



Universidade Federal do Rio Grande - FURG

Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental

Revista do PPGA/FURG-RS

ISSN 1517-1256

Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental

A TECNOCIÊNCIA SUBSTITUI A ÉTICA?

Ademir Aparecido Pinhelli Mendes¹

Alvino Moser²

Robson Stigar³

Resumo: Este artigo faz uma revisão de literatura sobre a proposta ética de Jonas (2006), em *O princípio da responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tal princípio impõe como problema uma norma ética que obriga mais do que todas as morais escritas na história da humanidade, tornando-as, a partir desse momento, supérfluas. O objetivo é analisar o paradigma da tecnociência, no qual o saber e o poder fundiram-se segundo uma dinâmica da época, que encurta o espaço e torna o tempo mais veloz. A tecnociência promete a salvação e a eliminação da dor, mobilizando todos os recursos do planeta de maneira implacável, e propõe regras de conduta muito mais eficazes e constrangedoras do que qualquer ética. Os resultados indicam que a ação ética e o comportamento moral situam-se na confluência de uma finalidade ética do eu-com-o-outro-no-mundo, como centro ou fulcro. O eu, como agente da ação, implica a liberdade, a responsabilidade e a consciência do dever moral. Além das obrigações ético-morais, é preciso que se observem as leis emanadas de outras instâncias legítimas.

Palavras-chave: Ética. Tecnociência. Princípio da responsabilidade.

¿LA TECNOCIENCIA SUSTITUYE LA ÉTICA?

Resumen: Este artículo hace una revisión de literatura sobre la propuesta ética de Jonas (2006), en *El principio de la responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Tal principio impone como problema una norma ética que obliga más que todas las morales escritas en la historia de la humanidad, convirtiéndolas, a partir de ese momento, superfluas. El objetivo es analizar el paradigma de la tecnociencia, cuyo saber y poder se fundieron según una dinámica de la época, que acorta el espacio y hace el tiempo más veloz. La tecnociencia promete la salvación y la eliminación del dolor, movilizando todos los recursos del planeta de manera implacable, y propone reglas de conducta mucho más eficaces y embarazosa que cualquier ética. Los resultados indican que la acción ética y el comportamiento moral se sitúan en la confluencia de una finalidad ética del

¹ Graduação em Filosofia. Doutor em Educação. Professor do Programa de Mestrado Profissional em Educação e Novas Tecnologias. Uninter. Contato: ademir.m@uninter.com

² Doutorado em Ética. Professor do Programa de Mestrado Profissional em Educação e Novas Tecnologias - Centro Universitário Internacional Uninter. Contato: moser.a@uninter.com

³ Doutor em Ciência da Religião. Professor de Filosofia da Faculdade Herrero do Brasil e da Rede Estadual de Ensino do Paraná. Contato: robsonstigar@hotmail.com

yo-con-el-otro-en-mundo, como centro o base. El yo, como agente de la acción, implica la libertad, la responsabilidad y la conciencia del deber moral. Además de las obligaciones ético-morales, es necesario que se observen las leyes emanadas de otras instancias legítimas

Palabras-clave: Ética. Tecnociencia. Principio de responsabilidad.

DOES TECHNOSCIENCE SUBSTITUTE THE ETHICS?

Abstract: This article presents a literature revision on the ethical proposal of Jonas (2006) in *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age*. This imperative imposes as problem an ethical norm that forces more than all the moral in the humanity's history, which turning into superfluous things. The objective is to analyze the technoscience paradigm, in which the knowledge and the power melted according to a dynamic of that era, that shortens the space and accelerates the time. The technoscience promises the salvation and the elimination of the pain, mobilizing all resources of the planet in an implacable way, and it proposes much more effective and constraining rules of conduct than any ethics. The results of the analysis indicate that the ethical action and the moral behavior are located in the confluence of an ethical purpose of the "I-with-the-other-in-the-world" as center or fulcrum. The self, as agent of the action, implicates the freedom, the responsibility and the conscience of the moral duty. Besides the moral obligations, it is necessary to observe the laws of other legitimate instances.

Keywords: Ethics. Technoscience. Imperative of responsibility.

Introdução

Este artigo parte do pressuposto de que a autoimplicação é uma constituinte essencial das normas éticas, o que significa dizer que é preciso que a norma ética seja aceita pelo sujeito, pois ninguém pode impor a outrem norma ética, ao contrário das leis e normas jurídicas, que são impostas por autoridades aceitas; neste caso, se alguém não as cumprir, as devidas instâncias jurídicas e legais impor-lhe-ão uma sanção ou pena. Por sua vez, em se tratando da ética ou da moral, o sujeito da ação impõe-se as normas e ele mesmo se julga e imputa a sanção. As leis da natureza, científicas ou tecnocientíficas não se impõem por si ao sujeito, sendo necessário haver um princípio de transformação normativante, isto é, o indivíduo escolhe impor-se as indicações vindas dessas instâncias.

Propõe-se analisar dois aspectos da extensa obra de Jonas: (i) o caráter de novidade das tecnologias modernas que provocaram mudanças estruturais tanto no pensamento quanto na ação em geral e, sobretudo, no discurso ético, que desemboca no paradigma perdido da ética; (ii) a macroética, que não se fundamenta na convicção e na responsabilidade singular do indivíduo, mas no princípio de responsabilidade da ontologia, fundamentada na metafísica teleológica de Aristóteles.

