
A VISÃO DE HANS JONAS SOBRE O AGIR DO HOMEM CONTEMPORÂNEO E AS TEORIAS ÉTICAS TRADICIONAIS

Mayra Rafaela Closs Bragotto Barros Peterlevitz

Resumo

Na contemporaneidade, o agir humano difere daquele de outrora, fato que pode ser reputado, em parte, aos avanços das ciências, técnicas e tecnologia. Para o filósofo alemão Hans Jonas este agir diferenciado exige uma revisão das teorias éticas tradicionais, as quais não foram formuladas para atender às demandas advindas da situação agora vivenciada pelo homem. Visando a formulação de uma teoria ética que regule a ação humana baseada na utilização das atuais tecnologias, o filósofo nos fala dos dilemas suscitados por sua utilização e enuncia um novo imperativo, o qual intende prevenir que o uso irresponsável da tecnologia disponível comprometa a qualidade e mesmo a existência da vida humana no futuro.

Palavras-chave

Hans Jonas, ética, tecnologia, responsabilidade.

Abstract

The human action in contemporary times differs from that of yore, in part due to the advances of science, techniques and technologies. For the German philosopher Hans Jonas that differentiated human action requires a revision of traditional ethical theories, which were not formulated to meet the demands arising from the situation now experienced by man. In order to formulate an ethical theory to regulate human action based on the use of current technologies, the philosopher tells us about the dilemmas raised by the application of such technologies and sets a new imperative, which intends to prevent the misuse of available technologies that may compromise quality and even the existence of human life in the future.

Keywords

Hans Jonas, ethics, technology, responsibility.

INTRODUÇÃO

Segundo o filósofo Hans Jonas (Alemanha 1903 – Estados Unidos da América 1993), as formulações éticas tradicionais compartilharam três pressupostos inter-relacionados: (1) uma condição humana baseada em traços fundamentais imutáveis da natureza do homem e das coisas; (2) a determinação clara daquilo que é bom para o homem, a partir destes traços; e (3) a delimitação tanto do alcance da ação humana quanto de sua responsabilidade.

Almejamos neste artigo mostrar a alegação do filósofo da perda de validade de tais pressupostos e suas considerações acerca das questões que isso traz à reflexão moral hodierna, considerando seu pensamento de que o aparato técnico e científico disponível ao homem contemporâneo descortina novas possibilidades de ação e, se a ética tem como fato intrínseco a ação, um agir modificado implica uma ética modificada. Não há apenas um alargamento material das aplicações das prescrições éticas já existentes, mas também o descortinamento de uma nova dimensão qualitativa, não prevista nas teorias éticas tradicionais.

As novas faculdades que a técnica moderna concedeu ao homem impelem à reflexão primeiramente sobre a forma como a natureza do agir humano é por seu uso, em comparação ao agir em épocas passadas. Através dos registros históricos, sabemos que a técnica esteve sim presente na ação humana de outrora, mas sua aplicação acarretava apenas mudanças superficiais no ambiente que circundava o homem.

1. O AGIR HUMANO NA ANTIGUIDADE

Com a intenção de introduzir ao leitor o caráter que a técnica possuía na Antiguidade, Hans Jonas utiliza em sua obra *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* um trecho do coral da *Antígona* de Sófocles. Este discorre sobre o poder e o fazer humanos, os quais são expressões da engenhosidade que edifica cidades onde outrora nada havia, que domestica animais selvagens e captura aqueles que servirão de sustento à comunidade. Expressam também a inteligência singular provida do *logos*, a qual, mesmo incapaz de vencer a morte, consegue adiá-la através da medicação.

Tal inteligência, porém, não é somente utilizada para atos de salvação, podendo servir de instrumento para atos vis. Quando faz bom uso de sua inteligência, é o homem

tido em alta estima por seus concidadãos, contudo, se caminha de modo reprovável, torna-se passível de não mais poder partilhar com eles sua existência. Segue a reprodução do coral da *Antígona*, como presente na edição brasileira da obra de Jonas:

Numerosas são as maravilhosas da natureza, mas de todas a maior é o homem! Singrando os mares espumosos, impelido pelos ventos do sul, ele avança e arrosta as vagas imensas que rugem ao redor!

E Gea, a suprema divindade, que a todas mais supera, na sua eternidade, ele a corta com suas charruas, que, de ano em ano, vão e vem, fertilizando o solo, graças à força das alimárias!

Os bandos de pássaros ligeiros; as hordas de animais selvagens e peixes que habitam as águas do mar, a todos eles o homem engenhoso captura e prende nas malhas de suas redes.

Com seu engenho ele amansa, igualmente, o animal agreste que corre livre pelos montes, bem como o dócil cavalo, em cuja nuca ele assentará o jugo, e o infatigável touro das montanhas.

E a língua, e o pensamento alado, e os sentimentos de onde emergem as cidades, tudo isso ele ensinou a si mesmo! E também a abrigar-se das intempéries e dos rigores da natureza! Fecundo em recursos, previne-se contra os imprevistos. Só contra a morte ele é impotente, embora já tenha sido capaz de descobrir remédio para muitas doenças, contras as quais nada se podia fazer outrora.

Dotado de inteligência e de talento extraordinários, ora caminha em direção ao bem, ora ao mal... Quando honra as leis da terra e a justiça divina ao qual jurou respeitar, ele pode alçar-se bem alto em sua cidade, mas excluído de sua cidade será ele, caso se deixe desencaminhar pelo Mal. (JONAS, 2006, p. 31).

