, se fazer referência a tal conceito. Uma reflexão mais detida sobre este conceito é encontrada em ALMEIDA, L. M. F. **Por uma política da responsabilidade segundo Hans Jonas**. Dissertação de mestrado – UFPI, 2016, p. 54s.

¹⁴¹ Neste aspecto, Jonas chega mesmo a vislumbrar uma aproximação entre sua ética da responsabilidade e a ética marxista. No entanto, tal aproximação se limita apenas à libertação destas, do caráter de orientação ao presente, contido nas éticas tradicionais. Para o autor, a ética marxista é marcada de forma incisiva pelo caráter escatológico secular do utopismo moderno que consiste no reconhecimento de um “abismo escancarado entre o agora e o mais tarde, entre meio e fim, entre ação e objetivo, estendendo-se sobre gerações”. (JONAS, 2006, p. 55).

contida na ética marxista, difere substancialmente de sua proposta, pois segundo ele, há uma escatologia explícita no projeto marxista que em nada pode ser identificável com sua teoria da responsabilidade. Jonas chega inclusive a admitir que um regime socialista desguarnecido da esperança escatológica que lhe é peculiar, isto é, um *socialismo desencantado* em relação à promessa de ser a via única para se alcançar o estado de felicidade plena da humanidade, “constituiria o melhor pressuposto para redefinir modestamente a tecnologia a serviço do presente e do futuro do homem”. (JONAS, 2000, p. 133, tradução nossa). No entanto, mesmo contendo toda uma *dinâmica histórica*, irreconhecível nas éticas anteriores, o marxismo, a partir das contribuições do progresso moderno, passou a considerar que todo o passado é apenas uma etapa preparatória para o presente, e este, uma manifestação mais rudimentar do futuro. De acordo com Sganzerla (2012, p. 88), o ideal utópico ao fundamentar suas premissas numa ontologia de *homem melhor* ou *superior no futuro*, nega toda a experiência humana passada, ao considerar o estado atual do homem como “inautêntico”.

Este fator distancia as duas teorias, pois enquanto para Jonas a ação presente do homem tem seu resultado efetivo na qualidade de existência da geração futura, para a teoria marxista a ação de hoje perde relevância em relação ao futuro, por ser considerada uma ética de transição preparatória para a verdadeira ética autêntica que, ao se estabelecer, abolirá a ética vigente¹⁴². Acrescente-se a isto, como fator de cisão definitivo entre estas duas éticas do futuro, o modo como concebem o papel da tecnologia e do progresso nesse processo.

Como já se acenou no capítulo anterior¹⁴³, para Jonas, há no marxismo um enaltecimento da técnica enquanto encarregada da promoção do fator de bem estar material do homem, no entanto, sua política não se limita ao materialismo simplista e banal do *ideal de estômagos cheios*. Na verdade, este é apenas um ponto de partida, não devendo ser confundido como o fim último dessa teoria. O materialismo contido na teoria marxista “refere-se às condições, não aos fins”. (JONAS, 2006, p. 256). Assim, ao debelar esta situação de desigualdade social em que o problema da fome e da sobrevivência material já não seja a preocupação mais urgente, e estabelecendo uma condição nova em que a moral encontra seu espaço e na qual se possa dizer efetivamente que as *circunstâncias não permitem*, uma vez

¹⁴² Cf. JONAS, 2006, p. 56.

¹⁴³ Cf. tópico 2.2, p. 68.

que todos gozam das mesmas prerrogativas, o marxismo julga encontrar o nicho¹⁴⁴ para o novo homem. O que Jonas questiona nesta perspectiva é que, para a existência desse novo homem, deve também surgir uma nova ordem social, e que, sendo assim, a história atual do homem se configuraria apenas uma pré-história, “e que a verdadeira história da humanidade só começaria com a nova sociedade”. (JONAS, 2006, p. 257). No entanto, é justamente este fato que se mostra perigoso, isto é, adotar o ideal de utopia do *homem por vir* como máxima, já que isto representaria, no mínimo, a desvalorização do homem de agora. Este é o preço para o advento do homem verdadeiro no marxismo, que para existir exige

entre as suas condições causais [...] a eliminação da pobreza, buscando senão a abundância, pelo menos uma plenitude satisfatória da existência física. O materialismo da hipótese ontológica torna o bem-estar material uma condição imperiosa para a busca da libertação do verdadeiro potencial humano: não um fim em si, mas um meio indispensável para tal. Conseqüentemente, a busca da sua realização com a ajuda da técnica, mais além dos incentivos vulgares que conduzem ao mesmo fim [...], torna-se o dever maior do servidor da utopia: o advento do homem verdadeiro assim o exige. Temos a dizer sobre isto duas coisas que ninguém gostaria de ter que dizer: primeiro, não podemos nos dar ao luxo de uma utopia que exige tal tipo de condição; segundo, como ideal, essa utopia é um falso ideal. (JONAS, 2006, 263).

Com isso, o primeiro grande impasse a ser questionado por Jonas, frente ao utopismo marxista, diz respeito à sua dupla condicionalidade: primeiro, a concepção de abundância material existente na natureza, como meio de suprir as necessidades e carências da humanidade; e segundo, a facilidade para se obter, por meio da tecnologia, tal abundância. Esta perspectiva de ‘*reconstrução do planeta Terra*’ por meio da *técnica liberada* configura, segundo Jonas, a essência formal do utopismo, pois é a única alternativa capaz de fomentar de fato o seu fim por excelência – a vida no *lazer* – já que este só pode ser ininterruptamente assegurado, mediante o conforto proporcionado por uma considerável produção de bens de consumo¹⁴⁵.

[...] a abundância precisa ser facilmente acessível, ou seja, deve ser alcançada sem esforço, ou com pouco esforço, pois o lazer é precisamente estar livre da servidão do trabalho a serviço da necessidade. [...] Ambos, isto é, o fomento da abundância e a comodidade em sua obtenção, podem ser obtidos pela radicalização da técnica avançada, o que ela já vem fazendo em muitos lugares e situações [...]. Ambos os esforços coincidem

¹⁴⁴ A sociedade sem classe. Cf. tópico nota 118, p. 69.

¹⁴⁵ Considerações sobre a temática do consumo podem ser encontradas no tópico 2.2, p. 60 deste trabalho.

em certo grau, pois “a libertação” das riquezas naturais ofertadas parcimoniosamente pela natureza só pode *eo ipso* ser obtida com uma enorme ajuda de máquinas, para libertar o trabalho humano. (JONAS, 2006, p. 299).

Jonas considera que há dois fatos que marcam decisivamente este cenário utópico. O primeiro, é que diante de uma economia universal de “abundância com lazer”, como defendem os utopistas, haverá sempre uma constante necessidade de elevação do potencial tecnológico de produção. O segundo, é que frente a este potencial, os problemas que mais se agigantam não são de natureza técnico-material, mas de ordenamento econômico-político. Assim, a dedução que se faz diante desta análise jonasiana é que os problemas para a utopia estão para além do seu otimismo em relação ao poder técnico do homem e ligam-se, diretamente, à capacidade desta em apresentar respostas favoráveis, sobretudo de ordem social, às demandas decorrentes desse mesmo poder. Como afirmou o autor, a vantagem que é peculiar ao marxismo está na sua capacidade de “melhor seleção e condução social da direção do progresso técnico e, sobretudo, uma distribuição social mais igualitária dos seus frutos”. (JONAS, 2006, p. 300). No entanto, quando se fala em preservação e conservação do ambiente natural, tanto este, quanto o próprio capitalismo não conseguem apresentar perspectivas que sejam favoráveis.¹⁴⁶

Este ceticismo de Jonas quanto à capacidade efetiva do marxismo em conseguir impor uma direção sobre o seu poder tecnológico levanta outra discussão, não menos importante, que se refere ao potencial da natureza em continuar respondendo à demanda da sociedade. Se o destino desta é o crescimento contínuo e acelerado, até quando, questiona Jonas, a natureza suportará esta situação de exploração?¹⁴⁷ Cabe ao poder político uma postura de contenção frente a este potencial de desenvolvimento, mas também de destruição, e acima de tudo, a adoção de uma política da moderação que imponha um *amortecedor* ao aceleração deste processo, elemento faltante na engrenagem capitalista e socialista, quando se trata do progresso tecnológico. É justamente contra esse

¹⁴⁶ Uma comparação mais detalhada entre capitalismo e socialismo é feita no tópico 2.2, p. 57 deste trabalho.

¹⁴⁷ Para Jonas a exploração vem de todas as direções, de todos os credos, de todos os sistemas políticos. A natureza apresenta limites de exploração que são evidentes em todas as suas dimensões: na produção de alimentos, no fornecimento de matérias-primas, na questão energética e do aquecimento global. Cf. JONAS, 2006, p. 300, os limites da tolerância da natureza: utopia e física.

utopismo tecnológico, caro aos marxistas, que Jonas se contrapõe com seu *progresso com precaução*¹⁴⁸.

O segundo ponto abordado aqui se refere à crítica jonasiana ao exame do ideal utópico enquanto *caráter desejável*, e não exatamente, à sua possibilidade de realização. Para Jonas, o conteúdo específico da utopia conduz a uma conjuntura de contrastes, pois quanto mais próximo se está de sua realização, mas afastado se nos encontramos da imagem de homem que se tem à disposição. Desde que o homem é homem, ele o é na medida de sua perfeição, não carecendo, portanto, de melhoramento ou acabamento em sua essência.

Se os homens não são jamais ensaios ou meios uns dos outros, cobaias para a pesquisa ou seres de transição para a realização do homem autêntico ou do Novo Adão, é porque não se pode duvidar de seu valor. Jonas recusa, então, todas as críticas que fazem do homem um ser transitório, em devir, uma vez que ele é, de imediato, o que deve ser sobre o plano ontológico, pois sua construção é moral. (FROGNEUX, 2015, p. 128).

Isto se dá de duas maneiras; uma pela via positiva – em que se partindo da própria constituição do homem configurado formalmente enquanto tal, isto é, do homem como ele deve ser, do homem verdadeiro no ideal utópico, mais distante se estará do homem real, presente, restando ao homem “circunstancial” o estágio de “pré-humano”; a outra pela via negativa – em que a atrofia “pré-histórica” da sociedade atual não poderia oferecer o paradigma para o surgimento do verdadeiro homem redentor da utopia. De acordo com Jonas, esta situação com que se apresenta o ideal utópico de homem e sociedade verdadeiros, embora paradoxal, sob o prisma da determinação material, apresenta-se como logicamente possível, uma vez que o *pathos* do argumento utópico representa justamente esta indeterminação do homem, graças à “força libertadora das circunstâncias”¹⁴⁹ e a riqueza ainda escondida da natureza humana”. (JONAS, 2006, p. 310). Este sonho “acalentador” da utopia de olhar para o futuro distante do irrealizável-desejável¹⁵⁰, obscurece duplamente o perigo que subjaz a esta teoria, qual seja, primeiro, retirar

¹⁴⁸ Tema que é abordado no tópico seguinte, 3.2, p. 91

¹⁴⁹ Esta ideia foi apresentada no capítulo II, tópico 2.2, p. 69.

¹⁵⁰ De acordo com Frogneux (2015, p. 129), esta característica da utopia a mantém “na ilusão do melhor e na tirania da perfeição, mas num sentido irrealista, pois ela fabrica a miragem do castelo de Espanha construído na areia”.

do “*aqui e agora*”¹⁵¹ a valoração que o homem e a natureza o exigem; e segundo, apontar para uma ontologia do “*ainda não*”¹⁵² como bens perseguíveis por excelência¹⁵³.

Para Jonas, o ponto de partida para o equívoco do ideal utópico marxista reside na forma como este concebe a natureza. O marxismo, enquanto cria do ideal baconiano, não é capaz de qualquer manifestação de contemplação frente aos encantos da natureza. Para Jonas, no marxismo não há espaço para qualquer sentimento em relação à natureza, pois segundo ele, “o antropocentrismo radical do pensamento marxista (combinado com o materialismo naturalista do século XIX) [que] o sustentava inteiramente, [...] [não deixava nenhum] espaço para romantismo em relação à natureza”. (JONAS, 2006, p. 334). Seus olhos são famintos, e somente desejo de exploração é o que se percebe nessa relação. Segundo Jonas, tanto Marx quanto Bloch pecam quando consideram que a verdadeira valoração do homem, a sua “humanidade”, só será atingida quando o controle sobre a natureza for alcançado.

Para Marx, a verdadeira liberdade, o que representa a completude do homem, só começa onde cessa o trabalho determinado pela necessidade externa, portanto, a liberdade tem seu berço justamente onde, por meio do trabalho, se alcança o desenvolvimento do reino da natureza humana. E acrescenta,

[...] neste domínio, a liberdade só pode consistir em que o homem socializado, os produtos associados regulem racionalmente seu intercâmbio com a natureza, submetendo-a a seu controle, em vez de ser dominados pelo poder cego dela; e que o façam *com o mínimo de dispêndio de forças* e nas condições *mais dignas*, mais adequadas à natureza humana. Mas essa atividade continua pertencendo ao reino da necessidade. *É além dele que começa o desenvolvimento das forças humanas, que tem a si mesmo como objetivo, o verdadeiro reino da liberdade*, que só poderá desabrochar sobre a base do reino da necessidade. (MARX, 1979 apud JONAS, 2006, p. 311).

Consoante o próprio pensamento de Marx, para Jonas, a possibilidade de existência desse reino da natureza humana só será possível com a entrada em cena de uma protagonista nova que suprirá a todas as demandas vitais indispensáveis à sobrevivência, em abundância, do homem. Este papel está destinado às máquinas que, então, terão a missão de substituir o homem no

¹⁵¹ Esta crítica é dirigida ao conceito de humanização da natureza, que em Marx é encontrada em sua teoria da libertação humana das necessidades vitais em prol do lazer e em Ernest Bloch na sua teoria do *regnum humanum*, o paraíso terrestre do lazer ativo.

¹⁵² Esta crítica é dirigida a Ernst Bloch e sua ontologia do “*não ser ainda*”.

¹⁵³ Cf. JONAS, 2006, p. 310.

processo desgastante de promoção das condições básicas de vida. Isso só se torna possível porque, segundo Jonas, para os marxistas “a máquina libertou o homem, e o produto de seu trabalho satisfaz aquilo que foi até então ‘as primeiras’ necessidades vitais” (JONAS, 2006, p. 312).¹⁵⁴

Se a natureza, sob a perspectiva de Marx, não merece nenhum tratamento sentimental, com Bloch, na visão de Jonas, definitivamente “entram em férias a admiração, o respeito e a curiosidade” (JONAS, 2006, p.336). A perspectiva blochiana, a partir disso, alimenta-se, em certa medida, de uma visão da natureza como efetivamente destinada à *subjugação*, à *apropriação* e à *exploração*. Ao homem, mentor intelectual e feitor executivo, é resguardada a tarefa de “reconstrução de planeta Terra”¹⁵⁵, embora sob uma ótica distinta da de seu inspirador, Marx. Esta distinção se evidencia no modo mais sensível com que o autor do Princípio Esperança se refere à relação homem-natureza, pois segundo ele, a felicidade humana só se efetiva na relação de “interação” do homem com seu entorno, isto é, não é apenas pelo tratamento “empresarial” que impõe à natureza, mas pela apropriação e adequação desta, à sua liberdade e ao seu lazer.

Para Bloch, o homem se humaniza na medida em que “naturaliza” a natureza (JONAS, 2006, p. 334). Isto significa que esta relação homem-meio se constitui mediante um processo de transformação das circunstâncias naturais do ambiente, de modo que este venha a oferecer àquele as condições ideais não só de sobrevivência, mais acima de tudo, de uma sobrevivência favorável. Aqui o processo é inverso. Ao invés de simplesmente libertar o homem de suas necessidades vitais como prega a teoria de Marx, para Bloch, ao adaptar a natureza, isto é, ao humanizá-la, isto significa uma reconstrução do espaço natural e social, pois esta passa a ser vista muito mais além do que um simples ambiente. Bloch a considera mesmo, a “‘pátria’ [do homem], adequada para sua liberdade e para seu lazer” (JONAS, 2006, 334). Com este conceito Bloch amplia o horizonte de significação da natureza do meramente “selvagem”, para todas as manifestações em que a atuação do homem, por meio do seu poder tecnológico, possibilitou alcançar, fazendo com que assim desapareça a distinção *entre cidade e campo*; agora tudo é natureza humana.

¹⁵⁴ Mais uma vez, encontram-se aqui argumentos jonasianos que demonstram a inabilitação deste sistema diante do perigo de catástrofe mundial, pela tecnologia.

¹⁵⁵ Cf. JONAS, 2006, p. 336.

Jonas, no entanto, apresenta algumas considerações contrárias às perspectivas acima apresentadas. Primeiro, considera um erro conceitual a proposta de “humanização da natureza” apresentada pelo marxismo. Segundo ele, esta concepção não passa de *bajulação hipócrita* que tem como fim ocultar a verdadeira face do marxismo que é a exploração completa da natureza pelo homem, ao deturpar o conceito de *humanizar*. Ao recomendar tal ação humana sobre a natureza, o marxismo subverte a verdadeira essência dessa relação ao propor que o homem só poderá ser ele próprio ao submeter a natureza a si, e que esta só será ela própria submetida ao engenho e exploração daquele. Segundo, é que para Jonas há um paradoxo interno ao pensamento de Bloch quanto ao conceito de *natureza selvagem*. De acordo com Jonas (2006, p. 366), o erro que este autor não percebe “é que é justamente a natureza não-alterada e não-utilizada pelo homem, a natureza ‘selvagem’, a que consiste na natureza humana, ou seja, aquela que corresponde ao homem”; e continua o autor, só a natureza intocada e poupada pode se revelar, uma vez que aquela que já conheceu a interferência da ação do homem é, simplesmente, natureza “inumana” (JONAS, 2006, p. 336). Para Jonas isto tem outro nome e não é humanização. É alienação, e uma alienação dupla, “não só de si própria, mas também dos homens” (JONAS, 2006, p. 335).

Tendo-se falado acima das questões que envolvem a natureza, resta ainda abordar o segundo ponto. Trata-se da desvalorização da imagem do homem atual, enquanto antítese do homem *novo* e *verdadeiro* no futuro.¹⁵⁶ Tal perspectiva parte do fator comum que aproxima as duas vertentes do marxismo que ora se investiga – a questão do lazer¹⁵⁷ como destino do homem e produto da “liberação” promovida pelo fazer tecnológico. Ao empreender esta transposição do real que “se é” para o ideal do “que será” a utopia comete um de seus mais graves erros;

¹⁵⁶ Reforça-se de início que esta desvalorização não se dá a nível ontológico, isto é, não há no marxismo um questionamento da definição de Ser homem, mas como através da configuração da sociedade moderna, este mesmo homem perde sua essência e se transporta para um patamar muito diferenciado de seu efetivo fim. A divisão social do trabalho promove, segundo os marxistas, a descaracterização do homem enquanto produtor, para a categoria de produto, pois ao mesmo tempo em que o reifica, também o aliena.

¹⁵⁷ Que em ambos os casos – de Marx: no lazer ativo; e o de Bloch: no *hobby* – diferem totalmente da perspectiva do ócio. Vale ressaltar que não é objeto de interesse, neste texto, realizar uma análise detalhada da crítica que Jonas empreendeu ao conceito de hobby de Ernst Bloch, haja vista que o foco da pesquisa dirige-se para questão do poder tecnológico e sua influência na política, quanto às condições e não quanto aos fins. Restringir-se-á a reflexão à questão da crítica feita por Jonas ao que chamou de erro antropológico da utopia, que segundo Schoefs (2009 apud ALMEIDA, 2015, 70), consiste em 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.

desconsiderar “*nessa presença problemática que é ele*” (JONAS, 2006, p. 344), o homem, que de fato este “já” seja, desde sempre, pleno. Conforme já se disse antes¹⁵⁸, uma ideia cara ao marxismo – sua concepção de homem como produto do meio – faz com que os defensores desta teoria sustentem aguerridamente, que, superada a situação de opressão e desigualdade, o homem, finalmente livre, alcance seu apogeu¹⁵⁹.