Princípio de transmutação normativante

Antes da era cristã, estoicos, cínicos, cirenaicos e gregos tinham como fundamento da ética seguir as leis da natureza. Os antigos tinham como norma seguir a harmonia do cosmo. Para algumas escolas filosóficas, a natureza parecia uma luz certa a guiar as ações e o comportamento dos homens.

Os cristãos primitivos sempre tiveram, em questões ético-morais, um cunho e viés estoico e adotaram, tanto na ética quanto no direito, o jusnaturalismo como princípio norteador. Para eles a lei natural representava a lei eterna e a vontade do Deus criador. Consoante Aristóteles (1973), adotado pela Igreja influenciada por Tomás de Aquino e seu professor Santo Alberto Magno, a natureza era a baliza e orientava as ações humanas, como consta no primeiro capítulo do livro I de *Ética a Nicômaco*.

Considerando um avanço no tempo de cinco séculos após Tomás de Aquino, Hume (2000, §27 do Livro II, Parte I, Seção I, grifo nosso), em 1739, escreveu:

Em todos os sistemas morais que conheci até agora, constatei sempre que o autor raciocina durante algum tempo da forma normal, e estabelece a existência de 'Deus' ou faz observações sobre os assuntos humanos; quando de súbito tenho a surpresa de verificar, que em vez da cópula usual de proposições, é, e não é, não encontro proposição alguma que não esteja ligada com um deve ou um não deve. Esta mudança é imperceptível; mas tem, contudo, consequências definitivas. Pois como este deve ou não deve expressa uma nova relação ou afirmação, é necessário que seja constatada e explicada; e, ao mesmo tempo, que se dê uma razão, para o que parece em geral inconcebível, como esta nova relação pode ser deduzida de outras, que são completamente diferentes dela.

Essa passagem é conhecida como falácia naturalista, também denominada “guilhotina de Hume”: não se pode derivar o dever do que é, pois não existe inscrito na natureza um princípio implícito do qual se possa inferir as leis éticas e morais.

Constituinte essencial para que haja norma ética, a autoimplicação pode ser traduzida pela seguinte formulação: “Se tais e tais circunstâncias ocorrem, eu me comprometo diante de mim mesmo realizar tal ação, e de agir de acordo com esses pressupostos para que tal ato seja realizado” (LADRIÈRE, 1973, p. 20-21). Significa também que o ser humano assume a responsabilidade pelas consequências dos atos que realiza. Tal princípio, pelo qual o sujeito impõe-se seguir as indicações da natureza ou das leis científicas ou tecnocientíficas, transformando-as em normas ético-morais, é denominado por Ladrière (1973) de princípio de transmutação normativante. Ressalta-se que não é o que ocorre com as leis e normas jurídicas, que são impostas por autoridades

aceitas e, se não cumpridas, resultam nas devidas imposições jurídicas e legais, como sanção ou pena.

Ética e tecnociência: o paradigma perdido

Vive-se num vazio ético. A ética na pós-modernidade estabeleceu-se segundo o referencial niilista, no qual seus fundamentos desapareceram ou “[...] num lugar onde desapareceram das bases habituais, ontológicas, metafísicas, religiosas da ética pura ou aplicada” (RUSS, 1990, p. 10). Em outras palavras, a ética e a moral desgarraram-se e se desvencilharam das referências clássicas e naufragaram no niilismo, que procurou preencher o vácuo resultante, refugiando-se nas comodidades e promessas de liberdade e de prazer que as tecnociências oferecem.

Essa desolação, que deixou o homem desamparado, resultou em grande parte da herança nietzschiana, que proclamou a morte de Deus, tendo sido Nietzsche o arauto do “niilismo, fenômeno espiritual ligado à morte de Deus” (RUSS, 1990, p. 11). Tal desamparo é assinalado por Sartre (1978, p. 7), para quem o homem, sem referência religiosa nem metafísica, sente-se desamparado, angustiado, “[...] não encontra dentro dele nem fora dele nada a que se agarrar. [...] Não temos atrás de nós, nem na nossa frente, no reino luminoso dos valores, nenhuma justificativa, nenhuma desculpa”.

A ausência do paradigma ético, que desaguou no niilismo, fez com que poucos sentissem necessidade das normas éticas ou morais, tornando muitos outros simplesmente indiferentes. De acordo com Volpi (1993, p. 158),

o sentimento difuso de falta de orientação ético-moral e de fundação das regras, das normas e dos princípios do agir humano indica claramente que o paradigma ético-moral está hoje duplamente perdido: no plano de sua fundação como também daquele de sua aplicação, em sua dimensão ético-teórica como ético-prática.

Sem dúvida, há uma demanda ética que retorna periodicamente no decorrer da história, mas isso não significa que se tenha uma resposta adequada. Há, sim, nos dias atuais, a invocação de diferentes éticas tradicionais, como a ética aristotélica e neoaristotélica, a filosofia prática e a ética do discurso, assim como as éticas modernas anglo-saxônicas (utilitarismo, contratualismo), as éticas práticas (bioética, ética ecológica) e assim por diante. Esse pluralismo ético coloca diante de uma encruzilhada babélica e apenas pode indicar a dificuldade das escolhas num quadro de relativismo confuso e

embaraçoso. Cada autor ou escola, com argumentos próprios ou *ad hoc*, propõe uma ética diferente, gerando ceticismo generalizado. Nesse plano, tem-se o reinado do relativismo individualista – traduzido como relativismo antropocêntrico – e, ao seguir por essa via, não se chega a lugar algum. Não há possibilidade de consenso, a menos que se esteja disposto ao diálogo. A segurança da fundação metafísica há muito desapareceu.