No trecho acima colocado, vemos a irrupção do agir humano que invade e transforma a natureza, violentando a ordem cósmica, ao mesmo tempo, a faculdade do *logos* permite ao homem construir a morada de sua própria existência, qual seja, a pólis. A civilização anda em paralelo à violação da natureza, o homem transforma as condições externas de acordo com suas necessidades e desejos, fazendo com que sua vida seja mais *humana*. Apenas a morte não pode o homem sobrepujar.

Porém, há nas entrelinhas do louvor ao homem, certa reserva e amedrontamento. Na época em que foi escrito este coral, havia a consciência de que o homem, apesar de sua engenhosidade, ainda permanecia pequeno perante os elementos da natureza. A interação humana com os demais seres vivos e as alterações provocadas na natureza não chegavam a lhe causar danos substanciais. O homem, recortando um pequeno pedaço da imensidão natural para seu uso, não prejudicava a matriz. Mesmo sulcando ano após ano a terra para o cultivo, ela era “perene e incansável” (JONAS, 2006, p. 32), e ao homem era requerido que encaixasse sua cultura no ciclo sazonal, e não o contrário; também o mar mantinha sua estabilidade, não lhe sendo ônus os navios que o cruzavam e os peixes que lhe eram retirados.

Segundo o registro de Jonas, na Antiguidade as intervenções humanas sobre a natureza eram superficiais e não tinham potência para abalar seu equilíbrio soberano. No coral de *Antígona* não é enunciado que os feitos de então fossem o prenúncio de um

futuro mais grandioso ainda. O que se narra é o ápice daquilo que sua capacidade e astúcia conseguiram fazer para driblar as necessidades e tornar a vida prática da comunidade mais confortável. Dentro do equilíbrio maior do mundo como um todo, foi criado um equilíbrio no espaço que o homem destinou a si próprio, a cidade. Quer sua engenhosidade o leve ao bem ou ao mal, isso ocorre “no interior do enclave humano, sem tocar a natureza das coisas” (JONAS, 2006, p. 33). Uma segura permanência da ordem cósmica e a aparente imutabilidade da essência da natureza foram o cenário para as empreitadas humanas, inclusive suas ingerências. O homem mudava sua vida dentro de seus próprios limites, enquanto a natureza permanecia insensível ao seu atrevimento. A maior obra humana era a cidade, que desfrutava de uma permanência que era fruto de condições que o homem mesmo criava e se dispunha a obedecer. Contudo, não existiam garantias em longo prazo, uma vez que os construtos culturais podem enveredar-se por caminhos imprevisíveis: são constantes da condição humana a fortuna, o acaso, o engano. Vemos a ascensão e a queda, a prosperidade e a degeneração de cidades e dinastias, permanecendo a existência humana na dinâmica dos acertos e descaminhos.

Na antiguidade, a cidade constituída e regida pelo homem, “forma o domínio completo e único da responsabilidade humana” (JONAS, 2006, p. 33). A natureza se encarregava de si própria, não sendo objeto da responsabilidade, fato que importava à inteligência e à inventividade, mas não à ética. Apenas dentro da *pólis* a ética deveria se juntar à inteligência e à inventividade, a fim de mediar as relações entre os homens – relações estas que são, para nosso filósofo, a alma da existência humana. “É nesse quadro intra-humano que a habita toda a ética tradicional, adaptada às dimensões do agir humano assim condicionado” (JONAS, 2006, p. 34).

2. AS ÉTICAS TRADICIONAIS

Antes de nos apresentar sua própria teoria ética, Hans Jonas nos fala dos aspectos do agir humano de outrora que considera mais significativos para uma comparação com o agir da contemporaneidade, o qual é visado por sua doutrina.

Outrora, toda intervenção técnica no mundo extra-humano era neutra do ponto de vista ético, tanto em relação ao sujeito do agir quanto ao objeto. Em relação ao sujeito, a *techné* era um encargo surgido de uma necessidade e não um fim no qual havia o máximo esforço e engajamento da humanidade como um todo. Em relação ao objeto, a arte infligia modificações puramente superficiais, sem que sua essência fosse

prejudicada, ou que houvesse algum dano permanente à integridade da ordem natural na qual ele se inscrevia. “Em suma, a atuação sobre objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo” (JONAS, 2006, p. 35). Além disso, as éticas tradicionais são puramente antropocêntricas, referindo-se às relações diretas dos homens entre si, e pressupõem uma natureza humana de essência, não configurando ela mesma um objeto da modificação pela técnica.

Era na própria ação ou em suas consequências imediatas que o bem e o mal eram objeto de preocupação, não havendo a necessidade de se pensar em longo prazo: o objeto era próximo tanto em tempo quanto em espaço. Havia uma limitação do alcance da ação, de sua previsão, de seu fim e sua imputabilidade; os critérios para o agir correto eram imediatos, e sua efetivação quase imediata, qualquer consequência a longo prazo ficava ao acaso do destino. “O homem bom era o que se defrontava virtuosa e sabiamente com essas ocasiões, que cultivava em si a capacidade para tal, e que no mais conformava-se com o desconhecido” (JONAS, 2006, p. 36).