Para Jonas, este momento de apogeu do homem, na verdade, trata-se de um *fenômeno-limite* da natureza encontrado exclusivamente neste, isto é, o ser ele [o homem] sempre habitado pela “transcendência, essa abertura para ‘ou isto ou aquilo’, que jamais se livra, portanto, do ‘tanto... como’ e das impossíveis respostas para os seus ‘por quê?’ e ‘para quê?’” (JONAS, 2006, p. 344). Tomar a verdade do homem como um dado certo e sem percalços é reduzi-lo exclusivamente à categoria da animalidade pura e simples, tal qual o determinismo da “larva que deve se tornar borboleta”. (JONAS, 2006, p. 344). Outro equívoco usado como plataforma de sustentação para o erro acima se refere à disjunção entre liberdade e necessidade, já que, para Jonas (2009, p. 269), “o exercício da liberdade que a coisa viva desfruta é antes uma dura necessidade”, e acrescenta

A ruptura com o reino da necessidade priva a liberdade do seu objeto. Sem a necessidade, a liberdade se torna vã, como a força sem resistência. Liberdade vazia, assim como poder vazio, se abole a si mesma, como ocorre com o interesse em uma ação empreendida a contragosto. [...] De qualquer modo, não há visão previdente dos astros cuja leitura nos possa garantir qual será a aparência real do “desabrochar do reino da natureza humana” florescendo a partir do “solo conquistado à necessidade” (*Prinzip Hoffnung*) e de tudo aquilo que brotaria do coração dos homens e que até então a necessidade teria impedido de nascer. (JONAS, 2006, p. 328s).

Jonas condensa, então, nas palavras a seguir, o seu entendimento de que tanto a natureza quanto o homem, em suas dignidades, não podem ser prescindíveis em qualquer que seja a conjuntura política, seja no presente ou no futuro. E com elas, fecha sua crítica da utopia marxista quanto ao segundo ponto aqui abordado.

[...] o caráter intrinsecamente desejável da utopia, quando julgado de acordo com a qualidade de vida, se anula na medida em que é capaz de realizar suas premissas – no caso, a reconstrução radical da natureza. E a possibilidade de felicidade na utopia depende do caráter incompleto da

¹⁵⁸ Cf. tópico 2.2, p. 69.

¹⁵⁹ Outro problema surge desta ideia, que é justamente a falta de um paradigma para este homem redimido.

realização de seu programa. A sua concepção fracassa em virtude dessa contradição interna, mesmo que suas premissas reais fossem realizáveis. (JONAS, 2006, p. 336).

O terceiro ponto desta crítica se refere ao contraste negativo do utopismo enquanto desconsideração da relevância do presente histórico. Na primeira parte deste capítulo¹⁶⁰, fez-se uma abordagem da relação entre a escatologia do utopismo marxista e a ética do futuro de Jonas. Por este motivo, o olhar desta análise se volta exclusivamente para a ontologia do “não-ser-ainda” de Ernst Bloch. De acordo com Jonas, o ponto de partida para análise deste aspecto relativo ao utopismo se refere à questão de como se explicar que o *ser verdadeiro* do homem só pode ser (existir) no futuro. O ponto de embaraço desta concepção está justamente em admitir, como princípio, que “não” existe, nem existiu, representação verdadeira do homem. O verdadeiro homem só poderá ser de fato no futuro, isto porque, “toda história até agora é a pré-história do homem verdadeiro” (JONAS, 2006, p. 239). Assim, ao reportar a plenitude do homem para o *por vir*, o utopismo arrasta também a realidade social, destituindo desta toda a sua condição de valor.

Este “não-ser-ainda” de Bloch confirma exatamente o fundamento progressista de sua visão de mundo, o que corresponde a afirmar que, para ele, o estado do homem enquanto tal, o homem de agora, é uma realidade insuficiente para definição do verdadeiro homem. Somente o homem que está por vir e que, até agora, o homem não o é, nem nunca o foi, pode concretizar o sonho radical da utopia do “ser verdadeiro”. Sua manifestação lógica concisa rege o seguinte:

“S ainda não é P” (o sujeito ainda não é o predicado), onde 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). Esta fórmula está ontologicamente alicerçada no conceito de “tendência - latência”, segundo o qual pulsa em S um desejo dessa realização de si – desse P –, ou seja, existe aí uma teleologia secreta (daí o sonho com o seu “sim”). (JONAS, 2006, p. 338).

A partir desta perspectiva, percebe-se que tanto o aspecto escatológico quanto o teleológico secreto, imanentes no utopismo marxista, asseguram a defesa de que esta teoria se fundamenta simultaneamente na previsão e na vontade como elementos equitativos, cuja busca se impõe como um dever irrecusável, posta inteiramente sob o signo da esperança¹⁶¹.

¹⁶⁰ Cf. tópico 3.1, p. 79.

¹⁶¹ Cf. JONAS, 2006, p. 239.

A apreciação dos pressupostos contidos nessa formulação lógica será feita através da contradição, ao modo jonasiano, de alguns pontos de discordância quanto a este princípio utópico de homem verdadeiro no futuro. Para Jonas, na teoria da esperança, há um duplo erro quanto ao entendimento de natureza humana. Um é o erro do não reconhecimento da ambivalência enquanto essência do humano; o outro é quanto à sua concepção de ser do homem¹⁶². Jonas rebate diretamente o teleologismo blochiano com um simples conceito, o de “homem verdadeiro”. Segundo este, a verdade deste conceito (homem verdadeiro) não está na realização temporal, isto é, não é o futuro, ou mesmo as condições de futuro que farão deste homem melhor ou pior em relação a qualquer outra imagem temporal de homem de que se possa ter. Logo, a esperança de encontrar no futuro uma representação que seja mais acabada, mais completa e mais autêntica de homem não passa de uma esperança ilusória, pois de certo que isto jamais vai acontecer e, que, portanto, esta será uma esperança inútil porque jamais realizável. As justificativas para tal análise, segundo Jonas está nos seguintes pontos.

O *homem verdadeiro* sempre existiu “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”. (JONAS, 2006, p. 343). Dessa forma, por causa da liberdade que lhe é inerente, só se pode considerá-lo novo em relação ao anterior, e diferente em contraposição aos demais, porém jamais “mais verdadeiro”. Este qualificativo agregado ao conceito de verdadeiro, na escatologia de Bloch, diminui a grandeza e importância dos demais, criando uma hierarquia de valores entre os homens que, de fato, camufla o teor de sua verdadeira essência, isto é, o aspecto inacabado e incompleto de sua natureza humana. Contra isto, objeta Jonas (2006, p. 343),

[...] Bem ao contrário do escatológico ‘princípio esperança’, deveríamos desejar que também no futuro toda satisfação produza uma insatisfação, toda posse, um desejo, toda paz, uma intranquilidade, toda liberdade, uma tentação [...]. Esse me parece que deva ser o sonho do verdadeiro homem, nutrido pelo passado, que é capaz de apresentá-lo *in actu*, e não pela previsão de futuro.

Este nutrir-se do passado, do qual se refere Jonas, é justamente o outro ponto que o *não-ser-ainda* de Bloch ignora. E o faz por desconsiderar que a

¹⁶² Sobre este aspecto, cf. acima o trecho que trata da desvalorização do homem atual frente ao homem novo, p. 88.

natureza humana é uma constante aberta para o bem e para o mal. Prefixar, enquanto fim, que a natureza humana se encaminha para o *bonum humanum*, resguarda ao determinismo do futuro a sua plena realização, tornando o tempo pretérito menos significante. Para Jonas, é inegociável que se aprenda com o passado, pois este pode revelar muito do futuro. “Tudo é ‘transição’ à luz do que vem depois, muito do que ocorre é ‘realização’ à luz do anterior, muito também é frustração, mas jamais apenas uma prefiguração da verdade que está por vir” (JONAS, 2006, p. 347). E continua o autor, “Cada Ser verdadeiro diferente deverá se afirmar ou se negar por meio de sua própria evidência”. (JONAS, 2006, p. 347). Negar esta perspectiva é a contradição lógica em que incorre todo utopismo quando defende que o verdadeiro continua sempre *postergado* e assim, conclui Jonas (2006, p. 347), rejeitar o valor autônomo ao próprio presente é acatar a “relação fatal entre meio e fins, na qual o fim mais sublime acaba por sucumbir”.

O valor do presente revela a importância do futuro. É nesta proposta que se funda o princípio de responsabilidade de Jonas, pois este olha para as ações do presente como projeções dos lances futuros, sejam para o bem, sejam para o mal¹⁶³, embora este seja “incomparavelmente mais fácil de ser identificado que o *bonum*”¹⁶⁴. No entanto, continua o autor,

[...] o mal possui uma força de coerção causal reconhecível [...], enquanto a sua superação traz consigo, precisamente, o enigma da liberdade. Não há forma de liberdade que possa ser imunizada contra seus próprios perigos, nem pode sê-lo, tampouco, qualquer ordem social que a preze. (JONAS, 2006, p. 347).

Portanto, segundo Jonas, não é a ausência de erro ou da possibilidade para o erro, isto é, não é a crença em uma sociedade “perfeita” que garantirá uma essência humana verdadeira. O utopismo ao defender uma sociedade melhorada pelo poder tecnológico como condição para a realização plena do homem acredita que somente sob tais condições se pode emergir o verdadeiro homem. Para Jonas, o verdadeiro homem se forja não na ausência de dificuldades, problemas e riscos, mas pela liberdade que este possui para agir diante de todas estas circunstâncias, uma vez que esta, mesmo com toda sua falibilidade, torna-se preferível a qualquer

¹⁶³ O prognóstico para o mal, segundo o autor, é mais recomendado graças ao seu maior poder de convencimento. Cf. as abordagens já feitas sobre este tema nas páginas 26, 27, e 73.

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 346.

tipo de opressão¹⁶⁵. Longe de qualquer tipo de constrangimento, a liberdade é sempre o “fiel da balança” quanto ao mérito ou demérito de qualquer ação, pois de acordo com Jonas (2006, p. 346), “os erros de um estômago cheio serão diferentes daquele de um estômago vazio – os da abundância, diferentes daqueles onde se enfrentam dificuldades, os da segurança diferirão daqueles da insegurança, e os erros do ‘lazer’ serão provavelmente muito diferentes de tudo o que já conhecemos”.

Finaliza-se este tópico com a advertência jonasiana que diante do milenarismo utópico da promessa de bem estar, é necessário *liberar do engodo da utopia a exigência de justiça, de bondade e de razão*¹⁶⁶ e cumpre assim o prometido¹⁶⁷, apresentando os motivos pelos quais sua teoria da responsabilidade se mostra como não escatológica e antiutópica. Neste mesmo sentido, também Frogneux entende que Jonas consegue apresentar justificativas que o distanciam substancialmente do modelo utópico tradicional¹⁶⁸, colocando sua teoria¹⁶⁹ numa categoria mais realista e de resignação, apresentando-se como uma exigência e um desafio.

Se essa imagem propõe um *télos*, não se trata, entretanto, de um projeto objetivo ou um fim que nós possamos nos dar ajustando-lhe os meios adequados, não é um simples objetivo a alcançar, mas não mais uma visão irrealista do espírito. Sua realidade é subjetivamente objetiva, mas sua realização possível permanece um desafio altamente improvável no interior das questões humanas, cujo curso é tão complexo e opaco que não o controlamos. Sua realização intermitente repousa de fato sobre a conjunção de circunstâncias favoráveis. (FROGNEUX, 2015, p. 130).

3.2 “Novas” bases axiológicas para se pensar a ação política em Jonas

Após todo este itinerário de “desconstrução” do marxismo e de seu utopismo, chega o momento de edificar as novas bases com que a sociedade deve fundamentar uma nova postura do agir diante do contexto que se tem à disposição

¹⁶⁵ Sejam os desmandos políticos ou a exploração econômica.

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 346.

¹⁶⁷ Em que naquele momento a sua crítica à utopia não havia alcançado uma análise mais aprofundada, cf. JONAS, 2006, p. 56. Fato que se acredita ter demonstrado agora.

¹⁶⁸ Jonas promove, com a noção de imagem do homem que se mantém, um distanciamento tanto da utopia-objetivo, revolucionária, como da utopia-miragem, idealista, cuja caracterização foi apresentada acima. (FROGNEUX, 2015, p. 130).

¹⁶⁹ Vale ressaltar que neste trecho por várias vezes esta autora se refere à teoria de Jonas também como uma utopia. No entanto, seguindo o próprio Jonas, (Cf. PR, p. 56), prefere-se aqui a não adjetivação de sua ética nestes termos, mesmo que a autora tenha recorrido ao uso das aspas para evidenciar a distinção de significado do termo (Cf. FROGNEUX, 2015, p. 128), por entender que foi justamente contra este movimento que o autor empreendeu todo o seu *leitmotiv*.

hoje. Assim, o posicionamento de Jonas começa a tomar forma, e aponta, sob novas bases, como deve pautar-se a conduta que se mostra viável nesta nova conjuntura. Isto porque, como assegura Jonas, assim como o presente está *preenche* do futuro, o poder da tecnologia está preenche das possibilidades (e impossibilidades) do amanhã. Deste modo, todo este percurso se fez necessário porque sua proposta exige, como condição de efetivação, uma “renovação” nos valores que sustentam a sociedade de hoje. Por este motivo, foi feita a escolha do papel do poder e da responsabilidade como os pontos de ancoragem para o entendimento da proposta de Jonas de uma política da prudência.

O primeiro fundamento, portanto, para esta nova política encontra-se na perspectiva diferenciada com que Jonas apresenta a sua concepção de progresso. Embora já se tenha defendido aqui que este autor não seja tecnofóbico¹⁷⁰, cabe reforçar que ele não é contrário ao conhecimento técnico-científico, ele apenas alerta constantemente para os riscos de um uso exagerado do aparato disponível sob o ponto de vista técnico ou mesmo mesquinho do ponto de vista político. Por esta ótica, Jonas recomenda a prudência como a melhor parte da virtude da coragem e certamente um imperativo da responsabilidade¹⁷¹. O *progresso com precaução* que Jonas defende encontra sua justificativa justamente onde o poder agressivo da técnica se sente mais à vontade, no realizar-se sempre constante de seu próprio êxito, pois segundo o autor, “é mais a eficácia demasiado grande do que demasiado pequena dos recursos aquilo a que temos de temer; nosso poder mais que nossa impotência”. (JONAS, 2013, p. 71). É neste sentido que, para Jonas, o constante e contínuo sucesso do progresso pode acarretar como caminho para o destino final do homem, o apresentar-se diante de um desfiladeiro global e final sem direito a retroceder. Antes, porém, deste estágio final é recomendável, de acordo com Jonas, que se estabeleçam novas formas de valoração da vida, do homem e do planeta como condição indispensável para diminuir a possibilidade de efetivação prática destes riscos. Se abdicar integralmente desta conquista do homem não é uma alternativa recomendável¹⁷², qual a saída apontada por Jonas?

Ao propor uma crítica exaustiva à utopia marxista, Jonas o fez por considerá-la o caminho mais eficaz para a fundamentação de sua nova proposta de

¹⁷⁰ Cf. capítulo I, p. 23.

¹⁷¹ Cf. JONAS, 2006, p. 307.

¹⁷² Pois seria o mesmo que se colocar em prática o ditado popular “que para acabar com o carrapato se tenha que matar a vaca”.

uma ética da responsabilidade como rédeas¹⁷³ do progresso galopante, enquanto produto pós-baconiano e prometeico. Portanto, esta crítica implica primeiramente uma crítica mesmo da tecnologia na antecipação de suas possibilidades extremas. “Conter tal progresso deveria ser visto como nada mais do que uma preocupação inteligente, acompanhada de uma simples decência em relação a nossos descendentes” (JONAS, 2006, p. 349).

O segundo ponto de fundamentação está no que Jonas intitulou de *arte da futurologia*. Não se trata evidentemente de um saber na perspectiva da verdade do conhecimento científico, sujeito à comprovação e demonstração, como é a marca das ciências da natureza. Na verdade, o que Jonas propõe é a adoção de novo posicionamento frente ao *incerto*¹⁷⁴ do potencial tecnológico, uma vez que a “magnitude causal dos empreendimentos humanos cresceu incomensuravelmente sob o signo da técnica” (JONAS, 2013, p. 75), fazendo com que, mesmo tendo possibilidades de previsão quanto aos efeitos longínquos desse poder, não se assegure efetivamente, que estes efeitos permanecerão circunscritos aos limites destas previsões. Esta realidade é decorrência, segundo o autor, do agigantamento da técnica na modernidade, provocando assim a perda de controle desse processo do conhecimento humano, exigindo-se, como solução, uma postura diferenciada nas ações de fomento que esse conhecimento utiliza até o momento. A partir de agora a nova ordem deve ser a moderação e não mais o avançar sem medida. Que alternativa pode, de fato, promover esta radicalização do “querer” tecnológico, isto é, que fenômeno pode possibilitar esta mudança nos parâmetros do conhecimento científico, a ponto de fazer submeterem-se, a tal controle, as suas prerrogativas de poder?

Este foi, segundo Jonas, o sentido prático da refutação do sonho na sua crítica ao utopismo marxista. Pois como se afirmou acima, a impossibilidade de sua futurologia em apresentar uma previsão exata dos rumos do conhecimento técnico deve-se ao fato de que, para o autor, há um componente imponderável no progresso

¹⁷³ O significado metafórico dado a este termo volta a confirmar a tese de que, para o autor, o progresso deve continuar seu percurso de forma sempre em direção do futuro, no entanto, não pode prescindir de um direcionamento que faça com que a carruagem não seja exposta ao perigo de uma cavalgada desenfreada e com destino incerto.

¹⁷⁴ Para Jonas, se fosse possível o conhecimento efetivo das consequências do poder tecnológico, não haveria necessidade de se preocupar com o futuro, pois isto seria tarefa da “ação planejadora”, e certamente, as ações do presente já conteriam em si o remédio antecipado para os eventuais problemas que se apresentariam ao homem. No entanto, o novo cenário tecnológico não permite que se tenha a longo prazo, o controle efetivo de todas as situações decorrentes do agir de agora.

tecnológico que inviabiliza toda e qualquer noção de previsibilidade. Se de fato, como acreditavam os utopistas, a tecnologia garante a possibilidade de redenção futura do homem¹⁷⁵, há nesta perspectiva uma aceitação tácita da ideia de destino, como contrapõe Jonas. A perspectiva da responsabilidade proposta por Jonas não contempla qualquer possibilidade de fatalismo, de determinismo ou de destinação para a humanidade que não esteja inteiramente ligado ao momento presente e, sobretudo, às escolhas do agora como sua causa. Não há remédio, não há paliativo. O futuro que se deseja é o presente que o constrói. Este é o espírito da responsabilidade defendida por Jonas, aquele que “rejeita o veredicto prematuro da fatalidade por ter assumido o rumo da ‘história’” (JONAS, 2006, p. 350).

Se assim for, fará diferença no nosso “destino”, não importa o quanto houver nele de imutável, se virmos uma determinada perspectiva com alegria ou com pesar, se respondermos positiva ou negativamente: se incentivarmos certos desenvolvimentos ou tratarmos de freá-los, se buscarmos orientá-los em uma ou em outra direção, mesmo que não dominemos inteiramente a situação. (JONAS, 2006, p. 350).

Um dos perigos que a utopia representa, reside justamente no fato de não negociar qualquer tipo de “freio”, isto é, não admite qualquer possibilidade de intervenção externa, política, no âmbito do saber tecnológico. Ao contrário, chega mesmo a hostilizar qualquer tentativa nesse sentido, acusando inclusive de reacionário qualquer pensamento sobre a tecnologia que ouse questionar as consequências de seu progresso¹⁷⁶. Assim, a crítica que Jonas fez à utopia serve para reforçar a ideia de que, por meio da responsabilidade, fará diferença primordial para o destino da humanidade, as tomadas de decisão que ora se tomam e, sobretudo, aquelas que ocasionalmente se evitam.

O terceiro ponto de fundamentação para sua responsabilidade política se estabelece a partir de um novo valor que, aos olhos do autor, o conceito de *temor*¹⁷⁷ passa a conferir. De acordo com Fonsêca (2014, p. 62), este conceito torna-se, para

¹⁷⁵ Esta crença da utopia tecnológica ancora-se na concepção de que o progresso é autoimune, isto é, para cada nova necessidade que ele cria, simultaneamente é capaz de desenvolver também a sua própria solução.

¹⁷⁶ Embora para o autor, àquela época, década de 70, ainda demandava esperar para a confirmação real dos possíveis efeitos negativos dessa tecnologia, hoje, 40 anos depois, já estão mais do que expostos estes efeitos, chegando mesmo ao ápice do problema.

¹⁷⁷ Cabe aqui ressaltar o caráter “novo” dado ao termo, visto que este sempre foi um velho conhecido entre as manifestações da virtude, ao se apresentar como o “lado escasso da coragem” na definição aristotélica. Não é mais neste sentido que Jonas toma este termo. “Antes de escasso prestígio entre as emoções, considerado uma debilidade dos medrosos, agora terá que ser honrado e seu cultivo converter-se em dever ético”. (JONAS, 2013, p. 75).

Jonas, o elemento motivador para a orientação de todo seu projeto ético. Assim, Jonas surpreende na singularidade com que concebe este termo, entendendo-o como uma referência de profundo respeito para com o desconhecido, e, desta forma, alerta para o perigo contido em todo tipo de arrogância, inclusive a científica.

Jonas entende que o temor é essencial para uma ética da responsabilidade, pois é através dele que o ser humano poderá agir e refletir sobre o destino da humanidade¹⁷⁸. Neste sentido, o temor em Jonas ganha uma nova roupagem¹⁷⁹, e passa a constituir-se como um movente para as ações responsáveis. A partir deste aspecto, o temor passa agora a compor o rol das características da responsabilidade, assumindo as consequências pelo desconhecido e contrapondo-se ao caráter incerto da esperança. Com isso, a perspectiva do temor transmuda-se em “coragem para assumir a responsabilidade¹⁸⁰” e não mais se depositará nos “braços” da esperança a possibilidade do futuro, mas se agirá hoje, como prerrogativa para a continuidade da existência. Por conseguinte, Jonas faz duas recomendações; a primeira, pela via da previsão, com base o princípio *in dubio pro malo*, recomenda a observância dos prognósticos negativos como espelho para a adoção da precaução enquanto imperativo das ações; a outra, por um viés mais perceptível, graças à demanda de consumo existente hoje no mundo, promovida pela capacidade de produção industrial, recomenda a moderação¹⁸¹, uma renovada frugalidade, como alternativa para evitar a exaustão da natureza. Portanto, a responsabilidade buscada por Jonas “é o cuidado reconhecido como obrigação em relação a um outro ser, que se torna ‘preocupação’ quando há uma ameaça à sua vulnerabilidade”. (JONAS, 2006, p. 352).

¹⁷⁸ Cf. NODARI; PACHECO, 2014, p. 81.

¹⁷⁹ O temor, portanto, em Jonas indica por si mesmo temor de *algo* ou de *alguém*, sendo seu objeto, portanto, o possível, enquanto o medo relaciona-se com o objeto presente, real e atual, o que significa medo do que é atualmente dado. O temor é pelo desconhecido, daquilo que não se sabe, enquanto o medo é algo direto, nomeável, identificável e objetivo. O temor é um sentimento, portanto, existencial, enquanto que o medo é psicológico. O temor é imprevisível, e o medo é previsível. O temor tem caráter pedagógico, enquanto o medo é paralisante. O temor mobiliza, enquanto o medo imobiliza. (SGANZERLA, 2012, p. 223s).

¹⁸⁰ Cf. JONAS, 2006, p. 351.

¹⁸¹ Esta recomendação a nível pessoal poderia ser obtida mediante o consenso voluntário enquanto parte integrante dos costumes e se basearia numa espécie de repetição dos “bons costumes” coletivos; no entanto a nível social, para Jonas, somente por intermédio da coação legal, mediante a lei pública e as sanções se poderia impor tal atitude. No entanto, o próprio Jonas não vê esta possibilidade com bons olhos, haja vista que dificilmente ela se implementaria numa sociedade democrática, graças ao apelo imediatista imanente a este regime e, muito menos, numa imposição autoritária, já este procedimento comprometeria gravemente o aspecto da liberdade humana. Cf. JONAS, 2013, p. 78s.

Entretanto, há um entrave a esta nova roupagem da modéstia sugerida por Jonas. A sociedade capitalista, ou melhor, a sociedade pós-industrial experimenta e vive sob o conforto da comodidade e da praticidade proporcionada pela tecnologia. O problema maior, segundo Jonas, não está em propor medidas mais modestas em relação a estas situações. O “nó” da questão reside no quanto a sociedade estará disposta a recuar também quando se trata de frear o próprio poder em proporcionar tais “mordomias”. Para Jonas, uma coisa é frear o consumo, outra bem distinta é passar “ao freio dos poderes e dos êxitos, à domesticação dos nossos impulsos realizadores”. (JONAS, 2013, p. 79).

Este contexto leva Jonas à reflexão sobre a necessidade de uma nova guinada nos rumos “normais” dos valores que regem a sociedade atual. A questão que ele aconselha não é mais a simples mudança no comedimento quanto ao uso do poder e, sim, a uma nova proposta no comedimento na própria aquisição deste poder. Jonas chega ao estabelecimento deste novo “valor” para o comedimento no processo de produção do próprio saber, porque considera que a técnica possui um ingrediente que a torna uma tentação quase *irresistível* para a própria humanidade. Esta é a “maldição” que acompanha o poder tecnológico, isto é, a capacidade de fazer está estritamente interligada à compulsão em utilizá-la. Este fator, segundo o autor, torna este saber bastante perigoso, pois não garante o momento da parada, já que uma de suas crenças irresolutas é que, contra as feridas abertas por este poder, haverá sempre uma nova alternativa mais aprimorada que possibilite sua cura. Este é o caráter ambivalente do progresso tecnológico¹⁸² por meio do qual Jonas chega mesmo a sugerir que “seria melhor nem mesmo possuir o aludido poder”. (JONAS, 2013, p. 80).

Esta concepção quase desesperadora com a qual Jonas avalia a tecnologia na sociedade contemporânea faz com que ele estabeleça ainda a necessidade de mais um novo valor, este talvez o mais controverso de todos, que é pôr limites e saber resguardá-los. Portanto, o último fundamento axiológico para a implantação de uma política da prudência reside no imperativo de frear o poder. Para tanto, faz-se necessário, também, a promoção de uma nova política, a *política do altruísmo*. Este novo valor atua, portanto, em duas frentes, uma positiva através da imposição e outra negativa através da abnegação.

¹⁸² “O progresso técnico é necessário mesmo para a correção de seus próprios efeitos” (Jonas, 2013, p. 80).

Certamente esta proposta de renovação valorativa que Jonas defende deve ser a que mais tem dificuldades para a aceitação frente aos atuais modelos políticos que se tem à disposição hoje. Um dos pontos negativos para a sua aceitação, está na pouca capacidade de entusiasmo e mobilização que esta proposta possui. Como “vender” um produto que anda na contramão de todas as conquistas mais valorosas que o homem alcançou com sua engenhosidade? Como entusiasmar por um valor que em sua essência prega o *não* como caminho seguro? Como se defender o sacrifício de hoje em prol de um amanhã distante?

Para Jonas, o ponto de partida para a mudança de parâmetro quanto a esta visão se dá pelo contexto nefasto ao qual a “humanidade inteira” está sendo levada pelo perigo que a tecnologia representa. Reconhecer esta realidade favorece a tomada de decisão. No entanto, o autor admite que muitas das objeções surgem porque, em primeiro lugar, há uma dificuldade natural no ser humano em abdicar de seus interesses próximos em prol de um resultado distante; e segundo, porque uma imagem de humanidade em toda a sua abstração, não favorece o empenho a nível particular. Somente quebrando esta barreira da limitação pessoal, ou mesmo nacional, se poderá pensar no homem a um nível global¹⁸³. Esta é, portanto, a necessidade primária para se estabelecer uma política do altruísmo, em que “a responsabilidade perante o todo é o valor principal para o mundo de amanhã”. (JONAS, 2013, p. 82).

Desta forma, a causa suprema de toda política do altruísmo pregada por Jonas passa pela adoção de um sentimento supranacional capaz de congrega os interesses mais distintos, as vontades mais desiguais e, acima de tudo, as condições mais extremas, em um único objetivo – salvaguardar a humanidade em sua existência e autenticidade futura. Este *sentimento de totalidade* torna-se “a importantíssima tarefa educativa e intelectual para o mundo do amanhã” (JONAS, 2013, p. 83), distante de toda e qualquer consideração pragmático-utilitarista¹⁸⁴.

Este mundo do amanhã, gerenciado por sua nova política do altruísmo, contém um dos maiores obstáculos para a responsabilidade política que Jonas

¹⁸³ Como referência exemplificativa, o próprio Jonas apresenta em seu texto um posicionamento cético em relação à missão da Organização das Nações Unidas - ONU de congrega todos os interesses dos Estados, tendo em vista as particularidades, ideologias e políticas individuais. (JONAS, 2013, p. 82).

¹⁸⁴ Ao desconsiderar estas duas perspectivas, tão difundidas no panorama atual, Jonas recorre ao subterfúgio da metafísica como meio para se alcançar os objetivos propostos, pois somente, com uma ontologia ativa, “redescoberta e revalorizada” no mundo contemporâneo, se pode realmente alcançar um dever efetivo em relação à humanidade em sua generalidade.

defende: a questão da liberdade. De que maneira a liberdade pode comprometer todo o projeto político de Jonas? O que torna este direito tão assustador para o autor? Como equacionar este problema?

Para Jonas, a liberdade se apresenta problemática por ser ela também atingida pelos “cortes necessários” que a política da renúncia exige. Ao propor o cerceamento em um dos mais elementares e indiscutíveis direitos do ser humano, o autor acaba por penetrar em uma zona de pouco conforto frente às críticas. No entanto, este direito continua com todas as suas prerrogativas válidas para o autor. O que acontece é que da união da liberdade com o poder que se tem hoje, nasce o risco e cresce o perigo da autodestruição da humanidade¹⁸⁵; este é o resultado da aguda *condition humaine*.

Contra as arbitrariedades, típicas das vontades individuais do homem, o autor chega mesmo a ventilar a possibilidade da tirania, como forma de imposição efetiva da ordem e garantia de superação da crise¹⁸⁶. Entretanto, uma saída alternativa ao extremismo tirânico do poder político, Jonas encontra na autodisciplina.

Desde sempre [este] foi o preço da liberdade, que só pôde prosperar sob o pano de fundo de um costume forte e vinculante, mediante a renúncia à licenciosidade, mediante uma autolimitação voluntária¹⁸⁷. [...] Um sacrifício voluntário da liberdade agora pode salvar o que há de mais importante nela para depois. (JONAS, 2013, p. 84).

Fica claro que, para Jonas, a resposta não está apenas na política externa de ordens e sanções, mas acima de tudo, começa no particular, no indivíduo, e continua sendo pessoal e intransferível. O preço do poder está em ser responsável por ele, pois na medida em que se é beneficiário, obtém-se, por consequência, a obrigação de dele cuidar. “As grandes decisões visíveis, para o bem e para o mal, serão tomadas (ou não) no nível político. Mas todos nós podemos preparar, invisivelmente, o solo para elas começando por nós mesmos”. E conclui, “o princípio, como em tudo que é bom e correto, é aqui e agora”. (JONAS, 2013, p. 86).

¹⁸⁵ Volta aqui a frequentar o pensamento a questão das guerras e o poderio bélico que se tem hoje.

¹⁸⁶ Crise aqui é entendida no sentido da possibilidade de ameaça que a tecnologia representa.

¹⁸⁷ Não poderia ficar de fora, neste contexto, a sábia frase de Edmund Burke com que Jonas brindou seu texto: “uma sociedade não pode existir se não se situa em algum lugar um poder que controle a vontade e os apetites, e quanto menos dele haja dentro mais tem de haver fora. Está estabelecido na constituição eterna das coisas que os homens de mente intemperada não podem ser livres. Suas paixões forjam seus grilhões”. (BURKE, apud JONAS, 2013, p. 84).

3.3 Sobre a prudência como fundamento para uma política da responsabilidade em Hans Jonas

Toda a *démarche*¹⁸⁸ filosófica empreendida até aqui teve como função apresentar os aspectos mais relevantes para se compreender a perspectiva jonasiana da responsabilidade política alicerçada na prudência. Entretanto, esta “nova” prudência pregada por Jonas, mesmo testamentária em relação às considerações desta virtude na concepção aristotélica¹⁸⁹, extrapola o horizonte da virtude moral e passa a configurar mesmo como um princípio, haja vista figurar não apenas como um “mero conselho de prudência moral, mas como um mandamento irrecusável, na medida em que assumimos a responsabilidade pelo que virá”. (JONAS, 2006, p. 87). Este novo sentido dado à prudência em Jonas a eleva do status de “virtude opcional” para o compromisso central do agir moral do homem.

De acordo com Pablo Arcas Diaz (2007, p. 198, tradução nossa) se em Aristóteles esta virtude se liga à *phronésis*, virtude intelectual relacionada à verdade e à razão, enquanto “uma disposição racional e verdadeira a respeito do que é bom ou mal para o homem”, em Jonas ela aparece como virtude “necessária” e adequada para se fazer frente ao mundo tecnológico imprevisível e, em toda a sua amplitude, teoricamente ainda não dominado pelo engenho humano. Nesta mesma linha, também Ricoeur (2008 apud SGANZERLA, 2015b, p. 184) compreende este sentido novo que Jonas atribui à prudência, não mais enquanto um aspecto fraco de prevenção, “mas prudência herdeira da virtude grega da *phronésis*”. Se antes esta virtude se situava entre os extremos da “fuga perante a responsabilidade pelas consequências do ato e a inflação de uma responsabilidade infinita, é preciso

¹⁸⁸ De acordo com Lilian Godoy (2010, p. 57) em uma citação de Nathalie Frogneux, pesquisadora do Centro Europeu de Filosofia Prática e autora do livro *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, em que a autora afirma que o próprio Jonas resume sua trajetória como uma *démarche* filosófica na tentativa de resolução do dualismo, e como este ponto se revelou preponderante para esclarecer porque, desde as primeiras obras sobre gnose, este tema se mostrou como eixo central de sua exposição. Aqui também, com esta mesma intencionalidade, tem-se o propósito de mostrar como a partir da concepção de poder e responsabilidade Jonas estabelece as bases para se pensar a civilização tecnológica sob o prisma da virtude da prudência.

¹⁸⁹ Aristóteles distingue a prudência das outras virtudes. Trata-se da tradução do termo latino *prudência* que por sua vez traduz a palavra de origem grega *phronésis* que Aristóteles usou para tratar de virtude intelectual relacionada à verdade e a razão. Visto que se trata de uma disposição (*héxis*), se distinguirá da ciência (*epistéme*), pois a prudência será um saber conectado com a ação humana. Por ser praticada (*praktik*) seu resultado será uma ação e não um objeto. Isso a distingue da arte e da técnica (*techne*), e se situa entre as virtudes intelectuais e não morais visto que se volta à racionalidade e à verdade. Cf. SGANZERLA, 2012, p. 238. O mesmo entendimento também se encontra em Diaz (2007, p. 198). Ver também ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* (EN), 1140b 4s; 1140b 20s.

encontrar o meio-termo e repetir [...] o preceito grego: *nada em demasia*". (RICOEUR, 2008 apud SGANZERLA, 2015b, p. 184). O equívoco que Jonas procura evitar se refere à prática dos vícios por excesso – em que se tende a omitir ou mascarar os efeitos secundários ligados às boas intenções; bem como os vícios pela falta – em que se ignoram, de fato, as intenções, inclusive aquelas que se mostram contrárias às intenções de partida. Com isso, confirma-se a tese de seu imperativo, para o qual Jonas dedica todo o seu empenho intelectual, de que nem tudo o que pode ser feito, de fato, deve ser realizado¹⁹⁰.

Reconhecidamente os tempos são outros. E este novo tempo arrasta consigo novas demandas de ação que ponderem sobre os resultados mais do que sobre a capacidade para agir. Neste sentido, a prudência jonasiana se mostra necessária e como guia da ação técnica e deve atuar como mediadora entre a perspectiva do determinismo tecnológico e do conservacionismo. Com este entendimento¹⁹¹, deve-se compreender que o ideal defendido por Jonas não se resguarda a um comportamento temerário e pessimista em relação ao progresso técnico. Esta condição de mediania é o que possibilita a admissão da ideia de contínuo crescimento do saber e do poder, mas garante, por outro lado, que não se perca (o homem) nos “encantos” que este poder o proporciona.

Ao recomendar este resguardo cauteloso Jonas se pauta na perspectiva da heurística do temor, assim como no princípio da precaução quanto ao prognóstico do pior, já que ambos miram no comedimento da ação diante da incerteza. De acordo com Alencastro (2007, p. 108), esta nova postura exige agora que a consciência sobre o agir da era tecnológica, em todas as suas etapas e desdobramentos futuros, passe a se opor às “posturas imediatistas e fragmentadas”. Neste sentido, cita Jonas, para quem

[...] a complexidade das relações causais na ordem social e da biosfera, que desafia qualquer cálculo (inclusive o eletrônico); o caráter essencialmente insondável do homem, que sempre nos reserva surpresas; e a imprevisibilidade, ou seja, a incapacidade de prever as futuras invenções, [demandam que], [...] em todo caso, a exploração requerida exige um grau de ciência maior do que o que já existe no *extrapolandum* tecnológico. [Além do mais], considerando que este representa a cada vez o *optimum* da ciência existente, o saber exigido sempre é, necessariamente, um saber ainda não disponível no momento e jamais disponível como conhecimento prévio; no máximo, somente como saber retrospectivo. (JONAS, 2006, p. 73).

¹⁹⁰ Cf. SGANZERLA, 2015b, p. 184.

¹⁹¹ Cf. DIAZ, 2007, p. 199.

Neste sentido, esta realidade de hoje, mostra-se *imprevisível, incerta e aberta*¹⁹². Assim, não há uma via única de julgamento com que se estabeleça o que é o melhor ou pior para o homem¹⁹³. Tem-se, na verdade, que se adotar uma conduta que privilegie e que resguarde a integralidade da vida, da natureza e do homem. E isto não se consegue sem duras penas, ou seja, simplesmente ser capaz de, não implica de fato que se deve. Aqui o poder do *não* fala mais do que a possibilidade do *sim*. No entanto, numa perspectiva distinta da mera proibição característica do advérbio de negatividade, este termo representa, na visão de Jonas, que o outro que será afetado pelos efeitos dessa minha ação no presente tem seu direito a uma existência autêntica no futuro, o que implica que o novo conceito de responsabilidade não se limita aos reparos sobre danos causados por meus atos, mas se liga primeiramente à minha capacidade de assumir o compromisso pela continuidade autêntica da existência, tanto do homem como da natureza¹⁹⁴. Isto configura, assim, o *fardo e benção* do poder da tecnologia, em que o caminhar sempre para frente é o seu fim, no entanto, sem nunca poder assegurar o destino onde se pode chegar. Aqui “mora” o perigo porque, segundo Sganzerla (2015b, p. 184), o *homo faber* dominou o *homo sapiens*, transformando a ameaça da ignorância e do desconhecimento de antes na ameaça pela capacidade de ação que se possui agora. Porém não se pode com este entendimento atribuir a Jonas que ele defenda barreiras ou mesmo impedimentos ao conhecimento científico. O que se quer evitar é que a incerteza se torne a regra e o imponderável a grande valor. “Não há como se ter um progresso sem riscos, e o desafio proposto pelo autor está em administrar esses riscos com critérios de prudência”. (SGANZERLA, 2015b p. 186).

O critério de prudência de que se fala aqui deve atender a que tipo de valores sobre o homem? A escolha por um determinado critério de prudência deve levar em conta questões quotidianas, imediatas ou questões extremas com percepções de longo prazo? O olhar da prudência deve dirigir-se para o agora ou mirar o horizonte? Para Jonas, “abafada pelas bênçãos dos sucessos imediatos, a voz da prudência ao longo do tempo [tem] muito mais dificuldade em ser ouvida. [...]

¹⁹² Cf. DIAZ, 2017, 199.

¹⁹³ Sobre esta questão ver tópico anterior que trata dos novos valores para sociedade contemporânea segundo Jonas.

¹⁹⁴ Para Sganzerla (2015b, p. 184), a prudência tonou-se o elemento de referência para orientar o saber e o poder humano, principalmente quando o que está em causa é a autenticidade e a irreversibilidade da vida humana e extra-humana.

[Isto revela que] o apelo a fins ‘modestos’, por mais que soe dissonante ao ouvido da grandiloquência do poder, deve se tornar um primeiro imperativo, justamente por causa dela” (JONAS, 2006, p. 308).

Esta potencialidade “nova” do poder humano, carregada de possibilidades *benfazejas e perigosas*, leva Jonas a uma reflexão mais apurada sobre os limites que devem marcar esta maravilha humana, pois segundo ele

libertar doentes mentais de sintomas dolorosos e perturbadores parece ser algo claramente benfazejo. Mas uma discreta transição leva do alívio do paciente – um objetivo em total consonância com a tradição médica – a aliviar a sociedade da inconveniência de comportamentos individuais entre seus membros. [...] Os renitentes problemas da ordem e da anomia na moderna sociedade de massas tornam extremamente sedutora, para fins de manipulação social, a aplicação desses métodos de controle de forma não-medicinal. Aqui se levantam inúmeras questões de direitos do homem e da dignidade humana. [...] Devemos induzir disposições de aprendizagem em crianças na escola por meio da prescrição maciça de drogas, e assim contornar o apelo à motivação autônoma? Devemos superar a agressão por meio da pacificação eletrônica de regiões cerebrais? Devemos produzir sensações de felicidade ou ao menos de prazer pela estimulação independente dos centros de prazer, quer dizer, independentes dos objetos da felicidade e do prazer e da sua obtenção na vida e no desempenho pessoal? [...] independente da questão de coação ou adesão, e também independente da existência de efeitos colaterais indesejados, sempre que contornamos desta maneira o caminho humano para enfrentarmos os problemas humanos, substituindo-o pelo-curto-circuito de um mecanismo impessoal, subtraímos algo da dignidade dos indivíduos e damos um passo à frente no caminho que nos conduz de sujeitos responsáveis a sistemas programados de conduta. (JONAS, 2006, p. 60).

Como se percebe, para Jonas, a questão não se resume ao que o conhecimento tecnocientífico pode proporcionar ao homem, mas, acima de tudo, à maneira exata de conciliar os interesses da ciência com o respeito aos princípios de dignidade deste. Pois para o autor, esta questão deve ser pensada em relação à imagem de homem, autêntica¹⁹⁵ e verdadeira, e a tudo que se pode com ele e a ela fazer, graças ao poder que possui hoje. Assim, Jonas não propõe uma “renúncia tecnológica”, nem muito menos um retrocesso intelectual, apenas “aconselha a acelerar o processo quando da sua necessidade, a fim de evitar os maiores males, e também saber reter seus avanços quando estes se tornam verdadeiras ameaças”¹⁹⁶. Deste modo é neste sentido que Jonas estabelece a prudência como “primeiro dever

¹⁹⁵ Embora o limite entre vida autêntica e inautêntica não seja fácil de ser determinado, principalmente numa época marcada por grandes possibilidades de intervenção, Jonas com seu imperativo ético, preocupado em assegurar a “continuidade autêntica” da vida no futuro, aposta no homem do presente, em sua condição real: embora seja classificado como um ser imperfeito, nele se reconhece a presença da *liberdade* e da *finitude*, e estas são para o autor as características de uma vida autêntica. (SGANZERLA, 2015b, p. 191).

¹⁹⁶ Cf. SGANZERLA, 2015b, p. 186.

e mandamento de sua ética da responsabilidade, e da humildade, a virtude necessária e o remédio para o ímpeto tecnológico”. (SGANZERLA, 2015b, p. 186).

Portanto, Jonas ao recomendar a “nova prudência” o faz por reconhecer que, dada a nova natureza de nosso agir, a soberba deve dar lugar à humildade, não uma humildade de pequenez ou mesmo de incapacidade, mas ao contrário, por reconhecer a excessiva grandeza de seu poder, o homem escolhe a virtude do comedimento, da sensatez, do reconhecimento do outro como valor inquestionável como as “vestes” novas com que se deve cobrir a prudência, pois “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). Este é o motivo para esta *contenção responsável*, haja vista que o potencial quase escatológico de nossos processos técnicos, torna-nos incapazes de reconhecer as consequências últimas de nossos próprios atos. Esta é a melhor alternativa, à falta da própria sabedoria, pois admite Jonas, quando mais necessitamos dela “é quando menos acreditamos nela” (JONAS, 2006, p. 63).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O último passo desta jornada que empreendemos até aqui, no intuito de desvelar uma proposta política imanente ao pensamento de Hans Jonas, remete-nos a uma tarefa de retrospectiva dos principais pontos abordados até o momento. Neste sentido, para finalizar este trajeto de relacionar o poder e a responsabilidade como fundamentos para uma política da prudência em Jonas, vamos resgatar os pontos mais relevantes que corroboram para a defesa de que, para o autor, mais importante do que apontar uma saída prática em termos de proposta política propriamente dita, é apontar o princípio que deve fundamentar toda e qualquer ação política para a era tecnológica.

O ponto de partida desta caminhada reside na concepção do autor de que as transformações ocorridas na essência do agir humano, provocadas pelo poder advindo da tecnologia, ampliaram os efeitos das ações do homem a um patamar jamais visto, o que, por consequência, impôs a necessidade de novos parâmetros de avaliação dos mesmos, também sob uma perspectiva inédita. À existência de novos parâmetros de poder o autor contrapõe a urgência de novos parâmetros de ação ética e apresenta a responsabilidade como o *novum* indispensável para a avaliação sobre o potencial de interferência do mesmo na vida das pessoas e no ordenamento mesmo do universo, ou seja, a magnitude do poder tecnológico fez surgir a necessidade de reflexão ética.

A nova dinâmica da relação homem-natureza desvelou uma face da realidade sem precedentes na história humana, tanto em modalidade, como em magnitude. Tal perspectiva configurou o que o autor classificou como “potencial destruidor” da técnica bem sucedida. Esta hipertrofia do poder do homem imprime a necessidade de um novo paradigma para as ações na era tecnológica. Falamos da responsabilidade nos moldes jonasiano como contraposição ao dinamismo da modernidade marcada, sobretudo, pelas mudanças nos valores humanos.

Ao considerar o “poder causal como a condição para a responsabilidade” Jonas reconceitua este termo adicionando a ele uma nova dimensão que extrapola em muito todas as suas conotações anteriores. Neste caso, não há retirada de significação, ao contrário, Jonas robustece este conceito, primeiro, com a agregação de uma nova perspectiva à realização do ato, isto é, com um olhar prospectivo e

não, apenas, meramente retrospectivo; segundo, agrega também a importância que o outro – a natureza e os outros seres – passa a ter na escolha de minha ação, tornando a responsabilidade agora planetária; e terceiro, com a inserção do horizonte do futuro como causa para as escolhas no presente, acresce a este conceito um limiar jamais concebido. Esta tríplice inovação proposta por Jonas está ancorada no conceito de liberdade, que para o autor confere a esta nova responsabilidade seu caráter de ineditismo, ou seja, o possuir nas mãos o poder e a partir dessa *posse* e da consciência de suas possibilidades, determinar o rumo de suas ações.

Vale ressaltar ainda que as inovações conceituais não foram as únicas modificações nos parâmetros da ação ética que Jonas propôs. O autor propõe também uma nova tipologia que deve marcar, a partir de então, esta nova modalidade de responsabilidade, que ao ultrapassar o horizonte da artificialidade, da naturalidade e da espontaneidade, atinge agora o nível da vontade deliberativa, por meio da qual são feitas as escolhas e, conseqüentemente, se determinam as ações. Assim é feita a transição do ‘poder-sobre’ da responsabilidade anterior para o *status* de ‘poder-para’ que a nova responsabilidade reclama. Esta é a mudança substancial, que para Jonas, torna-se imprescindível para os dias atuais.

Esta modificação de paradigma proposta por Jonas, a nível pessoal e coletivo, torna-se o elo para a análise da realidade concreta em que vive o homem moderno. Se o primeiro momento deste trabalho refletiu os aspectos teóricos da ética da responsabilidade, seus contextos e arquétipos, no segundo se faz uma crítica dos modelos políticos vigentes apontando para a incapacidade dos mesmos em enfrentar e resolver o problema da era tecnológica, qual seja, promover o desencantamento do progresso tecnológico como redenção e salvação da humanidade.

Para Jonas, sob a influência do poder da tecnologia, o imponderável passa a ser a destinação para o futuro da humanidade. Neste sentido, é necessária uma mudança de postura, sob a égide de novas políticas para a realidade atual, que sejam capazes de impor um controle efetivo aos ditames deste referido poder. No entanto, assegura o autor, esta solução encontra-se distante dos sistemas que tenham o ideal baconiano de progresso e prometeico de conhecimento como máximas de suas fundamentações. Logo, como dedução lógica desta constatação, pode se afirmar sem receio, que Jonas não reconhece nos modelos capitalistas e

socialistas, na perspectiva como estão estruturados, o caminho seguro para o enfrentamento desta problemática, haja vista, a incapacidade dos mesmos em abdicar do otimismo tecnológico como suas marcas por excelência.

Neste sentido, fez-se neste trabalho uma exposição dos principais problemas que Jonas apresenta como barreiras para adoção destes sistemas de forma integral. No entanto, nesta “retrospectiva” interessa-nos apresentar apenas os aportes que permitem pensar uma nova política que garanta ao homem assumir a sua própria dignidade e o controle efetivo de suas criações e decisões. Em outras palavras, esta seria uma política que arregimenta a garantia de uma vida autêntica no futuro, isto é, que se garanta não apenas a existência da vida no futuro, mas acima de tudo, que ela possua todos os meios de que necessita para promover o bem humano em sua plenitude.

Dois aspectos são de fundamental importância, segundo Jonas, para se alcançar uma solução frente à crise que ora se vive. O primeiro se refere à exigência de eliminar toda e qualquer forma de coação externa como ordenamento das ações em sociedade. Para o autor, diante da imposição não se pode falar de dignidade humana, nem mesmo de virtude. Por esta perspectiva, Jonas rebate simultaneamente as coações de caráter político – autoritarismo proveniente do despotismo – e de ordenamento econômico – miséria ou necessidade material bruta; O segundo se refere à defesa da liberdade como bem inviolável e garantia de isonomia nas tomadas de decisão a nível pessoal, mesmo que tais decisões nem sempre correspondam aos ditames da “legalidade”. Somente um contexto com estas características pode assegurar a satisfação de todas as necessidades materiais e imateriais indispensáveis a uma vivência da plena dignidade humana em sociedade.

Chegamos, enfim, ao último passo desta caminhada. Talvez o mais largo de todos, pois fornece as principais diretrizes para se assumir uma política da prudência, como defende o autor e se tenta mostrar aqui. Assim, fez-se nos dois capítulos iniciais deste trabalho, uma espécie de “desconstrução” da realidade atual apontando os seus aspectos mais sombrios como causa para a mudança de paradigma das ações humanas. Neste sentido, a crítica do autor aos riscos a que o aparato tecnológico expõe tanto a natureza biológica e antropológica como a natureza cósmica revelam, sob a apreciação de Jonas, que nem capitalismo nem socialismo estão à altura de tão delicada e urgente situação. E a causa de suas inabilitações reside no encantamento quanto ao otimismo do poder tecnológico do

mundo moderno. Nem mesmo a atração que o autor demonstrou, ao longo de toda esta reflexão, às diretrizes marxistas de poder político permitiram ao autor a recomendação deste sistema como o mais apto para enfrentar o problema da síndrome tecnológica que sitia a sociedade atual. A grande dívida que este regime possui com a esperança escatológica de homem verdadeiro no futuro, ao adotar o ideal do homem por vir como máxima anula todas as eventuais vantagens que este possa ter sobre o regime liberal-democrático, bem como seu enaltecimento de uma vida material abundante, pois o preço de tais conquistas pode tornar muito cara a conta no final.

Outro importante equívoco que paira sobre o marxismo está no caráter desejável da utopia que revela uma conjuntura de contrastes, tornando o homem utópico substancialmente distinto do homem de agora, renegando por consequência a sociedade atual a um estágio inferior. Ao defender tais prerrogativas, este regime incorre no perigo de retirar do aqui e agora a valoração tanto humana como da natureza, além de postergar para um *ainda-não* o bem perseguível por excelência. Para Jonas, estes aspectos conjugados revelam o contraste negativo do utopismo enquanto desconsideração do presente histórico, e obliteram a essência do homem verdadeiro.

Somente sob nova base valorativa se pode encontrar uma guia que conduza a sociedade moderna para a convivência harmônica, jamais dependente, do homem em relação ao poder tecnológico, bem como, o norte para ação política que se faz necessária no mundo atual. Esta “renovação” proposta por Jonas tem sua primeira pilastra na ideia de *progresso com precaução* que representa de modo claro o propósito do autor ao recomendar a cautela como nova medida para as ações no âmbito da ciência e da tecnologia. Na verdade, o que o autor defende é que se possa sempre dar um novo passo à frente nessa área sem, no entanto, alargar demais o mesmo, colocando em risco o equilíbrio do “corpo”, e evitando-se, assim, o perigo da queda. A segunda reconstrução que ele propõe se reveste da *arte da futurologia*, como antecipação previdente dos eventuais riscos, uma vez que para o autor fará diferença primordial para o destino da humanidade as tomadas de decisão que ora se tomam e aquelas que eventualmente se impedem. A terceira manifestação desses novos valores Jonas a apresenta pela perspectiva diferenciada com que o *prognóstico do mal* deve se postar frente à realidade atual de conquistas e possibilidades que se tem hoje, pois o caráter ambivalente do progresso

tecnológico impõe duas recomendações, segundo Jonas, uma pela via da previsão em que o aspecto nefasto das possibilidades negativas revelam a necessidade de uma precaução enquanto medida das ações, e a outra pela via da percepção, em que o reconhecimento de esgotamento da natureza, graças à demanda de consumo atual, recomenda a moderação como guardiã capaz de evitar a exaustão da mesma. Por fim, o ponto chave de toda esta consideração está em que o poder político consiga impor *rédeas* ao poder da tecnologia, ou seja, o *poder sobre o poder* que seja capaz de pôr limites e saber, sobretudo, resguardá-los. Este freio recomendado pelo autor pode ser alcançado de duas formas: uma pela imposição e outra pela abnegação. Esta é a política do altruísmo que prega Jonas.

Com esta renovação axiológica Jonas pretende fundar um novo princípio que sirva agora para o coletivo e apresente-se sob a forma de um imperativo. Uma prudência não apenas ligada à moral, mas, sobretudo ligada ao dever, na forma de um imperativo e como guia para ação técnica enquanto mediadora entre o avançar tecnológico desenfreado e o conservacionismo temerário daqueles que receiam dar o primeiro passo. Uma nova virtude como resguardo da integridade da vida, da natureza e do homem e que seja capaz de lapidar esta maravilha humana – o poder de seu engenho – carregado de possibilidades benfazejas e perigosas.

Neste sentido, Jonas propõe seu projeto particular de ordenamento político, que no corpo do texto deste trabalho apareceu sob aspas, justamente por que é assim que se entende aqui, isto é, consideramos que a preocupação primeira do autor não é oferecer uma saída concreta enquanto projeto político propriamente dito, como não o fora apresentar uma ética formalmente fundamentada, mas tão somente apresentar as novas bases para se fundamentar um princípio que se faça impreterível e sob o qual se possa edificar toda e qualquer proposta política real posterior, ou mesmo adaptar as já existentes. Eis o seu *a priori*. Assim, recomenda-se uma não aproximação do pensamento do autor a nenhum dos regimes aqui citados, por entendermos que ambos não possuem a qualificação necessária, que segundo Jonas, se faz indispensável diante da realidade concreta da sociedade nos dias atuais. Defende-se, por consequência, que somente com uma guinada nos rumos dos valores coletivos e a edificação de novas bases axiológicas, pode-se pensar a ação política de modo adequado e compatível com as exigências atuais que os parâmetros da ação tecnológica impõem. Se no âmbito pessoal o novo imperativo proposto por Jonas rege que “*aja de modo a que os efeitos de tua ação*

sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (JONAS, 2006, p. 47), igualmente o novo parâmetro para as ações relacionadas ao poder político exigem uma nova virtude, que agora alimenta-se da prudência como norma e da precaução como medida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, L. M. F. **Por uma política da responsabilidade segundo Hans Jonas**. Dissertação de mestrado – UFPI, 2016, 103p.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 1ª edição brasileira, coordenada e revista por Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007.

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.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1985. Livro III, 4, 1113b.

BARRETO, Vicente de Paulo. Perspectivas éticas da responsabilidade jurídica. **Revista Quaestio Iuris**, Vol.06, nº02. 2013. ISSN 1516-0351 p. 257-278.

BECCHI, P. **La vulnerabilità dela vita: contributi su Hans Jonas**. Nápoles: La Scuola di Pitagora, 2008a.

_____. El itinerario filosófico de Hans Jonas. Etapas de un recorrido. **ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política**, Nº 39, julio-diciembre, 2008b, p. 101-128. Trad. Susana Brítez D'Ecclesiis.

COSTA, Reginaldo da. Reflexões sobre a ética do futuro em Hans Jonas. In: CARVALHO, Hélder Buenos Aires de; OLIVEIRA, Jelson. (Org.) **Ética, Técnica e Responsabilidade**. 1. ed. Curitiba, PR: CRV; Teresina, PI: EDUFPI, 2015.

_____. **Ética do discurso e verdade em Apel**. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

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.

DÍAZ, Pablo Arcas. *El principio de responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudência responsable*. Tese de doutorado. Granada: 2007

FONSÊCA, Flaviano Oliveira. **O pensamento (Bio)Ético de Hans Jonas: Filosofia e Civilização Tecnológica**. 1. ed. Aracaju: IFS, 2014. 236p.

FONSECA, L. S. G. **Bioteecnologias: novos desafios e nova responsabilidade à luz da ética de Hans Jonas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015a, 480p.

_____. Hans Jonas responsabiliza a técnica pela crise ambiental? CARVALHO, Hélder Buenos Aires de; OLIVEIRA, Jelson. (Org.) **Ética, Técnica e Responsabilidade**. 1. ed. Curitiba, PR: CRV; Teresina, PI: EDUFPI, 2015b.

_____. 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*. In: CARVALHO, Helder Buenos Aires de; OLIVEIRA, Jelson. (Org.). **Ética, Técnica e Responsabilidade**. 1. ed. Curitiba, PR: CRV; Teresina, PI: EDUFPI, 2015.

GIACOIA JUNIOR, Osvaldo. Corpos em fabricação. In: **Revista Natureza Humana**. São Paulo: v. 5, n 1, p. 175-204, 2003.

_____. Hans Jonas: o princípio de responsabilidade – ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. In: OLIVEIRA, M. A. (Org.) **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.

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

INSAURRALDE, Gabriel. Hans Jonas e a atualização do imperativo categórico. **IHU ON-LINE**. 328, Ano X. 2010. (Entrevista). Disponível em: www.ihuonline.unisinos.br. Acessado em: 28/05/2016.

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

_____. 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**: fundamentos para uma biologia filosófica. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

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

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

_____. Toward a Philosophy of Technology. In: **The Hastings Center Report**. New York, vol. 9, n. 1, p. 34-43, 1979.

KÖCHE, José Carlos. Ética, ciência e técnica. In **Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada**. João Carlos Brum Torres (org.). Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

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. Vida, In: OLIVEIRA, Jelson; MORETTO, Geovani; SGANZERLA, Anor. **Vida, Técnica e Responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas**. São Paulo: Paulus, 2015. (Coleção Ethos)

_____. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014. (Série Compreender).

_____. O futuro nas mãos da técnica: o destino do homem e da natureza segundo Jonas. **Pensando-revista de Filosofia**. Vol. 4, Nº 7, 2013. ISSN 2178-843X.

_____. Da magnitude e ambivalência à necessária humanização da tecnociência segundo Hans Jonas. Caderno **IHU** ideias. Ano 10. nº 176. 2012. ISSN 1679-0316

PLATÃO. **A República**. Int. Trad. e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2001. Livro X, 617 e.

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

RICOEUR, Paul. **O Justo I**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SANTOS, Robinson. O problema da técnica e a crítica à tradição na ética 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. 115- 128.

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

SGANZERLA, Anor. **Hans Jonas: uma política da prudência**. – apresentado oralmente em mesa redonda – IV colóquio Hans Jonas-UFPI, novembro, 2015a.

_____. Responsabilidade, In: OLIVEIRA, Jelson; MORETTO, Geovani; SGANZERLA, Anor. **Vida, Técnica e Responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas**. São Paulo: Paulus, 2015b. (Coleção Ethos).

_____. **Natureza e Responsabilidade: Hans Jonas e a biologização do ser moral**. São Carlos: UFSCar, 2012. 270f. (Tese de doutorado).

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ. BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA. COMISSÃO DE NORMALIZAÇÃO. **Guia de Normalização de Trabalhos Acadêmicos da Universidade Federal do Ceará**. Fortaleza: Ed. UFC, 2013.

VIANA, Wellistony C. Circunstâncias e fundamentos do princípio responsabilidade. In: CARVALHO, Hélder Buenos Aires de; OLIVEIRA, Jelson. (Org). **Ética, Técnica e Responsabilidade**. 1. ed. Curitiba, PR: CRV; Teresina, PI: EDUFPI, 2015.

ZANCANARO, L. **O conceito de responsabilidade em Hans Jonas**. 1998. 230 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas – Faculdade de Educação, Campinas-SP.