Segundo Sponville (2010), não se pode viver uma vida reduzida à sua pura instantaneidade, renunciando a qualquer futuro, a qualquer projeto, a qualquer antecipação. É claro que não poderia ser assim: seria a vida de um animal, amarrado “na estaca do instante”, como dizia lindamente Nietzsche, e o contrário do que se busca (uma vida mais humana, mais livre, mais vasta). É preciso desejar um pouco menos e amar um pouco mais, senão se defronta com a ilusão, impotência e frustração. Enfim, desaparece ou esmaece cada vez mais a possibilidade de estabelecer os fundamentos teóricos para uma ética universal.

O paradigma perdido no plano prático moral

Se a ética carece de fundamentação teórica, a perda do paradigma moral e prático não precisa ser provada, basta constatá-la. Como paradigma perdido, significa que se está no que Lipovetsky (2005) denomina vácuo, consequência da pós-modernidade ou da hipermodernidade, em que a saturação pela busca do conforto e do prazer é uma ausência do que a ética pode oferecer. Essa condição convive paradoxalmente com uma ausência de autorrealização, pois, por mais que a pessoa busque se satisfazer, não se sente plenamente realizada.

Como afirma Volpi (1993, p. 165), “sob a calota de aço do niilismo tecnocientífico a força de qualquer moral e de todas as virtudes tradicionais se esvanecem”. Nesse contexto, as referências tradicionais na prática da moral, como deuses, valores e virtudes, há muito sofrem da erosão surda, implacável e destruidora do niilismo, do voluntarismo, do hedonismo desenfreado, cujo fulcro é o egocentrismo egoísta. “[...] os pós-modernos abriram mão de seus valores e de sua segurança para usufruir o que pensam ser sua liberdade e autonomia” (BAUMAN, 2001, p.10), os homens erigiram-se em deuses de pés de barro, parafraseando Sartre (1978).

“No modelo das ciências que se tornaram autônomas a ética exerce o papel (ou a força) dos freios de uma bicicleta montados num avião transcontinental” (BECK, 1988, p. 194). Pode-se afirmar que, 20 anos depois, essa metáfora aplica-se muito mais

adequadamente, tendo como panorama o que acontece no cotidiano de todas as pessoas. O fato é que muitas delas já não mais se sentem seguras em termos éticos ou morais, mas agem segundo as circunstâncias, pensando unicamente em satisfazer desejos, necessidades e interesses que lhes sejam convenientes. Há, ao que parece (e os exemplos cotidianos pululam nos noticiários diários), um vazio de consciência moral. Quem ousa falar atualmente daquilo que os antigos, não tão distantes, chamavam de “voz interior”, o *daimon* de Sócrates? Essa afirmação não se reveste nem do tom nem do matiz e das nuances de um falso moralismo.

Em que se apoiam as pessoas para justificar suas ações e comportamentos? Além dos motivos mais emocionais e incompreensíveis, o grande ponto de apoio das ações humanas é, sem dúvida, a tecnociência, paradigma em que o saber e o poder fundiram-se, encurtando o espaço e tornando o tempo mais veloz, de modo a ultrapassar a dor e prometer a salvação, mobilizando a vida e os recursos do planeta segundo um imperativo implacável, que fornece uma conduta muito mais eficaz e constrangedora do agir do que qualquer ética. Ela impõe uma obrigação maior do que todas as morais escritas na história da humanidade, tornando-as, a partir desse momento, supérfluas, além de organizar a vida no planeta com a inexorabilidade e o poder de um movimento geológico. Confrontadas com o fenômeno da tecnociência, a ética e a moral passam a ter a beleza dos fósseis.

Na fusão do saber e do poder, percebe-se o eco do terceiro aforismo de Bacon (1973, p. 7), no sentido de que “ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é regra na prática”.

Pela técnica, iniciaram os homens a transformação da natureza, tornando-se artífices e criadores e aumentando suas ambições, ao se julgar capazes de explorar todas as potencialidades da natureza e ver seu poder como não tendo limites; com isso, não mais veem a fronteira entre o poder e o dever, isto é, parece-lhes permitido fazer tudo que podem realizar. A tal ponto chegou a exploração que a ameaça ecológica não é iminente, mas está à porta, como os cataclismos demonstram. O poder que o homem se dá pela tecnologia exacerba o poder de sua liberdade e o afasta das prescrições éticas, as quais deveriam ser a luz e farol a indicar à humanidade seu caminho, auxiliando-a no projeto de dominar o mundo.

O homem, apegado à paixão de dominar (política), de ter (economia) e de ser (cultura), deixou-se levar pelo desmando dessas paixões, criando um mundo no qual reina uma desigualdade gritante. Essa falta de orientação exilou a ética a um discurso sem

fundamentos e afastou da moral a necessidade de suas devidas obras. Pode-se dizer que, diante da tecnociência atual, o discurso ético é um discurso tecnopoiético do futuro, porque são os avanços das tecnociências que orientam os homens pós-modernos.

Volpi (1993) afirma que, se o homem demora a pensar em termos éticos, quer dizer que ainda não está suficientemente preparado para a tecnociência, tampouco é capaz de se elevar à sua estatura. Nisso, faz eco ao pensamento de Heidegger (1959), ao relatar que o que é verdadeiramente inquietante não é o fato de o mundo tornar-se completamente técnico, mas o fato de que o homem não está preparado para essa transformação do mundo; muito mais inquietante é o fato não ser capaz (não ter condições) de alcançar, por um pensamento meditativo, uma confrontação à altura do que está acontecendo.