Analisando as máximas e prescrições das éticas tradicionais, Jonas vê que, a despeito das diferenças de conteúdo, há a constante inscrição no círculo imediato do agir. Amar ao próximo como a si mesmo, fazer ao outro apenas aquilo que deseja que a si mesmo seja feito, submeter o bem pessoal ao bem comum, tratar os semelhantes como fins em si e não como meios: estes são alguns exemplos. Em todos os casos, os sujeitos envolvidos partilham do mesmo presente, a ação ou a omissão afetam e somente podem ser reivindicadas pelos que estejam de certo modo em contato, sendo o futuro limitado pelo tempo de vida dos envolvidos. Assim também ocorre a limitação do espaço.

Considerada a delimitação da esfera na qual o agir se dava, a moralidade não requeria um saber especial, mas apenas um saber “que se encontra ao alcance de todos os homens de boa vontade” (JONAS, 2006, p. 36). No interior do contexto a curto prazo é que se inscrevia a qualidade moral inerente à ação, fosse ela “boa” ou “má”; após uma ação bem refletida, intencionada e consumada, não havia o julgamento de consequências que surgissem em um prazo mais longo. O curto alcance do poder humano o eximia de um saber de longo alcance. Sendo o bem humano concebido como o mesmo em qualquer época, sua realização ou abstenção poderia ocorrer a qualquer instante, sendo sempre o presente o seu lugar completo.

2.1. Éticas tradicionais que trataram do futuro

Hans Jonas admite que suas colocações sobre as teorias éticas tradicionais como orientações apenas para o tempo presente são passíveis de refutação pelo uso de três exemplos: (1) o sacrifício da felicidade na vida terrena em prol da salvação da alma; (2) a preocupação com o bem comum futuro por parte do estadista ou legislador; e (3) a política da utopia, cujo maior expoente é o marxismo revolucionário, no qual existe a disposição de usar os homens do agora como meio para fins que os ultrapassam, ou mesmo eliminá-los caso se mostrem como obstáculos a esses fins.

Tanto no primeiro quanto no terceiro exemplo, aponta nosso filósofo, encontra-se a postulação de que o presente constitui uma simples preparação para o futuro, o qual é visto como possuidor de um valor absoluto. A diferença mais importante entre os exemplos é a de que no caso religioso a *criação* deste futuro não pode ser imputada exatamente ao agir do homem, uma vez que este agir pode apenas servir para que o indivíduo seja qualificado perante o olhar divino como merecedor da felicidade eterna. Para Hans Jonas, se a motivação para a vida segundo os preceitos divinos fosse o simples fato de ser ela a melhor e mais digna forma de se viver, não precisando ser eleita em função de uma possível felicidade eterna, então, sua qualificação seria diminuída.

A realização de certos conteúdos não é um valor em si, mas sim uma aposta, como no caso de Pascal. Em sua teoria, o lance dado é a vida terrena em sua plenitude, com todas as suas possibilidades de satisfação e felicidade, que devem ser renunciadas em nome de uma salvação na eternidade, e nele os apostadores perdem tudo o que tiveram em mãos na ocasião da frustração de suas expectativas para o além-morte. Segundo Jonas, trata-se de um cálculo diverso daquele que fazemos habitualmente, no qual entram hedonismos, riscos ponderados e eventuais procrastinações, que se dão em virtude da desproporção que há entre o que temos em mãos e as probabilidades de ganho da aposta. Esta desproporção, aliás, acaba por deslocar a empresa como um todo do âmbito da ética. Não há comensurabilidade nem correlações qualitativas ou quantitativas que torne preferível ou o finito ou o infinito, ou o temporal ou o atemporal; em relação à finalidade, há apenas a afirmação vazia de um valor absoluto, ao invés de um julgamento consciente. Há ainda a ausência de um elo causal razoável entre a ação e o resultado – o que é de fato necessário à ética – uma vez que o resultado é compreendido como uma questão de fé: a compensação divina no reino celeste.

Sendo assim, se colocamos a questão do por que é tão meritório renunciar aos prazeres deste mundo, pretendendo uma recompensação no além, uma das respostas possíveis é a de que o mundo é impuro e a carne é pecadora ao buscar o prazer. Neste caso, o melhor caminho do pecado para a salvação é o asceticismo, como instrumento autêntico para a ação pessoal desejada. Neste caso, porém, crê Jonas que entramos novamente em uma ética de imediaticidade, pois se um conjunto de orientações com vistas a um fim transcendente prescreve o agrado atual a um ser divino para uma recompensa – a qual é seu pressuposto – a ética é orientada em função do presente.

Quanto às éticas que tratam de um futuro imanente – aquelas que de fato se inscrevem em um âmbito racional – Hans Jonas cita a previdência do legislador ou do estadista para com o bem futuro da comunidade. Podemos tirar lições dos louvores que são dispensados a Sólon ou Licurgo ou à censura feita a Péricles: o louvor ao estadista se dava não apenas em relação ao bem feito a seus contemporâneos, mas também pelo planejamento em favor do bem daqueles que viriam e a durabilidade de suas criações. O trabalho louvável do legislador era a criação de uma estrutura viável e a prova da qualidade deste trabalho era que esta estrutura se perpetuasse em sua viabilidade e se mantivesse o mais próxima do que era em sua criação.

Imaginava-se na antiguidade que o melhor Estado atual seria também o melhor Estado para o futuro, uma vez que o equilíbrio interno vivenciado naquele momento garantiria o bem da posteridade – a qual seria composta pela mesma natureza humana. O legislador sábio era aquele que conseguia articular uma ordem política viável levando em consideração as eventuais falhas desta natureza, propondo o melhor Estado não em termos ideais, mas em termos reais. O perigo da desordem, a ameaça causada pelas paixões humanas requeria do legislador que exercitasse seu governo guiado por uma sabedoria estável.

A previsão do estadista consiste na sabedoria e na moderação que ele devota ao presente: esse presente não está aí com vista a um futuro de outra espécie, mas, na hipótese mais favorável, a um futuro que se mantém igual a ele e que precisa justificar-se a si mesmo hoje, tanto quanto naquele futuro. A duração é um efeito secundário do bem atual, válido para sempre. A ação política possui um intervalo de tempo de ação e de responsabilidade maior do que aquele da ação privada, mas, na concepção pré-moderna, a sua ética não é nada mais do que uma ética do presente, embora aplicada a uma forma de vida de duração mais longa (JONAS, 2006, p. 54).

Para nosso filósofo, quando chegamos ao terceiro exemplo, chamado por ele de “política da utopia”, estamos em uma situação bem diferente daquela acima colocada, uma vez que este é um fenômeno moderno e que tem como pressuposto certa

escatologia histórica cuja dinâmica é conhecida somente em nossos tempos. Embora se aproximem, as escatologias religiosas ainda não expressam este caso: o messianismo não impõe certa política messiânica, pois o critério da vinda do Messias pertence a deus e a conduta humana somente é considerada pela obediência às normas que tornem a humanidade digna desta vinda.

É apenas o progresso moderno que, na ótica de Jonas, nos traz a possibilidade de pensar o passado como preparação para o presente e o presente como preparação para o futuro, *em ideia e fato*. Os pressupostos para a política utópica são dados quando esta concepção ilimitada se conecta a uma escatologia secularizada, ou seja, para a edificação do “reino celeste” no mundo terreno, é necessária uma representação, uma concepção de como seria este “reino”.

De qualquer modo, ainda que na ausência de uma representação tal, é pressuposta uma concepção sobre a ação humana que realiza a mediação com os precedentes deste reino “celeste”, condenando o presente à provisoriedade, tirando-lhe seu valor, ou na melhor das hipóteses, considerando-o como um meio para o único fim futuro que é digno de ser perseguido.

A filosofia da história marxista e sua “ética” rompem com as concepções passadas, dado que o bem almejado não será usufruído nem por seus atores nem por suas vítimas. A obrigação que se coloca no presente advém do futuro e não do bem ou mal-estar da contemporaneidade, e as prescrições para a ação são tão inautênticas e transitórias quanto a própria situação que pretendem superar.

A ética da escatologia revolucionária vê a si mesma como uma ética de transição, enquanto a ética autêntica, ainda essencialmente desconhecida, só poderá vigorar depois que a aquela tiver criado as condições para tanto e, com isso, abolido a si própria (JONAS, 2006, p. 56).

Sob este olhar, nosso filósofo admite que o marxismo seja uma forma de ética do futuro, ao comportar uma distância de previsão, uma extensão temporal da responsabilidade assumida, a ampliação do objeto para toda a humanidade e a preocupação com a essência futura do homem. Contudo, ele nos alerta que sua busca por uma teoria para o agir contemporâneo não vai em direção a uma ética que seja escatológica ou utópica, ao contrário do que se vê na concepção marxista.

3. O NOVO AGIR HUMANO

Na antiguidade, a técnica era fruto da necessidade, usada como meio para fins definidos claramente por ela, de modo diverso da situação atual, na qual a técnica é meio para fins que a humanidade com frequência elege independentemente de necessidades vitais. Surge-nos a tentação de crer que é uma vocação natural do homem a perpetuação do progresso técnico, sendo impulsionado a sempre ultrapassar seus feitos: dominar por completo o mundo seria o destino traçado para a humanidade, e também o triunfo do *homo faber* sobre o *homo sapiens*, em uma inversão da relação de servilidade.

Em outras palavras, mesmo desconsiderando suas obras objetivas, a tecnologia assume um significado ético por causa do lugar central que ela agora ocupa subjetivamente nos fins da vida humana. Sua criação cumulativa, isto é, o meio ambiente artificial em expansão, reforça, por um contínuo efeito retroativo, os poderes especiais por ela produzidos: aquilo que já foi feito exige o emprego inventivo incessante daqueles mesmos poderes para manter-se e desenvolver-se, recompensando-o com um sucesso ainda maior – o que contribui para o aumento de suas ambições (JONAS, 2006, p. 43).

Assim, temos um *feedback* que só aumenta um aspecto da natureza humana, em detrimento dos outros, através das recompensas recebidas pelas necessidades funcionais – as quais são, em maioria, criadas pelo próprio homem. A plenitude do homem e de seu ser são contraídas e eclipsadas pelo prestígio que o sucesso de seus empreendimentos traz, o aumento do poder vinculado às forças humanas acaba por afetar a totalidade do conceito de homem. No reflexo de sua própria imagem, o ser humano é cada vez mais produtor daquilo que ele pode realizar, e mais: “preparador daquilo que ele, em seguida, estará em condição de fazer” (JONAS, 2006, p. 44).