É preciso render-se aos fatos e constatar que, para grande parte dos homens, sobretudo dos poderosos, a ética ou as éticas tradicionais são algo ultrapassado, algo de antes da técnica, pré-tecnocientífico e apenas aceito pelo papel e pelas telas nas quais são escritas. Diante disso, deve-se ficar apenas na lamentação ou procurar uma saída? Parece que Hans Jonas (1994) apresenta algo a ser considerado oportuno, nesta terra arrasada e desértica. Conclui o autor: “Agora estremecemos no desnudamento de um niilismo, no qual o maior dos poderes se acopla com o maior vazio” (JONAS, 1994, p. 45). É como se tivesse sido cortado o galho da árvore que abrigava a humanidade.

Proposta de Hans Jonas

Diante da perda do paradigma ético, discursos diferentes surgiram, nenhum suficientemente satisfatório frente à tecnociência. Foi nesse contexto que nasceu a proposta ética de Jonas (2006), publicada em *O princípio da responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, título, *per se*, sugestivo para o escopo deste artigo.

O filósofo alemão percebeu o caráter de novidade das tecnologias modernas que provocaram mudanças estruturais tanto no pensamento quanto na ação em geral e, sobretudo, no discurso ético, sendo apenas um evento da época, como pretende Heidegger (1997). Foi um acontecimento que iniciou a grande marcha tecnológica da humanidade, não sendo mais possível determinar regras para a ação humana sem análise filosófica da tecnociência, pois esta passou a moldar e modular a ética, a moral e, em consequência, a ação e comportamento humanos.

Jonas (2006), a partir dessa consideração, redefine a ética, de modo a colocá-la à altura da tecnociência. Por conseguinte, constrói uma macroética que não se fundamenta na

convicção e na responsabilidade singular do indivíduo. A ética é posta como transcendente às éticas tradicionais, tendo como objetivo a construção do futuro pela inovação tecnológica humana, fornecendo referenciais para as decisões do homem e da humanidade; uma ética que não pode se deixar iludir pelo engodo do fatalismo, como o faz Heidegger (1997). A técnica não é, portanto, meramente um meio, mas “um modo de desabrigar. Se atentarmos para isso, abrir-se-á para nós um âmbito totalmente diferente para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desabrigamento, isto é, da verdade” (HEIDEGGER, 1997, p. 53). “Com estas possibilidades, o homem tem seu destino ameaçado e em perigo” (HEIDEGGER, 1997, p. 59).

Pela técnica, o homem apropria-se da natureza e constrói seu mundo, não havendo uma técnica única, como a história das diversas populações, culturalmente distintas, mostra. Contudo, ele não pode e não consegue dominar plenamente o seu mundo, por isso há sempre inovações técnicas e tecnológicas a descortinar novos horizontes nas potencialidades da natureza. Sem dúvida, o homem, pela incomensurabilidade de seus desejos, quer estender seu domínio ao infinito, mas a natureza impõe-lhe limites que não podem ser transpostos – a humanidade jamais será onipotente.

Admira-se a audácia da pesquisa científica, os pensamentos sem reserva. Não se reflete que, com os meios da técnica, se está preparando um ataque à vida e à essência do homem, cujas consequências podem levar ao colapso da existência. Não se sabe o que pode advir do pós-humano, uma vez que o avanço da técnica criando um meio artificial estende suas redes e exploração ao conjunto do planeta. A preservação da natureza está ameaçada de extinção e, nessa perspectiva, Jonas (2006) põe a preocupação ecológica sob a lente da filosofia e da ética.

Dizia-se classicamente: “Cumpra-se a justiça e que pereça o mundo” e o mundo continuava a existir; hoje, o mundo pode desaparecer, tamanho é o poder de destruição que a técnica disponibiliza ao homem. Diante disso, Jonas (2006) propõe como solução o princípio da responsabilidade, dando-lhe uma fundamentação ontológica, que começa com uma heurística do medo (temor), entendido por ele como o temor diante dos perigos que podem advir do esgotamento da natureza pela exploração excessiva dos seus recursos. É uma ética voltada para o futuro que não se sabe, ante o fato de que os que se orientam pela tecnociência não cogitam se preocupar com os resultados. Quais serão as consequências dessas ações a mirar exclusivamente as vantagens do presente?

O Neoristolismo de Hans Jonas

Segundo Apel (2004), Jonas fundamenta sua ética não na convicção que se funda nos princípios e na coerência do agir de acordo com eles. A ética da convicção é a ética deontológica de Kant, em que se seguem os princípios ou as máximas, ao passo que a ética da responsabilidade considera as consequências das ações, que determinam e orientam as decisões. Em geral, os que seguem a ética da responsabilidade ficam no plano da prudência, orientada pelas normas e hábitos estabelecidos, de acordo com o nível quatro da ética de Kohlberg (1992) – da lei da ordem. Jonas (2006) propõe uma ética teleológica, ou melhor, ontoteleológica, de ordem macrouniversal, muito próxima ou semelhante à perspectiva de Aristóteles.

Na antiguidade e na idade medieval, os pensadores buscavam, antes de tudo, a essência das coisas, sua verdadeira realidade, a autêntica natureza. Eles se perguntavam no que consistia a verdadeira virtude e qual era a verdadeira noção de bem. Dentre os diversos pensadores desse período, estava Aristóteles, pensador que iniciou sua reflexão ética a partir da seguinte pergunta: qual é a finalidade última da vida do ser humano, ou seja, o que ele busca de forma incessante em sua existência? Tal questão tornou-se essencial em toda a sua reflexão, pois ele considerava que a busca última e primordial do ser humano era a felicidade.

Aristóteles (1973), logo nas primeiras páginas de *Ética a Nicômaco*, ressalta que toda ação visa a um fim (*telos*) e que esse fim visado é sempre algum bem, apresentando a felicidade como o bem maior a ser alcançado pela ação humana, o que somente poderia verificar-se pela prática da virtude, em termos de atos individuais, e pela ação política, em termos coletivos. A ética aristotélica pode ser concebida, desse modo, como uma ética teleológica, da felicidade (*eudaimonia*), mas também uma ética da reciprocidade, da simultaneidade e, nesses termos, uma ética inteiramente antropocêntrica, voltada para o imediatismo e a proximidade.

Como afirma Volpi (1993), Jonas critica a *phronesis* de um saber prático orientador das ações, assim como não assume a ideia de práxis nem as perspectivas kolbergianas baseadas na ordem. O que retoma são certas intuições metafísicas, notadamente a ideia de um finalismo do ser, de uma estrutura teleológica do cosmo segundo a qual o agir humano pode se orientar. São, pois, a ontologia e a teleologia seus fundamentos para o princípio da responsabilidade.

Não aceitando o imperativo deontológico, mas estribando a ética da responsabilidade numa estrutura objetiva que seria o finalismo do cosmo e, mais

fundamentalmente, do ser, Jonas (2006) esbarra no muro da “lei de Hume”, de não ser possível deduzir/derivar o dever do ser. O princípio da responsabilidade responde a Hume, segundo a perspectiva do finalismo biológico, pela qual o ser vivo segue um projeto teleológico: da célula, da semente ao pleno desabrochar dos seres vivos. É o que se encontra em Aristóteles (1973), todo ser tende ao seu bem, o que se tornou um aforismo na ética clássica medieval.

Dessa forma, Jonas (2006) contraria Hume e valida sua ética da responsabilidade, pois o finalismo do ser biológico requer que se favoreça a realização do fim: a finalidade dos olhos é ver, do contrário frustra-se seu *telos*. Do mesmo modo, o ser ou o ente desencadeia a passagem do que é para aquilo que deve ser como ente plenamente desenvolvido. Assim, é melhor ser do que não ser, melhor ser vivo do que ser morto. Trata-se da autoconservação da espécie e dos indivíduos.

Não é diferente para Aristóteles (1973), para quem a prática da virtude conduz à felicidade. Em seu modelo ético, o homem que encontrasse o meio-termo (*mesotes*) e agisse reiteradamente de acordo com ele seria virtuoso e ético, sendo a justiça a mais elevada de todas as virtudes, porque síntese de todas as outras. A ética está ligada à ideia de agir de forma equilibrada, isto é, não agir por falta nem por excesso, mas na medida, porém não vislumbra uma perspectiva futura – a ação tem relação com o aqui e o agora, em termos de relação homem-homem (simultaneidade).

Embora Jonas não assuma o antropocentrismo, segundo o qual o homem seria a medida de todas as coisas, duas perguntas, afirma Volpi (1993), ficam sem resposta: (i) a responsabilidade em relação à natureza diz respeito à natureza como tal ou na medida em que é um recurso comum da humanidade?; (ii) o homem tem também responsabilidade pela natureza, que, nem no presente nem no futuro, tem a ver com a existência e a felicidade dele?

Além da objeção a Hume, é necessário considerar também a posição do existencialismo, para o qual a existência precede a essência, princípio totalmente oposto à ideia da ontoteleologia do ser humano. O homem primeiramente existe e, em seguida, escolhe o que vai ser, sendo um projeto suspenso à liberdade humana. Segundo Sartre (1978, p. 60),

[...] o existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Afirma que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por

qualquer conceito: este ser é o homem, ou, como diz Heidegger, a realidade humana.

A não existência de Deus, de regras, de moral, deixa o homem no desamparo. Parece que o único referencial das escolhas, para Sartre (1978), é a responsabilidade por outro homem, pela humanidade. Aceitaria ele a perspectiva de Jonas (2006)? Crê-se que não, a menos que se confundisse o ser com o ente, sendo este a manifestação do ser.

Aristóteles (1973) procura sustentar sua concepção ética na ideia de equilíbrio, sendo a busca desse equilíbrio pessoal inseparável da necessidade de sua afirmação coletiva pela política. Já para Jonas (2006), as ações humanas devem ser pautadas em um princípio fundamental – o da responsabilidade –, sendo elas geradoras de consequências; assim, se a pessoa age com prudência, está balizando suas ações e buscando o bem-estar das gerações futuras.

Se há um fim nas ações humanas, este deve ser o bem e o bem supremo, a felicidade. Mas o que é a felicidade? A resposta a essa pergunta pode parecer, em um primeiro momento, um tanto subjetiva, mas esse pensador não a concebia dessa forma. Ele afirmava que a maioria das pessoas apega-se a situações passageiras da vida, relacionadas ao conforto, *status* e poder; assim, acreditava que tais respostas pudessem ser compreendidas como a felicidade. Todavia, Aristóteles (2009) ressalta que essas circunstâncias são passageiras e, por consequência, não podem constituir um estado de felicidade, apenas situações nas quais as pessoas têm satisfação. Assim que elas terminam ou passam, a insatisfação emerge, como também a infelicidade.