Porém, diz o filósofo, devemos nos confrontar com questionamentos acerca de quem é este homem. Não se trata do ator ou do ato individuais, mas sim do coletivo; mais do que a contemporaneidade da ação, interessa à responsabilidade a indeterminação do futuro geral. “Se a esfera do produzir invadiu o espaço do agir essencial, então a moralidade deve invadir a esfera do produzir” (JONAS, 2006, p. 44), e tal invasão se deve dar na forma de políticas públicas. A “natureza modificada do agir humano” traz maior abrangência às políticas públicas uma vez que amplia as projeções em seus aspectos tanto espacial como temporal. Houve a supressão da barreira que dividia a cidade e a natureza, pois agora a cidade dos homens espalha-se sobre a totalidade do mundo natural, chegando a usurpar seu lugar. O artificial traga para sua

esfera o natural, fazendo desaparecer a diferença outrora existente entre estes dois âmbitos; é criada uma nova “natureza” pelas obras humanas que transformam o mundo, com sua dinâmica própria. Vivemos um momento no qual a totalidade do mundo pode de fato perecer, devido às possibilidades reais das realizações humanas; agora, “mundo” não significa mais “o enclave renovável na totalidade imperecível” (JONAS, 2006, p. 44). A nova “cidade global” deve incluir como objeto de sua legislação prescrições que assegurem a existência de um mundo para os homens que hão de vir.

Aceita-se facilmente, como axioma universal ou como um convincente desejo da fantasia especulativa, a ideia de que tal mundo adequado à habitação humana deva continuar a existir no futuro, habitado por uma humanidade digna desse nome (a ideia tão convincente e tão incomprovável como a assertiva de que a existência de um mundo é sempre melhor do que a existência de nenhum); mas, como proposição moral, isto é, como uma obrigação prática perante a posteridade de um futuro distante, e como princípio de decisão na ação presente, a assertiva é muito distinta dos imperativos da antiga ética da simultaneidade; e ela somente ingressou na cena moral com os nossos novos poderes e o novo alcance da nossa capacidade de previsão (JONAS, 2006, p. 45).

Outrora, era dado primário e não colocado em discussão a presença do homem no mundo, e a partir daí surgiam as ideias de dever relativas a seu agir, contudo, na contemporaneidade, a própria presença do homem no mundo se torna objeto de um dever, o de que se protejam e mantenham as possibilidades desta presença. Isso inclui a conservação do mundo físico habitado pelo homem, considerando que a vulnerabilidade da vida humana também passa pela vulnerabilidade da natureza.

Afirma o filósofo alemão que a técnica moderna trouxe consigo novas possibilidades de ação, novos objetos e consequências que não podem ser enquadradas dentro das éticas tradicionais. Em uma versão atualizada, o coral da *Antígona*, reproduzido no início do presente artigo, teria um significado muito mais aprofundado e não seria suficiente apenas uma advertência para que os homens respeitassem “as leis da terra”. Isso não significa de modo algum a afirmação de que as máximas das éticas tradicionais tenham perdido sua validade, mas elas dizem respeito à esfera íntima, próxima da ação cotidiana, e não à dimensão coletiva.

Temos como exemplo n’*O Princípio Responsabilidade* a vulnerabilidade da natureza, evidenciada pelas intervenções que somente foram possíveis com o advento da técnica moderna, as quais tiveram dentre seus resultados efeitos colaterais que não foram pressentidos antes que os primeiros danos se evidenciassem. A consciência dos malefícios que trouxemos à natureza e que engatilhou o surgimento da “ciência do meio ambiente (ecologia)” (JONAS, 2006, p. 39) nos mostra nossa relação causal com o

sistema orgânico como um todo. Assim, a nova natureza da ação humana coloca como objeto sob nosso poder toda a biosfera, nos fazendo responsáveis por ela. Os antigos objetos da ação humana são infinitamente pequenos quando comparados a este.

A tomada de consciência de nossa responsabilidade sobre a natureza como um todo mostra a carência de uma nova teoria ética. Faz-se necessário então pensar o que será exigido nesta nova ética, se o fundamento dela deve ser o simples interesse utilitário ou uma prudência que nos impeça de serrar o galho sobre o qual estamos sentados. Além disso, qual seria o interesse em se manter sobre este galho e quem é “este” que está sentado? (JONAS, 2006, p.40)

Neste cenário, a busca pelo conhecimento mais profundo relativamente às intervenções técnicas no mundo se torna um dever, e precisar ter “a mesma magnitude da dimensão causal do nosso agir” (JONAS, 2006, p. 41). Contudo, o saber previdente não consegue acompanhar o avanço técnico, trazendo um novo problema ético: conseguir equilibrar a disparidade entre o poder de previsão e o poder de ação. O saber agora possui o dever de reconhecer sua própria ignorância, fazendo com que a ética prescreva também o autocontrole. As éticas tradicionais não precisaram trabalhar com a condição global da existência humana, o futuro distante e mesmo a perpetuação da espécie. Tendo agora estes novos fatores em jogo, é preciso conceber os direitos e deveres de uma forma como nenhuma ética ou metafísica anterior os concebeu.

O novo agir humano requer a consideração dos interesses além do próprio homem, já que nossas obrigações agora se estendem além da limitação antropocêntrica das éticas tradicionais. A biosfera como um todo, a condição da natureza extra-humana tornou-se um bem confiado a nós, “capaz de nos impor algo como uma exigência moral” (JONAS, 2006, p. 41). Assim sendo, os fundamentos da ética precisam ser reformulados, e incluir a busca pelo bem daquilo que é extra-humano, ampliando “o reconhecimento de ‘fins em si’ para além da esfera do humano” (JONAS, 2006, p. 41).