Parece que a felicidade precisa também dos bens exteriores, na medida em que é impossível, ou não é fácil, realizar as belas ações sem esses meios de ajuda. Com efeito, muitas coisas são realizadas por intermédio de meios de execução, como amigos, riqueza e poder político. Havendo privação de algum desses meios, a felicidade arruína o homem, como quando carece de uma boa estirpe, de uma boa prole, de beleza física (ARISTÓTELES, 2009).

Para Aristóteles (2009), o ser humano precisa estabelecer a razão como pressuposto de suas escolhas, pois ela viabiliza a compreensão de que o correto agir está na prática da virtude. Mas como se pode definir a virtude? “Descartamos que as virtudes sejam entendidas como algo que se possua completamente, mas são adquiridas pelo exercício” (ARISTÓTELES, 2009, II, 1103a). Dessa forma, o autor destaca que não são as atitudes ousadas ou temerosas que devem ser valorizadas, mas, sim, aquelas em que se busca o equilíbrio entre a falta e o excesso.

Nessa perspectiva, a ação ética, pautada na vivência da virtude, ou seja, do meio-termo, possibilita ao ser humano encontrar a felicidade, que é entendida como o bem supremo. Percebe-se, assim, que a ética está ligada à formação própria do ser humano, pois as virtudes éticas são o “resultado do hábito [...] nenhuma [...] surge em nós por natureza” (ARISTÓTELES, 2009, II, 1008).

Para tal empreitada, a saber: elaborar um imperativo ético, Jonas (1994) propõe que seja realizada a partir dos moldes kantianos, mas buscando uma adequação à realidade contemporânea das tecnologias inquietantes, considerando duas perspectivas diferentes: (i) rompimento com a visão antropológica de ser, ao entender a vida como algo mais amplo que engloba em si também o não humano; (ii) preservação para as gerações futuras, de modo que insere na ética a dimensão futura, ou seja, os atos não devem somente priorizar o presente, mas ter em vista os efeitos sobre as próximas gerações. Segundo o autor, o homem possui um grande poder sobre seu destino e, por esse motivo, se torna responsável por ele: “Nas tuas ações presentes, inclui a futura integridade do homem entre os objetos de tua vontade” (JONAS, 1994, p. 46). Com isso, substitui o imperativo kantiano por um princípio que prioriza tanto a integridade humana quanto a vida, tendo em vista o bem-estar das próximas gerações.

Cabe aqui ressaltar que Jonas (1994) não possui uma posição radical, pela qual as biotecnociências não possam progredir com suas pesquisas. De nenhuma forma ele defende a exclusão do saber científico, apenas questiona até que ponto o progresso deste trouxe verdadeiramente benefícios: “Até que ponto é desejável nossa imortalidade?” (JONAS, 1994, p. 48). O que ele defende é que as pesquisas sejam imbuídas da heurística do temor. Em outras palavras, que os cientistas busquem, por meio de métodos que priorizem a precaução, o conhecimento das verdades científicas, pois deve-se, antes de realizar o experimento, refletir sobre os possíveis efeitos; se forem prejudiciais, o estudo não deverá ser realizado.

Tendo como pano de fundo a concepção aristotélica de natureza, Jonas (1994) consegue demarcar, sem meio-termo, os limites entre normal/anormal, intervenção terapêutica/não terapêutica, eugenia negativa/positiva e assim por diante. Suas posições contundentes, ao longo dos anos, sobre complexos ético-científicos, desafios bioéticos e problemas da ética biomédica, como direito para morrer, morte cerebral, terapias genéticas e clonagem, repercutem até o presente.

Por fim, é mister ressaltar que suas análises não fazem parte de uma esperança utópica, mas da percepção de que, efetivamente, na atualidade necessita-se de mecanismos

que salvaguardem a vida como um todo e o direito de as gerações futuras desfrutarem de uma vida qualitativamente boa.

Uma volta ao fundamentalismo metafísico

Jonas (2006) não acredita que o poder da democracia, dos totalitarismos, do homem individual ou coletivo seja capaz de assegurar a sobrevivência da humanidade. A vontade não tem esse alcance de se contrapor às inovações tecnológicas a qualquer preço, a não ser o bem imediato, sendo necessário recorrer a uma instância absoluta. Como a humanidade cada vez mais se desgarrar de Deus, a fundamentação metafísica ou ontológica é a possível tábua de salvação.

O defensor do princípio da responsabilidade argumenta que a tecnologia requer uma ética na qual a responsabilidade é o imperativo central, porque, pela primeira vez na história, o homem é capaz de destruir a Terra e a humanidade. Isso porque o desaparecimento de todas as grades teológicas, metafísicas ou ontológicas, causado pelo niilismo, aboliu as fronteiras intransponíveis dos limites que a ética, a ordem natural e a “natureza humana”, como valores sagrados, impunham aos avanços tecnocientíficos, tendo como efeito o fato de que, para a ciência moderna, não há na natureza, de modo intrínseco, nenhum valor nem finalidade. Somente os homens introduzem os valores e as finalidades, como preconizava Sartre (1978), fazendo eco, de certo modo, a Pico della Mirandola (2001): o homem tem o poder de escolha e nada de extrínseco pode lhe impor obrigações, não querendo isso dizer que todas as escolhas sejam corretas.

Apesar de o homem ter se tornado alvo da tecnologia, da naturalização e da objetivação, continua sendo o sujeito, única origem de todo valor e de toda finalidade. Nessas condições, nada se opõe a que certos homens empreendam (façam) neles mesmos e nos outros toda espécie de experimentos associados à (des)valorização arbitrariamente decidida, de acordo com sua vontade ou desejo. Diante disso, Jonas (2006) sublinha a responsabilidade pelas gerações futuras e pela existência da natureza como lócus do gênero humano, a exigir dos homens todos uma determinação moral de preservação da morada destes. Há uma preocupação com o poder que está ao alcance do homem pela técnica; nesse sentido, o autor lembra Sartre (1978) ao dizer que, se o ser humano está condenado à liberdade, é necessário considerar que, por suas escolhas, passa toda a humanidade.

Nessa perspectiva, a exigência moral proposta pelo princípio da responsabilidade requer uma relação recíproca, a qual move o homem em compasso com as gerações futuras. No entanto, critica Apel (2004, p. 23) que

[...] Jonas é incapaz de estabelecer direitos iguais para todos os homens – por exemplo, os moradores do primeiro e o terceiro mundo – para sobreviver em situações críticas. Pelo contrário, [...] a expressa negação do princípio de reciprocidade [...] e sua possível universalização ao nível de toda a humanidade expõe seu imperativo categórico à objeção de que este certamente poderia ser satisfeito até mesmo por uma ética racista.

Jonas (2006), ao fundamentar o princípio da responsabilidade metafisicamente no valor da natureza e do homem, sugere que a reciprocidade de que fala Apel (2004) está embutida no próprio ser do homem, segundo a proposição de Terêncio: “*Homo sum et nihil quod humanum est a me alienum puto*” (sou homem e nada do que é humano me é alheio), do que se infere o imperativo: “Age de tal maneira que as consequências de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a Terra” (JONAS, 2006, p. 30).

A ética do princípio da responsabilidade apoia-se nas consequências das decisões e das ações, consistindo numa ética teleológica como a de Aristóteles (1973), como já assinalado. Jonas (2006) apresenta um fundamento “ontológico”, desenvolvendo, desse modo, uma ética quase aristotélica, uma macroética universal que se eleva a um grau pós-convencional. Não retoma a ética do Estagirita, mas suas bases metafísicas, sobretudo o princípio da enteléquia, que é a realização plena das potencialidades ou do vir a ser de um ser. Retoma, pois, o finalismo tanto da natureza quanto do ser. Em outros termos, a estrutura teleológica do cosmo encontra-se inserida no próprio agir, como fim que molda todo o desdobrar do ser a orientar a ação humana.

Contudo, ele evoca o princípio de transmutação normativante, ou seja, para o filósofo alemão, há, sim, a possibilidade de fundar o dever-ser no ser a partir de uma descrição da natureza ou do ser, desde que essa descrição inclua o fim como constitutivo da sua estrutura e essência. O fim, o *telos*, já está incluído, como indissociável da definição do próprio ser. Assim, está-se diante do finalismo ontológico – todo ser e todo ente tendem a um fim (JONAS, 2006).

Com esse pressuposto ou definição, podem-se estabelecer valores objetivos que orientam a ação do homem, segundo o princípio escolástico: o ser é uma coisa boa. Se o ser e o bem são convertíveis, a ação humana moral que visa ao bem deve orientar-se pelo

ser ou ontologicamente. A ética ou a moral, ao determinar as regras ou as normas para o bem do homem, tem como referência o ser ou a própria natureza. Portanto, deve-se dizer sim ao ser e à vida.

Em face da realidade da vida humana, tem-se consciência cognitiva de que é preferível ser a não ser, viver a morrer. A argumentação jonasiana pode ser levada ao ponto de dizer que, sendo dado o finalismo, se pode não apenas inferir o imperativo da conservação da vida humana, mas também a preferência a uma vida boa a uma simples sobrevivência, daí o imperativo deduzido por Jonas (2006) que impele a agir de modo que os efeitos da ação do sujeito sejam adequados à continuidade da vida humana sobre o planeta. Não se trata de uma vida humana qualquer, como simples sobrevivência, mas de uma vida digna e boa. Esse imperativo, considerado à luz do finalismo ontológico proposto pelo filósofo, é uma tradução do princípio escolástico: o agir segue o ser ou o modo de agir segue o modo de ser (como imperativo: acorda-se com o ser ou com a essência).

Mas há o problema de saber se os avanços da tecnociência serão favoráveis ou não à vida no futuro. A história da tecnologia e da ciência mostra que há casos em que os efeitos catastróficos de uma invenção ou de uma substância, como os diclorodifeniltricloroetanos, apenas foram comprovados depois que muitas pessoas morreram, como é também o caso dos organismos e substâncias geneticamente modificados.

A responsabilidade em relação à tecnociência

Trata-se de mostrar a responsabilidade dos que estão envolvidos com a tecnociência, que, com suas manipulações, condicionam e moldam o futuro tanto da natureza quanto do próprio homem. Como justificar ou fundamentar a responsabilidade em relação ao futuro? Como fundamentar o imperativo de que o homem deve agir para conservar a vida, uma vida condigna das gerações que virão depois dos que agora estão moldando o futuro?

Jonas (2006) apela para uma razão intuitiva, isto é, a responsabilidade dos pais para com seus filhos, mas, no caso da tecnociência, trata-se das possíveis realizações, sem saber quais e como são e como elas afetarão a natureza e a vida humana. Como ser responsável pelo futuro, pelo que pode vir a ser, em dimensão macro?