3.1. A aplicação técnica à vida humana

Hans Jonas defende a tese segundo a qual a atual expansão dos limites do agir humano requer uma ética de previsão e responsabilidade, que possa compatibilizar com possibilidades até então inéditas para o homem – sendo impostos, assim, conteúdos de dever mais abrangente. A técnica emerge da ação do *homo faber*, atingindo a natureza, os objetos inanimados e este mesmo homem que a fabrica em um processo no qual o

inventor se “refabrica”. Este poder abala a tradição ética, porque agora não se pode mais contar com “características definitivas da constituição humana” (JONAS, 2006, p. 57), é preciso problematizar algo que parecia resolvido. Para exemplificar as inquietantes possibilidades de mudança aplicáveis ao homem, nosso filósofo reflete sobre três casos exemplares, que comentamos na sequência.

O primeiro exemplo é o *prolongamento da vida*, cujo alvo é a mortalidade, um fato fundamental da existência humana. O homem nunca teve a opção de decidir quanto tempo duraria além da faixa do setenta ou oitenta anos – poderia ele escolher um abreviamento da vida, mas não seu prolongamento além do natural. A inexorabilidade da morte foi objeto de tanto de resignação quanto de ilusão, além de campo fértil para literatura, com a exploração seja do privilégio de não morrer seja da maldição de não poder morrer. Diante do imutável, a arte e o mito brincaram ociosos. Não cabia ao domínio humano qualquer decisão ou ação que efetivamente mudasse o quadro dado, a única possibilidade era a busca pela melhor forma de se comportar diante dele.

Na atualidade, porém, os avanços da biologia celular apontam para um caminho novo: vislumbra-se agora a chance de ampliar (talvez indefinidamente) a vida humana manipulando os mecanismos do envelhecimento. A morte parece não ser mais característica necessária da natureza dos seres vivos, aparecendo como uma falha orgânica que pode ser tratada e adiada – e talvez mesmo evitada. A aproximação, pela primeira vez real, de um antigo desejo da humanidade nos coloca a obrigação de indagar o quão verdadeiramente isso é desejável, tanto no âmbito individual quanto no que diz respeito a toda a espécie. Para Jonas, entramos em uma reflexão que tangencia “o sentido de nossa finitude, a postura diante da morte e o significado biológico geral do equilíbrio entre morte e procriação” (JONAS, 2006, p. 58). Além disso, ainda há uma questão mais prática: quem deve usufruir o direito de prolongar a própria vida? Pessoas “especiais”, que tem méritos, importância social ou eminência intelectual? Pessoas que podem pagar por tal privilégio? Ou toda a humanidade? Esta última opção, que pode se apresentar como a mais justa, teria uma consequência séria: com o adiamento da morte, a proporção demográfica precisaria ser equilibrada com a diminuição das reposições, ou seja, seria preciso controlar a natalidade para manter a população em um nível sustentável. Assim, teríamos uma população crescentemente idosa em detrimento da juventude, o que traz a emergência de outras questões ainda: o quão justificável é prolongar a maturidade e barrar o surgimento de uma nova juventude? Em termos de espécie, isso é necessário ou benéfico ao homem?

Em uma suposição extrema, abolir a morte acarretaria a necessidade de abolir a procriação, que é a resposta da vida à sua própria finitude. Logo, o mundo seria a vivenda de idosos todos já conhecidos, sem a novidade de uma juventude que não pôde surgir. E a maldição deste cenário reside exatamente no fato de que a mortalidade traz em si a promessa do surgimento do inédito na forma de uma nova vida. O prolongamento de nossas vidas nunca conseguirá reproduzir o momento único da criança que descobre o mundo com seu olhar inexperiente e curioso, nem poderemos reviver o espanto de uma nova vida ao descortinar a realidade. Na ótica jonasiana, o perpétuo recomeçar da humanidade a livra do tédio e da rotina, preserva a espontaneidade, mas sempre requer em troca um eterno terminar.

Também podemos pensar na situação do indivíduo perante a possibilidade de adiar indefinidamente o momento de sua partida. Talvez seja factualmente necessário que tenhamos a consciência de nossa finitude para que nos animemos a ser realizadores, ao invés, de seres ociosos e passivos. Contar nossos dias nos ajuda a lutar para que eles também contem para nós. A realização de um sonho que data de tempos imemoriais, a superação da maldição da mortalidade, pode se tornar ela própria uma maldição.

O segundo exemplo trazido por nosso filósofo, a aplicação do *controle de comportamento*, se mostra mais próximo do que o caso acima discutido e as questões éticas levantadas também são menos profundas, porém se relacionam diretamente “com a concepção moral do homem” (JONAS, 2006, p. 59). O controle do comportamento nos faz ultrapassar mais uma vez as antigas categorias éticas, dado que elas não foram formuladas de modo a esclarecer a posição a ser tomada por nós diante da manipulação psíquica feita através de substâncias químicas ou implante de eletrodos no cérebro. Embora esteja evidente a interação de intenções benfazejas e perigosas, delimitar as fronteiras entre o bem e o mal é uma tarefa que exige cuidado. Por exemplo, parece benfazeja a atitude de livrar doentes mentais dos sintomas perturbadores e dolorosos que os afligem, porém, de modo discreto, pode ocorrer uma distorção que transforme o tratamento de doenças em um vulgar método para “aliviar a sociedade da inconveniência de comportamentos individuais difíceis entre seus membros” (JONAS, 2006, p. 60).

A possível transição do médico para o social na aplicação de controles de comportamento traz possibilidades inquietantes, por conta das chances de se utilizarem os métodos de controle para manipular as massas. Surgem questões acerca da dignidade do homem, da assistência tutelar *versus* a liberdade de movimento, do quão justificável

é medicar crianças para melhorar o desempenho escolar contornando o apelo da motivação autônoma, da necessidade de controlar a agressividade através da manipulação de certas atividades cerebrais, da possibilidade de estimular as regiões cerebrais responsáveis pelo prazer sem que seja necessária a presença do objeto mesmo de desejo, etc.

De modo independente da coação ou da livre adesão, e também dos efeitos colaterais, afirma o filósofo, temos de admitir que a aplicação de métodos de controle comportamental é uma forma de diminuir a dignidade humana e transformar-nos em meros “sistemas programados de conduta” (JONAS, 2006, p. 60). O possível “ganho” para a sociedade com comportamentos mais amenos é apenas uma das facetas da problemática, mais profunda e decisiva é a reflexão sobre qual tipo de indivíduos fazem a sociedade como um todo ter uma existência que valha a pena. Para a ética jonasiana, questão do valor das realizações humanas necessariamente deve ser colocada perante a capacidade de manipulação social que cresce em detrimento da autonomia dos sujeitos – os quais perigam tornar-se simples “assujeitados”. Devemos buscar a imagem do homem que nos inspira o dever de preservação e repensá-la à luz das possibilidades que atualmente temos de manipulá-la, como nunca foi antes visto.

O terceiro exemplo apresentado é o da *manipulação genética* e este caso exige um grau ainda mais elevado de reflexão sobre o que somos (em sentido amplo) e o que pretendemos fazer de nós mesmos. A complexidade da questão não permite que ela seja analisada neste breve estudo, porém, gostaríamos de apontar as perguntas mais sérias que precisam ser respondidas: temos o direito de “melhorar” geneticamente a espécie? Somos de fato qualificados para julgar as modificações que “devem” ser feitas e empreendê-las? Quais são os modelos para uma suposta melhoria e a quem cabe escolhê-los? E ainda temos a obrigação de refletir sobre a justificação moral de experimentos com os homens que ainda virão, uma obrigação que nos mostra o quão além estamos em nosso agir se o compararmos com as teorias éticas existentes para regulá-lo.

Destes três exemplos podemos extrair que através do efeito cascata do poder tecnológico somos impelidos a objetivos outrora pertencentes ao campo da utopia, ou seja, “o poder tecnológico transformou aquilo que costumava ser exercícios hipotéticos da razão especulativa em esboços concorrentes para projetos executáveis” (JONAS, 2006, p. 63). A distância razoável entre os objetos cotidianos e últimos, entre as decisões que podem ser tomadas pelo bom senso ordinário e as que requerem uma

sabedoria mais elevada, é reduzida pela escalada frenética – e no dizer do filósofo – “utópica” da tecnologia moderna. Vive-se sob o jugo de um utopismo automático, inerente ao modo de funcionar do mundo, o que nos exigiria a mais elevada sabedoria para escolher – algo quase impossível para os homens em geral e, principalmente, para o homem contemporâneo, que frequentemente nega a existência de verdades objetivas e valores absolutos. “Quando mais necessitamos de sabedoria é quando menos acreditamos nela” (JONAS, 2006, p. 63).

Para nosso filósofo, é evidente a necessidade de uma nova ética para orientar o novo agir humano mediante a amplitude inédita de seu poder, o que requer também um novo tipo de humildade, não aquela derivada da pequenez, mas aquela que vem pela grandeza colossal de seu atual poder. Nossa capacidade de previsão, de julgamento e de gradação de valores é sobrepujada por este poder; perante esta situação, nosso desconhecimento dos efeitos últimos de nossas ações constitui uma razão deveras importante para nos contermos, respeitando as limitações de nossa sabedoria.

4. O IMPERATIVO KANTIANO E A NOVA FORMULAÇÃO SUGERIDA POR HANS JONAS

Em seu imperativo categórico, Kant enunciava: “Aja de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral”. Segundo a leitura de Jonas, neste caso, a colocação “que tu possas” é relativa à razão e à concordância com si mesma, ou seja, com o pressuposto de que existam seres racionais em ação, deve existir um modo não contraditório de ação que sirva como exercício da comunidade em geral. Cabe reparar que, neste caso, a reflexão básica da moral se dá no campo da lógica, uma vez que o “poder” e o “não poder” não são expressões de aprovação ou desaprovação moral, mas sim de compatibilidade ou incompatibilidade.

Quando pensamos na ideia de que a humanidade cesse de existir ou na ideia de que a felicidade da geração existente possa ser paga com a infelicidade ou mesmo não existência das gerações futuras, vemos que não há contradição alguma – assim também como não há contradição na ideia oposta, de que a existência e felicidade das gerações futuras possam ser pagas com a infelicidade ou eliminação parcial da geração atual. A refutação de que o futuro seja sacrificado em favor do presente não é mais lógica do que a refutação de que o presente seja sacrificado em favor do futuro, existindo somente a diferença de que no segundo caso a série se perpetua. Contudo, o imperativo que ordena

a continuidade das gerações (independente da distribuição da felicidade/infelicidade e mesmo da moralidade/imoralidade) é algo que não pode ser deduzido simplesmente da lógica.

Em face da possibilidade atual que o homem tem de decidir sobre a perpetuação da humanidade, ao novo sujeito e ao novo modo de agir humano, Jonas propõe outro imperativo, o qual pode ser enunciado como “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autêntica sobre a Terra”, que tem como formulação “negativa”: “aja de modo que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de tal vida”; ou então, “inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer”, cuja forma negativa é: “não ponhas em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra” (JONAS, 2006, p. 47-48).

Analisando tais formulações, vemos que não há contradição em infringir estes imperativos: eu posso, pessoalmente, desejar um bem atual em detrimento de um bem futuro. Entretanto, na concepção jonasiana, cada homem pode arriscar apenas sua própria vida e não a existência da humanidade, ou seja, podemos escolher para nós mesmos uma existência breve, mas não colocar em risco a existência das gerações futuras em prol da existência presente, ou mesmo arriscá-las a não existirem.

Não é fácil justificar teoricamente – e talvez, sem religião, seja mesmo impossível – por que não temos esse direito; por que, ao contrário, temos um dever diante daquele que não é nada e que não precisa existir como tal e que, seja como for, na condição de não existente, não reivindica existência. De início, o nosso imperativo se apresenta sem justificativa, como um axioma (JONAS, 2006, p. 48).

Em seu imperativo, Kant impelia à reflexão sobre as consequências de uma universalização de nossa máxima de conduta, mas nesta reflexão não havia a possibilidade de que factualmente a escolha individual viesse a se tornar uma máxima geral ou mesmo contribuir para tal. Não se consideram os efeitos reais em absoluto, não se trata de uma responsabilidade objetiva, mas de uma constituição subjetiva da autodeterminação. Já o imperativo jonasiano diz respeito a outra forma de coerência, não sendo mais a do ato com ele mesmo, mas “a dos seus efeitos finais para a continuidade da atividade humana no futuro” (JONAS, 2006, p. 49). Ademais, este imperativo não trata de uma generalização hipotética, de uma transferência lógica do indivíduo para uma totalidade imaginária com a qual ele não tem conexão causal real – “se todos resolvessem agir assim...”. De modo diverso, no imperativo apresentado por

nosso filósofo, “as ações do todo coletivo, assumem a característica de universalidade na medida real de sua eficácia” (JONAS, 2006, p. 49). A progressão do impulso destas ações resulta em uma universalização do estado das coisas, acrescentando um horizonte temporal que está ausente no cálculo moral propriamente lógico e instantâneo do imperativo kantiano. Enquanto nele trata-se da ordem presente de compatibilidade abstrata, o novo imperativo aqui proposto visa à previsão de um futuro concreto, “que constitui a dimensão inacabada de nossa responsabilidade” (JONAS, 2006, p. 49).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Hans Jonas, este é um momento no qual a humanidade deve se inclinar à reflexão, pois os fundamentos sobre os quais ela poderia estabelecer normas e a própria ideia de norma foram erodidos pelas forças cujo uso elas deveriam regulamentar. O sentimento da necessidade de normas parece perpetuar-se, mas ele se coloca em dúvida quando o suposto saber técnico não lhe apoia ou lhe contradiz. Além disso, o sentimento da necessidade de novas normas enfrenta ainda a resistência da cobiça e da ganância, e deve enfrentar mesmo a dificuldade de completamente fundado na razão, contando com um apelo sentimental: o temor da ameaça à existência dos homens que atualmente são apenas conjecturas e dos quais não podemos e nem mesmo devemos esperar qualquer retibuição.

O saber da modernidade neutralizou primeiramente a natureza e depois o homem sob o aspecto do valor, o deixando despido em um cenário no qual o maior dos poderes se entrelaça ao maior dos vazios; temos uma capacidade imensa, mas um ínfimo saber sobre como esta capacidade deve ser utilizada.

Quanto maiores forem os poderes que o homem tiver em mãos, mais necessária a existência de uma ética para regular seu uso, diz o filósofo. E além de se adaptar à magnitude da ação, é preciso que o princípio ordenador também varie conforme a ação a ser regulada. Por tal motivo é que uma nova situação de ação pede novas regras, e mesmo uma formulação ética nova por completo. O mandamento “não matarás” surgiu porque o homem tem a capacidade de matar, a ocasião de matar e de fato consuma o ato. A ética é necessária como reguladora, indicando de modo geral aquilo que é permitido ou mesmo aquilo que é o bem, exatamente porque podemos agir mal e agimos.

Da mesma forma, o mero fato da existência das faculdades de ação mediada pela técnica nos coloca à disposição de utilizá-las. Surge, assim, a pressão pela busca por uma ética que oriente o “agir modificado” e que, além disso, consiga afirmar teoricamente seu valor e pertinência.

REFERÊNCIAS

JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro, RJ; Contraponto, 2006.

FUKUYAMA, Francis. **Nosso futuro pós-humano**: consequências da revolução da biotecnologia. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 2003, p. 53-112.

LEVY, David J. **Hans Jonas**: The Integrity of Thinking. Columbia: University of Missouri Press, 2002.

PESSINI, Leo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. **Problemas atuais de Bioética**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 235-281.

ZUBEN, Newton Aquiles von. **Bioética e tecnociências**: A saga de Prometeu e a esperança paradoxal. Bauru, PS: Edusc, 2006, p. 17-89.