Recorrer ao exemplo da responsabilidade por sua descendência é algo muito restrito ao plano psicológico, é um argumento *ad hominem* e, como tal, sujeito a todas as objeções

costumeiras. Está-se diante do dilema das invenções – quem é responsável pelo seu uso: o inventor, o que as usa ou quem manda executar? Quem é o responsável pelo lançamento da bomba atômica? Há uma cadeia de sujeitos envolvidos. Sobretudo, como pode alguém ser responsável pelas ações dos outros? “As coisas se complicam muito mais quando o sujeito responsável é um macro sujeito” (VOLPI, 1993, p. 173).

Veja-se como outros autores procuram situar a responsabilidade diante do futuro. Primeiramente, Lorenz (1995), estudioso da etologia, procura indicar a gênese da moral nos humanos como resíduo do instinto da proteção que os animais têm em relação aos seus filhotes. Alerta ele o fato de que o instinto residual não é suficiente para guiar o homem diante de duas forças que competem com a ética e a moral: as paixões originárias de sua natureza e a capacidade que têm, por meio de raciocínios infundáveis, para justificar suas decisões de ações.

Em seguida, Gehlen (1993), ao definir a responsabilidade, deixa bem claro que ela exige um espaço dentro de um horizonte bem delimitado, em que possibilita haver sanção e controle. Mas como os futuros membros da humanidade poderão controlar ou sancionar aqueles que antes deles vieram e já se foram?

A responsabilidade que Jonas (2006) pleiteia é a responsabilidade de um sujeito que se situa num espaço semântico e cultural, que estrutura o horizonte de sua responsabilidade que se estende ao futuro. Mas a tecnociência é surda aos apelos e temores subjetivos (heurística do medo), sendo orientada pela eficácia e eficiência de seus resultados. Dessa forma, não se pode, como o autor em tela parece fazê-lo, atribuir uma responsabilidade simbólica e subjetiva por algo de artificial, opaco, aéctico ou insensível, inconsciente, logo amoral.

Seu imperativo não tem um sujeito transcendental à maneira kantiana, um “eu nego”, mas um sujeito indefinido e sistêmico, pois se designam a técnica e a tecnociência para indicar o mecanismo de desenvolvimento global do mundo contemporâneo, que segue seu caminho independentemente da consciência que delas se tem ou não, fugindo ao controle dos sujeitos, por ser algo especializado, atomizado, globalizado, numa expansão descontrolada e incontrolável (JONAS, 2006).

Considerações finais

A ação ética e o comportamento moral situam-se no entorno e confluência do eu-com-o-outro-no-mundo, como centro ou fulcro. O eu, como agente da ação, implica a

liberdade, a responsabilidade implicada pela consciência do dever moral. As relações com o outro envolvem ou implicam as consequências que o atingem, assim como as ações do eu enquadradas por leis e instituições e outras instâncias jurídico-sociais. Como afirma Sartre (1978), ao dizer que se é responsável por si, por sua existência, significa também que é responsável por todos os homens, pois a responsabilidade é muito maior do que se julga, por engajar toda a humanidade.

Em outras palavras, escolhendo-me escolho o homem, isto é, envolvem-se o mundo e toda a humanidade, o que faz eco ao que Sartre (1978) escreveu no fim da década de 1940: o homem, ao ser responsável por sua existência, é, ao mesmo tempo, *ipso facto*, responsável por todos os homens. Em resumo, o enorme impacto do princípio da responsabilidade não se deve somente à sua fundamentação filosófica, mas ao sentimento geral.

Referências

APEL, Karl-Otto. Dissolução da ética do discurso? *In*: MOREIRA, Luiz. (Org.). **Com Habermas, contra Habermas**: direito, discurso e democracia. São Paulo: Landy, 2004. p. 201-321.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1973. (Os Pensadores, v. 4).

BACON, Francis. **Novum organum**. São Paulo: Nova Cultural, 1973. (Os Pensadores).

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BECK, Ulrich. **Gegengifte**: Die unorganisierte Verantwortlichkeit. Frankfurt: a. M., 1988.

GEHLEN, Arnold. **Antropologia filosófica**: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo. Barcelona: Paidós, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **A questão da técnica**. [S.l.: s.n.], 1997.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Ed. Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2000.

JONAS, Hans. Técnica e responsabilidade: reflexões sobre as novas tarefas da ética. *In*: JONAS, Hans. **Ética, medicina e técnica**. Lisboa: Vega Passagens, 1994. p. 27-62.

JONAS, Hans. **O princípio da responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KOHLBERG, Lawrence. **Psicologia del desarrollo moral**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.

LADRIÈRE, Jean. **La biologie peut-elle fonder une moral?** Belgique: CIEPHUM, 1973.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. São Paulo: [s.n.], 2005.

LORENZ, Konrad. **Os fundamentos da etologia**. São Paulo: Ed. Unesp, 1995.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Tradução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2001.

RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 1999.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SPONVILLE, André Comte. **A felicidade, desesperadamente!** São Paulo: Martins Fonte, 2010.

VOLPI, Franco. Le paradigme perdu: l'éthique contemporaine face à technique. *In*: HOTTOIS, Gilbert (Ed.). **Aux fondements d'une éthique contemporaine**. Paris: J. Vrin, 1993.

Submetido em: 03-07-2019.

Publicado em: