

Lilian Simone Godoy Fonseca

*Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente*

*ao desafio biotecnológico*

Belo Horizonte

Universidade Federal de Minas Gerais

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

2009

Lilian Simone Godoy Fonseca

*Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente  
ao desafio biotecnológico*

Tese apresentada ao Curso de  
Pós-Graduação em Filosofia da  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
da Universidade Federal de Minas Gerais  
como requisito à obtenção do título  
de Doutor em Filosofia.  
Linha de Pesquisa: Filosofia da Ciência  
Orientador: Prof. Dr. Ivan Domingues

Belo Horizonte

Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

2009

*Aos meus pais, os responsáveis  
pela minha existência e  
por minhas convicções.  
Ao Yuri, por ter despertado  
em mim o mais genuíno  
sentimento de responsabilidade.*

## **AGRADECIMENTOS:**

Agradeço a Capes pela concessão da bolsa que possibilitou minha dedicação exclusiva à realização do meu doutoramento e, em especial, pela bolsa de estudos no exterior, dentro do Programa de Estágio de Doutorando - o PDEE, que tornou possível um ano de profícuos estudos junto à *Université catholique de Louvain*, na Bélgica, de janeiro de 2006 a janeiro de 2007.

Agradeço também à Prof<sup>a</sup>. Nathalie Frogneux, que me acolheu, na função de co-orientadora, junto à *Faculté des sciences philosophiques*, da UCL, e comigo generosamente compartilhou o seu profundo conhecimento sobre o conjunto da obra de Hans Jonas e, mesmo à distância, através de seu livro, forneceu-me um precioso guia para vencer as dificuldades teóricas.

Ao Prof. Ivan Domingues, por aceitar, desde o início com grande interesse e entusiasmo, o tema proposto e durante todo o percurso, ter se mostrado atento às minhas falhas e compreensível com minhas limitações, ainda assim, apontando sempre direções mais pertinentes e seguras. Se o resultado não expressa todo o seu empenho, certamente, cabe a mim o demérito por não ter vencido todas as imprecisões apontadas.

Aos Professores Alcino Bonella e Carlos Drawin, pelas críticas e sugestões que fortaleceram sensivelmente a versão ora apresentada, cujas imperfeições remanescentes não fazem jus à inestimável contribuição ensejada.

Aos Professores Oswaldo Giacoia e Telma Birchal, pelas sugestões e críticas apresentadas no momento da defesa.

À Andréa por sua boa vontade e atenção permanentes.

À família que, apesar de tantos problemas, possibilitou a realização do trabalho.

Aos amigos, pelos momentos em que pude renovar a energia para prosseguir a tarefa.

À Ana Paula, por tudo.

E ao princípio, sempre!!

*O futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento humano coletivo na era da civilização técnica, que chegou a ser 'onipotente' de modo negativo. Não está aqui explicitamente incluído o futuro da natureza como condição **sine qua non**; mas ademais, independentemente disso, o futuro da natureza é de sua responsabilidade metafísica, uma vez que o homem não só se converteu em um perigo para si mesmo, mas também para toda a biosfera. (PV, p. 245; PR, p. 227)*

## SUMÁRIO

Introdução .....	p. 13
Parte I – Problemática: Exposição dos diferentes aspectos do problema .....	p. 20
Capítulo 1: O Homem na era biotecnológica .....	p. 22
1.1 - O século XXI como o “século das biotecnologias” .....	p. 22
a) O que são as biotecnologias? .....	p. 23
b) Como e quando surgiram? .....	p. 24
c) Usos já implantados até o momento .....	p. 26
1.2 - Usos possíveis, usos discutíveis: a caminho do <i>pós-humano</i> ? .....	p. 28
1.3 - As biotecnologias e o retorno da eugenia .....	p. 59
Capítulo 2: Dificuldades conceituais à abordagem do problema .....	p. 72
2.1 - Dificuldades colocadas à reflexão ética pelo pensamento moderno: os dualismos cosmológico, antropológico e moral .....	p. 73
A) Descartes e o moderno dualismo no homem .....	p. 74
B) As dicotomias colocadas pela (ou atribuídas à) filosofia de David Hume .	p. 81
B.1) A problemática passagem do <i>ser</i> ao <i>dever</i> .....	p. 81
B.2) A separação entre <i>juízos de fato</i> e <i>juízos de valor</i> .....	p. 85
C) A separação kantiana entre razão prática e razão teórica .....	p. 97
2.2 - Dificuldades colocadas à reflexão ética decorrentes do pensamento contemporâneo .....	p. 101
A’) G. E. Moore e a <i>falácia naturalista</i> .....	p. 102
B’) Weber e a neutralidade axiológica .....	p. 104
2.3 - A desarticulação entre ética, ciência e técnica .....	p. 112
Capítulo 3: A situação da ética contemporânea .....	p. 124
3.1 A perspectiva metaética .....	p. 128
3.2 Duas diferentes abordagens de ética normativa .....	p. 129

A” Kant e a <i>razão prática</i> como origem do <i>dever incondicional</i> .....	p. 130
B” Weber e a distinção entre <i>Ética da Convicção</i> e <i>Ética da Responsabilidade</i> .....	p. 136
3.3 O surgimento e desenvolvimento das <i>Éticas Aplicadas</i> e <i>Bioética</i> .....	p. 146
Parte II – Sistemática: A ética da responsabilidade como resposta ao desafio atual .....	p. 158
Capítulo 4: Do <i>Fenômeno da Vida</i> rumo ao <i>Princípio Responsabilidade</i> ...	p. 158
4.1 – Breve apresentação biobibliográfica de Hans Jonas .....	p. 160
4.2 - O dualismo como problema central na reflexão filosófica jonassiana .....	p. 167
4.3 – O trajeto para a resolução do dualismo .....	p.171
A. “Tentativas” anteriores para a resolução do dualismo cartesiano .....	p. 171
A.1 A <i>Substância</i> de Spinoza .....	p. 171
A.2 A <i>Mônada</i> de Leibniz .....	p. 172
A.3 O <i>pan-organismo</i> de Whitehead .....	p. 174
B. A solução de Hans Jonas .....	p. 176
4.4 – Avaliação e conseqüências dessa solução .....	p. 191
4.5 – As diferentes formulações de <i>pr</i> e a resposta jonassiana às éticas anteriores .....	p. 206
Capítulo 5 - A fundamentação ontológica da ética do futuro .....	p. 230
5.1 - A questão do saber como propedêutica à fundamentação .....	p. 231
5.2 - Fundamentação passo 1 - A Teoria dos fins ou a relação entre Ser e fins .	p. 253
5.3 - Fundamentação passo 2 - A teoria da responsabilidade ou a articulação entre o Bem, o Dever e o Ser .....	p. 272
Capítulo 6 – <i>Técnica Medicina e Ética</i> como aplicação do <i>Princípio Responsabilidade</i> .....	p. 314
6.1 – A concepção jonassiana sobre as pesquisas biotecnológicas em geral ..	p.319

6.2 – A reflexão jonassiana acerca das pesquisas com seres humanos .....	p. 332
6.3 - A reflexão jonassiana quanto às aplicações das biotecnologias em seres humanos .....	p. 360
Capítulo 7 – Contribuições, críticas e limitações da formulação jonassiana ao enfrentamento do desafio biotecnológico .....	p. 388
7.1 – Contribuições da ética da responsabilidade à discussão do tema .....	p. 388
7.2 – Críticas à formulação ética jonassiana .....	p. 407
1. Aspecto conceitual .....	p. 408
a. Os tripla significação do termo «valor» .....	p. 408
b. A ambigüidade do estatuto do «homem» .....	p. 410
c. Um conceito limitado de «natureza» .....	p. 413
2. Aspecto metodológico .....	p. 414
a. O recurso à «heurística do medo» .....	p. 414
b. Viabilidade de uma fundamentação ontológica .....	p. 419
c. Uma ética subjetivista: rumo ao «psicologismo»? .....	p. 420
3. Aspecto prático .....	p. 422
a. Apologia ao totalitarismo político? .....	p. 423
b. Contra a liberdade da ciência? .....	p. 424
7.3 – Para vencer os limites da formulação ética jonassiana .....	p. 425
Conclusão .....	p. 447
Referências Bibliográficas .....	p.453
1) Títulos de Hans Jonas .....	p. 453
2) Textos sobre Jonas .....	p. 454
3) Títulos afins .....	p. 458
4) Instrumentos de pesquisa consultados .....	p. 465
5) Leituras secundárias .....	p. 467
6) Sites consultados .....	p. 468



## Abreviaturas:

Títulos de Jonas:

CDA: *Le concept de Dieu après Auschwitz*

EF: *Pour une Éthique du Futur*

EL: *Évolution et Liberté*

Gpr: “De la Gnose au principe responsabilité”

OF: *Organismus und Freiheit*

PhE: *Philosophical Essays*

PhL: *The Phenomenon of Life*

PhV: *Le Phénomène de la Vie*

PR: *Le Principe Responsabilité*

PV: *Das Prinzip Verantwortung*

TME: *Technik, Medizin und Ethik*

TME[e]: *Técnica, medicina y ética* (versão espanhola)

TPUT: “The Practical Uses of Theory”

Outros:

ECT: “Ética, Ciência e Técnica” (Ivan Domingues)

EPM: *Enquête sur les Principes de la Morale* (Hume)

DH: “La puissance de la subjectivité comme dignité de l’homme” (Frogneux)

FMC: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*

LK: *Lexikon Kantien* (Na verdade: *Kant-Lexikon*)

MW: *Max Weber* (Julien Freund)

PcV: *Política como Vocação* (edição da UnB)

PEf: *Principia Ethica* (versão francesa)

TNH: *Tratado da Natureza Humana* (Hume)

VM: *Hans Jonas ou la Vie dans le Monde* (Frogneux)

## Resumo:

O principal objetivo desse estudo foi examinar a formulação ética do filósofo alemão Hans Jonas, à luz do desafio colocado pelos avanços biotecnológicos dirigidos à aplicação em seres humanos não apenas com o propósito de curar, mas de aperfeiçoar ou de *hibridar* a espécie humana com outras espécies ou máquinas. Algo que se torna cada vez mais possível, em função dos crescentes progressos das pesquisas nessa área.

Buscou-se evidenciar as questões que estão em jogo, sobretudo, na proposta da chamada eugenia positiva e no projeto pós-humano e confrontar com elas a formulação ética jonassiana, para estabelecer um parâmetro ou um limite eticamente consistente, visando inibir a execução real de tal programa.

## Abstract

The main objective of this study was to examine the ethical formulation of the German philosopher, Hans Jonas, in light of the challenge put by the biotechnological progress destined to the application to the human beings not only with the goal to cure, but to improve or to cross the human race with other species, even machines.

Something that becomes more and more possible, because of the increasing progress of the researches in this field.

It was tried to show the aspects that are in question, mainly, in the proposition of called positive eugenics and in the post-human project, to confront them with the jonassian ethical formulation and, so, to establish a parameter or a morally solid limit to avoid the true execution of such program.

## Résumé:

L'objectif principal de cette étude a été de d'examiner la formulation éthique du philosophe allemand, Hans Jonas, à lumière du défi mis par le progrès *biotechnologique* conduit envers à l'application aux êtres humains non pas seulement avec la finalité de guérir, mais d'améliorer ou d'hybrider l'espèce humaine avec des autres espèces, voire des machines. Quelque chose qui se devient de plus en plus possible, à cause du progrès croissant des recherches dans ce champ.

Il s'est essayé de montrer les aspects qui sont en question, principalement, dans la proposition du dit eugénisme positif et dans le projet post-humain, pour leur confronter à la formulation éthique *jonassienne* et, ainsi, établir un paramètre ou une limite moralement solide pour bloquer la vraie exécution d'un tel programme.

## Introdução

A situação do homem atual, identificada no título ao termo *desafio*, num certo sentido, não se distingue da situação do homem em outras épocas. Pois, o ser humano, por sua própria condição, sempre foi confrontado ao desafio de assegurar sua própria sobrevivência. O desafio não constitui, portanto, algo novo para a espécie humana. Novo é, porém, o tipo de desafio ora colocado o qual, mais que inédito, apresenta um caráter altamente ambíguo.

Com efeito, o século XX chegou ao fim legando ao XXI um cenário jamais imaginado em toda a História, tanto por suas promissoras *conquistas*, quanto por suas insuspeitas *ameaças*, ambas decorrentes do avanço das tecnologias em geral e da inédita possibilidade da aplicação em seres humanos das chamadas biotecnologias, em particular.

Do ponto de vista das tecnologias em geral, as conquistas são inumeráveis. Elas podem ser sintetizadas, porém, no próprio ambiente doméstico, onde, sobretudo graças à eletricidade, foi possível integrar ao cotidiano uma série de utensílios para facilitar e aumentar o conforto, especialmente dos moradores das áreas urbanas que, por conseguinte, foram completamente transformadas. Não obstante, essas inegáveis conquistas trouxeram consigo um grande número de problemas de ordem social, urbanística e ambiental, de proporções cada vez maiores e com aspectos cada vez mais complexos, representando uma indisfarçável ameaça ao equilíbrio e à continuidade da vida planetária, num futuro cada vez menos remoto.<sup>1</sup>

---

1. Tais questões, às quais Jonas dispensa também sua atenção, embora de grande urgência e relevância, não serão tratadas aqui, por extrapolarem o foco proposto: a aplicação das biotecnologias em seres humanos, especialmente aquelas que, como veremos, são destinadas a fins não-terapêuticos.

No âmbito das conquistas biotecnológicas, é possível citar o aumento da qualidade e da expectativa de vida (ao menos de uma parcela da humanidade<sup>2</sup>), a identificação dos genes responsáveis por várias enfermidades, permitindo, graças à técnica da amniocentese<sup>3</sup>, o reconhecimento precoce (intra-uterino) de certos males, o que pode oferecer aos médicos e pacientes algumas alternativas de lhes fazer face. Alguns destes podem ser curados antes mesmo do nascimento ou, nos casos em que a cura ainda não é possível, conceder aos pais a possibilidade de optar entre impedir o nascimento<sup>4</sup> do filho cuja (provável curta) existência seria extremamente penosa para eles e para o próprio bebê<sup>5</sup> ou deixá-lo nascer, conscientes, porém, da limitada condição de vida da criança e das implicações dessa decisão em suas próprias vidas.

Ninguém seria tolo o bastante para negar ou recusar esses e outros benefícios proporcionados pelas biotecnologias. Todavia, pretende-se aqui examinar o outro lado dessa preciosa moeda. Pois, como tudo na esfera humana, as aplicações biotecnológicas em seres humanos podem se destinar a fins aceitáveis *ou a outros questionáveis, até abusivos, por implicarem riscos ou eventuais prejuízos de dimensões equivalentes ou superiores aos excepcionais benefícios que se espera alcançar com elas.*

---

2. Já que as conquistas não são largamente distribuídas, mas, em sua maioria, mantidas como privilégios dos países mais ricos e, mesmos nesses, garantida, quase que exclusivamente, aos mais abastados.

3. Método de diagnóstico pré-natal que consiste na aspiração trans-abdominal de pequena quantidade de fluido amniótico da bolsa amniótica, que envolve o feto. É particularmente aconselhada aos pais perante a probabilidade de deformações genéticas durante a gravidez. Trata-se de uma avaliação citogenética, que permite detectar a existência de trissomia 21 (responsável pela síndrome de Down) e estabelecer o sexo fetal, importante quando se prevêem patologias ligadas ao sexo, como a hemofilia. Este processo também permite: determinar os grupos sanguíneos ABO e sensibilização ao fator Rh; estimar a maturidade fetal; revelar anomalias bioquímicas homozigóticas (erros hereditários de metabolismo); determinar, através da análise bioquímica de células, a presença de quaisquer patologias fetais, como a doença de Tay-Sachs ou galactosemia e determinar a possível necessidade de uma transfusão fetal intra-uterina.

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Amniocentese> em 14/02/2008

4. Obviamente, em países em que o chamado aborto terapêutico é permitido.

5. Um exemplo refere-se aos fetos portadores de anencefalia definida como “Uma malformação congênita que se caracteriza geralmente pela ausência da abóbada craniana e massa encefálica reduzida”. Questiona-se a adequação do termo, uma vez que não se trata de uma ‘ausência do encéfalo’, como o termo faz sugerir. O tema, em 2005, gerou intensa discussão entre a sociedade e os parlamentares brasileiros, em função de uma decisão do, então, ministro do Supremo Tribunal Federal, Marco Aurélio de Mello, que concedeu “medida liminar autorizando a antecipação terapêutica de parto nos casos de anencefalia, o que levou a sociedade a polemizar o assunto e o STF a cassar, em reunião plenária, a liminar concedida”.

Fonte: <http://www.direitonet.com.br/artigos/exibir/1921/Anencefalia-Um-decisum-polemico>

Para evocar apenas alguns deles, vale citar: a utilização da mesma técnica da amniocentese para identificar o sexo do feto e, em caso de não ser o desejado pelo casal, “justificar” o aborto praticado, sobretudo, quando se trata de fetos do sexo feminino<sup>6</sup>, especialmente, em nações como a Índia e a China, cujas culturas privilegiam o nascimento de meninos.<sup>7</sup>

Outro problema criado pela cultura biotecnológica diz respeito à prática comum, no âmbito da pesquisa, de se patentear as *invenções*. Recentemente, o mapeamento do genoma humano tornou possível também o registro de “patentes” dos genes humanos<sup>8</sup>. Uma situação tão inusitada quanto absurda que mereceria um estudo à parte, por estabelecer a chave do patrimônio genético da humanidade como uma propriedade intelectual “privatizável”.

No entanto, o que desde o início constituiu o alvo principal dessa investigação foi o tema da eugenia. Pois, embora tenha por base uma prática bastante antiga que, no final do século XIX, foi associada a uma suspeita sistematização teórica, a eugenia ressurgiu e foi potencializada enormemente, tornando-se ainda mais complexa, graças à possibilidade de aplicação das biotecnologias em seres humanos, com propósitos, no mínimo, antagônicos e questionáveis. Isso porque, assim como os diferentes usos da amniocentese podem ser aceitáveis ou discutíveis - conforme os alvos visados – surgem, aqui, duas diferentes possibilidades: a primeira diz respeito ao uso das biotecnologias para, como já mencionado, curar doenças geneticamente transmitidas e que, como se

---

6. Aqui, não se discute o direito do casal de escolher o sexo do bebê, mas se defende o direito à vida independentemente do sexo do feto.

7. Esta preferência tem provocado um expressivo desequilíbrio na população desses países, quanto à proporção cada vez maior de indivíduos do sexo masculino.

8. Jeremy Rifkin denuncia esta prática em seu livro *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*, no segundo capítulo intitulado “Patentear a vida”, onde ele discute os problemas decorrentes da atividade científica que trata “A vida como invenção” (Tópico 2) e “Os seres humanos como propriedade intelectual” (Tópico 4). Tais aspectos mostram a complexidade da questão que, todavia, não será aqui discutida.

trata de *eliminar* uma característica herdada, foi chamada de eugenia *negativa*. Esse consistiria um uso, em princípio, aceitável.

Porém, há outro caso, bastante discutível - e do qual vamos nos ocupar - com relação à utilização das mesmas técnicas não para curar, mas para “melhorar” a carga genética recebida, para “criar” um bebê com características *supostamente* “superiores”. Eis a chamada eugenia *positiva*, assim classificada por inserir características ausentes no material genético do feto. O problema que se coloca tem que ver com o fato de, por princípio, nas condições atuais, ela não ser destinada a todos<sup>9</sup>, mas somente a uma elite econômica, resultando na criação de uma “casta” geneticamente privilegiada de seres humanos. Deste modo, estabelecendo não apenas *mais um* mecanismo de discriminação e desigualdade social, mas certamente *o mais* cruel, já que verdadeiramente irreversível.

O efeito imediato dessa nova discriminação sócio-genética sugere problemas de ordens: social, por possibilitar uma nova modalidade de *discriminação*; ética, quanto a estabelecer se isso seria eticamente aceitável; e política, para equacionar as relações de forças entre os diferentes grupos que, certamente, seriam conflitantes. Quadro que se mostra extremamente complexo, exigindo, portanto, uma minuciosa reflexão filosófica, antes que sua prática seja adotada e instituída.

Outro uso possível das biotecnologias em seres humanos que se apresenta como um desafio à reflexão ética refere-se ao projeto defendido por diferentes autores, entre os quais Roberto Marchesini<sup>10</sup>, para quem o corpo humano, tornado obsoleto, levaria à proposta do que ele denomina de *hibridismo*, isto é, a possibilidade de se combinar aspectos físicos humanos com os de animais ou mesmo máquinas, para criar o que se intitulou de *pós-humano*.

---

9. Neste contexto, será discutida, também, a chamada *eugenia liberal*, para avaliar até que ponto ela resolveria esse impasse.

10. Autor do livro *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.



Todos aqueles que, por diferentes motivos, defendem a preservação do corpo humano tal qual ele é, ou questionam as razões que motivariam um ser humano a “hibridar-se” ou, simplesmente, colocam-se contra sua proposta são pejorativamente chamados de *puristas*<sup>11</sup>.

Embora possa parecer uma proposta delirante, o fato é que o mapeamento do genoma humano e as pesquisas no campo da transgenia tornam tal delírio totalmente exequível, possibilitando a criação de verdadeiras quimeras, que nada deixam a dever às figuras mitológicas dos centauros, sereias, minotauros, medusas e outros do imaginário popular como lobisomem ou da ficção do século XX como homem mosca, homem aranha, etc.

Para além de seu aspecto, até certo ponto, risível, o que está aqui em jogo é nada menos que o patrimônio genético humano<sup>12</sup>. Por esse motivo, essa será, ao lado da eugenia positiva, a segunda aplicação da biotecnologia a ser examinada para estabelecer se, afinal, podem ser consideradas aceitáveis ou, ao contrário, abusivas.

Cabe notar que, devido à já numerosa existência de títulos consagrados ao assunto, a clonagem será abordada apenas brevemente. Pois, embora suas implicações éticas não sejam de modo algum irrelevantes, julgamos que as duas questões destacadas: a eugenia positiva e o pós-humano constituem um campo suficientemente problemático e por serem, até o momento, menos debatidas que a clonagem, elas exigirão maior atenção e melhor detalhamento ao longo da exposição, sendo mais sensato, restringi-la apenas às duas.

Nesse cenário tão promissor quanto ameaçador, forçosamente, a biotecnologia, mais que um tema, torna-se, um *desafio* à reflexão filosófica, já que nos coloca a todos diante de algo que, por um lado, pode libertar o ser humano de uma série de males e

---

11. Também identificados ao termo *tecnóforos* ou, mais recentemente, ao termo *bioconservadores*.

12. Que, diga-se de passagem, está sendo silenciosa, mas sistematicamente, patenteado.

limitações, que desde os primórdios perturbam a humanidade. Por outro, pode (se levados a cabo todos os projetos delirantes, graças a ela, tornados possíveis), não apenas danificar a constituição genética, ao “tentar” estabelecer melhorias, mas, suprimir definitivamente o que até o momento atual foi designado pelo termo Homem, ao buscar realizar o projeto pós-humano, criando inúmeros seres de espécies mistas e indefinidas.

Essa ameaça, por si só, deveria senão inibir, ao menos, coibir a ação daqueles que estão à frente das pesquisas com vistas a tornar exequíveis esses projetos que, lamentavelmente, parecem justificar a presença no imaginário popular da figura do “cientista maluco”, aquele que conhece certos “mistérios” insondáveis, ao menos para nós leigos, mas que, em nome do orgulho, da vaidade e do próprio poder, faz um uso irresponsável desse conhecimento.

Contudo, ao invés de se inibirem diante do que constitui uma ameaça, ao contrário, tais mentes se sentem estimuladas e, até mesmo, impelidas a prosseguir, ainda que o preço a pagar seja demasiado elevado e, o que é pior e mais injusto, a ser pago não por aqueles que hoje tomam a decisão de levar adiante seus projetos, mas pelas futuras gerações.

Tal estado de coisas coloca a discussão dessas aplicações das biotecnologias no centro da reflexão ética. Entre os autores que se ocupam desse problema, Hans Jonas foi um dos precursores. No final da década de 1970, ele já compreendia a necessidade de elaborar, no seu *Princípio Responsabilidade* (1979), uma “ética para a civilização tecnológica”. Desde o início, ele se posiciona criticamente, pois, embora não rejeite os benefícios das tecnologias, vê também seus riscos potenciais e contra eles nos adverte.

De modo surpreendente, Jonas antecipa os problemas que, cada vez mais, se fazem notar. E, enquanto alguns autores se esforçam para justificar e endossar todos os projetos tornados possíveis pelas biotecnologias, ele se empenha em demonstrar a

necessidade de um parâmetro, um critério para discernir e um limite para evitar suas aplicações duvidosas.

Exatamente por isso, entre as diversas alternativas possíveis, escolheu-se, portanto, a concepção jonassiana para tentar enfrentar essa questão que constitui, certamente, um dos mais complexos problemas transmitidos pelo século XX aos legatários do XXI.

Para tanto, dividiremos a exposição em duas partes, designadas respectivamente de *problemática*, onde serão apresentados os vários aspectos concernentes à abordagem do problema e *sistemática*, onde serão apresentadas a formulação, a fundamentação, a aplicação e, por fim, uma avaliação da proposta ética jonassiana, buscando-se também sugerir alguns caminhos que possam sanar os eventuais limites encontrados e conduzir à sua efetiva concretização.

## PARTE I – PROBLEMÁTICA

### EXPOSIÇÃO DOS DIFERENTES ASPECTOS DO PROBLEMA

#### Introdução ao Problema

A questão a ser abordada é certamente um dos mais complexos e delicados problemas criados pelo homem nos últimos tempos. Trata-se da aplicação das biotecnologias em seres humanos. Questão complexa, uma vez que, como apontado, as biotecnologias se apresentam como uma grande conquista da humanidade quando permitem, por exemplo, a detecção precoce e a cura definitiva de inúmeras doenças hereditárias ou congênicas até então incuráveis, acendendo, assim, uma esperança inaudita na história humana: a de - antes mesmo do nascimento - vencer, de uma vez por todas, diversas doenças diante das quais, anteriormente, a humanidade encontrava-se inteiramente indefesa.

Esse aspecto das biotecnologias digno de todo louvor, esconde, porém, um lado bastante polêmico, justamente sobre o qual se pretende aqui debruçar. Vem a ser, a sua aplicação dirigida não à cura, mas ao “aperfeiçoamento” dos atributos humanos, seja por meio de manipulação genética ou de outros recursos a serem oportunamente abordados.

Sobretudo é esse uso mais pretensioso das biotecnologias que inspira receio, revela o caráter delicado da questão e divide as opiniões que foram - de modo simplista - reduzidas por alguns autores (entre os quais Gilbert Hottois e Roberto Marchesini) em duas posições: a dos tecnófilos e a dos tecnófobos. Ou seja, de um lado os entusiastas incondicionais e de outro os intolerantes radicais com relação às tecnologias em geral.

Mas, para além dessa divisão reducionista, o que se pretende aqui é realizar uma *crítica*<sup>13</sup> no sentido de buscar o(s) *limite(s)* adequado(s) para o uso das biotecnologias

---

13. No sentido de alcançar, com relação à aplicação das biotecnologias em seres humanos, o mesmo propósito estabelecido por Kant em relação à razão, sobretudo em seu uso teórico, quando na *Crítica da*

em seres humanos. Nem cego entusiasmo, nem intolerância obstinada, o que se almeja é uma crítica consciente dessa prática que, embora extremamente promissora, se não utilizada de forma criteriosa, pode se converter numa ameaça de conseqüências imprevisíveis, irreversíveis e de proporções jamais vistas, ao interferir na base genética da humanidade.

É essa ameaça que impõe a postura *crítica*, como tentativa de se propor um *limite* e um *critério* de aplicação a essas novas tecnologias que, se utilizadas indiscriminada e aleatoriamente, podem afetar definitivamente a constituição humana, desfigurando algo que a humanidade, ao longo de toda a sua história, preservou<sup>14</sup>: nosso patrimônio genético<sup>15</sup>.

Evidentemente, inúmeras questões se colocam para a introdução do tema, sendo as iniciais: o que são biotecnologias? Como e quando surgiram? Quais são seus usos possíveis?

Essas e outras questões serão abordadas no decorrer do capítulo 1, com o intuito de preparar para as demais reflexões que terão lugar nos capítulos posteriores. No capítulo 2, serão abordadas as principais dificuldades conceituais que se colocam, desde a modernidade, à abordagem desse problema. E, no capítulo 3, será apresentada, em linhas gerais, a situação da ética contemporânea.

Segue-se, assim, uma breve consideração sobre o contexto atual, acerca das chamadas biotecnologias.

---

*Razão Pura*, ele considera que a tarefa própria da razão é: “determinar de maneira completa e segura os *limites do uso* que é tentado para além de todos os limites da experiência”. (*Kant-Lexikon*. p. 226) Em francês: “déterminer de façon complète et sûre les *limites de l’usage* qui en est tenté au-delà de toutes les limites de l’expérience”. A ênfase aqui recai, porém, na noção de *limite do uso*, especialmente, *na esfera da própria experiência*, que é o que se pretende buscar.

14. Embora, talvez, porque ainda não dispusesse dos recursos ora disponíveis.

15. Estima-se que o homem, tal como conhecido atualmente, alcançou sua estabilidade genética há, aproximadamente, 150.000 anos. Fonte: A. Kahn & D. Lecourt. *Bioéthique et liberté*. Paris: PUF, 2004, p. 76. Na verdade, os próprios autores fornecem dois diferentes dados. À página 31, do mesmo livro, registra-se 100.000 anos. De qualquer modo, evidentemente, trata-se de um cálculo aproximativo.

## CAPÍTULO 1: O HOMEM NA ERA BIOTECNOLÓGICA

Esse capítulo será dedicado à discussão dos aspectos gerais das biotecnologias (1.1) e de algumas de suas aplicações em seres humanos mais polêmicas: aquela direcionada ao projeto *pós-humano* (1.2) e à eugenia em suas diferentes possibilidades (1.3).

### 1.1 - O século XXI como o “século das biotecnologias”

Embora a maior parte das descobertas que inauguraram a “era biotecnológica” tenham sido feitas no século XX, sobretudo a partir da década de 70; é o século XXI que tem sido chamado de ‘século biotecnológico’<sup>16</sup>. Isso se deve ao fato, tão importante quanto preocupante de que, se no século anterior a ampliação do conhecimento nessa área possibilitou o surgimento de uma “nova matriz operativa”<sup>17</sup>, ao que tudo indica, é o século atual que será marcado pela aplicação, nos mais diferentes setores e das mais diferentes formas, desses conhecimentos em plena fase de expansão.

Ademais, cabe enfatizar um paralelo entre o século XX e o atual, considerando o primeiro como sendo o da física, cujo marco principal foi a descoberta da fissão nuclear, tendo por conseqüência a criação da energia, mas também da bomba nuclear. E o XXI, o século da biologia, cujo marco principal remonta-se à descoberta do DNA<sup>18</sup>, tendo por conseqüência a possibilidade de cura de graves doenças pela manipulação genética, mas também seu uso para fins, no mínimo, discutíveis como, por exemplo, a eugenia positiva.

---

16. Título do livro de Jeremy Rifkin, *The Biotech Century* que, no presente tópico, será citado várias vezes.

17. Expressão utilizada por Rifkin, para caracterizar esse novo viés inaugurado no interior da biologia.

18. Costuma-se afirmar que existiram dois momentos na história da descoberta dos ácidos nucléicos (DNA e RNA). O primeiro foi a descoberta da sua existência no núcleo celular - ocorrida em 1869 graças ao bioquímico alemão Johann Friedrich Miescher (1844-1895) - e a determinação de sua composição química. O segundo momento foi a identificação e aceitação do DNA como material hereditário. Depois da descoberta de que o DNA constituía o material hereditário; inúmeras pesquisas foram realizadas para elucidar sua estrutura e entender que fatores tornavam o DNA o banco de memória da informação hereditária. Vários experimentos foram realizados até chegar, em 1953, à proposta do modelo da dupla hélice do DNA de James Watson (1928- ) e Francis Crick (1916-2004).

Fonte: <http://www.biomol.org/historia/> Em 23/03/08.

Tal paralelo é fundamental por demonstrar o caráter paradoxal dessas novas descobertas que tanto podem significar uma benção, como também uma maldição<sup>19</sup> e não apenas para as gerações atuais, mas, injustamente, até mesmo para as futuras gerações.

Antes de avançar em direção à análise dos principais aspectos implicados na aplicação das biotecnologias, é preciso estabelecer um entendimento quanto ao objeto principal desse estudo. Por isso, a seguir, serão colocadas questões elementares, mas indispensáveis ao prosseguimento dessa reflexão. Assim, vejamos:

a) O que são as biotecnologias?

Existem inúmeras definições de biotecnologia. Para efeito de nossa reflexão, o ponto de partida será a definição estabelecida, em 1992, pela *Convenção sobre Diversidade Biológica* da ONU, segundo a qual: "Biotecnologia significa qualquer **aplicação tecnológica que use sistemas biológicos**, organismos vivos ou derivados destes, para fazer ou modificar produtos ou processos para usos específicos."<sup>20</sup>

Esta ampla definição de biotecnologia engloba todo o conjunto de atividades realizadas há milhares de anos pelo homem, envolvendo a utilização de organismos vivos, como por exemplo, a produção de alimentos fermentados (pão, vinho, iogurte, cerveja, etc.). Por isso, é fundamental ressaltar que nossa investigação refere-se, mais precisamente, à chamada *biotecnologia moderna* que se distingue da anterior por empregar a informação genética ao incorporar técnicas de DNA (ácido desoxirribonucléico) recombinante<sup>21</sup>.

Essas técnicas possibilitam a modificação direta do genoma do organismo alvo pela introdução intencional de fragmentos de DNA exógenos (genes de outros seres) que

---

19. Aspecto observado por Jonas com relação às tecnologias que visam intervir no "núcleo" das coisas.

20. *Convenção sobre Diversidade Biológica*. Artigo 2, "Uso do Termo". *Nações Unidas*. 1992. Recuperado em 20 de setembro de 2006.

21. *DNA recombinante* (rDNA) é uma seqüência de DNA artificial que resulta da combinação de diferentes seqüências de DNAs. Em outros termos, seria a mistura do DNA de diferentes organismos.

possuem uma função conhecida. Assim, via engenharia genética<sup>22</sup>, por exemplo, o gene (DNA) que contém a informação para síntese de uma proteína de interesse pode ser transferido para outro organismo que então produzirá grandes quantidades desta substância buscada.

Outro importante aspecto que diferencia a biotecnologia atual das práticas anteriores é o fato de que ela integra diversas disciplinas biológicas como: genética, biologia molecular, embriologia e biologia celular e outras de diferentes áreas como a bioquímica, engenharia química, tecnologia da informação, nanotecnologia e, até mesmo, robótica<sup>23</sup>.

Portanto, é esse complexo conjunto de conhecimentos e práticas que será aqui denominado *biotecnologia*. Algo que não se pode perder de vista ao longo da exposição, especialmente quando estiverem em foco algumas de suas aplicações mais polêmicas, sobretudo, por se destinarem aos seres humanos.

#### b) Como e quando surgiram?

Embora a palavra biotecnologia tenha sido usada pela primeira vez, somente em 1919 por Karl Ereky - um engenheiro agrícola da Hungria - como vimos acima, as primeiras aplicações biotecnológicas pelo ser humano são muito antigas. Há fontes que datam de 1800 a.C., com o uso de leveduras (organismos vivos) para fermentar vinhos e pães, produzindo especialmente alimentos. Outras fontes, porém, atestam que a aplicação da biotecnologia seria tão antiga quanto o próprio *Homo sapiens*.<sup>24</sup>

---

22. Trata-se da “modificação de seres vivos pela manipulação direta do DNA, através da inserção ou deleção de fragmentos específicos. Sua aplicação pode ser na produção de vacinas, proteínas por microorganismos, alimentos, transplantes, terapia gênica, animais transgênicos”, etc. O mesmo que manipulação ou modificação genética. (Fonte: <http://www.ufrgs.br/bioetica/engeneti.htm> - em 23/11/07)

23. Nesse sentido, quando o termo biotecnologia for aqui empregado, há que se ter em mente esse amplo espectro, que extrapola o próprio contexto das biociências. Razão pela qual, chegou-se a pensar em utilizar o termo “neotecnologias” para sugerir que não se trata apenas das ciências biológicas. Mas, visto que o termo *biotecnologia* já pressupõe essa expansão em direção a outras áreas, tornou-se dispensável a adoção do neologismo.

24. Pois, na verdade, há registros bem mais antigos que o acima mencionado: - 8000 a.C: coleta de sementes para replantio. Evidências de que na Mesopotâmia se utilizava aleitamento seletivo na pecuária.



Contudo, o crescimento amplo e acelerado da *moderna* biotecnologia só ocorreu no século XX, a partir da década de 70, com o desenvolvimento da engenharia genética, que possibilitou a alteração direta do material genético, graças à tecnologia do DNA recombinante.

Anteriormente aos anos 1970, o termo *biotecnologia* era usado quase exclusivamente na indústria de processamento de alimentos e na agroindústria. A partir de então, passou a ser utilizado também em diferentes instituições científicas ocidentais para designar *as técnicas de laboratório desenvolvidas em pesquisa biológica*, ligadas aos processos de DNA recombinante ou à cultura de tecidos.

Cabe lembrar que, no sentido mais amplo, o termo poderia designar toda a variedade de métodos, antigos ou modernos, empregados para manipular organismos com o objetivo de satisfazer às exigências humanas. Por isso, o termo também pode ser definido como “a aplicação de conhecimento nativo e/ou científico para o gerenciamento de (partes de) microorganismos, ou de células e tecidos de organismos superiores, de forma que estes forneçam bens e serviços para uso dos seres humanos.”<sup>25</sup>

Todavia, aqui, como já estabelecido, privilegiar-se-á, não a ampla definição proposta pelas Nações Unidas, mas aquela mais precisa de *biotecnologia moderna*, que emprega a informação genética do DNA e incorpora técnicas de várias disciplinas biológicas a outras de diferentes áreas da ciência, todas visando sua aplicação com os mais diferentes fins.

---

- 6000 a.C.: Oriente Médio, uso de levedura para elaboração de cerveja. - 4000 a.C.: China, fabricação de iogurte e queijo pela fermentação láctica utilizando bactérias. - 2300 a.C.: Egito, produção de pão com fermento. Isso significa que a biotecnologia teria surgido no período *Paleolítico* (palavra que vem do grego e significa "antiga pedra") que corresponde ao período da história do homem compreendido entre 500.000 a 18.000 a.C. Mais exatamente, a biotecnologia surge no período anteriormente denominado de *Paleolítico Superior* (40 – 30.000 até 10 – 8.000 a.C.). Ou, conforme a nova classificação que divide o período Paleolítico em dois sub-períodos: o *Paleolítico Inicial* ou *Antigo* - onde se incluem o Paleolítico Inferior e o Médio da divisão anterior e o *Paleolítico Recente* - que corresponde ao Paleolítico Superior da divisão anterior, que é marcado pelo aparecimento do *Homo sapiens* e pelas primeiras descobertas do homem para dominar a natureza.

25. Bunders, J.; Haverkort, W.; Hiemstra, W. *Biotechnology: Building on Farmer's Knowledge*. Macmillan Education, Ltd, 1996.

c) Usos já implantados até o momento

Vimos que, após os anos 70, cientistas concentraram suas atenções nas pesquisas com o DNA. Tais pesquisas, sobretudo nos EUA, possibilitaram a criação dos organismos geneticamente modificados (OGMs), também conhecidos como *transgênicos*. Depois de conseguir transferir genes de uma espécie para outra, foi possível aperfeiçoar as técnicas e utilizá-las na criação de medicamentos, hormônios, plantas modificadas e outros produtos.

Desde então, as pesquisas se expandiram e, atualmente, os cientistas podem usar a biotecnologia e a modificação dos genes para os fins mais diversos. Por exemplo, transformar uma planta convencional que nos serve de alimento, em outra que seja mais tolerante a algumas pragas ou a herbicidas, desenvolver variedades de produtos enriquecidos do ponto de vista nutricional ou ainda sintetizar substâncias que ajudem os seres humanos no combate a determinadas doenças.

Várias substâncias ou produtos já são produzidos por meio da biotecnologia moderna também chamada engenharia genética. Entre os quais podemos mencionar o *interferon*<sup>26</sup> humano, a insulina humana, os hormônios de crescimento humano, além da criação de plantas resistentes a vírus, de plantas tolerantes a insetos e plantas resistentes a herbicidas. Outro importante uso da biotecnologia está relacionado à produção de bactérias, empregadas para a biodegradação em casos de vazamentos de óleos ou lixos tóxicos em meios aquáticos como oceanos, mares, etc.

Todos esses usos, de certo modo já incorporados ao nosso cotidiano, nem sempre com o nosso conhecimento, embora possam implicar algum risco, fornecem benefícios inquestionáveis para um grande número de indivíduos, em diferentes partes do globo e,

---

26. “O **Interferon** ou **Interferona** ou **Interferão** é uma proteína produzida por todos os animais vertebrados e por alguns invertebrados. O Interferon é produzido pelas células do organismo para defendê-lo de agentes externos como vírus, bactérias e células de tumores.”  
Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Interferon> Acesso em 23/11/07.

em princípio, independentemente de sua condição social. Razão pela qual, de um modo geral, não suscitam grandes suspeitas ou levantam grande polêmica em torno de sua realização.

Entre eles, porém, há o caso dos alimentos transgênicos que tem sido alvo de uma série de críticas. Primeiro, por introduzir na natureza organismos “artificiais” cujo impacto ambiental não foi ainda calculado com o devido rigor (ou divulgado para o público em geral). Segundo, por criar sementes que, embora mais resistentes a pragas e doenças, apresentam uma série de problemas, especialmente para o pequeno produtor.

O primeiro e mais notório problema, decorrente dessas sementes “criadas”, é a gradual extinção das sementes nativas, que perdem lugar para as sementes sintéticas, o que está relacionado ao segundo e mais grave problema: o da dependência cada vez maior dos produtores em relação às empresas que “produzem” as sementes. Grupos como a Monsanto detêm hoje quase o total monopólio mundial na produção de sementes. Isso significa que produtores rurais de diversos países tornam-se, voluntariamente ou não, dependentes<sup>27</sup> de sua produção de sementes para plantar e produzir alimentos cujos efeitos para o meio ambiente e a saúde humana ainda não foram confirmados totalmente seguros.

Por esse e outros motivos<sup>28</sup>, alguns países taxativamente proíbem o uso de sementes transgênicas, enquanto outros, como os EUA, não por acaso, adotaram inteiramente o seu uso e, desconsiderando a legislação específica de outros países, exportam seus produtos, muitas vezes sem alertar para o fato de que utilizam em sua composição algum tipo de substância extraída de alimento transgênico. O que é, no

---

27. Pois, ao contrário do que ocorre com as sementes tradicionais, o “fruto” (ou segunda geração) de uma semente sintética, por se tratar de um organismo *híbrido*, é estéril. Isso significa que, de um milho transgênico, por exemplo, não se pode extrair a semente para a próxima safra, criando uma dependência permanente dos produtores em relação aos fornecedores das sementes.

28. Como o fato de tais sementes *destruírem* as plantações tradicionais e, por serem resistentes a pragas, criarem “super-pragas” cada vez mais resistentes. Sem falar no fato de que, até o momento, não há estudos conclusivos que contestem o seu efeito cancerígeno.

mínimo, um abuso e um desrespeito em relação à liberdade (valor tão caro a eles) dos demais consumidores (que não os norte-americanos).

Essa é uma questão bastante problemática, mas não é ainda a que nos toca diretamente. Pois, nossa preocupação maior é, justamente, com relação aos usos que afetam diretamente a constituição humana, que serão examinados a seguir.

## 1.2 - Usos possíveis, usos discutíveis: a caminho do *pós-humano*?

Além das aplicações mencionadas, existem outras possibilidades que despertam ainda mais dúvidas, discussões e preocupações, até mesmo entre os pesquisadores da engenharia genética, com relação às pesquisas e aos futuros empregos que possam ferir princípios éticos e direitos humanos essenciais<sup>29</sup>. Pois,

*Apesar de uma série de reportagens favoráveis divulgadas pela mídia sobre vários experimentos de terapia genética e sobre a elevada expectativa declarada pela sociedade médica e pela indústria de biotecnologia, os resultados foram tão decepcionantes que o próprio Nih<sup>30</sup> foi (...) obrigado a pedir aos cientistas que conduzem experimentos de engenharia genética para evitarem fazer promessas que não podem ser mantidas. (...) «a eficácia clínica, em qualquer protocolo de terapia genética, até hoje, não foi definitivamente demonstrada, contrariamente às reivindicações anedóticas de uma terapia de sucesso.»<sup>31</sup>*

Ainda assim, algumas técnicas biológicas, como a manipulação de DNA, a produção de embriões humanos em laboratório, a clonagem para utilização em

---

29. Por exemplo, o princípio ético da dignidade, de não usar pessoas como meios (no caso das pesquisas) e o direito humano essencial expresso no artigo I da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que afirma: *Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos*. Ponto que será mais bem discutido adiante.

30. National Institutes of Health, que é a agência norte-americana para regulamentar as pesquisas médicas.

31. Rifkin. Op. cit. pp. 214-215.

transplantes, a terapia gênica<sup>32</sup>, a manipulação de células germinativas<sup>33</sup>, a seleção de características genéticas (eugenia) nas primeiras divisões celulares no processamento da fecundação assistida, o diagnóstico precoce de doenças hereditárias tardias e cálculos atuariais nas empresas de seguro ou de emprego são apenas alguns exemplos das várias aplicações já em curso.

Alguns desses usos levantam problemas por poderem ferir a dignidade humana, outros porque implicam conseqüências imprevisíveis ou incontroláveis ou ainda porque seus resultados previsíveis oferecem mais riscos do que benefícios. Sendo assim, antes de se estabelecer a sua aplicação são ainda necessárias muitas pesquisas.

Há casos, porém, que mesmo a realização de pesquisas já envolve graves aspectos éticos, devido ao seu caráter extremamente ambíguo e controverso. Entre os mais debatidos está, sem dúvida, a clonagem humana. Inúmeros livros, artigos, *papers* têm sido dedicados à análise desse tema que suscita uma série de questões éticas, jurídicas e, mesmo, técnicas.

Técnicas, porque não se sabe ainda a eficácia de seus resultados em seres humanos; jurídicas, porque é preciso refletir sobre os direitos tanto da “cópia”, quanto do “original”; e éticas, porque, mais uma vez, está em jogo a delicada questão da dignidade humana, ameaçada pela tentativa de se “replicar” um ser humano.

De fato, a clonagem de seres vivos, há várias décadas, constitui um amplo campo de pesquisas científicas, só tornadas públicas em 1997; quando cientistas anunciaram a primeira bem sucedida clonagem de um mamífero, a da famosa ovelha Dolly.

---

32. “A terapia gênica (TG) é um tratamento para doenças hereditárias que se caracteriza pela inserção de um gene funcional dentro da célula humana a fim de conferir uma nova função ou melhorar os efeitos de um gene anormal.” Fonte: [http://www.cib.org.br/apresentacao/terapia\\_genica\\_alexandra\\_zilli\\_word.pdf](http://www.cib.org.br/apresentacao/terapia_genica_alexandra_zilli_word.pdf) em 23/11/07. Em outras palavras, é a manipulação de genes do indivíduo para corrigir defeitos genéticos. A terapia gênica pode ser de 3 tipos: 1. De correção, quando ocorre a inserção de um gene funcional no local de um não funcional ou deleção de um gene deletério; 2. De complementação, quando é feita a introdução de uma cópia normal sem modificação do original, ou 3. De adição, com o acréscimo de um gene ausente no genoma. (Fonte: <http://www.ufrgs.br/bioetica/terapgen.htm> em 23/11/07)

33. Células germinativas são aquelas ligadas ao sistema reprodutivo; também chamadas de gametas.

Após tal êxito, vários cientistas, em diferentes locais do planeta, manifestaram-se com o propósito de utilizar a técnica da clonagem também em seres humanos.

Na verdade, antes da ovelha Dolly, muitos animais já haviam sido clonados, tais como ratos, coelhos e, depois de Dolly, inúmeros outros como vacas, outras ovelhas e recentemente, uma gata de estimação chamada CC<sup>34</sup>, foram submetidos à mesma técnica.

Em função dessa expansão da clonagem, alguns países sancionaram leis proibindo a clonagem de seres humanos. Contudo, para muitos cientistas a simples existência de leis não constitui qualquer impeditivo ao prosseguimento de suas pesquisas<sup>35</sup>. Por esse motivo, há pouca chance de se impedir efetivamente a clonagem de seres humanos<sup>36</sup>.

Uma forma de, senão impedir, ao menos restringir tal prática, refere-se aos seus altos custos. Efetivamente, os gastos envolvidos numa clonagem são bastante elevados. Todavia, recursos financeiros não são um verdadeiro problema e, na realidade, eles não faltam para o desenvolvimento desta tecnologia, que promete trazer fama e mesmo fortuna a seus realizadores. Por esse motivo e também por razões emocionais, como o desejo de clonar uma pessoa querida doente ou já falecida, muitas pessoas continuam financiando essas pesquisas que talvez, antes do que imaginemos, possam ser colocadas em prática também em seres humanos.

Aqueles que se opõem à clonagem humana o fazem por julgarem que a espécie humana está tomando um caminho bastante perigoso e possivelmente irreversível que pode gerar graves conseqüências, nem todas previsíveis. Eles advertem que a tecnologia da clonagem é ainda muito incipiente. A média de sucesso em tais experiências é de apenas 3%. Muitos clones nascem defeituosos e morrem pouco após seu nascimento. Ademais, a duplicação de seres humanos, mesmo que superasse as atuais limitações técnicas, não poderia transpor as questões: ética e jurídica já mencionadas; e ainda teria

---

34. Experimento realizado em 2001, na Universidade do Texas.

35. Pois, basta realizá-las num país onde tais pesquisas sejam permitidas.

36. A menos que se chegue a um entendimento internacional nesse sentido.

que se defrontar com a inevitável questão religiosa: se o homem tem o direito de se “brincar de Deus”?<sup>37</sup>

Aqui, porém, é preciso distinguir entre a chamada clonagem terapêutica da clonagem propriamente reprodutiva, que não diferem essencialmente com relação ao procedimento inicial<sup>38</sup>, mas pelo fato de, nessa última, durante a fase chamada blastocisto, o embrião ser implantado na cavidade uterina, para gerar um indivíduo com patrimônio genético idêntico ao do doador da célula somática. Já na clonagem dita “terapêutica”, o blastocisto não é inserido num útero, pois se destina a ser usado no laboratório para produzir células-tronco (Totipotentes<sup>39</sup>) visando à produção de cópias saudáveis de tecidos ou órgãos de uma pessoa doente para transplante. Embora ambas sejam questionadas (a terapêutica por utilizar embriões humanos como material biológico)<sup>40</sup>, é a clonagem reprodutiva que coloca maiores problemas, por sua finalidade, considerada fútil, de criar a cópia de uma pessoa, implicando uma série de questões de ordem ética, religiosa e jurídica, por estabelecer uma ruptura no processo natural de reprodução humana, alterando profundamente o significado, não apenas da

---

37. Argumento recorrente, mas pouco eficiente no contexto científico. Ver, por exemplo, o capítulo 13 de *A virtude soberana*, de Ronald Dworkin, intitulado exatamente: “Brincar de Deus: genes, clones e sorte”.

38. Que consiste na técnica denominada *Transferência Nuclear* (TN), baseada na remoção do núcleo de um óvulo e sua substituição pelo núcleo de outra célula somática. Após a fusão, ocorre a diferenciação das células e com cinco dias de fecundação, o embrião atinge de 200 a 250 células, formando o blastocisto.

39. Cabe esclarecer que “Células-tronco são células com capacidade de auto-replicação, isto é, com capacidade de gerar uma cópia idêntica a si mesma e com potencial de diferenciar-se em vários tecidos.” Elas podem ser classificadas em quatro diferentes grupos, a saber: - As Totipotentes: células que são capazes de diferenciarem-se em todos os 216 tecidos que formam o corpo humano incluindo a placenta e anexos embrionários; - As Pluripotentes ou multipotentes: células capazes de diferenciar-se em quase todos os tecidos humanos, excluindo a placenta e anexos embrionários; - As Oligopotentes: células que se diferenciam em poucos tecidos e - As Unipotentes: células que se diferenciam em um único tecido.

Fonte: <http://www.ghente.org/temas/celulas-tronco/index.htm>

40. Por exemplo, o projeto da Lei de Biossegurança brasileira, aprovado pela Câmara dos Deputados em fevereiro de 2004, para substituir a lei de 1995, textualmente, proibiu “a produção de embriões humanos destinados a servir como material biológico”, só permitindo a pesquisa com células-tronco provenientes de cordões umbilicais, medulas ósseas ou placentas. Embriões descartados pelas clínicas de fertilização *in vitro* ou produzidos por clonagem terapêutica não poderiam ser usados para a obtenção de células-tronco. Fato que gerou toda a discussão posterior entorno das pesquisas com células-tronco embrionárias; levando a que, em 29 de maio de 2008, o Supremo Tribunal Federal julgasse constitucional a Lei de Biossegurança, permitindo as pesquisas com células-tronco embrionárias para fins terapêuticos no Brasil.

Fonte: [www.estadao.com.br/vidae/not\\_vid180432,0.htm](http://www.estadao.com.br/vidae/not_vid180432,0.htm)

procriação, mas de outros importantes referenciais humanos, como: a origem da vida, os conceitos de família, maternidade e paternidade biológica e ainda o de vínculo geracional.

Entretanto, a clonagem não é a única questionável aplicação das biotecnologias em seres humanos. Outras como o útero artificial, a criação de cyborgs, a nanotecnologia<sup>41</sup>, a eugenia, etc.<sup>42</sup> estão sendo propostas por diferentes cientistas. Alguns autores vêm se ocupando destas questões já há algum tempo, nem sempre numa perspectiva crítica, como a de Jeremy Rifkin, mas, no “melhor espírito científico”, mantendo a “objetividade e a neutralidade” (pretensamente) exigidas da ciência. Entre esses encontramos o italiano Roberto Marchesini<sup>43</sup>, autor do livro *Post-human*<sup>44</sup> - *Verso nuovi modelli di esistenza* (2002) que, por seu caráter absolutamente polêmico, inspirou toda a discussão que se segue, em torno do que ele denomina de *pós-humano*<sup>45</sup>.

Em linhas gerais, pode-se resumir que Marchesini defende o pós-humanismo e o que ele chama de *hibridismo*<sup>46</sup> e critica o que ele (des)classifica de *purismo*, conceitos-chaves para compreender minimamente a sua posição, da qual passamos agora a nos ocupar.

---

41. Parece difícil imaginar, mas um dos possíveis problemas que ela pode criar “é a nanopoluição que é gerada por nanomateriais ou durante a confecção destes. Este tipo de poluição, formada por nanopartículas que podem ser muito perigosas uma vez que flutuam facilmente pelo ar viajando por grandes distâncias. Devido ao seu pequeno tamanho, os nanopoluentes podem entrar nas células de seres humanos, animais e plantas. Como a maioria destes nanopoluentes não existe na natureza, as células provavelmente não terão os meios apropriados de lidar com eles, causando danos ainda não conhecidos. Estes nanopoluentes poderiam se acumular na cadeia alimentar como os metais pesados e o DDT.”

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Nanotecnologia#Utiliza.C3.A7.C3.B5es\\_mais\\_radicais](http://pt.wikipedia.org/wiki/Nanotecnologia#Utiliza.C3.A7.C3.B5es_mais_radicais)

42. Todas elas são reunidas no interior da obra de Marchesini, como relativas ao *pós-humano*.

43. “Estudioso de Ciências Biológicas e de Epistemologia, diretor dos «Quaderni di Bioetica», presidente da Sociedade Italiana de Ciências Comportamentais Aplicadas, professor de bioética e zooantropologia em diversas faculdades italianas.” Autor de outros importantes títulos. (Fonte: Contracapa do *Post-human*).

44. Termo inventado por especialistas da inteligência artificial. A. Kahn & D. Lecourt. *Bioéthique et liberté*. p. 51.

45. Cabe enfatizar que o que ele entende por *pós-humano* engloba todas as aplicações questionáveis das biotecnologias entre as quais a clonagem, o útero artificial, a eugenia, etc. Razão pela qual, dispensaremos uma atenção especial ao seu livro, com o objetivo de conhecer melhor a sua concepção para, em seguida, levantar os problemas que dela decorrem.

46. Sobre esse termo, é especialmente interessante a reflexão de Günther Anders no ensaio “Sur la honte prométhéenne”, § 7, in *L’Obsolécence de l’homme*, pp. 62-68.



O ponto de partida da argumentação de Roberto Marchesini é a crítica ao que denomina de “paradigma da incompletude humana” que, para ele, estaria na origem da dicotomia natureza/cultura.

Com efeito, segundo Marchesini: “o paradigma que tornou possível esta fratura entre tudo aquilo que chamamos «natureza» e tudo aquilo a que atribuimos o título de «cultura» se baseia num tema simples e direto, vem a ser que o homem, como espécie é, do ponto de vista biológico, um ser incompleto”.<sup>47</sup> (p. 9)<sup>48</sup>

Ele aponta duas importantes conseqüências filosóficas decorrentes desse “paradigma da incompletude biológica do homem”, a saber:

*a) que não se pode denotar, compreender, explicar a complexidade da antroposfera, ou seja, o articulado fluxo de expressões humanas, partindo de uma investigação biológica do homem; b) que a biologia descritiva da espécie Homo sapiens não é prescritiva sobre o comportamento do homem, ou seja, que o ser humano não sendo completamente determinado por sua natureza biológica, é na realidade livre na busca da justa (boa) conduta.*<sup>49</sup> (Ibidem.)

Embora o próprio Marchesini não o faça, pode-se reduzir a) e b) a um só resultado, o de que, neste contexto, o aspecto biológico humano, por si só, é insuficiente para explicar a complexidade do homem e inadequado para prescrever sua conduta.<sup>50</sup>

---

47. No original: “Il paradigma che ha reso possibile questa frattura fra tutto ciò che chiamiamo «natura» e tutto ciò a cui tributiamo il titolo di «cultura» si basa su un assunto semplice e diretto, ovvero che l’uomo, como specie, sia da un punto di vista biologico un essere incompleto.” (op. cit. p. 9)

48. Cabe esclarecer que somente o original das citações do texto de Marchesini foi incluído, pelo fato de ser, de todos os textos estrangeiros citados, o de mais difícil acesso; oferecendo, assim, ao leitor a possibilidade de ter maior proximidade com o pensamento do autor. Mas, fazer o mesmo com todos os demais trechos citados, o que é o correto, aumentaria consideravelmente o tamanho, já excessivo da tese.

49. No original: “a) che non si possa denotare, comprendere, spiegare la complessità dell’antroposfera, ossia l’articolato flusso di espressioni umane, partendo da una indagine biologica dell’uomo; b) che la biologia descrittiva della specie *Homo sapiens* non sia prescrittiva sul comportamento dell’uomo, ossia che l’essere umano, non essendo completamente determinato dalla sua natura biologica, sia in realtà libero nella ricerca della giusta condotta.” (Ibidem.)

50. Aspecto que faz lembrar a famosa interdição humeana que será discutida no Capítulo 2.

Marchesini é crítico desta abordagem e isso fica claro quando, ao longo de sua exposição, ele apresenta seus objetivos, cabendo citar ao menos três deles:

1. *demonstrar como o conceito que temos de natureza humana é profundamente errado e como o paradigma da incompletude pré-requisitiva, longe de poder explicar a complexidade humana, não só é filho de uma idéia fixista acerca da natureza biológica do homem, mas também não está em condições de explicar os feedback das aquisições tecnológicas sobre o substrato orgânico do homem.*<sup>51</sup> (p. 10)
2. *superar a pretensão humanística*<sup>52</sup> *do homem como universo isolado, não só como centro epistemológico e ético, mas também como sujeito auto-referido e totalmente impermeável à contaminação exterior.*<sup>53</sup> (p. 12)
3. *mover uma profunda crítica à idéia de que a cultura seja um processo privado e autárquico que concerne à nossa espécie e, sobretudo, que seja capaz de separar e não de conjugar no seu processo aquisitivo ou de desenvolvimento o tema da alteridade.*<sup>54</sup> (pp. 66-67)

Para bem compreender a proposta de Marchesini, é necessário reter esses três aspectos que ele pretende contestar, vale frisar: 1. O equivocado conceito de “natureza humana”, com base no paradigma da incompletude, por implicar uma concepção *fixista* do homem, que ele recusa; 2. O pretense isolamento do homem em relação a outros

---

51. No original: “dimostrare come il concetto che abbiamo di natura umana sia profondamente errato e come il paradigma dell’incompletezza prerequisitiva, lungi dal poter spiegare la complessità umana, non solo sia figlio di un’idea fissista circa la natura biologica dell’uomo, mas altresì non sia in grado di spiegare i feedback delle acquisizioni tecnologiche sul sostrato organico dell’uomo.” (Ibidem. p. 10)

52. O que Marchesini denominou de *antropocentrismo ontológico*.

53. No original: “superare la pretesa umanistica dell’uomo come universo isolato, non solo come centro epistemologico ed etico, bensì como soggetto autoreferito e totalmente impermeabile alla contaminazione esterna.” (Ibidem. p. 12)

54. No original: “muovere una profonda critica all’idea che la cultura sia un processo privato e autarchico che riguarda la nostra specie e soprattutto che sia capace di separare e non di coniugare nel suo processo acquisitivo o di sviluppo il soggetto dall’alterità.” (Ibidem. pp. 66-67)

seres (vivos e máquinas), pretensão que ele pejorativamente chamará de *purismo* e 3. A errônea concepção de cultura como um processo exclusivo<sup>55</sup> da espécie humana.

Além disso, Marchesini pretende também evitar o risco de se “considerar a natureza em sentido reducionista e mesmo supor uma correlação estreita entre âmbito descritivo e âmbito prescritivo, quer dizer, pensar que do repertório das características da natureza humana possam decorrer os valores que informam o comportamento.”<sup>56</sup> (p. 10)

Pois, segundo ele, essa concepção reducionista da ontologia humana é ainda mais perigosa, uma vez que pode sugerir “que seja suficiente um catálogo denotativo (descritivo, interpretativo e explicativo) das qualidades biológicas do homem para determinar as linhas sobre as quais [seja possível] instruir a conduta humana.”<sup>57</sup> (Ibidem.)

Em suma, pode-se dizer que Marchesini pretende combater o paradigma da incompletude biológica do homem, pois, no seu entender, ela conduz ao fixismo, ao purismo, ao exclusivismo e ao reducionismo. Mas, ainda assim, Marchesini admite que “o paradigma da incompletude *ab origine* ou pré-requisitiva, embora não verídico, é de fato muito mais apropriado para explicar a antroposfera do que o determinismo biológico”.<sup>58</sup> (Ibidem.)

Ele também reconhece que “a resposta oferecida pelo paradigma da incompletude tem um valor próprio porque sublinha que uma abordagem instrucionista<sup>59</sup> – determinante biológica

---

55. *Exclusivo* no sentido literal de *excluire* as demais formas de vida e mesmo os diversos artefatos com os quais o homem interage.

56. No original: “considerare la natura in senso riduzionistico e quindi ipotizzare una correlazione stretta tra ambito descrittivo e ambito prescrittivo, ovvero ritenere che dal repertorio delle caratteristiche della natura umana possano discendere i valori che informano il comportamento.” (Ibidem. cit. 10) Aqui, de novo, Hume.

57. No original: “che sia sufficiente un catalogo denotativo (descrittivo, interpretativo ed esplicativo) delle qualità biologiche dell’uomo per individuare le linee su cui informare la condotta umana.” (Ibidem)

58. No original: “Il paradigma dell’incompletezza *ab origine*, o *prerequisitiva*, benché non veritiero, è infatti molto più appropriato a spiegare l’antroposfera rispetto al determinismo biologico”. (Ibidem.)

59. Cabe esclarecer que: “O modelo instrucionista parte (...) do pressuposto de poder explicar um sistema complexo através da auto-referencialidade, ou seja, do conteúdo informativo implícito (instrução) o qual, transmite uma rede causal algorítmica, logo, de natureza determinística, realiza características morfológicas e funcionais do próprio sistema.” (Ibidem. pp. 88-89)

= expressão cultural – não é adequada para dar conta da variedade da proposição humana nos diversos ramos culturais e na complexidade expressiva.”<sup>60</sup>(Ibidem. pp. 10-11)

Em outras palavras, a constituição biológica do homem jamais poderia explicar a inumerável diversidade cultural que compõe a experiência humana ao longo de sua história e nos diferentes pontos do globo. Talvez, por isso, como forma de buscar compreender a “peculiaridade do homem”, ele admita que: “A idéia separativa do par natureza-cultura precisa diferenciar [tanto] quanto possível as duas componentes, (...) e simplificar (...) as (...) qualidades da natureza e da cultura para evitar toda contaminação, para poder distinguir melhor os dois interlocutores da ontologia humana.”<sup>61</sup> (Ibidem. p. 11)

Ou seja, tratar-se-ia de um recurso (quase) “didático”, mas sem correspondência na realidade, onde as duas esferas seriam praticamente concêntricas. Por falar em *centro*, cabe agora destacar outro tema que Marchesini coloca como alvo de suas críticas; vem a ser, o *antropocentrismo ontológico* que, num certo sentido, ficou subentendido em suas críticas ao purismo e ao exclusivismo.

Marchesini critica o *antropocentrismo ontológico* por situar “na cultura humanística a sua máxima expressão [enquanto ele] identifica no pós-humanismo contemporâneo o germe de uma profunda reconsideração dos débitos referenciais contraídos pelo homem com a alteridade”<sup>62</sup>. (p. 12)

É importante notar que ele distingue entre *humanismo* e *antropocentrismo*, sobretudo porque o primeiro ultrapassa o “isolacionismo ontológico”, no qual o segundo se detém. Desse modo, a crítica ao antropocentrismo feita pelo pós-humanismo

---

60. No original: “la risposta offerta dal paradigma dell’incompletezza ha un valore proprio perché (...) sottolinea che un approccio istruzionista – determinante biologica = espressione culturale – non è adatto a dare conto della varietà della proposizione umana nei diversi stipici culturali e nella complessità espressiva.” (Ibidem. pp. 10-11)

61. No original: “L’idea separativa della coppia natura-cultura ha bisogno di differenziare per quanto possibile le due componenti (...) [e] semplificare (...) le qualità della natura e della cultura per evitare ogni contaminazione, per poter connotare meglio i due interlocutori dell’ontologia umana”. (Ibidem. p. 11)

62. No original: “nella cultura umanistica la sua massima espressione e individuando nel postumanesimo contemporaneo il germe di una profonda riconsiderazione dei debiti referenziali contratti dall’uomo con l’alterità.” (Ibidem. p. 12)

não implica uma visão anti-humanista, mas se deve à incapacidade daquele de compreender a aceleração dos processos de “contaminação” resultantes do desenvolvimento tecnológico da segunda metade do século XX (pp. 12-13), que modificaram profundamente a relação do homem com a realidade externa, aproximando-o dela e permitindo “pontos híbridos” com a alteridade<sup>63</sup>.

Por esse motivo, Marchesini entende que a concepção isolacionista e universalista cedeu lugar às lógicas conjugativas e pluralistas, a primeira coaduna-se com o antropocentrismo e o humanismo tradicional e as últimas abrem caminho à visão pós-humanista. Nessa linha, ele critica também a estreita visão humanista, visto que “Enquanto a moldura humanística considera o homem um ser incompleto, mas acabado (...) [chegando] a considerar tudo aquilo que não é humano uma coisa e não um *partner* –, para o pós-humanismo o homem é simplesmente um ser transicional – heteroreferido (...) [e] plural (...)”<sup>64</sup>. (Ibidem. pp. 13-14)

Segundo Marchesini, trata-se de “uma pluralidade dos projetos conjugativos (...) hoje definimos [como] antroposfera, onde figuram não somente os homens, mas também outros *partner* – primeiro entre todos os animais e os instrumentos – que, como veremos, estão intervindo de modo nada passivo no complexo ontológico do homem.”<sup>65</sup> (Ibidem. p. 14)

Com base em tudo o que se disse até aqui, é possível, afinal, indicar a tese defendida por Marchesini, a saber:

*que o homem é um verdadeiro milagre biológico, que, portanto, não há nada a invejar aos outros seres vivos, possuindo um potencial cognitivo inicial - [tanto] na aprendizagem como na heurística –*

---

63. Essa posição endossa, sem qualquer restrição, a criação de quimeras a partir do gene humano. Tal questão será oportunamente comentada.

64. No original: “Mentre la cornice umanistica ritiene l’uomo un essere incompleto ma compiuto (...) considerare tutto ciò che non è umano una cosa e non un *partner* –, per il postumanesimo l’uomo è semplicemente un essere transizionale eteroriferito, (...) plurale (...)”. (Ibidem. pp. 13-14)

65. No original: “Una pluralità di progetti coniugativi (...) che oggi definiamo antroposfera, dove compiono non solo gli uomini ma anche altri *partner* – primi fra tutti gli animali e gli strumenti – che, come vendremo, sono intervenuti in modo tutt’altro che passivo nel complesso ontologico dell’uomo.” (Ibidem. p. 14)

*ímpar no mundo animal, uma bagagem de padrões inatos entre os mais complexos e articulados, um organismo que, seja de um ponto de vista performativo seja do ponto de vista da longevidade, [é] sem dúvida competitivo em relação aos outros animais. E é justamente essa excelência biológica que permite ao homem realizar o complexo epigenético<sup>66</sup> que chamamos cultura. (...) Numa perspectiva conjugativa, liberada do fardo da incompletude, toda cultura é resultado de um diferente percurso hibridativo com a alteridade.<sup>67</sup>*

(Ibidem. pp. 14-15)

Embora considere que não se possa explicar a emergência da cultura pela “incompletude” biológica do homem, Marchesini reconhece que “A idéia [de] que o homem é um ser imperfeito que se completa através da cultura é seguramente um dos marcos da tradição ocidental.”<sup>68</sup> (Ibidem. p. 15)

Essa mesma tradição tem outro marco, correlato ao anterior, para explicar o surgimento da técnica. Segundo o qual «a técnica nasceu não como expressão do espírito humano, mas como remédio à sua insuficiência biológica» e mais, «o homem, pela carência de sua herança instintual, pode viver somente graças à sua ação, que rapidamente conduz a estes procedimentos técnicos que recortam, no enigma do mundo, um mundo para o homem».<sup>69</sup> (p. 16)

---

66. “Adj., Geol., diz-se dos depósitos minerais que se formam depois da rocha onde ocorrem; formado posteriormente.” (Fonte: [http://www.priberam.pt/dlpo/definir\\_resultados.aspx](http://www.priberam.pt/dlpo/definir_resultados.aspx))

67. No original: “che l’uomo è un vero e proprio miracolo biologico, che quindi non ha nulla da invidiare agli altri esseri viventi, possedendo un potenziale cognitivo di partenza – nell’apprendimento come nell’euristica – che non ha pari nel mondo animale, un corredo di pattern innati tra i più complessi e articolati, un organismo che sia da un punto di vista performativo sia dal punto di vista della lunghezza della vita è senza dubbio competitivo rispetto agli altri animali. Ed è proprio questa eccellenza biologica che permette all’uomo di realizzare quel complesso epigenetico che chiamiamo cultura (...) In una prospettiva coniugativa, liberata dal fardello dell’incompletezza, ogni cultura è l’esito di un diverso percorso ibridativo con l’alterità.” (pp. 14-15)

68. No original: “L’idea che l’uomo sia un essere imperfeito che si completa attraverso la cultura è sicuramente uno dei capisaldi della tradizione occidentale.” (Ibidem. p 15)

69. No original: “la tecnica è nata non come espressione dello spirito umano, ma come rimedio alla sua insufficienza biológica e, ancora, l’uomo, per la carenza della sua dotazione istintuale, può vivere solo grazie alla sua azione, che da subito approda a quelle procedure tecniche che ritagliano, nell’enigma del mondo, un mondo per l’uomo.” (Ibidem. p. 16)

Assim, conforme essa concepção, devido a sua “inferioridade biológica”, expressa por sua debilidade física, «o homem sem a técnica não teria sobrevivido».<sup>70</sup> (Ibidem.)

São tais pressupostos e conclusões que Marchesini pretende recusar, ao defender que:

*não é arriscado falar de um acesso pós-humanístico, ou seja, de um processo de superação não só do paradigma antropocêntrico e, portanto, de um absoluto ético e epistêmico dos aparatos vocacionais do homem - mas de uma idéia de humanidade bem estruturada sobre um modelo e definitiva nos seus caracteres mas, sobretudo, invasiva. Segundo o modelo pós-humanístico, é a alteridade a ‘constituir’ a estrutura do homem, o seu estilo de vida, as suas realizações. É através da hibridação que se constrói o não equilíbrio cultural – a abertura do sistema - que consente em levar à superfície as mais autênticas realizações expressivas do homem. Em outras palavras, a humanidade ‘apurada’ de não-humano, se constrói através do abandono da solidão e o prazer da conexão com o outro, o diverso, capaz de trazer novos estados de não-equilíbrio e de reforçar, por conseguinte, a pulsão conjugativa do homem com o mundo.<sup>71</sup> (Ibidem. p. 70)*

Expresso dessa maneira, o ponto de vista pós-humanista se apresenta como uma alternativa bastante fecunda e promissora, sobretudo porque, para Marchesini, graças a ele:

*Começa a tomar forma um novo modo de conceber a subjetividade, baseado não mais sobre a consecução de uma forma perfeita,*

---

70. No original: “l’uomo senza la tecnica non sarebbe sopravvissuto”. (Ibidem.)

71. No original: “non è azzardato parlare di un accesso postumanistico, ossia di un processo di superamento non solo del paradigma antropocentrico – e quindi di un’assolutezza etica ed epistemica degli apparati vocazionali dell’uomo – ma altresì di un’idea di umanità ben strutturata su un modello e definitiva nei suoi caratteri, ma soprattutto pervasiva. Secondo il modello postumanistico, è l’alterità a perfondere la struttura dell’uomo, il suo stile di vita, le sue prestazioni. È attraverso l’ibridazione che si costruisce quel non-equilibrio culturale – l’apertura del sistema – che consente di portare in superficie le più autentiche prestazioni espressive dell’uomo. In altre parole, l’umanità trasuda di non-umano, si costruisce attraverso l’abbandono della solitudine e il piacere della connessione con l’altro, il diverso, capace di apportare nuovi stati di non-equilibrio e di rafforzare perciò la pulsione coniugativa dell’uomo con il mondo.” (Ibidem. p. 70)

*absoluta e desejável para todos os homens, nem sobre um processo separativo e autárquico (autoreferencial) da ontogênese, e muito menos sobre a estabilidade (identidade = idêntico), singularidade (identidade = indivíduo), pureza (identidade = não contaminação). A subjetividade começa a jogar-se na promiscuidade ontológica, onde a hibridação e a contaminação com [a] realidade não-humana (animais ou máquinas) não representam mais ameaça à definição identitária, mas, antes, torna-se a expressão mais autêntica da subjetividade.*<sup>72</sup>  
(Ibidem. p. 70)

Logo, ultrapassando todo fixismo, purismo, exclusivismo e reducionismo, o processo “hibridativo pode assim ir além disseminando as suas tentações e abrindo uma nova estação de consciência, que [para Marchesini,] não é errado chamar de pós-humanística.”<sup>73</sup>  
(Ibidem. p.71)

A defesa que Marchesini faz da perspectiva pós-humanista explica o ponto de partida de sua exposição, cabe lembrar, a crítica à separação entre natureza e cultura, visto que:

*Uma das dicotomias mais enraizadas na tradição ocidental é aquela que põe como termos opostos e auto-excludentes os âmbitos de natureza e cultura, uma antinomia que (...) contribuiu para dar vida a outras dicotomias – como natural x artificial, instinto x racional, etc. [e] que se põe hoje como barreira ontológica entre entes diferentes*

---

72. No original: “Inizia a prendere forma un nuovo modo di concepire la soggettività, basato non più sul raggiungimento di una forma perfetta, assoluta e desirabile per tutti gli uomini, né su un processo separativo e autarchico (autoreferenziale) dell’ontogenesi, e tanto meno sulla stabilità (identità = identico), singolarità (identità = individuo), purezza (identità = incontaminazione). La soggettività inizia a giocarsi nella promiscuità ontologica, dove l’ibridazione e la contaminazione con realtà non-umane (animali o macchiniche) non rappresentano più minacce alla definizione identitaria, bensì divengono l’espressione più autentica della soggettività.” (Ibidem.)

73. No original: “(...) ibridativo può così trascinare seminando le sue tentazioni e aprendo una nuova stagione di consapevolezza, che non è errato chiamare postumanistica”. (Ibidem. p. 71)



(por exemplo, entre homem e máquina ou mesmo entre homem e animal) e que vêm diversamente aceitas (...) <sup>74</sup>. (Ibidem. p. 77)

Isso não significa, porém, que Marchesini ignore as evidentes diferenças que existem entre máquinas, homens e animais. Ao contrário, sobre os dois últimos, ele as enumera dizendo que o homem pode ser identificado ao que ele chama de “sistema aberto”, enquanto os animais constituiriam “sistemas fechados” caracterizados pela: a) baixa dependência do par parental, b) pequeno ou inexistente período de socialização e c) breve fase na qual é possível modificar certos padrões de comportamento. Sendo um sistema aberto, o homem apresenta características exatamente opostas às supracitadas. (Ibidem. p. 107)

Todavia, “A especificidade do homem reside, de fato, na capacidade de hibridar-se com o mundo externo e, sobretudo, com os animais e esta pulsão, esta dependência do externo, remete os seres humanos dos sistemas a um novo estado de não-equilíbrio permanente.”<sup>75</sup> (Ibidem. p. 110)

Essa “capacidade de hibridar-se”, sobretudo com os animais, produz o que Marchesini denomina de *teriomorfismo*, vem a ser, a assimilação da “forma” de ser animal pelo homem. Razão pela qual ele afirma que: “O teriomorfo ‘constitui’ as expressões do homem, informa, ou seja, dá forma às mais complexas proposições conjeturais da nossa espécie; a presença do teriomorfo é tão profunda que não é possível arrancar-lhe do homem sem inevitavelmente privá-lo do caráter de humanidade.”<sup>76</sup> (Ibidem. p. 111)

---

74. No original: “Una delle dicotomie più radicate nella tradizione occidentale è quella che pone come termini oppositivi e autoescludenti gli ambiti di natura e cultura, un’antinomia che (...) abbia contribuito a dar vita ad altre dicotomie – come naturale vs artificiale, instintivo vs razionale e via dicendo – che si pongono oggi come barriere ontologiche tra enti differenti (per esempio tra uomo e macchina oppure tra uomo e animale) e che vengono diversamente accettate (...)” (Ibidem. p. 77)

75. No original: “La specializzazione dell’uomo sta infatti nella capacità di ibridarsi con il mondo esterno e soprattutto con gli animali e questa pulsione, questa dipendenza dall’esterno, rende gli esseri umani dei sistemi in un nuovo stato di non-equilibrio permanente.” (Ibidem.p. 110)

76. No original: “Il teriomorfo perfonde le espressioni dell’uomo, informa, ossia dà forma alle più complesse proposizioni congetturali della nostra specie; la presenza del teriomorfo è così profonda che non è possibile spogliarne l’uomo senza inevitabilmente privarlo del carattere di umanità.” (Ibidem. p. 111)

Por conseguinte, como não podia deixar de ser, a definição de homem de Marchesini leva em conta essa peculiaridade humana. Em suas palavras: “O homem é o animal que aprende até com as outras espécies e que utiliza as outras espécies como prolongamentos, sejam esses perceptivos, cognitivos, taxionômicos, estéticos, operativos, funcionais etc.”<sup>77</sup> (Ibidem. p. 113)

Nessa perspectiva, o homem não pode ser compreendido em separado, desvinculado de sua relação com a alteridade animal. Sobretudo porque, “A parceria com o animal permitiu à nossa espécie alargar o próprio domínio comportamental, mas também mudou profundamente a identidade do homem enquanto tal.”<sup>78</sup> (Ibidem. p. 114)

Marchesini vê com excelentes olhos essa relação entre homem e animais e, àqueles que possam criticá-la por não compreendê-la, ele esclarece que:

*Construir um sistema híbrido significa transformar a inveja ou o medo da performance animal em um objetivo alcançável através de um projeto. A idéia de inscrivibilidade não humana no catálogo do homem é fundamental para a sua sucessiva inscrição, seja essa tecnológica, zootécnica ou biotecnológica.*<sup>79</sup> (Ibidem. p. 116)

Seguindo esse pensamento, Marchesini defende a realização do que denomina de *zoomimese* que, segundo ele, “não consiste no adquirir a alteridade teriomórfica, através da simples imitação/incorporação”<sup>80</sup> (Ibidem. p. 121), mas, no aproximar homens e animais, com base em quatro componentes zoomiméticos, a saber: a) o confronto: na relação entre homem e animal b) o diálogo: pela complementaridade entre a *performance* humana e a

---

77. No original: “L’uomo è quell’animale che impara anche dalle altre specie e che utilizza le altre specie come prolungamenti, siano essi percettivi, cognitivi, tassonomici, estetici, operativi, funzionali e via dicendo.” (Ibidem. p. 113)

78. No original: “La partnership com l’animale ha permesso alla nostra specie di allargare il proprio dominio comportamentale, mas ha altresì profondamente mutato l’identità dell’uomo in quanto tale.” (Ibidem. p. 114)

79. No original: “Costruire un sistema ibrido significa trasformare l’invidia o la paura della performance animale in un obiettivo raggiungibile attraverso un progetto. L’idea di inscrivibilità di una prestazione non-umana nel catalogo dell’uomo è fondamentale per la sua successiva iscrizione, sia essa tecnologica, zootecnica o biotecnologica.” (Ibidem. p. 116)

80. No original: “non consiste soltanto nell’acquistare l’alterità teriomorfica, attraverso la semplice imitazione/incorporazione (...)”. (Ibidem. p. 121)

animal; c) parceria: pela sinergia entre o repertório performativo humano e o animal e d) hibridação: pela fusão de uma performatividade humana com uma não-humana.

Em suas palavras, “A zoomimese opera uma verdadeira revolução no homem porque muda o conceito de adequação da função - ou seja, porque põe continuamente em discussão a idéia de competência - e particularmente modifica a percepção de ‘otimalidade’.”<sup>81</sup> (Ibidem. p. 122)

Os quatro componentes mencionados são relevantes nesse processo, “Mas é, sobretudo, na hibridização que se modifica a percepção performativa através da emergência inesperada de uma função não prevista e não previsível no repertório das atitudes humanas.”<sup>82</sup> (Ibidem.)

Em outros termos, é a hibridização que melhor possibilita a abertura à dimensão pós-humana, uma vez que:

*O pós-humanismo se funda sobre uma idéia de hospitalidade: hospedar e fazer-se hospedar, ou seja, tornar-se, no momento mesmo em que se se abre ao mundo. Nesta concessão interativa e de princípio do ser inevitavelmente aumenta a vizinhança com a realidade externa. O animal não é mais o estrangeiro, o espelho escuro a afastar ou, eventualmente, purificar, mas torna-se parceiro promotor da identidade.*<sup>83</sup> (Ibidem. p. 139)

Contudo, Marchesini não ignora as dificuldades inerentes a tal processo e, por isso, se pergunta: “podemos, enquanto homens, e, portanto, filogeneticamente determinados, renunciar ao vínculo antropocêntrico?” Ele reconhece que não. Sendo assim, mais adiante

---

81. No original: “La zoomimesi attua una vera e propria rivoluzione nell’uomo perché sposta il concetto di adeguatezza della funzione – ossia perché rimette continuamente in discussione l’idea di competenza – e in particolar modo modifica la percezione di ottimalità.” (Ibidem. p. 122)

82. No original: “Ma è soprattutto nell’ibridazione che si modifica la percezione performativa attraverso l’emergenza inattesa di una funzione non prevista e non prevedibile nel repertorio delle attitudini dell’uomo.” (Ibidem.)

83. No original: “Il postumanesimo si fonda su un’idea di ospitalità: ospitare e farsi ospitare, ossia divenire nel momento stesso in cui ci si apre al mondo. In questa concezione interattiva e di soglia dell’essere inevitabilmente aumenta la vicinanza con la realtà esterna. L’animale non è più lo straniero, lo specchio oscuro da allontanare o, eventualmente, da epurare, mas diventa il partner promotore di identità.” (Ibidem. p. 139)

torna a questionar: “como é possível realizar a crítica ao antropocentrismo? [Para ele,] É neste ponto que se insere o processo de contaminação, aquele que [no seu entender] podemos definir [como] «hibridação epistemológica».”<sup>84</sup> (Ibidem. p. 155)

*A hibridação epistemológica, segundo Marchesini, decorre do fato de que*

*O homem, mais que todos os outros animais, é um fruto híbrido, ou seja, o resultado de uma contaminação que permite produzir conjecturas sobre o mundo, com base [em] diversos focos, tais como: sistemas teóricos, instrumentos de pesquisa, tradições consolidadas, aprendizado individual.*<sup>85</sup> (Ibidem. p. 156)

Assim, o homem só pode construir sua relação (epistêmica) com o mundo com o recurso a várias formas do que Marchesini denomina de “alteridade”. Além disso, “Sem os nossos instrumentos tecnológicos, e teóricos nos sentimos (...) insuficientes e nus.”<sup>86</sup> (Ibidem.)

Para explicitar essa estreita relação do homem com tais instrumentos, ele afirma:

*A hibridação com a alteridade não-humana, por exemplo, permite uma passagem de ‘limiar’ que, para simplificar ao máximo, podemos definir assim: o olho do homem tem um domínio, o sistema ótico da máquina revela a parcialidade do domínio do olho humano, a hibridação constrói um domínio alargado ‘a cavalo’<sup>87</sup> entre estes dois domínios, esta posição permite uma redefinição das performances visuais, ou seja, torna percorível a revolução da tecnologia ótica, obviamente em suas diversas passagens.*<sup>88</sup> (Ibidem. p. 157)

---

84. No original: “possiamo noi, in quanto uomini, e quindi filogeneticamente determinati, rinunciare al vincolo antropocentrico? (...) come si è potuta realizzare la critica all’antropocentrismo? È a questo punto che si inserisce il processo di contaminazione, quello che potremmo definire «ibridazione epistemologica».” (Ibidem. p. 155)

85. No original: “L’uomo, assai più di ogni altro animale, è un frutto ibrido, ossia il risultato di una contaminazione che consente di produrre congetture sul mondo sulla base di diverse focali, quali: sistemi teorici, strumenti d’indagine, tradizioni consolidate, apprendimento individuale.” (Ibidem. p. 156)

86. No original: “Senza i nostri strumenti tecnologici e teorici ci sentiamo (...) insufficienti e nudi.” (Ibidem.)

87. A expressão italiana “a cavalo”, sem equivalente em português, sugere a idéia de *superposição*, desse modo, uma tradução possível aqui seria: “um domínio alargado por superposição”.

88. No original: “L’ibridazione con l’alterità non-umana, per esempio, consente un passaggio di soglia che, per semplificare al massimo, potremmo così definire: l’occhio dell’uomo ha un dominio, il sistema ottico della macchina svela la parzialità del dominio dell’occhio umano, l’ibridazione costruisce un dominio allargato a cavallo tra questi due domini, questa posizione permette una redefinição delle performance visive ossia rende percorribile la rivoluzione della tecnologia ottica, ovviamente nei suoi diversi passaggi.” (Ibidem. p. 157)

Marchesini enfatiza ainda que “A hibridação, referida quer ao suporte tecnológico, quer à parceria com o animal, é o arquétipo deste processo, o primeiro passo que permite ao homem formular teses contra-intuitivas – isto é, de ir além do limiar das explicações auto-referidas, ou seja, baseadas *a priori* (...).”<sup>89</sup> (Ibidem. p. 157)

Nesse sentido, tanto a hibridação homem/animal, quanto a hibridação homem/tecnologia amplia a própria percepção do homem e sua relação com o mundo. Porém, entre esses dois tipos de hibridação mencionados acima, cabe destacar aquela referida ao “suporte tecnológico”, tendo em vista que, segundo Marchesini:

*Toda aplicação tecnológica, mas também toda aquisição científica, desloca o limiar das representações, isto é, oferece uma nova grade de leitura aos processos externos. (...) Podemos, então, falar de uma transformação no modo de ser homens interconexa à parceria tecnológica adquirida. De fato, toda tecnologia é uma psicotecnologia, como sublinhado por Kerckhove (1991, trad. it. p. 23) porque modifica profundamente a performatividade conjectural do homem.*<sup>90</sup> (Ibidem. pp. 158-159. Grifos nossos.)

Isso significa que, toda parceria do homem com a tecnologia altera a própria *psique* humana. Mas, indo além de Kerckhove, Marchesini defende ainda que, dada a situação atual, “todas as tecnologias devem ser consideradas biotecnologias<sup>91</sup>, porque retroagem sobre

---

89. No original: “L’ibridazione riferita vuoi al supporto tecnologico, vuoi alla partnership com l’animale è l’archetipo di questo processo, il primo passo che consente all’uomo di formulare tesi controintuitive – cioè di andare oltre la soglia delle spiegazioni autoreferite, ossia basate su a priori (...).” (Ibidem.)

90. No original: “Ogni applicazione tecnologica, ma altresì ogni acquisizione scientifica, sposta la soglia delle rappresentazioni, offre cioè una nuova griglia di lettura ai processi esterni. (...) Possiamo pertanto parlare di una trasformazione nel modo di essere uomini interconessa alle partnership tecnologiche acquisite. Di fatto ogni tecnologia è una psicotecnologia, come sottolineato da de Kerckhove (1991, trad. it. p. 23), perché modifica profondamente la performatività congetturale dell’uomo.” (Ibidem. pp. 158-159).

91. Isso mostra que Marchesini emprega o termo “biotecnologia” num sentido diferente do estabelecido anteriormente.

[o] sistema biológico através [de] uma multiformidade de eventos (a percepção performativa, a co-evolução corpo instrumento, a emergência de novas funções).”<sup>92</sup> (Ibidem. p. 163)

Assim, levando em conta toda essa interação (ação e retroação) entre homens e as biotecnologias, Marchesini tece uma série de críticas, sobretudo a todos que insistem em

*Permanecer ancorados numa visão preconcebida da pureza, da autonomia do homem, confiando ao saber e às aplicações tecnológicas as funções de domínio sobre o mundo, [pois, segundo ele, isso] significa expor a humanidade presente e as futuras gerações a um risco incalculável. (...) A idéia de pureza é de fato uma aberração da mente que conduz inevitavelmente à recusa de toda possibilidade dialética e à tentativa de substituir a realidade externa com projeções e antropomorfismos. A aceleração tecnológica inaugurada pela biotecnologia e pela revolução informática da segunda metade do século XX, se desenvolvida no interior de uma moldura essencialista, arrisca-se a transformar-se de grande oportunidade em uma grave ameaça para o futuro. (...) Como sublinharam Ernst Myr (1982) e Daniel Dennett (1995), Darwin rompeu com a pretensão essencialista reunindo o homem à realidade externa, dando um novo estatuto ontológico ao mutante.*<sup>93</sup> (Ibidem. p 180)

A menção à mutação e sua crítica ao purismo e ao que ele chama de ‘essencialismo’ - que remete à crítica ao fixismo, mencionada anteriormente -, estão na

---

92. No original: “tutte le tecnologie devono essere considerate biotecnologie, perché retroagiscono sul sistema biologico attraverso una multimormità di eventi (la percezione performativa, la coevoluzione corpo-strumento, l’emergenza di nuove funzioni). (Ibidem. p. 163)

93. No original: “Rimanere ancorati a una visione informata della purezza, dell’autonomia dell’uomo, affidando al sapere e alle applicazioni tecnologiche la funzione di dominio sul modo, significa esporre l’umanità presente e le future generazioni a un rischio incalcolabile. (...) L’idea di purezza è infatti un’aberrazione della mente che porta inevitabilmente al rifiuto di ogni possibilità dialettica e al tentativo di sostituire la realtà esterna con proiezioni e antropomorfismi. L’accelerazione tecnologica inaugurata dalla biotecnologia e dalla rivoluzione informatica della seconda metà del XX secolo, se sviluppata all’interno di una cornice essenzialista, rischia di trasformarsi da grande opportunità in una grave minaccia per il futuro. (...) Come hanno sottolineato Ernst Mayr (1982) e Daniel Dennett (1995), Darwin ha spezzato la pretensa essenzialista ricongiungendo l’uomo alla realtà esterna e dando un nuovo statuto ontologico al mutante.” (Ibidem. p. 180)

base de sua defesa do pós-humanismo. Dado que, para ele, “O pensamento pós-humano não é, portanto, o resultado de uma transição ontológica em direção a um estado hiper-humanístico, mas antes a renúncia – operada *hic et nunc* – ao essencialismo e a uma visão homologada do homem.”<sup>94</sup> (Ibidem. p. 183)

Essa visão encontra partidários, sobretudo, entre aqueles que, combatendo todo e qualquer “essencialismo”, vêm realizando uma série de práticas na tentativa de transformar temporária ou definitivamente o próprio corpo. Com relação a isso, Marchesini nos diz que:

*Para Miglietti [as] «práticas de modificação extrema do corpo, tatuagem, piercing, branding, escarificações, mutilações são [os] sinais mais evidentes de uma metamorfose que tende a redesenhar os corpos do novo milênio» (p. 75). Isto é, delinea-se «um corpo que ‘transborda’ [excede] em outro de si, uma hibridação entre humano, animal, vegetal, mitologia, ficção científica, rituais, iniciações, um corpo como con-fusão, de mundos, animais/vegetais; de gêneros, feminino/masculino; de elementos, orgânico/inorgânico» (p.76).<sup>95</sup>*

(Ibidem. p. 185)

E mesmo admitindo que tais processos, especialmente no final do século XX, tornaram-se bastante frequentes e mesmo “exagerados”, Marchesini enfatiza que tudo isso que se verificou

*na segunda metade do século XX não é nada mais que uma aceleração dos processos de hibridação humano/não-humano que*

---

94. No original: “Il pensiero post-human non è perciò l’esito di una transizione ontologica verso uno stato iperumanistico, bensì la rinuncia – operata *hic et nunc* – all’essentialismo e a una visione omologata dell’uomo.” (Ibidem. p. 183)

95. No original: “Per la Miglietti «pratiche di modificazione estrema del corpo, tatuaggio, *piercing*, *branding*, scarificazioni, mutilazioni sono segni più evidenti di una metamorfosi che tende a ridisegnare i corpi del nuovo millenio» (p. 75). Si delinea cioè «un corpo che sconfinava in altro da sé, una ibridazione tra umano, animale, vegetale, mitologia, fantascienza, rituali, iniziazioni, un corpo come con-fusione, di mondi, animale/vegetale; di generi, femminile/maschile; di elementi, organico/inorganico» (p.76).” (Ibidem. p. 185)

*caracterizam a história do homem. [A única diferença é que, agora,] A imperfeição torna-se mais profunda e confirma o próprio devir na história anagráfica<sup>96</sup> do indivíduo, que aceita e promove a própria contínua transição, ou seja, o estado de metamorfoses permanente.<sup>97</sup>*

(Ibidem. p. 190)

Com base nesses procedimentos, sempre mais abundantes e espantosos, Marchesini considera que, progressivamente, “as mutações, as hibridações, as infecções/invasões à *kosmópolis* humana perdem o seu caráter de perigo e tornam-se oportunidade”.<sup>98 99</sup> (Ibidem. p. 192)

Nesse contexto, o conceito de indivíduo cede lugar ao inusitado conceito de *multívíduo* e, segundo ele, “O multívíduo pós-humanístico tem um sentido no seu devir e o seu devir é uma seqüência de ocasionais convergências com outras linhas do devir.”<sup>100</sup> (Ibidem.)

Tal conceito está em consonância com outro recém estabelecido, o de *sujeito pós-humanista* que, segundo Marchesini, Katherine Hailes (1999, p. 3) definiu como sendo “«um amálgama, uma coleção de componentes heterogêneos, uma entidade material-informativa cujos limites sofrem contínuas construções e reconstruções».”<sup>101</sup> (Ibidem. p. 195)

Precisamente, graças a essas contínuas transformações “Assistimos ao emergir de uma fenética<sup>102</sup> que continuamente vem renegociada na relação entre sujeito e mundo, onde de uma

---

96. Termo italiano, sem correspondente em português, que significa: “relativo a anagrafe”, cujo significado é “Registro in cui sono iscritti i residenti di un comune con l'indicazione del loro stato civile”.

97. No original: “nella seconda metà del xx secolo non è altro che una accelerazione dei processi di ibridazione umano-non-umano che caratterizzano la storia dell'uomo. L'imperfezione si fa più profonda e sancisce il proprio divenire nella storia anagrafica dell'individuo, che accetta e promuove la propria continua transizione ovverosia lo stato di metamorfosi permanente.” (Ibidem. p. 190)

98. No original: “le mutazioni, le ibridazioni, le infezioni/invasioni alla *kosmopolis* umana perdono il loro carattere di pericolo e divengono opportunità”. (Ibidem.p. 192)

99. Poderíamos aqui, indagar: oportunidade de quê? A resposta de Marchesini, certamente seria: a de realizar mais e mais hibridações e de eliminar definitivamente a “aberração” do purismo.

100. No original: “Il multividuo postumanistico ha un senso nel suo divenire e il suo divenire è una sequenza di occasionali convergenze con altre linee del divenire.” (Ibidem.)

101. No original: “«un amalgama, una collezione di componenti eterogenee, un'entità materiale-informativa i cui confini subiscono continue costruzioni e ricostruzioni».” (Ibidem. p. 195)

102. Área da Biologia que agrupa espécies com base na similaridade fenotípica, utilizando todas as características marcantes. Embora seja útil na classificação filogenética, a fenética não demonstra tanta utilidade nos níveis de classificação mais detalhados, tal como o gênero, que necessita de métodos mais apurados. No nível de espécie torna-se mais difícil ainda classificar utilizando a fenética, devido à ocorrência de grande semelhança fenotípica entre seres do mesmo sexo, mesmo de espécies diferentes.



liberdade preservacionista – que tende a defender o corpo da invasão externa – se passa a uma liberdade modificacionista -, isto é, que tende a sancionar o direito à metamorfose.”<sup>103</sup> (Ibidem.)

Contudo, Marchesini aponta, afinal, um problema no coração dessa aparente “ilha de benesses”, tal como descrita por ele até o momento. Já que “Pela primeira vez se se dá conta da ‘invasividade’ da tecnologia, teme-se que a máquina possa superar o homem. Muitos autores incitam sem meios termos a não esquecer como as máquinas estão se desenvolvendo de modo tão vertiginoso, ao ponto que em breve poder-se-á considerar obsoleto o papel do homem.”<sup>104</sup> (Ibidem. p. 196)

Esse receio de o homem ser superado pela máquina, de fato, não é novo na História<sup>105</sup>. Nova é a possibilidade de que, efetivamente, a máquina se torne superior ao homem, inclusive superando sua inteligência<sup>106</sup>, ao ponto de torná-lo, em todos os aspectos, obsoleto. Ainda assim, Marchesini sustenta que

*O pós-humanismo se fez retirando-se a camisa de força do platonismo e revelando a importância de tornar-se mutante e híbrido; é uma interpretação pós-humana não como separada e antinômica com relação à tradição humanística, mas porque fundada sobre uma*

---

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Fen%C3%A9tica> em 22/02/08

103. No original: “Assistiamo all’emergere di una fenetica che continuamente viene rinegoziata nel rapporto tra soggetto e mondo, ove da una libertà preservazionista - tesa a difendere il corpo dall’invasione esterna – si passa a una libertà modificazionista - tesa cioè a sancire il diritto alla metamorfosi.” (Ibidem. p. 195)

104. No original: “Per la prima volta ci si accorge dell’invasività della tecnologia, si teme che la machina possa superare l’uomo. Molti autori si sollecitano senza mezzi termini a non dimenticare come le machine si stiano sviluppando in modo vertiginoso, cosicché in breve potrebbero considerare obsoleto il ruolo dell’uomo.” (Ibidem. p. 196)

105. Cabe lembrar aqui do movimento conhecido como Luddismo que insurgiu contra as profundas alterações trazidas pela chamada "Revolução Industrial". Nesse período, as reclamações contra as máquinas, que substituíram a mão-de-obra humana, eram freqüentes. Mas, em 1811, na Inglaterra, tal movimento estourou, ganhando uma dimensão significativa. O termo deriva de Ned Ludd, um dos líderes do movimento. Os “luditas” despertaram muita atenção por seus atos: invadiam fábricas e destruíam máquinas que, para eles, retiravam seus trabalhos, por serem mais eficientes que os homens. Para além do sentido histórico, este termo apresenta também um aspecto político, utilizado para designar todos aqueles que se opõem ao desenvolvimento tecnológico ou industrial. Tais pessoas são também chamadas de “luddites” ou “ludditas” e o movimento social é hoje conhecido como o “neo-luddismo”. Um exemplo de um autor que se identifica com esta designação é o Kirkpatrick Sale, que escreveu o livro *Rebels Against the Future*.

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ludismo> em 05/03/08

106. Por mais irreal que tal afirmação possa parecer, é preciso lembrar que, embora isso não seja *ainda* tecnicamente possível, há um ramo de pesquisa em plena expansão denominada Inteligência Artificial.

*ontologia não mais dividida entre humano e não-humano.*<sup>107</sup> (Ibidem. p. 198)

Ele aposta, de fato, em todo esse processo, que segundo pensa seria “o ato final de um percurso evolutivo em cujo ápice estaria o assim chamado *Homo ciberneticus*.”<sup>108</sup> (Ibidem)

Curiosamente, porém, ele entende que “A exaltação do tecnológico e do virtual como oposição ao natural e orgânico<sup>109</sup> – (...) - se apresenta como simples imagem invertida da exaltação da natureza incontaminada e do neoludismo de Jeremy Rifkin (1980)<sup>110</sup>. [Pois,] Ambos são formas de purismo, freqüentemente guiadas com igual ardor maniqueísta.”<sup>111</sup> (Ibidem)

Ao passo que o pós-humanismo, tal como ele defende, visa de fato:

*criar um continuum entre o homem e os seus extremos referenciais, ou seja, a máquina e o animal (...). Cyborgs e teriomorfos são apenas aparentemente dois pólos antitéticos do pós-humanismo, [pois] na realidade esses representam o futuro de uma geração plurifenética que hoje parece a única a demonstrar vitalidade e criatividade.*<sup>112</sup>  
(Ibidem. p. 199)

O resultado de todo esse processo serão *multividuos* totalmente “privados de uma identidade estável”<sup>113</sup> (Ibidem.) que não poderão mais receber o título de “ser” muito menos de “humano”. Marchesini celebra, assim, o fato de que “Estamos caminhando em

---

107. No original: “Il postumanesimo lo ha fatto proprio, togliendosi la camicia de forza del platonismo e scoprendo l’importanza del divenire mutante e ibrido; è un’interpretazione postumana non in quanto separata e antinomica rispetto alla tradizione umanistica, ma perché fondata su un’ontologia non più divisa in umano e non-umano.” (Marchesini. p. 198)

108. No original: “... l’atto finale di un percorso evolutivo al cui apice starebbe il cosiddetto *Homo ciberneticus*..” (Ibidem)

109. “Teresa Macrì (1996) fala de «corpo pós-orgânico»” (Ibidem). Tema que não será tratado aqui.

110. J. Rifkin & T. Howard. *Entropy: A New World View*. New York: Viking Press, 1980.

111. No original: “L’esaltazione del tecnologico e del virtuale da contrapporre al naturale e all’organico – Teresa Macrì (1996) parla de «corpo postorganico» - si presenta come semplice specularità oppositiva dell’esaltazione della natura incontaminata e del neoluddismo di Jeremy Rifkin (1980). Sono entrambe forme di purismo, spesso condotte con uguale ardore manicheo.” (Ibidem)

112. No original: “creare un *continuum* tra l’uomo e i suoi estremi referenziali, ossia la macchina e l’animale (...). Cyborg e teriomorfi sono solo apparentemente due poli antitetici del postumanesimo, in realtà essi rappresentano il futuro di una generazione plurifenetica che oggi sembra l’unica a dimostrare vitalità e creatività.” (Ibidem. p. 199)

113. No original: “privi di una identità stabile”. (Ibidem.)

direção a uma realidade caracterizada pelas contaminações e pela perda de identidade.”<sup>114</sup>  
(Ibidem. p. 205)

Neste sentido, “A idéia humanística de um homem «total», invadido pela realidade externa e medidas das coisas, demonstra-se totalmente superada.”<sup>115</sup> (Ibidem)

Superada também será a própria condição humana, uma vez que,

*Alguns estudiosos, e os denominados teóricos da inteligência artificial forte - entre os quais o decano Marvin Minsky – estimam que aumentando a complexidade das máquinas, será possível no futuro realizar não só sistemas cibernéticos em condições de simular o pensamento humano, mas autênticas mentes artificiais. Com o desenvolvimento dos computadores paralelos ou dos sistemas informáticos orgânicos, os chamados «bioputer», muito mais eficientes no que concerne à capacidade de memória, poder-se-á de fato superar aquele limiar crítico que permite o emergir de uma consciência.*<sup>116</sup> (Ibidem)

Desse modo, em breve, será possível criar artificialmente uma *consciência*. E, quanto ao corpo, autores como Kerckhove (1994, p. 58) consideram que ele “deve mudar”<sup>117</sup> (Ibidem.p. 219), uma vez que inúmeras pessoas, entre as quais o artista Stelarc consideram-no

---

114. No original: “Stiamo andando verso una realtà caratterizzata dalle contaminazioni e dalla perdita dell’identità.” (Ibidem. p. 205)

115. No original: “L’idea umanistica di un uomo «cifra», pervasivo nella realtà esterna e misura delle cose, si è dimostrata totalmente superata.” (Ibidem.)

116. No original: “Alcuni studiosi, i cosiddetti teorici dell’intelligenza artificiale forte - tra cui il decano Marvin Minsky – ritengono che aumentando la complessità delle macchine sarà possibile in futuro realizzare non solo sistemi ciberneticici in grado di simulare il pensiero umano, ma delle autentiche menti artificiali. Con lo sviluppo dei computer paralleli o dei sistemi informatici organici, i cosiddetti «bioputer», molto più efficienti per quanto concerne le capacità di memoria, si potrebbe infatti superare quella soglia critica che permette l’emergere di una coscienza.” (Ibidem. p. 205)

117. No original: “deve cambiare”. (Ibidem. p. 219)

*mal equipado, incompetente, inadaptado*<sup>118</sup> aos desafios postos pela tecnosfera. [Seguindo tais pressupostos,] *A tecnologia, de fato, precisa invadir o recesso do homem, estender os seus sentidos através de mirabolantes interfaces, amplificar a memória da mente, mas encontra a resistência de um suporte que evoluiu a si mesmo reforçando os sistemas de defesa e de expulsão dos xenobiontes. Trata-se de um corpo xenófobo que rejeita transplantes, coloca em ação reações alérgicas e inflamatórias (...) anulando a possibilidade de substituição, mudança, reprogramação, revisão das partes.*<sup>119</sup>  
(Ibidem. pp. 219-220)

Marchesini lembra que a cibernética<sup>120</sup> criada por Norbert Wiener tornou possível

*uma ampla interface entre máquinas e organismos – de um lado contribuindo para enriquecer as máquinas de mecanismos internos*<sup>121</sup> *em condições de torná-las contexto-referidas, ou seja, mecanicamente inteligentes, de outro, propondo uma interpretação mecanomorfa mesmo do organismo que renova o velho paradigma cartesiano. (...) Mas será sem dúvida o desenvolvimento da genética e da informática que dará o empurrão final à idéia de corpo sujeito, ao ponto tal que hoje é opinião difundida que o «soma» não seja outra coisa que uma*

---

118. No capítulo final, essa visão será confrontada com a forte crítica de Günther Anders em *L'Obsolescence de l'homme*.

119. No original: “mal equipaggiato, incompetente, inadatto alle sfide poste dalla tecnosfera. La tecnologia infatti ha bisogno di invadere i recessi dell'uomo, di estendere i suoi sensi attraverso mirabolanti interface, di amplificare la memoria della mente, ma trova le resistenze di un supporto che si è evoluto proprio rafforzando i sistemi di difesa e di espulsione degli xenobionti. Si tratta di un corpo xenofobo che rigetta trapianti, mette in atto reazioni allergiche e infiammatorie (...) annullando la possibilità di sostituzione, modifica, riprogettazione, revisione delle parti.” (Ibidem. pp. 219-220)

120. “Estudo dos mecanismos de comunicação e de controlo nas máquinas e nos seres vivos, do modo como se organizam, regulam, reproduzem, evoluem e aprendem.”

Fonte: [http://www.priberam.pt/dlpo/definir\\_resultados.aspx](http://www.priberam.pt/dlpo/definir_resultados.aspx)

121. Em italiano o termo empregado foi “servomeccanismi” que significa: “Sistema di controllo a retroazione automatico destinato a controllare la posizione o la velocità o l'accelerazione che può assumere un organo meccanico” e não possui termo equivalente em português. Fonte: <http://it.wiktionary.org/wiki/servomeccanismo>

*prótese e que a relação mente-corpo seja para todos os efeitos uma relação de interface.*<sup>122</sup> (Ibidem. pp. 221-222)

A seguir, ele aponta duas importantes vantagens dessa concepção do corpo como máquina, a saber, as possibilidades de: a) reprogramá-lo e modificá-lo no sentido de alcançar metas performativas cada vez mais exigentes, b) exercer um maior controle, otimizando a relação entre as funções realizadas e a energia despendida para realizá-las. (Ibidem. p. 222) Ele próprio admite que, nessa concepção, o corpo em nada se distingue de um eletrodoméstico que o homem utiliza conforme a sua necessidade. (Ibidem. p. 223)

Diversas concepções relativas ao corpo surgidas no final do século XX convergem na direção da “reprogramação somática”, tanto no sentido mais modesto de uma alteração com fins “corretivos, quanto no sentido mais ambicioso de reconfigurá-lo do ponto de vista estrutural e funcional”. (Ibidem. p. 227)

Marchesini cita Giuseppe Longo (2001, p. 12) para quem:

*o homem contemporâneo vive uma «profunda dilaceração: por um lado gostaria de ‘melhorar’ o mundo e o homem no mundo (...) por outro, conservar o patrimônio hereditário dos sentimentos, emoções e capacidades que o homem, como é hoje, guarda em si e que sente profundamente conatural [a si]».*<sup>123</sup> (Ibidem. p. 228)

Adotando a primeira alternativa, Marchesini considera que para se distanciar do que ele chama (pejorativamente) de “preservacionismo humanístico da integridade do corpo”, existem três principais abordagens que ele classifica da seguinte forma:

---

122. No original: “un’ampia interfaccia tra macchine e organismi – da una parte contribuendo ad arricchire le macchine de servomeccanismi in grado di renderle contestoriferite, ossia meccanicamente intelligenti, dall’altra avviando un’interpretazione meccanomorfa dell’organismo stesso che rinverdisce il vecchio paradigma cartesiano. (...) Ma sarà senza dubbio lo sviluppo della genetica e dell’informatica a dare la spallata finale all’idea di corpo soggetto, al punto tale che oggi è opinione diffusa che il soma non sia altro che una protesi e che la relazione mente-corpo sia a tutti gli effetti un rapporto di interfaccia.” (pp. 221-222)

123. No original: “l’uomo contemporaneo vive una «profunda lacerazione: da una parte si vorrebbe ‘migliorare’ il mondo e l’uomo nel mondo (...) dall’altra si vorrebbe conservare il patrimonio ereditario di sentimenti, emozioni e capacità che l’uomo com’è oggi custodisce in sé e che sente profondamente connaturato».” (Ibidem. p. 228)

a) abordagem *trans-humanística*: segundo a qual o corpo pode ser desmontado e reprogramado para facilitar a substituição de alguma parte por um aparato tecnológico, partilhada por Moravec, More e Chislenko;

b) abordagem *hiper-humanística*: segundo a qual o corpo pode ser reforçado por meio de artefatos que aumentam sua capacidade perceptiva e operativa, tornando-se também mais controlável, partilhada por Lévy, de Kerckhove e Stelarc e

c) abordagem *pós-humanística*: segundo a qual toda pretensão de posse do corpo está definitivamente superada. Trata-se, pois, da livre conjugação do corpo ao mundo, que é partilhada por Haraway, Kelly e Deitch.<sup>124 125</sup>(Ibidem. p. 228)

Assim, o corpo perde todas suas prerrogativas. A tecnologia, definitivamente, “rouba a cena”: já não cabe a ela ser projetada para adequar-se ao corpo, mas ao corpo se “ajustar” a ela e às máquinas, acolhendo a alteridade em geral, para não se decretar dispensável.

Conseqüentemente, o corpo reduzido à mera coisa, simples artefato entre outros, não tarda em se converter em mercadoria. Legitima-se, assim não só a reificação, mas, por conseguinte, a comercialização do corpo ou de partes dele (órgãos, genes, etc.).

Entretanto, Marchesini considera que

*A tendência a reprojetar o corpo é, portanto, referível àquela abertura do sistema que parece caracterizar a nossa espécie, associável, de resto, a outras tendências hibridativas: por exemplo, o desejo de se aventurar em dimensões desconhecidas, a capacidade de colocar em discussão o próprio registro perceptivo e interpretativo, a*

---

124. E, embora ele não se inclua, cabe, aqui, acrescentar o próprio Marchesini.

125. Ivan Domingues considera tal divisão excessiva e desnecessária, uma vez que, segundo pensa, *pós-humanismo* e *transhumanismo* seriam a mesma coisa; ao passo que *hiperhumanismo* parece intensificar as características do humano, logo não se oporia ao humano, mas ao transhumano ou ao pós-humano.

*adoção de estratégias comportamentais de outras espécies.*<sup>126</sup> (Ibidem. p. 233)

Ele se pergunta, então, por que não empregar o “*maquinomorfismo* e o *teriomorfismo* como matriz para novos projetos de cirurgia plástica propriamente hibridativa” (Ibidem. p. 235), para obter o que ele chama de *beleza híbrida*.<sup>127</sup> (Ibidem)

Algo que, por mais bizarro que pareça, já encontra quem faça. Tanto que Marchesini relata uma série de experiências de hibridação homem/animal<sup>128</sup> e homem/máquina, entre as quais as de Stelarc que - ao explorar a liberdade de modificar e transformar o próprio corpo - tem ainda mais aguçada a sua percepção de obsolescência do corpo.

Ao estabelecer uma comparação entre o corpo “natural” e o corpo tecnológico (Ibidem), Marchesini se depara com as diversas vantagens do corpo tecnológico. (Ibidem. p. 237) Entretanto, ele reconhece que o fator econômico interfere como um elemento determinante dessa “liberdade de modificar e transformar o corpo” (Ibidem). Ou seja, nem todos são igualmente livres para transformar o próprio corpo no ‘corpo de seus sonhos’<sup>129</sup>.

Marchesini comenta que vários autores pós-humanistas previram que todos esses elementos seriam aspectos prováveis da sociedade futura, projetando, assim, um mundo esvaziado de humanidade, avaliação que, em sua opinião, é um tanto precoce. (Ibidem)

---

126. No original: “La tendenza a riprogettare il corpo è pertanto riconducibile a quell’apertura del sistema che sembra caratterizzare la nostra specie, associabile peraltro ad altre tendenze ibridative: per esempio il desiderio di intraprendere avventure nelle dimensioni incognite, la capacità di mettere in discussione il proprio registro percettivo e interpretativo, l’adozione di strategie comportamentali di altre specie.” (p. 233)

127. No original: “*machinomorfismo* o il *teriomorfismo* come matrice per nuovi progetti di chirurgia plastica propriamente ibridativa” (Ibidem. p. 235) – bellezze ibride (Ibidem).

128. Especialmente os adeptos de uma prática conhecida como *body modification*, entre os quais destacam-se dois nomes: Erik Sprague, também conhecido como *homem lagarto* e Dennis Avner, ou *homem gato*. Suas imagens podem ser vistas, juntamente com as de outros seres “híbridos”, em inúmeros sites, entre os quais: <http://blogdodito.com.br/?tag=piercing>

129. Nesse contexto, pode-se pensar no número incontável de mulheres que, se tivessem condições, fariam cirurgias plásticas, colocariam *botox* ou silicone, ou fariam uma lipoescultura. Processos que não são, propriamente, o que Marchesini defende como hibridação, mas estão dentro do processo mais geral de transformação e reconstrução do próprio corpo acima mencionado.

Mas, segundo ele, a origem de todo esse processo de transformação do próprio corpo coincide com o surgimento da *body art*, nascida nos anos 60<sup>130</sup> que, portanto, seria a responsável por abrir caminho ao pós-humano. (Ibidem. pp. 238-239) Pois, graças a ela, aos poucos começou a ganhar forma

*uma nova visão de corpo, a do corpo invadido, transformado, devastado<sup>131</sup>, modificado em busca de uma autenticidade não mais escrava da pureza, mas antes fruto da contaminação. (...) O corpo que Stelarc imagina é integralmente casado com a tecnologia (...) ele parece interessado em explorar o corpo na tentativa de anular toda possível resistência à fusão com a tecnologia.*<sup>132</sup> (Ibidem. p. 249)

Marchesini retoma as palavras de Mark Dery (1996, trad. it. p. 177) para quem: “«no sinergismo cibernético de Stelarc, a distinção entre controlador e controlado é anulada: o homem vem estendido de seu sistema à alta tecnologia, mas representa antes uma extensão desta última.»”<sup>133</sup> (Ibidem. p. 249)

Outro fato importante, segundo Marchesini, ocorreu em 1992, quando Jeffrey Deitch realizou uma exposição intitulada *Pós-humano*, a propósito da qual ele disse: “«no futuro, os artistas não estarão empenhados apenas em redefinir a arte. No futuro pós-humano os artistas poderão ser co-envolvidos na redefinição da própria existência.»”<sup>134</sup> (Ibidem.)

Ao que tudo indica, Stelarc é um artista que já assume essa tarefa.

---

130. Com grande repercussão, sobretudo, na década de 90, quando se destacou o nome da artista francesa Orlan, cujo trabalho identificado como *A Arte Carnal* é definido como “*performance* cirúrgica de uma estética da transformação”. Para maiores informações recomenda-se o seu site <http://www.orlan.net/>

131. É precisamente essa a impressão que se tem ao ver as *modificações extremas* realizadas em diversas partes do corpo. Por exemplo, através do bizarro site: [http://wiki.bmezine.com/index.php/Category:Extreme\\_Modifications](http://wiki.bmezine.com/index.php/Category:Extreme_Modifications)

132. No original: “una nuova visione del corpo, quella del corpo invaso, trasformato, devastato, modificato alla ricerca di una autenticità non più ancella della purezza, bensì frutto della contaminazione. (...) Il corpo che Stelarc immagina è integralmente sposato con la tecnologia (...) egli sembra interessato a esplorare il corpo nel tentativo di annullare ogni possibile resilienza alla fusione con la tecnologia.” (Ibidem. p. 249)

133. No original: “«nel sinergismo cibernético di Stelarc, la distinzione tra controllore e controllato è sfumata: ‘uomo viene esteso dal suo sistema ad alta tecnologia, ma rappresenta anche un’estensione di quest’ultimo.»” (Ibidem. p. 249)

134. No original: “«nel futuro, gli artisti non saranno impegnati solo a ridefinire l’arte. Nel futuro postumano gli artisti potranno essere coinvolti nella ridefinizione dell’esistenza stessa.»” (Ibidem. p. 241)



Além de tudo o que foi comentado, cabe ainda mencionar que, devido aos crescentes avanços das ciências informáticas, surge uma nova dimensão denominada *infosfera*, na qual o corpo se mostra particularmente obsoleto, por ser o domínio da *realidade virtual*.<sup>135</sup>

Para finalizar, cabe frisar que o traço mais marcante dos autores pós-humanistas é a defesa da “abertura à conjugação com a alteridade” (Ibidem. p. 244), seja ela entendida como outros seres vivos, em especial os animais (*teriomorfismo*) ou como não vivos, as máquinas (*maquinomorfismo*). E que, segundo eles, a *tecnosfera* constitui a dimensão própria da humanidade. (Ibidem. p. 245)

Eles propõem, afinal, a analogia entre o corpo humano, a máquina e o *automaton* (Ibidem. p. 269), algo que já estava presente na famosa metáfora cartesiana do corpo máquina e na concepção antropológica de La Mettrie. (Ibidem. p. 274)

Tudo isso leva Marchesini a concluir que o homem aspira a libertar-se do vínculo biológico por meio de máquinas (Ibidem. p. 293) e, talvez, fazer de si mesmo um *Automa*.<sup>136</sup>

Retomando Bernaldino Baldi, Marchesini ressalta a neutralidade da máquina com relação ao bem e ao mal. (Ibidem.) E, mais adiante, comentando a competição entre o cérebro humano e a máquina, adverte para o fato de que, muito em breve, a capacidade intelectual humana poderá ser superada (Ibidem. p. 302)

Ele prenuncia que o próximo passo será a criação de um robô projetado por um robô. Ou seja, será o “nascimento” do *filho do filho do homem* (Ibidem. p. 322) Feito que só será superado quando se alcançar a criação de uma inteligência sem mente e a produção de conhecimento sem consciência (Ibidem. p. 329). Algo que (contrariamente ao que Marchesini pensa) será, com toda certeza, o verdadeiro epílogo da história humana.

---

135. Ao que se refere David Le Breton em seu notável texto “Adeus ao corpo”, apresentado no Ciclo de Conferências *O homem-máquina*, organizado por *Artepensamento* em 2001, cujos textos foram reunidos por Adauto Novaes e publicado no volume intitulado *O homem-máquina – A ciência manipula o corpo*, pp. 123-137.

136. “O *automa* é uma marionete sem fios, um organismo sem órgãos, um ser animado sem necessidades e finalidades próprias dos seres vivos.” (Marchesini. p. 293)

Francis Fukuyama, em seu livro intitulado *Nosso futuro pós-humano* (2003), aborda tal questão numa perspectiva menos entusiasta. No capítulo 6, “Por que deveríamos nos inquietar”, ele afirma que, à proposta pós-humanista, se podem apontar três tipos de objeções: 1. de natureza religiosa, 2. de aspecto utilitário e 3. filosóficas. A objeção religiosa se fundamenta na concepção da criação do homem à imagem e semelhança de Deus, à qual não vamos aqui nos ater<sup>137</sup>.

No caso do aspecto utilitário, Fukuyama aponta o cálculo baseado no “custo e benefício”, uma objeção bastante frágil, pois, pode acontecer que o custo (financeiro) seja compensado por altos lucros e o “custo” humano implicado não interesse a quem possa se beneficiar direta ou indiretamente de tais lucros. Ao que se soma a denúncia de Rifkin, a propósito da primeira terapia genética realizada num ser humano, segundo a qual “poucos biólogos (...) registraram sua opinião sobre o fato de que o experimento foi conduzido mais por ambição pessoal e por ganhos comerciais do que por amor à ciência.” (Rifkin, 1998. p. 213) Donde, pode-se pensar que tal objeção não teria muita eficácia se os envolvidos fossem, “coincidentemente”, os beneficiados, ainda que isso significasse o prejuízo de muitos.

Quanto às objeções de ordem filosóficas, Fukuyama aponta três aspectos<sup>138</sup> relevantes, referentes aos direitos humanos, à natureza humana e à dignidade humana<sup>139</sup>. Certamente Marchesini, desqualificaria tal objeção, pois seus três aspectos se ancoram num dos alvos de suas críticas apontadas acima, sobretudo, ao antropocentrismo, ao essencialismo e ao exclusivismo. Não obstante, são os pontos que merecem maior

---

137. Hans Jonas tem um argumento semelhante e oportunamente ele será mais bem examinado.

138. Dos quais, no último capítulo, apenas o terceiro será retomado diretamente. O segundo deles será incorporado à discussão sobre o conceito de homem e o primeiro dará lugar à questão da institucionalização jurídica da aplicação biotecnológica em seres humanos.

139. É importante mencionar, aqui, o texto de Nick Bostrom: “In defense of Posthuman Dignity”, que cita criticamente a posição de Fukuyama e de outros que censuram o projeto pós-humano, defendendo a necessidade de se expandir o conceito de dignidade para abarcar esses “seres híbridos”, segundo ele, para proveito da própria humanidade. No capítulo final, retomaremos o argumento de Bostrom, para confrontar com a posição extraída a partir da formulação jonassiana.

atenção. Por isso, ao final, eles serão retomados para um exame mais consistente, quando, após a exposição da concepção jonassiana, essa proposta puder ser reavaliada à luz da perspectiva ética da responsabilidade.

Veremos, a seguir, a possibilidade de aplicação das biotecnologias para retomar o (quase) esquecido projeto eugenista.

### 1.3 - As biotecnologias e o retorno da eugenia

No interior do projeto de Marchesini, aloja-se ainda um problema tão complexo quanto aquele colocado pelo pós-humano e tão polêmico quanto a possibilidade da clonagem reprodutiva. Conquistada a possibilidade de se manipular a estrutura genética do ser humano, ganha novo fôlego uma prática largamente difundida entre o final do século XIX e primeiras décadas do século XX - abandonada após os abusos nazistas -, que toma para si o propósito de realizar o “melhoramento”<sup>140</sup> da espécie humana, a chamada *eugenia*.

Assim, pensar o uso das biotecnologias, com vistas à eugenia, se impõe como um inadiável desafio ético, já que não se trata mais apenas da intervenção humana na estrutura genética de outras espécies, mas em sua própria para fins, no mínimo, questionáveis.

Aqui, é preciso lembrar que, ao longo da história da humanidade, foram registrados diferentes povos, entre os quais gregos, celtas, e até indígenas sul-americanos (conhecidos como fueginos<sup>141</sup>), que tinham o hábito de eliminar as pessoas que nasciam ou se tornavam deficientes ou muito doentes ou apresentavam algum tipo de má-formação.

---

140. Não é a proposta de “melhorar” a espécie humana que é motivo de repreensão, se assim fosse, todo o esforço de aprimoramento humano realizado através da cultura também o seria. Nesse pormenor não sejamos rousseauianos. Trata-se, porém, como veremos, das concepções que alimentaram a prática da eugenia, com forte tendência ao preconceito sócio-racial e gritante intolerância com relação à diferença.

141. Habitantes da “Terra do Fogo” (em castelhano “Tierra del Fuego”). Um arquipélago na extremidade sul da América do Sul, cujo território foi dividido entre a Argentina e o Chile, situado nos confins da Patagônia.

Sobretudo entre os gregos, por exemplo, a prática conhecida como “exposição dos recém-nascidos” era bastante comum conforme diversos testemunhos de figuras ilustres da época entre os quais Plutarco, Platão e Aristóteles<sup>142</sup>.

Todavia, embora existisse tal prática e a palavra eugenia (εὐγένεια) constasse do antigo léxico grego, o termo significava para os falantes de então: “bom nascimento, nobreza de origem, // nobreza de sentimentos”<sup>143</sup>. Somente em 1865, graças a Francis Galton (1822-1911), o termo foi definido como: “*o estudo dos agentes sob o controle social que podem melhorar ou empobrecer as qualidades raciais das futuras gerações seja física ou mentalmente*”, sentido que norteou, entre o final do século XIX e primeiras décadas do século XX, pesquisas e programas de caráter eugênico em diferentes países do mundo.

Galton era primo de Charles Darwin<sup>144</sup> (1809-1882) que, em 1858, havia publicado o seu mais famoso livro *A Origem das Espécies*.

Seguindo a concepção ali apresentada por Darwin, Galton propõe que

*as forças cegas da seleção natural, como agente propulsor do progresso, devem ser substituídas por uma seleção consciente e os homens devem usar todos os conhecimentos adquiridos pelo estudo e o processo da evolução nos tempos passados, a fim de promover o progresso físico e moral no futuro.*<sup>145</sup>

A partir daí, a idéia ganhou força e se espalhou. No ano de 1908, surge em Londres a "Eugenics Society" reconhecida como a primeira organização a defender organizada e ostensivamente idéias eugênicas. Leonard Darwin (1850-1943) - militar, engenheiro e oitavo dos dez filhos de Charles Darwin - era um de seus líderes.

---

142. Véronique Dasen, *Dwarfs in ancient Egypt and Greece*. Oxford: 1993.

Fonte: <http://www.voicesfortoday.com/ajavon/philo/article-monstres.htm>

143. Isidro Pereira. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. p. 235.

144. Erasmus Darwin era avô de ambos, porém com esposas diferentes, Darwin descendeu da primeira, por parte de pai, e Galton da segunda, por parte de mãe.

145. <http://www.bioetica.ufrgs.br/eugenia.htm>

Logo a seguir, inúmeras sociedades semelhantes surgem em diferentes países da Europa entre eles: Alemanha, França, Dinamarca, Tchecoslováquia, Hungria, Áustria, Bélgica, Suíça e União Soviética e da América, sobretudo, nos Estados Unidos, Argentina, Peru e, até mesmo, no Brasil, tendo como precursora a Sociedade Paulista de Eugenia, fundada em 1918.

Em 1929, no Rio de Janeiro, foi realizado o 1º Congresso Brasileiro de Eugenismo abordando, entre outros temas: "O Problema Eugênico da Migração". Logo a seguir, foi publicado o Boletim de Eugenismo que propunha coibir todas as imigrações não-brancas.<sup>146</sup>

Durante algum tempo, em diferentes países, foram conduzidas políticas de "higiene ou profilaxia social", visando impedir a procriação de pessoas portadoras de doenças consideradas hereditárias e, até mesmo, eliminar os portadores de problemas físicos ou mentais considerados mais graves.

Contudo, a eugenia conhece o seu mais escandaloso uso no programa levado a cabo pelo regime nacional socialista de Adolf Hitler. Alguns autores, porém, em especial Jiménez de Asúa consideram "que as políticas alemã, italiana e espanhola nesta área não eram eugenistas, mas sim "racismo"<sup>147</sup>; numa tentativa explícita de diferenciar as práticas nazistas das eugenistas, alegando que as práticas de Hitler se inspiraram no *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, publicado em 1854, pelo Conde de Gobineau<sup>148</sup>, muito antes, portanto, de Galton e, mesmo, da divulgação das concepções de Darwin.<sup>149</sup>

---

146. Tais idéias, em voga à época no Brasil, podem ter inspirado o insólito *O Presidente Negro* de Monteiro Lobato, publicado inicialmente como um folhetim no jornal *A Manhã*, em 1926.

147. <http://www.bioetica.ufrgs.br/eugenia.htm>.

148. Consta que o Conde de Gobineau esteve no Brasil, coletando dados.

149. Não obstante, classificar de "racismo", não exclui a possibilidade de eugenia, uma vez que o intento de Hitler era realizar a "purificação" da raça ariana. Ou seja, a alvo era a "raça", mas o propósito era eugenista.

Neste ensaio, Gobineau apresenta a sua tese da superioridade da "raça ariana", que, posteriormente, será levada ao extremo pelos teóricos do nazismo Günther e Rosenberg, entre os anos de 1920 a 1937. Além de Gobineau, outro autor alemão, Gauch, defendia existir menos diferenças anatômicas e histológicas entre o homem e os animais, que entre um nórdico (ariano) e as demais "raças".

Tais concepções, em 1935, acabaram se convertendo em objeto de legislação através das “Leis de Nuremberg”, que proibiram o casamento e o contato sexual de alemães com judeus, o casamento de pessoas com transtornos mentais, doenças contagiosas ou hereditárias, exigindo um certificado de saúde, para oficializar os casamentos. Mas, desde 1933, já haviam sido publicadas as leis que propunham a esterilização de pessoas com problemas hereditários e a castração dos delinquentes sexuais.

Com o advento da 2ª Grande Guerra, muitas outras práticas, ainda mais questionáveis, para não dizer absurdas, foram realizadas pelos nazistas para garantir a "pureza e a supremacia da raça ariana". Por esse motivo, após o término do conflito, o tema da eugenia foi compulsoriamente abandonado e esquecido, para evitar qualquer alusão ou comparação com as atrocidades nazistas.

Entretanto, hoje, setores da biotecnologia retomam alguns daqueles ideais, fazendo reacender a discussão em torno da eugenia, sobre o que Rifkin faz uma grave advertência:

*A possibilidade de programar mudanças genéticas na linha germinal humana para dirigir o desenvolvimento evolutivo das gerações futuras coloca a sociedade frente a uma era eugenética, cuja consequência, seja para a biologia da nossa espécie seja para a civilização, são largamente imprevisíveis e desconhecidas. Já agora, biólogos moleculares, médicos e empresas farmacêuticas, sempre em maior número estão dispostos a arriscar, convencidos do fato de que controlar o destino da nossa evolução seja a próxima fronteira social*

*do gênero humano. Seus argumentos são expressos em termos de saúde pessoal, escolha individual e responsabilidade<sup>150</sup> coletiva pelas gerações futuras. (Rifkin. pp. 215-216)*

Rifkin quer alertar para o fato de que, embora a argumentação dos defensores do uso biotecnológico para alcançar o “ideal” da eugenia, se ancorem na “melhor das intenções”, as suas conseqüências não poderiam ser mais desastrosas, uma vez que

*A segregação dos indivíduos com base no perfil genético representa uma passagem fundamental no exercício do poder. Em uma sociedade onde o indivíduo pode vir determinado pelo genótipo, o poder das instituições torna-se absoluto. Ao mesmo tempo, a crescente polarização da sociedade entre indivíduos e grupos geneticamente «superiores» e geneticamente «inferiores» poderia criar uma nova e potente dinâmica social. As famílias que podem permitir-se programar características genéticas «superiores» em seus filhos no momento da concepção podem assegurar às suas progênes uma grande vantagem biológica, e então mesmo uma vantagem econômica e social. O problema da estereotipização genética poderia levar a emergente «subclasse genética» a crescentes protestos e ao surgimento de um movimento mundial dos «direitos genéticos», se, como é provável, um número sempre maior de vítimas da discriminação genética se organizasse para afirmarem todos juntos o seu direito a uma plena e livre participação no século da biotecnologia. (Rifkin. pp. 270-271)*

Segundo Rifkin, apesar desses problemas, a eugenia encontra defensores que, abertamente, expõem suas posições favoráveis a essa nova forma de tirania genética.

Pois,

---

150. Algo que, apesar do termo usado, como veremos na Parte II, não é compatível com a proposta de Jonas.

*Alguns engenheiros genéticos acreditam que a criação, no futuro, de uma «genetocracia» seja inevitável. O biólogo molecular Lee Silver, da Universidade de Princeton, escreve que num futuro não muito distante, a sociedade será constituída por duas diferentes classes biológicas, às quais ele se refere chamando-as de Gen Rich [Gene Rico] e [Gene] Natural. O Gene Rico, que representa 10% da população, compreende um grupo de pessoas enriquecidas com genes sintéticos que são a cabeça da sociedade. (...) No centro dessa nova aristocracia genética há os cientistas Gene Rico, crescidos de especiais características genéticas que aumentam enormemente as suas capacidades mentais, conferindo-lhe o poder de ditarem os termos dos futuros passos na evolução da Terra. (Rifkin. p. 271)*

Essa nova aristocracia genética encontra no discurso de Lee Silver um fiel apologista, que se serve de um argumento “decisivo” para angariar a simpatia, sobretudo, do “típico” cidadão norte-americano, dado que

*Silver reconhece que a crescente polarização da sociedade em direção às classes Gen Rich e Natural poderia ser injusta, mas acrescenta imediatamente que os filhos de pais ricos sempre tiveram muito mais oportunidades e vantagens. «Qualquer um que reconheça a pais abastados o direito de oferecer a seus filhos, por exemplo, a possibilidade de freqüentar uma caríssima escola privada, não pode considerar injusto o uso de tecnologia reprodutiva», sustém Silver. Como muitos de seus colegas, ele é um rigoroso defensor das novas tecnologias genéticas. «Em uma sociedade que atribui à liberdade humana o máximo valor», ele escreve, «é difícil encontrar alguma base legítima para restringir o uso da reprodutiva.» (Rifkin. p. 272)*



O fato de que, historicamente, “os filhos de pais ricos *sempre* tiveram muito mais oportunidades e vantagens” não significa que, em algum momento, isso possa ser considerado justo. Além disso, mesmo que se reconheça o direito de pais abastados oferecerem “a seus filhos, por exemplo, a possibilidade de frequentar uma caríssima escola privada”, não significa que se aceite que *somente eles* tenham esse *direito*. Por isso, é absurdo sustentar que quem reconhece tal direito (dos pais abastados) “não pode considerar injusto o uso de tecnologia reprogenética”, porque a questão da justiça que se pode aqui levantar, contra Silver, não é quanto ao fato de que eles possam, mas ao fato de que *só eles possam*.

Ademais Silver ignora, ainda, que a “reprogenética” fere a liberdade antes de realizá-la, dado que impõe um determinismo muito mais intransponível do que o sócio-econômico: o determinismo genético que cria um abismo social e promove um elitismo que é, em todos os casos, *irreversível*. Ou, poder-se-ia esperar que um novo “sistema de cotas” venha amenizá-lo?

Embora com discursos diferentes, todos os defensores dessa “nova eugenia”, sintomaticamente, buscam desvinculá-la ao máximo das concepções e práticas do passado. Elaboram, assim, uma nova terminologia que pretende abordar a eugenia segundo os efeitos visados<sup>151</sup>. Por isso, com frequência, encontramos os termos: “eugenia negativa” e “eugenia positiva”, citados já na Introdução.<sup>152</sup>

Vários estudiosos do tema e demais interessados procuram apresentar suas definições. Aqui, servirão de guia, precisamente, as definições apresentadas por Hans Jonas em seu livro *Técnica, Medicina e Ética* (1987)<sup>153</sup>, onde podemos ler uma

---

151. Assim, por exemplo, como acabamos de ver, Silver utiliza o termo *reprogenética*.

152. Busca-se estabelecer, ainda, outra modalidade, a chamada: *eugenia liberal*, que será abordada no final do capítulo.

153. *Technik, Medizin und Ethik (TME)*, obra em que o autor discute, no capítulo 8 intitulado: “Laßt uns einen Menschen klonieren: Vor der Eugenik zur Gentechnologie” (pp.162-203), mais diretamente a questão da eugenia, rapidamente sugerida em *Das Prinzip Verantwortung (PV)* [“Der Mensch als Objekt

definição geral da eugenia negativa ou preventiva, como “um controle de empareiramento (acasalamento) [*Paarungskontrolle*] que tenta evitar a transmissão de genes patógenos ou nocivos de qualquer outro modo, afastando seus portadores da reprodução.” (*TME*. p. 172. *TME* [te] p. 115)<sup>154</sup>

Enquanto a eugenia positiva ou ativa consistiria na “seleção genética humana planificada com o objetivo de *melhorar* a espécie.” (*TME*. p. 176. *TME* [te] p. 117)

Ou seja, em princípio, existiriam duas modalidades de eugenia<sup>155</sup>: a primeira, herdeira daquela antiga prática grega, que visa excluir da atividade reprodutiva humana todos os indivíduos que apresentem alguma patologia ou deformidade passível de transmissão genética, visando a sua total extinção. Daí o seu caráter preventivo, ou negativo, no sentido de não permitir que certos indivíduos deixem descendência. A segunda, mais próxima do sentido de Galton, através dos recursos introduzidos pelas biotecnologias, visa melhorar a espécie humana, promovendo o seu aperfeiçoamento genético. Daí o seu caráter positivo, ou ativo, no sentido de intervir diretamente na estrutura genética do indivíduo para aprimorar a estrutura genética de sua descendência.

Todavia, Jonas observa que, com o avanço das técnicas, a distância entre as duas desaparece, a tal ponto que:

*Um passo também insensível da estratégia hereditária defensiva à melhorista é possível com o nascente diagnóstico pré-natal*<sup>156</sup>

---

der Technik” (pp. 47-53), sobretudo, Genetische Manipulation (pp. 52-53)]. Questão que será retomada no capítulo 6, mais precisamente em 6.3.

154. O original alemão será abreviado *TME* e a tradução espanhola *TME* [te], sempre que citados juntos. Mas quando houver apenas a menção ao TME, entenda-se aí a versão espanhola que foi a mais citada.

155. Na verdade, como se disse, tenta-se introduzir outra modalidade identificada à *eugenia liberal*.

156. Em seu livro, *O futuro da natureza humana*, Habermas faz uma avaliação semelhante, a essa aqui expressa por Jonas, com relação ao DGPI (diagnóstico genético de pré-implantação) e à pesquisa em células-tronco de embriões humanos que, embora extremamente úteis - o primeiro para a detecção prévia de certas doenças ou más-formações de embriões, resultantes do processo de inseminação artificial, o que pode levar à (discutível) eliminação dos embriões não saudáveis e o segundo, por possibilitar a reparação de órgãos e tecidos já doentes (mas, usando, para isso, futuros seres humanos em potencial como “material biológico”) -, são vistos com certo receio, uma vez que, segundo pensa, eles “estimulam em grande escala as atitudes que favorecem a passagem da eugenia negativa para a positiva.” (Op.cit. p. 130) Esse argumento, conhecido como *slippery slope*, bastante recorrente na reflexão bioética, defende que “um ato particular, aparentemente inocente, quando tomado de forma isolada, pode levar a um conjunto futuro de

(mediante aminocentese e outros métodos). Com seu objetivo declarado, a exclusão do embrião danificado, entra no terreno da eugenia da compaixão preventiva. (...) um filtro pré-natal limitado a (...) casos [considerados] graves segue claramente no campo da “eugenia negativa”, que certamente não é sangrenta<sup>157</sup>. (...) Mas o desejo paterno de ter uma descendência “perfeita” pode ir mais além e estabelecer critérios mais ambiciosos para admitir a vida (por outro lado também a escolha de sexo). Utilizado assim, o diagnóstico pré-natal só poderia contribuir para que a repugnância à morte do feto siga diminuindo e se estenda como um costume ideologicamente animado na sociedade (...) o objetivo da temerosa prevenção de um mal maior se transformaria na insolente perseguição do bem maior e nos encontraríamos no meio do campo, tão objetável moral como biologicamente, da eugenia positiva que, ademais, zomba dos limites de nosso saber. (TME. p. 175. TME [te] p. 117).

Jonas expõe assim, com toda clareza, a questão da sub-reptícia transposição da eugenia negativa, em princípio justificável, para a positiva que, mais que “insolente”, pode ser considerada *fútil*<sup>158</sup>, uma vez que não se destina a uma utilidade real, por exemplo, a terapêutica: realizar uma reparação ou uma cura; do que resulta que ela é também *desnecessária*, isto é, inteiramente *prescindível* e, ainda pior, extremamente *perniciosa*, por seus efeitos psico-sociais previsíveis, como os discutidos por Habermas, e *imprudente* por seus efeitos imprevisíveis.

---

eventos de crescente malefício.” Fonte: <http://www.bioetica.ufrgs.br/slipperry.htm> - Nessa perspectiva, pode-se considerar que, tanto o processo do diagnóstico genético de pré-implantação quanto a pesquisa em células-tronco embrionárias, além de em si mesmos já levantarem questões de ordem ética (muito discutidas no texto habermasiano), têm como principal inconveniente o fato de poderem conduzir a uma progressiva e imperceptível assimilação da *eugenia positiva*. Isso revela que o foco central do problema é, justamente, a eugenia positiva. Razão pela qual, não nos ativemos aqui aos dois procedimentos, mas a essa modalidade de eugenia e à questão do *pós-humano*, por representarem, por assim dizer, o arriscado extremo ao qual a aplicação imprudente das biotecnologias em seres humanos pode nos conduzir.

157. No original, “die dann zwar nicht mehr unblutig ist.“ (TME. 175)

158. Termo forte empregado por Jonas para designar os motivos de certas ações nesse campo.

Contudo, para atenuar esse quadro, cunhou-se a expressão já mencionada, *eugenia liberal* que, de fato, não alude à outra modalidade de eugenia. Trata-se apenas de um ponto de vista que, segundo Habermas<sup>159</sup>, “não reconhece um limite entre intervenções terapêuticas e de aperfeiçoamento, mas deixa às preferências individuais dos integrantes do mercado a escolha dos objetivos relativos a intervenções que alteram características.” (Op. cit. p. 27)

Os defensores da concepção liberal, no interior da qual examinariam também a eugenia -, entre os quais Ronald Dworkin -, entendem que não cabe ao Estado interferir nas questões concernentes à vida privada dos indivíduos, o que é, em última instância, o caso da procriação. O tema da eugenia liberal é discutido no capítulo 13 de seu livro *A Virtude Soberana*, no qual Dworkin defende uma visão de moralidade política normativa, porém, não restritiva em relação à biotecnologia moderna. Ele denomina essa posição de *individualismo ético*, sustentado por dois princípios normativos fundamentais que, por sua vez, estão na base do que ele considera *a virtude soberana da comunidade política*, denominada de *igual consideração* (p. IX).

O 1º Princípio, identificado à *igual importância*, defende que “é importante, de um ponto de vista objetivo, que a vida humana seja bem sucedida, em vez de desperdiçada, e isso é igualmente, importante, daquele ponto de vista objetivo, para cada vida humana.” (p. XV)

E o 2º Princípio, chamado de *responsabilidade especial*, afirma que “embora devamos todos reconhecer a igual importância objetiva do êxito na vida humana, uma pessoa tem responsabilidade e final por esse sucesso, - a pessoa dona de tal vida.” (Ibidem)

Ele discute especialmente a questão dos exames genéticos pré-natais, mas o que ele fala sobre esse tema pode ser estendido à biotecnologia moderna em geral, com relação a qual ele entende que toda objeção feita até o momento apoiou-se, sobretudo, em três aspectos principais:

---

159. Tomou-se Habermas por referência, uma vez que Jonas sequer conheceu o termo criado por Nicholas Agar. Habermas menciona o artigo “Liberal Eugenics”, in H. Kuhse, P. Singer (2000). (Op. cit. p. 27, n. 3) E seu livro, *Liberal Eugenics: In Defense of Human Enhancement*, foi publicado em 2004.

1) No argumento denominado de “Slippery Slope”<sup>160</sup>, isto é, da “ladeira escorregadia”, ou em português substituído pela imagem do “efeito bola de neve”, visto que tem se afirmado que a pesquisa biotecnológica em seres humanos pode levar à ocorrência inadmissível de abortos espontâneos ou gerar inúmeras crianças deformadas.

2) No argumento com base na justiça social, dado que, durante algum tempo, essa nova tecnologia seria acessível apenas aos mais ricos, o que poderia aumentar ainda mais a distância e a desigualdade entre os dois extremos da pirâmide social.

3) No argumento com base nos aspectos estéticos, considerando que a biotecnologia seria aplicada para isolar e reproduzir o fenótipo mais almejado no contexto atual, privando o mundo futuro da diversidade fenotípica humana.

Dworkin considera que tais objeções, no fundo, revelam o incômodo causado pela biotecnologia moderna, e afirma que a sua

*hipótese é que a ciência genética nos mostrou a possibilidade de um deslocamento moral (...). Tememos a possibilidade de pessoas criarem outras pessoas porque tal possibilidade em si altera – de maneira muito mais marcante (...) – o limite entre a sorte e a escolha que estrutura todos os nossos valores (...). Porém, o uso mais dramático da diferença fundamental entre a sorte e a escolha está na atribuição de responsabilidade pessoal e coletiva, e é nisso que parece maior o risco de insegurança moral. (Virtude Soberana. pp. 633-634)*

Dentro dessa questão da responsabilidade ele declara que

*O princípio de responsabilidade especial que endossamos posiciona contra qualquer forma profunda de paternalismo. Argumenta, portanto, a favor da regulamentação, em vez da proibição pura e simples, e uma regulamentação que procure a divulgação precisa e o*

---

160. Termo proposto, em 1985, por Frederick F. Schauer, para designar a situação na qual um determinado ato, aparentemente inofensivo isoladamente, pode gerar no futuro uma série de eventos progressivamente nocivos. Fonte: <http://www.ufrgs.br/bioetica/slippery.htm>

*licenciamento, e não a proibição, nem mesmo limitada. Só admitiria exames<sup>161</sup> recomendados por médicos com formação e experiência suficientes para oferecer aconselhamento profissional e interpretação competentes. Mas não aceitaria a extinção de um exame, por pessoas competentes, só porque sua precisão é especulativa, contanto que seu caráter especulativo seja totalmente revelado. (pp. 640-641)*

Transpondo essa declaração para a esfera da eugenia, embora ele fale de uma regulamentação, nada impediria que os pais, desde que orientados por “profissionais competentes”, possam determinar os genótipos de seus futuros filhos.

Porém, como seria possível compatibilizar essa posição com os dois princípios de sua formulação? A começar pelo segundo que estabelece que, em última instância, cada pessoa é *especialmente responsável por sua própria vida*? E o primeiro que estabelece a *igual importância* para cada vida humana que, por essa razão, uma vez iniciada não pode ser desperdiçada? E quantas vidas, já originadas, não seriam desperdiçadas, porém, para realizar tais pesquisas, com o objetivo de alcançar um único espécime “melhor”?

Apesar disso, como nos assevera Habermas, “Do ponto de vista liberal, as novas técnicas de reprodução, tanto quanto a substituição de órgãos ou a morte medicalmente assistida, apresentam-se como um aumento da autonomia pessoal.” (Op. cit. p. 38)

Essa visão bastante otimista oculta, porém, um problema ao colocar num só “pacote” «as novas técnicas de reprodução, (...) a substituição de órgãos e a morte medicalmente assistida» como se se tratassem de uma só questão, se não levantassem dificuldades específicas, inclusive com diferentes níveis de justificação, e se todos expressassem um real ganho de autonomia.

Focalizando apenas o primeiro item, *novas técnicas de reprodução*, no interior do qual se pode discutir a questão da eugenia vista sob essa ótica liberal, é preciso considerar que o principal problema colocado por ela é o intransponível paradoxo que ela comporta. Em outros termos, a própria noção de eugenia liberal traz implícito um insuperável dilema.

---

161. Ele se refere aos exames que podem “revelar propensão genética à doença”, em torno do qual discute se devem ou não ser disponibilizados ao público. (p. 640)

Pois, se a eugenia for praticada da forma “liberal” que seus defensores postulam, embora ela possa expressar (até certo ponto<sup>162</sup>) a liberdade de os pais escolherem o genótipo de seus futuros filhos, em contrapartida, a sua conseqüência será, por um lado, a demonstração da “falta de liberdade” (imposta, certamente pela falta de recursos financeiros) dos pais que não puderem programar geneticamente seus filhos. Por outro lado, com relação aos filhos, a conseqüência será a proporcional redução de suas liberdades, tanto daqueles que forem modificados quanto dos que não forem. As duas “categorias” de indivíduos serão irremediavelmente *marcadas* pelo estigma: *modificado* ou *não-modificado*, sendo dada a cada uma delas um diferente *status* e sendo cobrado de cada uma delas um equivalente nível de exigência.

Logo, sem a interveniência do Estado, a desigualdade sócio-econômica já existente, elevar-se-á, num futuro próximo, à *desigualdade* genética que, assim como a anterior, significa muito mais do que simples *diferença*. Não obstante, se o Estado precisar intervir para minimizar esse quadro, a eugenia já não mais poderá ser chamada “liberal”. Eis o paradoxo ou o dilema da tão propalada eugenia liberal, que de livre nada tem, nem na ausência nem na presença da ingerência estatal. Não passando, assim, propositalmente ou não, de um conceito falacioso.

Sua própria existência constitui mais um sinal da complexidade do problema ético colocado pelo ressurgimento do projeto eugenista, graças às práticas possibilitadas pelas novas biotecnologias. Apesar das inúmeras questões levantadas, há os que sustentam não ser necessário, nem mesmo possível, uma avaliação moral no âmbito da ciência e da técnica<sup>163</sup>.

Assim, por um lado, estamos diante de um novo e vasto campo que se abre no interior da reflexão ética, com a urgente tarefa de estabelecer, senão limites, ao menos parâmetros para orientar essa atividade que, se deixada entregue a seus próprios executores, pode comprometer irreversivelmente o futuro da espécie humana.

---

162. Já que tais escolhas podem ser feitas em função das próprias exigências do mercado.

163. Posição motivada seja pela interdição da passagem do ser ao dever-ser e pela separação entre juízos de fato e de valor atribuídas a Hume, seja pela divisão entre teoria e prática estabelecida desde os gregos, ou ainda pela chamada *lei de Hume*, formulada no começo do século XX (1903) pelo filósofo analítico George Edward Moore que, em seu *Principia Ethica*, interdita derivar o que *deve ser* daquilo que (supostamente) *é*, para evitar o paralogismo que ele denomina de *falácia naturalista*. Obstáculos analisados no capítulo 2.

Por outro lado, estamos diante de outro problema, de ordem teórica, referente à necessidade de se refutar posições para demonstrar a possibilidade de se estabelecer uma reflexão ética no campo da ciência e da técnica. O capítulo seguinte tem como objetivo apresentar tais disposições que, espera-se, possam ser respondidas à altura pela formulação ética jonassiana.

## **CAPÍTULO 2 - DIFICULDADES CONCEITUAIS À ABORDAGEM DO PROBLEMA**

Vimos, no capítulo anterior, o desafio colocado pelo avanço das biotecnologias, buscando indicar seus benefícios, mas também os riscos que estão em jogo, sobretudo, no tocante à sua questionável aplicação em seres humanos. Primeiramente, discutiu-se a apologia feita por Marchesini ao que ele chama de *hibridação* do homem com a “alteridade”, no sentido de se constituir algo que exalta sob o termo de *pós-humano*; em seguida, o retorno do projeto eugenista especialmente em sua modalidade identificada como *eugenia positiva*. No presente capítulo, buscar-se-á demonstrar que tal programa cria uma situação embaraçosa na medida em que, se por um lado, existe a possibilidade de sua consumação real, por outro, ela pode não encontrar uma objeção consistente, devido a certas dificuldades conceituais colocadas à reflexão ética, considerada, então, incapaz de enfrentar efetivamente os problemas destacados.

Tais dificuldades podem ser divididas em dois grupos: as decorrentes de concepções atribuídas a pensadores modernos como Descartes, Hume e Kant e as decorrentes de concepções de pensadores contemporâneos como a *falácia naturalista*, de Moore e a *neutralidade axiológica*, de Weber. Dessas dificuldades resultam, entre outras, as noções vigentes de ciência, natureza e do próprio homem, bem como a afirmação pertinaz da desarticulação entre ética, ciência e técnica.



Com o objetivo de apresentar, ainda que rapidamente, cada uma das dificuldades mencionadas, a exposição foi dividida em três etapas: 2.1 – Dificuldades colocadas à reflexão ética pelo pensamento moderno: os dualismos cosmológico, antropológico e moral; 2.2 – Dificuldades colocadas à reflexão ética decorrentes do pensamento contemporâneo e 2.3 - A desarticulação entre ética, ciência e técnica.

## 2.1 - Dificuldades colocadas à reflexão ética pelo pensamento moderno: os dualismos cosmológico, antropológico e moral

O pensamento moderno, notadamente o elaborado por Descartes, Hume e Kant<sup>164</sup>, coloca uma dificuldade à reflexão ética por estabelecer ou fortalecer dualismos que, embora de natureza teórica, geram conseqüências que se fazem notar no âmbito prático.

Assim, veremos com Descartes (A) a retomada e exacerbação da dicotomia entre corpo e alma; com Hume (B) a introdução da separação entre ser e dever-ser<sup>165</sup> e com Kant (C) a radicalização da divisão entre razão prática e razão teórica, que repercute na divisão entre reino da liberdade e reino da necessidade. Noções que dão origem a conceitos de homem, ciência e natureza que, convenientemente, legitimam a relação entre eles sugerida pelo lema baconiano<sup>166</sup> e à desarticulação entre ética, ciência e técnica, a partir da qual fica bastante difícil contestar, do ponto de vista ético, o uso indiscriminado das biotecnologias em seres humanos.

Começemos, portanto, nossa exposição indicando a dificuldade decorrente da filosofia de René Descartes.

---

164. Na verdade, não se pode afirmar que a filosofia kantiana coloque uma dificuldade à reflexão ética. Mas, como veremos, a perspectiva jonassiana exige a superação do dualismo, nas suas mais diversas manifestações, para possibilitar o enfrentamento satisfatório dos problemas supracitados.

165. Sendo também atribuída a ele a separação entre juízo de fato e juízo de valor.

166. A concepção de que cabe à ciência conceder ao homem o poder de dominar a natureza em seu proveito.

## A) Descartes e o moderno dualismo no homem

Para compreender a concepção antropológica cartesiana, é preciso ter em mente, ainda que de modo sucinto, as principais definições de homem anteriores.

Remontando à origem, o pensamento grego antigo centrava-se em torno da noção de *kósmos* ou da *physis* como uma *ordem* eterna e concebia o homem em conexão com ela. Embora Lima Vaz<sup>167</sup> indique Diógenes de Apolônia<sup>168</sup>, como o primeiro pensador pré-socrático a oferecer uma concepção antropológica, ele identifica Sócrates, já consagrado com fundador da ética, também como o da antropologia filosófica. E, segundo Vaz,

*Na visão socrática, o “humano” só tem sentido se referido a um princípio interior ou a uma dimensão de interioridade presente em cada homem e que ele designou justamente com o antigo termo de “alma” (psyché), mas dando-lhe uma significação essencialmente nova e propriamente socrática. (...) A ‘alma’, segundo Sócrates, é a sede de uma areté que permite medir o homem segundo a dimensão interior na qual reside a verdadeira grandeza humana. É na “alma”, em suma, que tem lugar a opção profunda que orienta a vida humana segundo o justo ou o injusto e é ela, portanto, que constitui a verdadeira essência do homem, sede da sua verdadeira areté. (Op. cit. p. 34)*

A concepção antropológica legada por seu sucessor, Platão, é apontada por Vaz como uma das mais influentes da tradição ocidental e ela se caracteriza pela síntese entre “a tradição pré-socrática da relação do homem com o *kósmos*<sup>169</sup>, a tradição sofística do homem como ser da cultura (*paidéia*) destinado à vida política e a herança dominante de Sócrates do ‘homem interior’ e da ‘alma’ (*psyché*)”. (Op. cit. p. 36) Esse aspecto indica a maior complexidade da antropologia platônica, em relação às anteriores.

---

167. H.C.L. Vaz. *Antropologia Filosófica I*, p. 30.

168. Discípulo de Antístenes e Anaxágoras, que floresce por volta de 440-430 a.C.

169. Sobretudo, em conformidade com a doutrina de Pitágoras.

Platão, inspirado pela tradição órfica, concebia o homem como um ser constituído por duas partes, o corpo e a alma, onde o primeiro era visto, por sua natureza material, como uma prisão para a segunda que, por sua natureza imaterial e divina, podia contemplar as idéias habitantes do mundo inteligível e aspirava se libertar do corpo, para reencontrar a verdade nela impressa, mas esquecida em seu “aprisionamento”.

Ele ainda divide a a alma em três partes<sup>170</sup>, obedecendo a seguinte hierarquia:

1. Concupiscente: representada pelo baixo ventre, responsável pelo apetite e desejo, inclusive o sexual, portanto, ligada à libido. Sua virtude correspondente é a moderação ou temperança (*sophrosýne*).
2. Irascível: relacionada ao tórax, à qual se atribui a impetuosidade e os sentimentos. Sua virtude respectiva é a coragem (*andreía*).
3. Racional: referida à cabeça, encarregada de controlar as outras duas partes. Sua virtude correlata é a sabedoria ou prudência (*phrónesis*).<sup>171</sup>

Aristóteles também compreende o homem no interior da Psicologia, definida como a *teoria da alma*, com base nos conceitos de alma (*psykhé*) e intelecto (*noûs*). Ele estabelece a alma como forma primordial e essência *de todo corpo que possui vida*. No *De Anima*, modificando a concepção platônica das três partes da alma, ele afirma que a alma é una, que a sua essência é simples, mas que ela é capaz de realizar diversas funções ou operações como: nutrição, sensação, apetite, locomoção e pensamento. Com base nas quais ele propõe cinco classes de potência, princípios ou *operação*, que se diversificam em função de seus atos e de seus objetivos: vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotiva e intelectual. A alma do homem é a única capaz de realizar as cinco funções.

A concepção antropológica grega exercerá grande influência posterior, mas, com o advento do cristianismo, será confrontada com a visão cristã, segundo a qual, o

---

170. Concepção conhecida como “tricotomia da alma”, que é apresentada no Livro IV da *República*.

171. Para maiores detalhes sobre a antropologia, tanto a grega quanto às demais, recomenda-se a preciosa leitura de Lima Vaz, na obra supracitada, *Antropologia Filosófica I*.

homem é concebido como “criatura”, mas diferente de todas as demais, porque *imago Dei*. Tal visão encontra um forte adversário na *gnose* que, em linhas gerais, lembra o dualismo de viés órfico, dele se distinguindo, porém, por estender o aspecto prisional do corpo a todo o *kósmos*.<sup>172</sup> Em outros termos, “o dualismo preconizado pelas correntes gnósticas implica uma condenação da matéria, obra do princípio do mal, o que se coloca em oposição frontal à verdade central do anúncio cristão (...)” (Vaz. Op. cit. p. 62) E, desse modo, o dualismo gnóstico cria uma profunda separação entre o homem e mundo, constituindo, assim, o chamado *dualismo cosmológico*.<sup>173</sup>

Na antropologia agostiniana, apesar da proximidade com o pensamento platônico, o homem conquista a condição de um *ser uno*, graças ao contexto teológico no qual a dimensão humana é concebida. “A criação do homem como episódio culminante da criação de todo o universo segundo a narração genesíaca implica uma superação radical do dualismo maniqueísta<sup>174</sup> (...)” (Op. cit. p. 65). Visão que, de modo geral, prevalece no período medieval.

Entretanto, no pensamento moderno, com Descartes, o dualismo *corpo e alma* é não apenas retomado, mas, radicalizado. Descartes é considerado o mais alto expoente da antropologia racionalista. Tanto que, como Vaz sugere, as expressões: *homem cartesiano e homem racionalista* (Op. cit. p. 82) tornam-se quase sinônimas.

Cabe frisar que, na concepção clássica o homem encontrava na Física “o seu lugar como “ser da natureza”<sup>175</sup> (...) ao mesmo tempo em que, pelo *nous* ou *intellectus*, passava além das fronteiras da Física e penetrava no terreno da Metafísica, constituindo-se em *horizon et continuum* entre o corporal e o espiritual entre o físico e o metafísico.” (Ibidem.)

Descartes, ao privilegiar o método, inverte a clássica ordem que ia da Física à Metafísica, estabelecendo a Metafísica como ponto de partida que conduz à Física.

---

172. N. Frogneux. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck & Larcier, 2001. p. 70.

173. Como veremos, esse será o primeiro dualismo enfrentado por Jonas.

174. E também gnóstico.

175. Sobre o que Vaz chama a atenção para o fato de que esse é o significado antigo “do conceito de natureza humana, *hé anthropiné physis*”. (Op. Cit. p. 82)

“Essa inversão da ordem clássica do saber filosófico dá origem igualmente a uma inversão temática no problema do homem”. (Ibidem.) Sendo assim, o problema antropológico é reformulado e identificado ao *problema da relação da alma e do corpo*. De tal modo que, o homem racionalista passa a ser associado a dois traços fundamentais:

“a) a *subjetividade* do espírito como *res cogitans* e consciência-de-si;

b) a *exterioridade* (concebida mecanicisticamente) do corpo com relação ao espírito.”

(Ibidem)

Isso explica porque, no *Tratado do Homem*<sup>176</sup>, para explicar o funcionamento do corpo humano, Descartes propõe uma analogia com o que seriam tipos de “homens-máquina”, sobre os quais ele nos diz, de saída: “Estes homens serão como nós, compostos de uma alma e de um corpo. E é necessário que eu descreva, primeiro, o corpo, separadamente, e depois a alma, também separadamente. Enfim, será necessário que eu mostre como estas duas naturezas devem estar unidas para compor os homens que se assemelham a nós.” (p. 139) [p. 119]

Tal formulação explicita o dualismo que marcará toda a concepção filosófica cartesiana. Não obstante, Vaz assinala que esse dualismo, de viés racionalista, é fundamentalmente distinto do dualismo clássico de matiz platônico. Pois,

*Aqui o espírito como res cogitans separa-se do corpo como res extensa, não para elevar-se à contemplação do mundo das idéias (como no Fédon platônico), mas para melhor conhecer e dominar o mundo conforme o programa da V<sup>a</sup> e VI<sup>a</sup> partes do Discours de la Méthode*<sup>177</sup>. A antropologia de Descartes cinde-se, assim, em uma

---

176. Escrito em 1633, publicado postumamente. A versão aqui citada será aquela oferecida por Jordino Marques, no final de seu *Descartes e sua concepção de homem* (pp. 139-219), traduzido a partir da Edição Adam-Tannery (AT). Daí, que as citações terão dupla numeração, a primeira, entre parênteses, refere-se à paginação de Marques e a segunda, entre colchetes, à edição AT.

177. Mais precisamente, é na Parte VI do *Discurso do Método*, que se pode ler a entusiasmada recomendação de Descartes, ao dizer que “é possível chegar a conhecimentos que são muito úteis para a vida e que, em vez dessa filosofia especulativa que é ensinada nas escolas, é possível encontrar uma prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente quanto conhecemos os diversos ofícios dos nossos artífices, poderíamos do mesmo modo aplicá-los a todos os usos aos quais são próprios e, assim, tornarmos senhores e possuidores da natureza...” R. Descartes. *Discurso do Método*. Parte VI; p. 131.

*metafísica do espírito e uma física do corpo: a idéia adequada, isto é, clara e distinta das duas substâncias, mostra-se como “naturezas completas” que podem subsistir uma sem a outra. A formação da antropologia cartesiana parece acompanhar, assim, os estágios da formação de uma nova idéia de razão que presidirá ao desenvolvimento da filosofia moderna até Kant (...). (Op. cit. pp. 82-83)*

No tocante à concepção física supracitada, Descartes, ainda no *Tratado do Homem*, levando adiante a analogia com o homem-máquina, supõe

*que o corpo nada mais seja do que uma estátua, ou máquina de terra que Deus forma deliberadamente, para torná-la o mais possível semelhante a nós: de modo que lhe dá não só a cor e a forma de todos os nossos membros, como também insere todas as peças que são necessárias para fazer que ela caminhe, coma, respire, enfim, imite todas as nossas funções, que se imagina proceder da matéria e só depender da disposição dos órgãos. (p. 140) [p. 120]*

Sendo assim, para exercer as atividades que lhe são próprias e que Descartes descreve, minuciosamente, como tarefas desempenhadas por um complexo mecanismo, essa máquina pode prescindir completamente da alma. Por isso, foi possível analisar todas as funções desse mecanismo, sem tratar especificamente da questão da alma<sup>178</sup>.

Descartes conclui, assim, o seu *Tratado do Homem*:

*Desejo que se considere que estas funções seguem todas naturalmente nessa máquina só a disposição de seus órgãos, nem mais e nem menos do que fazem os movimentos de um relógio ou outro autômato, seus contrapés e sua rodas, de modo que não é necessário conceber quanto a*

---

178. Que é, em alguns momentos, mencionada, mas para antecipar o que se passaria, com a sua introdução no mecanismo e cuja conexão com o corpo será discutida apenas no *Tratado das Paixões* (1649).

*elas nenhuma outra alma vegetativa, nem sensitiva, nem mesmo outro princípio de movimento e de vida do que seu sangue...* (p. 200) [p. 202]

Com tal formulação, Descartes recusa a concepção aristotélica de alma, que atribuía à alma a realização de diferentes atividades como: vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotiva e intelectual, reservando a ela apenas essa última atividade. Além disso, ele renuncia também a física escolástico-aristotélica e se depara com a necessidade de estabelecer uma nova forma de “compreensão da natureza segundo o modelo matemático” (Op. cit. p. 83), como anunciado por Galileu. Tendo sido reduzida à mera *res extensa* destituída de alma, a natureza torna-se, então, disponível à dominação para o proveito humano pelo *conhecimento científico*. Isso explica o fato de o método tornar-se a prioridade na filosofia cartesiana. Ademais, segundo Vaz, é nas *Meditações* que

*o dualismo cartesiano se mostra plenamente constituído e, com ele, define-se a estrutura fundamental da antropologia racionalista: de um lado o “espírito” cujo existir se manifesta na evidência do Cogito; de outro, o “corpo” obedecendo aos movimentos e às leis que impelem a máquina do mundo. (...) justamente [no] Cogito (...) está implicada uma nova relação do “espírito” com o mundo que define uma nova concepção de homem. (Ibidem.)*

Nesse contexto, não só o homem é abordado mecanicamente. Também o mundo se torna uma grande máquina que pode ser explicada pela razão, conforme o modelo eminentemente matemático. Vaz ressalta ainda que,

*Uma conseqüência importante da antropologia racionalista é o progressivo atenuar-se da distinção entre “natural” e “artificial” (entre a *physis* e a *téchne*) que era um dos fundamentos da visão aristotélica do mundo. O corpo humano é integrado no conjunto dos artefatos e das máquinas e só a presença do “espírito” manifestando-*

*se sobretudo na linguagem, separa o homem do animal-máquina.* (Op. cit. p. 84)

Essa passagem sugere perfeitamente a conexão entre a antropologia cartesiana e o desafio biotecnológico em relação ao ser humano. Pois, o corpo, separado das funções “superiores”, é reduzido à condição de máquina e, efetivamente, à de “coisa” (*res*)<sup>179</sup>. Isso favorece sua apropriação que a ciência fez posteriormente, em princípio, para fins de estudo<sup>180</sup> e, atualmente, através das novas biotecnologias, para manipulação com os mais diversos fins: desde a cura de doenças congênitas até à trans-humanização<sup>181</sup>.

Do ponto de vista da *res cogitans*, graças a tais concepções, o homem perde a unidade conquistada com a antropologia agostiniana e, ao mesmo tempo, a dualidade se aprofunda radicalmente. A alma identifica-se, ainda, à interioridade, mas sem a referência à virtude, como queriam Sócrates e Platão. Ela não confere mais a perfeição e é destituída de todas as outras funções (doravante, atribuídas exclusivamente ao corpo) e preserva apenas a função do pensamento, perdendo, ainda, a conexão com o exterior.

Mas, não é só o conceito de homem que se vê afetado por essa nova perspectiva. Também os conceitos de ciência e natureza sofrem alterações. Com relação à ciência, a posição de Descartes pode ser aproximada à de Bacon, ao destituir a ciência de sua função puramente contemplativa, estabelecida desde os gregos. Sua função agora é dominar a natureza.<sup>182</sup> Donde, é o conceito de natureza que *sofre* o maior impacto. Pois, de sua condição de *physis*, referida ao *kósmos*, como ordem eterna puramente “contemplável”, a natureza, como parte da *res extensa*, tornou-se mera máquina a ser explicada matematicamente e dominada em proveito do homem. Essa visão explica a relação instrumental a ela imposta desde então e a atual crise ambiental daí resultante.

---

179. Pois, embora Descartes utilize o termo latino *res* para designar tanto o corpo quanto a alma, por sua dimensão material, é o corpo que, de modo mais intenso, é literalmente “coisificado” (reificado).

180. O que a Igreja, anteriormente, não permitia.

181. A imagem do homem-máquina, recorrente nesse período, pode ser considerada como ancestral do hibridismo que está na base do projeto pós-humano.

182. Esse ponto será mais bem discutido em 2.3.



## B) As dicotomias colocadas pela (ou atribuídas à) filosofia de David Hume

Uma das principais dificuldades colocadas à reflexão ética recente é devida ao filósofo escocês David Hume. Trata-se da famosa interdição de se passar do *ser* ao *dever* (B.1). Outra dificuldade, porém, a divisão entre os *juízos de fato* e *juízos de valor* (B.2), embora atribuída também à pena de Hume, como veremos, não pode ser, senão indo além do próprio texto, a ele creditada.

Vale esclarecer que, embora a proposta jonassiana pretenda responder a todas as dificuldades mencionadas<sup>183</sup>, por razões metodológicas, optamos por apresentar aqui apenas as formulações de cada autor, seguida de uma breve análise que realizamos com base em seus próprios textos; reservando, assim, a exposição e avaliação da resposta de Jonas para os capítulos 4 e 5. Vejamos, então, a questão colocada por Hume.

### B.1) A problemática passagem do *ser* ao *dever*

De fato, essa questão é abordada por Jonas em diferentes momentos do *PR*<sup>184</sup>, mas uma vez que se fez a opção de apresentar, primeiramente a formulação de cada

---

183. Embora nem sempre de forma direta, encontramos no texto jonassiano, especialmente na sua obra mais relevante para o nosso tema, *Das Prinzip Verantwortung* (PV), e em outra intitulada *The Phenomenon of Life* (PhL), tentativas de enfrentar todas as dificuldades aqui mencionadas, mas a decorrente da formulação humeana ocupa um lugar destacado na reflexão de Jonas, apesar de que no PV, curiosamente, não há qualquer menção nominal a Hume.

184. No Capítulo II: Questões de fundamento e de método, Tópico IV: no original “Die Pflicht zur Zukunft”, traduzido em francês como “L’obligation de l’avenir” e em espanhol “El deber para con el futuro”, item 6: “Dois dogmas: ‘Não há verdades metafísicas’ e ‘não há caminho do é ao deve’. Mas também em todo o Tópico V: no original “Sein und Sollen” traduzido em francês como “Être et Devoir” e em espanhol “El Ser y el Deber”. E no Capítulo IV, no original “Das Gute, das Sollen und das Sein: Theorie der Verantwortung”, traduzido em francês como “Le Bien, le Devoir et l’Être: Théorie de la Responsabilité” e em espanhol “El Bien, el Deber y el Ser: la teoría de la responsabilidad”: Tópico I, que tem o mesmo título do Tópico V do capítulo II, isto é, no original “Sein und Sollen” (também traduzido em francês como “Être et Devoir” e em espanhol “El Ser y el Deber”) e Tópico VII “A criança – objeto primordial da responsabilidade”, itens 1: “O ‘deve’ elementar no ‘é’ do recém-nascido” e 2. “Apelos menos insistentes de um dever-ser”. Confrontamos aqui, com o original, apenas as traduções que divergem, sobretudo com relação aos termos *Pflicht* e *Sollen*, indistintamente traduzidos no texto espanhol por ‘deber’, enquanto a tradução francesa optou por distingui-los pelos termos: “obligation” no primeiro caso e “devoir”, no segundo.

autor, cabe no momento, focalizar a célebre passagem do *Tratado da natureza humana*<sup>185</sup>, onde Hume nos diz o seguinte:

*Em todos os sistemas de moral que eu encontrei até aqui, eu sempre observei que o autor procede algum tempo segundo a maneira ordinária de argumentar, onde ele estabelece a existência de Deus ou que ele faz observações sobre a condição humana, depois, de repente, eu tenho a surpresa de constatar que ao invés das cópulas ‘é’ ou ‘não é’ habituais nas proposições, eu somente encontro proposições onde a ligação é estabelecida por ‘deve’ ou ‘não deve’. Essa mudança é imperceptível; mas ela é, entretanto, da mais alta importância. Com efeito, como o **deve** ou **não deve** exprimem uma nova relação e uma nova afirmação, é necessário que elas sejam explicadas: e que ao mesmo tempo se justifique, o que parece totalmente inconcebível, como essa nova relação pode se deduzir de outras relações que lhe são inteiramente diferentes. Mas, como os autores freqüentemente não tomam essa precaução, eu tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores, e eu estou convencido de que essa simples atenção destruirá todos os sistemas correntes de moral e nos mostrará que a distinção do vício e da virtude não se funda unicamente sobre as relações dos objetos e que ela não é percebida pela razão. (THN. III, I, 1)*

Essa passagem, mesmo que nem sempre citada diretamente, contém uma das mais respeitadas advertências da tradição filosófica. Pois, é com base nela que se estabeleceu a famosa interdição de se transpor do *ser* ao *dever*, conhecida como a “lei de Hume”.

---

185. Cujo subtítulo é “Ensaio para introduzir o método experimental nos assuntos morais”. A passagem citada encontra-se no Livro III – Moral – 1a Parte, intitulada “Generalidades sobre a virtude e sobre o vício” – Seção I – ‘As distinções morais não derivam da razão’ (versão francesa pp. 585-586).

Tal expressão mostra que, paradoxalmente, contrariando o próprio *espírito* do autor, ela foi convertida num verdadeiro “dogma” que, como veremos, Jonas irá denunciar.

Evidentemente, isolar esse trecho de seu contexto implica o grave risco de perder de vista o pensamento e a intenção de Hume, mas frente à impossibilidade de realizar aqui uma análise mais detalhada, que se ocupasse minuciosamente do conjunto da argumentação humeana, buscar-se-á extrair do próprio texto os elementos fundamentais para sua compreensão.

Começando, inversamente, pela última frase da citação, cabe ressaltar que nela Hume expressa o intento de toda a Seção I que é, justamente, demonstrar que as distinções morais não são provenientes da razão, mas de um “senso<sup>186</sup> moral”, como ele apresentará na Seção II, e que tais distinções não têm por base as relações dos objetos, mas, pode-se inferir, dos próprios sujeitos. Isto é, não se tratam de distinções objetivas, mas *subjetivas*<sup>187</sup>. Sem entrar no mérito dessa questão, faremos apenas o exame da parte inicial da citação, que nos interessa mais diretamente.

A análise dessa passagem revela que o espanto de Hume deve-se ao fato de, nos sistemas de moral que ele conheceu, os autores partindo da “*maneira ordinária de argumentar*” com a qual buscam demonstrar “*a existência de Deus*” ou na qual fazem “*observações sobre a condição humana*”<sup>188</sup>, subitamente, abandonam as “*cópulas ‘é’ ou ‘não é’ habituais nas proposições*” para introduzir “*proposições onde a ligação é estabelecida por ‘deve’ ou ‘não deve’.*”

Nesse trecho destacam-se dois aspectos aos quais ele endereça sua crítica: o primeiro, menos lembrado, refere-se ao ponto de partida desses autores, ou melhor, a “*maneira ordinária de argumentar*” com a qual buscam demonstrar “*a existência de Deus*” ou

---

186. No original *moral sense* e em francês *sens moral* são as expressões que figuram no título da seção II, da Parte 1, do Livro III, mas, já no primeiro parágrafo da Seção, Hume usará explicitamente o termo “*sentiment*”, e mais adiante ele será identificado à simpatia.

187. Veremos, no capítulo 5, que Jonas atribui outra função à dimensão subjetiva na dimensão moral.

188. No original: “*makes observations concerning human affairs*”.

Fonte: <http://www.gutenberg.org/etext/4705>

na qual fazem “*observações sobre a condição humana*”. Aqui, cabe notar que, sobretudo a primeira parte da declaração, referente à “*maneira ordinária de argumentar*” com a qual buscam demonstrar “*a existência de Deus*”, sugere uma crítica ao procedimento argumentativo tipicamente escolástico. O segundo aspecto, mais citado, deve-se ao fato de não se preocuparem em explicar e justificar a mudança que realizam substituindo as cópulas habituais das proposições descritivas *é* ou *não é*, pelas cópulas *deve* ou *não deve*, das proposições *prescritivas* típicas de um sistema moral. Visto que, como Hume adverte,

*Essa mudança é imperceptível; mas ela é, entretanto, da mais alta importância. Com efeito, como o deve ou não deve exprimem uma nova relação e uma nova afirmação, é necessário que elas sejam explicadas: e que ao mesmo tempo se justifique, o que parece totalmente inconcebível, como essa nova relação pode se deduzir de outras relações que lhe são inteiramente diferentes.*

Portanto, o que Hume critica é, na verdade, o procedimento desses autores que pretendem estabelecer um sistema moral que, por definição, é *prescritivo* ou *normativo*; uma vez que visa normalizar, instituir regras ou, em outras palavras, indicar o que *deve* ou *não deve* ser (feito), tendo como ponto de partida proposições que simplesmente descrevem um estado de coisas.

Todavia, embora a partir dessa crítica tenha se estabelecido uma total interdição, até onde se pode ler no próprio texto, o que Hume afirma é a *necessidade* de justificar, como destacado, essa nova relação. Mesmo se nossa atenção se fixar sobre a parte onde ele diz “*que parece totalmente inconcebível, como essa nova relação pode se deduzir de outras relações que lhe são inteiramente diferentes*”; cabe notar que ele diz: “*parece totalmente inconcebível*”<sup>189</sup>. Ou seja, se por um lado a expressão *totalmente inconcebível* é bastante

---

189. No original: “for what seems altogether *inconceivable*”. Termo que, segundo o *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, significa: “impossible to *imagine or believe*” e não “impossible to *do or to carry out*”. Fonte: [http://www.oup.com/oald-bin/web\\_getald7/index1a.pl?search\\_word=inconceivable](http://www.oup.com/oald-bin/web_getald7/index1a.pl?search_word=inconceivable)

enfática, o fato de precedê-la com a palavra *parece*, reduz significativamente a sua força. Ademais, pode-se ler a frase seguinte como uma questão implícita: “*como essa nova relação pode se deduzir de outras relações que lhe são inteiramente diferentes*”? De modo que se pode entender que o que Hume reclama é uma explicação ou uma demonstração da possibilidade de se estabelecer a *mediação* entre essas duas relações heterogêneas.

Dito de outro modo, se não se pode passar *diretamente* das proposições descritivas às prescritivas, tornar a reflexão ética possível exige encontrar um ou mais termos para se estabelecer a conexão entre elas. Autores que não se deixaram paralisar pela leitura proibitiva de Hume, tentaram buscar essa conexão entre o que *é* e o que *deve ser* e em alguns casos essa mediação necessária foi encontrada na esfera do *valor*<sup>190</sup>.

O capítulo 5 mostrará que Jonas é um desses autores e o 7 avaliará se, afinal, o modo como ele equaciona a relação entre o *ser* e o *dever é* ou não bem sucedido. Agora, porém, apresentaremos a segunda dificuldade atribuída à filosofia humeana.

#### B.2) A separação entre *juízos de fato* e *juízos de valor*

Essa célebre separação constitui a base moderna da dificuldade imposta à articulação entre ciência e ética, que será abordada no próximo tópico (2.3). Aqui, trata-se de examinar a origem ou a procedência dessa cisão que, a rigor, não consta no texto de Hume, ao contrário do que se possa presumir.

O certo é que, esta divisão, por estar relacionada à “distinção entre normas e fatos ou ainda entre *dever* e *ser*, tornou-se um tema obrigatório das reflexões sobre ética. [Isso explica porque,] Tradicionalmente remonta-se essa distinção a Hume. [Dado que] Em seu *Tratado da*

---

190. Outros, porém, *indevidamente*, identificaram à esfera do *dever* à esfera do *valor*. *Indevidamente*, porque, até onde se sabe, a dimensão axiológica não se reduz à deontológica, do mesmo modo que, a deontológica não se reduz a axiológica.

*natureza humana*”, ele julga ilegítima a passagem da cópula «é» à cópula «deve»<sup>191</sup>. Interdição cuja acuidade foi examinada anteriormente.

Contudo, se como vimos, com relação à questão do *ser* e do *dever-ser*, é possível, ainda que com a ressalva feita, identificá-la no texto humeano, o mesmo não ocorre com relação a essa divisão, cuja origem presumida parece antes um trabalho engenhoso de (apressada) hermenêutica, que um autêntico ponto da filosofia de Hume. Em outras palavras, nos principais textos de Hume sobre a questão moral, não constam as expressões explícitas: *juízos de fato* e *juízos de valor*.

Na verdade, encontram-se apenas menções à distinção entre *erros de fato* e *erros de direito* e entre *relações de idéias* e *relações de fatos* e não há qualquer ocorrência do termo *valor*. Pode-se questionar se, a partir do conceito de fato, é possível inferir dos textos de Hume a distinção entre *fato* e *valor*.

Para testar tal hipótese, antes, é preciso ter presente as definições de tais conceitos, começando pelo conceito de fato. Recorrendo ao verbete do Dictionnaire de l'Encyclopédie Philosophique Universelle, vemos que:

*Um fato é o que é, o que se manifesta como dado objetivo da experiência. A noção somente é verdadeiramente compreensível em um sistema de oposições: ao (1) pensamento, inicialmente, ao (2) necessário, em seguida, ao (3) direito, enfim.*

*1) O fato designa o que é efetivamente por oposição ao que é suposto ou antecipado, a hipótese ou a teoria. Ele remete ao real por oposição ao imaginário ou ao possível; ao dado, por oposição ao construto [mental].*

*2) A palavra 'fato' designa o que, sendo, poderia não ser. O que é contingente, por oposição ao que é necessário em virtude das regras*

---

191. Pierre Livet. “Normes et Faits”, In *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Vol. I - L'Univers Philosophique. Paris: PUF, 1998, p. 124.

da lógica. Leibniz distingue nesse sentido as ‘verdades do juízo’, necessárias – seu contrário implica contradição – e as ‘verdades de fato’, contingentes, cujo oposto é logicamente possível. (Monadologia, § 33) Ver também a distinção similar de Hume entre ‘relações de idéias’ e ‘relações de fato’ (Tratado da Natureza Humana, livro 1, 3ª parte, seção 1 e Uma investigação sobre os princípios da moral, seção, 4).

3) Enfim, o ‘fato’ se opõe ao ‘direito’. É o que é por contraste com o que deve ou deveria ser. O fato é então conduzido diante de um tribunal de princípios que deve avaliá-lo, julgar sua legitimidade e seu fundamento. Essa distinção é operatória inicialmente em filosofia moral e política. Assim Rousseau, buscando os fundamentos da desigualdade, começa por ‘afastar todos os fatos’ (Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens), ou recusa todos aqueles que pretendem fundar a ordem social estabelecendo o direito pelo fato (Ver o Contrato Social, livro I, cap. 2). Ela está também no domínio gnosiológico, quando se trata de exhibir os critérios que garantem a certeza (Descartes, Meditação Metafísica, 1). Coube ao criticismo kantiano ter enunciado em toda sua amplitude o projeto de uma jurisdição sistemática do conhecimento, «tanto em relação a seus limites, quanto à sua estrutura interna» (Crítica da razão pura, prefácio, 2ª ed.). Ver a distinção entre ‘questão de fato’ e ‘questão de direito’ (ibid., “Analítica dos conceitos”, cap. II, seção 1).<sup>192</sup>

Esse verbete é especialmente interessante porque, além de esclarecer que o conceito de fato é mais bem compreendido num sistema de oposição, seja em relação ao conceito de *pensamento*, do que é *necessário* ou de *direito*, ele confirma nossa

---

192. P. Kahn, “Verbetes fait” in Les Notions Philosophiques. Dictionnaire II de l’Encyclopédie Philosophique Universelle. Tomo 1, Paris: PUF, 1998, pp. 949-950.

indicação quanto à distinção humeana entre *relações de idéias* e *relações de fatos* e, sintomaticamente, não faz qualquer menção a uma eventual oposição ao termo *valor*.

Com efeito, a ausência do termo pode ser explicada com base em dois comentários sobre a obra de Hume, relativos a questões totalmente diferentes. O primeiro comentário é de Michel Malherbe que, ao apresentar a definição humeana de “consciência moral” como uma paixão ou tendência, nos diz que “como toda tendência, ela se dirige a um fim, **dir-se-ia hoje um valor**, a saber, a felicidade dos homens”.<sup>193</sup> O segundo comentário é de André Leroy que afirma: “O bem, ou o *valor*, para empregar **uma expressão mais à moda hoje**, não existe independentemente do espírito humano.”<sup>194 195</sup>

Embora se referindo a temas distintos, as duas citações sugerem que o conceito de *valor* é relativamente recente ou, ao menos, não integra o ambiente conceitual de Hume.

Veremos alguns exemplos das distinções encontradas nos textos humeanos, mas, antes, é preciso lembrar que o propósito da reflexão moral de Hume é demonstrar que as concepções morais não provêm da razão. Pois, segundo ele, *nossas ações não seriam motivadas pela razão*, mas pelas paixões. Sendo assim, a razão apenas indiretamente influencia nossa conduta, em duas situações específicas: 1. quando ela nos desperta uma paixão, revelando-nos a existência de algo que se converte no objeto dessa paixão ou 2. quando ela nos revela a relação de causa e efeito, indicando o meio de realizar nossa paixão. Assim, poderíamos dizer que, conforme as indicações acima, na perspectiva humeana, a razão apresenta duas funções: *heurística e pragmática*.<sup>196</sup>

Porém, segundo Hume, tais julgamentos podem ser falsos ou equivocados, induzindo a pessoa ao erro, ou seja, acarretando uma espécie de “erro de cálculo” para alcançar seus fins; o que não significa que aí resida a origem da imoralidade, uma vez

---

193. Michel Malherbe. Introduction à *Enquête sur les Principes de la Morale*. p. 26 (grifos nossos).

194. André Leroy. Prefácio de *EPM*. Paris: Aubier, 1947. p. 15 (grifos nossos).

195. Cabe ressaltar, já antecipando Jonas, que Malherbe identifica o valor ao *fim* e Leroy ao *bem*.

196. Domingues lembra, ainda, a função lógica.



que não constitui um erro voluntário ou que implique culpa. Em outras palavras, tal erro não é de natureza moral, apenas um tipo de erro de ‘avaliação’, seja com relação à natureza do objeto considerado, seja com relação à possibilidade de tal objeto servir à realização de um determinado fim. É o que Hume denomina um *erro de fato* e que ele distingue do *erro de direito*, que seria uma espécie de “impostura” como, por exemplo, o adultério. Mas apesar da diferença entre os dois erros, ele afirma que:

*Se se pretendia que, embora um erro de fato não seja uma falta, enquanto um erro de direito o seja realmente; e que esse possa ser a fonte da imoralidade: eu responderia que é impossível que tal erro seja a fonte original da imoralidade uma vez que ela supõe a realidade do bem e do mal; quer dizer a realidade de uma distinção moral independente de tais juízos. (TNH. p. 575)*

Aqui importa ressaltar que, para além das distinções, Hume está mais empenhado em demonstrar que esses dois tipos de erros *não* constituem a fonte ou origem da imoralidade. Assim, curiosamente, ele mais os aproxima que diferencia e não se preocupa em, efetivamente, distingui-los com relação a um eventual *valor* pressuposto em certos tipos de ações. E, apesar de empregar os mesmos termos do terceiro par conceitual apresentado pelo verbete com a definição de fato (*fato x direito*), Hume não se atém seja ao aspecto deontológico, muito menos ao axiológico, da questão.

A outra distinção, entre os conceitos de *idéias* e *fatos*, surge no seguinte trecho:

*Uma vez que as operações do entendimento humano se dividem em dois tipos, a comparação de idéias e a inferência de um fato, se a virtude se descobrisse pelo entendimento, ela deveria ser o objeto de uma dessas operações; e não há uma terceira operação do entendimento que possa descobri-la. (TNH. p. 578. Grifos nossos.)*

Mais uma vez, agora utilizando os termos do primeiro par conceitual da definição supracitada, Hume está mais interessado em demonstrar que tais operações realizadas pelo entendimento não são capazes de discernir o que seja a virtude. Uma posição sobre a qual ele insiste, mas que parece contradizer a seguinte afirmação:

*O raciocínio tem por único objeto descobrir dos dois lados as circunstâncias que são comuns a tais qualidades; de observar o ponto sobre o qual as qualidades que se estima se concordam, ou ao contrário as qualidades que se reprova; e se dirigindo assim até os fundamentos da moral, de trazer à tona os princípios universais últimos de onde deriva toda espécie de censura ou de aprovação. **E como se trata de uma questão de fato**, e não de ciência abstrata, nós somente podemos esperar sucesso seguindo o método experimental que deduz as máximas gerais da comparação dos casos particulares. O outro método científico, onde um princípio abstrato geral é de início posto, depois ramificado em diversas inferências e conclusões, pode ser mais perfeito por ele mesmo, mas ele é menos conveniente à imperfeição da natureza humana e ele é, nesse tema como em outros, uma fonte comum de ilusão e de erros. (Enquête. p. 49. Grifos nossos)*

Embora contrariando a citação anterior, esse trecho, mais que a defesa do método indutivo experimental nas questões morais, estabelece o raciocínio como o responsável por “trazer à tona os princípios universais últimos” da moralidade, isto é, por uma *atividade*, o que não coaduna com tudo o que Hume falou em outros momentos sobre natureza meramente passiva da razão, nem, por outros motivos, com o trecho seguinte:

*Esse raciocínio não apenas prova que a moral não consiste em relações que são objetos de ciência; mas, se se o examina, ele provará com igual certeza que **ela não consiste em uma questão de fato** que o entendimento possa descobrir. (TNH. p. 584. Grifos nossos)*

As partes destacadas acima falam exatamente o oposto uma da outra e, apesar de a segunda ser mais coerente com a proposta de Hume, a primeira, onde defende o seu método, não pode ser ignorada. Assim como não se pode ignorar a afirmação de que:

*A verdade é matéria de discussão, o gosto não é; o que existe na natureza das coisas é a regra de nosso juízo, o que cada um experimenta dentro de si mesmo é a regra do sentimento. As proposições de geometria podem ser provadas, os sistemas de física se prestar a controvérsia; mas, a harmonia de um verso, a ternura de uma paixão, o brilho de um traço do espírito são de natureza a proporcionar um prazer imediato. Não se teria a idéia de argumentar sobre a beleza do outro, mas se argumenta muito freqüentemente sobre o caráter justo ou injusto de suas ações.*<sup>197</sup> (EPM. pp. 46-47)

Essa passagem é a única que, supostamente, poderia sugerir a buscada distinção entre *juízos de fato* e *juízos de valor*. Todavia, se se faz dela uma leitura atenta, verifica-se que, ao contrário, aqui, Hume preocupa-se em distinguir entre as matérias que são passíveis de discussão e as que não são. Em outros termos, o que pode ser demonstrado ou provado e o que não pode. Poder-se-ia, forçando um pouco o texto, defender que Hume ali parece sugerir que pode haver algo como um ‘juízo de fato’, jamais um ‘juízo de valor’. Algo que, de todo modo, é no mínimo questionável, visto que, estabelecido dessa forma, não apenas a reflexão ética, mas também a estética seriam impossíveis<sup>198</sup>. Ainda assim, a separação ali sugerida é importante para compreender outra distinção que ele estabelece e que André Cresson e Gilles Deleuze<sup>199</sup> ressaltam ao dizer:

*Desse ponto de vista, se vê ao mesmo tempo qual é o problema moral, e qual é sua diferença com o problema do conhecimento. O que é*

---

197. Posições que Kant contestará, respectivamente, com a segunda e a terceira *Críticas*.

198. Vide nota anterior.

199. A. Cresson & G. Deleuze. David Hume. *Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa Philosophie*. Paris: PUF, 1952.

*difícil, no conhecimento, é inferir, e determinar das partes da natureza o objeto da física. Essa determinação sempre incerta em direito, é praticamente operada pelo cálculo das probabilidades. Mas em moral, ao contrário, os elementos são imediatamente dados. Hume o especifica: não há inferência a fazer. Somente, o difícil é com eles construir um todo; o que será a tarefa da regra geral. O problema moral é a construção de um conjunto, a partir de elementos dados, mutuamente excludentes, [ou seja,] a constituição de um interesse geral, a partir dos interesses particulares. (op. cit. pp. 53-54)*

Em outras palavras, segundo Hume, o problema cognitivo é passar do universal ao particular (ou seja, um problema dedutivo), enquanto o problema ético é fazer o processo inverso, com base no particular chegar ao universal (um problema indutivo). Isso, obviamente, decorre de sua proposta de estabelecer o método empírico na reflexão moral<sup>200</sup>. Com base nessa distinção, Hume reforça a tradicional divisão da filosofia em *especulativa e prática*, sobre o que ele faz outro comentário que sugere uma contradição:

*como se compreende sempre a moral nessa segunda divisão, admite-se que ela influencia nossas paixões e nossas ações e que ela ultrapassa os juízos calmos e pacíficos do entendimento. É o que confirma a experiência corrente, essa nos informa que os homens são freqüentemente governados por seus deveres que eles são dissuadidos de certas ações pela opinião de que elas são injustas, e que eles são impelidos a outras ações pela opinião de que elas são obrigatórias. (TNH. p.572. Grifos nossos).*

Aqui, Hume admite que “a experiência corrente (...) nos informa que os homens são freqüentemente governados por seus deveres”, algo que, para manter sua própria posição - que recusa a capacidade da moral de influenciar as paixões e ações -, ele parece rejeitar,

---

200. Concepção que será inteiramente rejeitada por Kant.

embora, ele próprio tenha escolhido a experiência comum como seu ponto de partida. Já a afirmação de que *os homens são governados por seus deveres* não se aplica, de modo algum, à sua formulação; de fato, soa mais kantiana que humeana.

Faremos, agora, uma breve análise do conceito de *valor*, cuja pesquisa conduziu a uma interessante reflexão, partindo mais uma vez da definição oferecida pela *Encyclopédie Philosophique Universelle*, segundo a qual: “O termo valor se emprega em domínios extremamente diversos, econômico, estético ou ético. É possível, sem fazer o completo recenseamento desses empregos, distinguir dois tipos de uso: um uso *relativamente* normativo, e um uso *absolutamente* normativo.”<sup>201</sup>

O sentido relativo encontra-se, sobretudo, no domínio econômico, dado que o valor de algo depende do uso que possa ter. Ou seja, o valor de um terreno depende, por exemplo, de sua fertilidade. Mas pode-se também encontrar tal relatividade com respeito ao que define algo como desejável ou não, o que leva, num primeiro momento, a uma avaliação subjetiva que, todavia, pressupõe valores compartilhados socialmente, ou seja, valores intersubjetivos.

No sentido absoluto, o termo valor surge primeiramente no domínio matemático, para expressar o valor de um número independentemente de sua posição em relação ao zero. Mas o termo valor adquire o sentido “*estritamente absoluto*” precisamente no domínio ético, estabelecendo uma ligação entre as noções de valor, universalidade e unicidade. O exemplo desse sentido de valor encontra-se na filosofia que Kant expõe na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na célebre distinção que ele estabelece entre o “preço” das coisas e o “valor” do ser humano, expresso por sua dignidade, única noção que pode ser identificada ao *valor absoluto*. **A partir de então**, o termo valor adquire uma importância capital no interior da reflexão ética<sup>202</sup>.

---

201. P. Mathias. “Valeur ”, *In Encyclopédie Philosophique Universelle*. Vol. II – Les Notions Philosophiques. Tome 2. Paris: PUF, 1998, p. 2690.

202. O que não o isenta, porém, de severas críticas, por exemplo, as que foram dirigidas por Nietzsche.

Essa afirmação parece encerrar a investigação que buscou verificar se a partir do conceito de fato, é possível inferir dos textos humeanos a distinção entre *fato* e *valor*. Toda a pesquisa conduziu no sentido de demonstrar a posteridade do conceito de *valor*<sup>203</sup> em relação ao filósofo escocês, com o que se pode concluir a impossibilidade de se atribuir a Hume a distinção explícita entre *juízos de fato* e *juízos de valor*, embora sua divisão entre *ser* e *dever* possa, certamente, ser identificada à base dessa diferenciação.

Entretanto, o problema aberto pela (suposta) divisão humeana, entre juízos de fato e juízos de valor, permaneceu, originando uma oposição entre, por um lado:

*os «cognitivistas», para quem os enunciados contendo prescrições podem, como os outros, ser verdadeiros ou falsos, e os «não-cognitivistas», para quem uma avaliação ou uma prescrição não têm valor de verdade. Os segundos podem reprovar os primeiros por desconhecerem a especificidade e a irredutibilidade do normativo. Os primeiros podem acusar os segundos de relegar as avaliações morais ao domínio irracional do sentimento. Qualquer partido que se tome, as normas devem poder justificar por referência a outras normas ou outros fatos, então de maneira heterônoma; mas a atividade normativa parece também dar prova de uma criatividade autônoma, introduzindo obrigações que não são naturais.*<sup>204</sup>

Cabe ressaltar, todavia, a estranha formulação subjacente à tese mantida pelos “«não-cognitivistas», para quem uma avaliação ou uma prescrição não têm valor de verdade”. Pois, se eles identificam “uma avaliação ou uma prescrição” a um juízo de valor, o que defendem é que: “um juízo de *valor* não têm *valor* de verdade”, ou seja, os não cognitivistas

---

203. Embora, como destacado pelo Ivan Domingues em nossas conversas, a *ampla noção* de valor tenha um longo histórico na tradição filosófica, podendo ser identificada já à idéia platônica de Bem.

204. Pierre Livet. “Normes et Faits”, *In Encyclopédie Philosophique Universelle. Vol. I - L’Univers Philosophique*. Paris: PUF, 1998, p. 124.

consideram a verdade já como um valor, atribuído aos fatos, mas não aos valores. Todavia, contrariando o que pretendem, acabam por identificar fato e valor. Ou, nas palavras de Pierre Livet, “Encontra-se aqui em uma situação paradoxal. Partindo-se da divisão entre fato e valor, chega-se a encontrar os valores ocultos nos fatos.” (Ibidem. p. 1890) E, poder-se-ia acrescentar que, segundo tal concepção, de modo ainda mais paradoxal, os valores seriam destituídos do importante valor de verdade.

Mesmo apontado tal contra-senso, a “batalha” ainda não está ganha, pois, para que a ética seja possível, é preciso demonstrar que, embora “os valores e normas sejam diferentes dos fatos, eles sejam suscetíveis de uma descrição e de uma explicação.” (Ibidem.)

Entre as inúmeras tentativas cognitivistas para afirmarem o “valor de verdade” das prescrições morais, merece destaque, por sua simplicidade e eficiência, a proposta habermasiana que estabelece a distinção entre as pretensões de validade: verdade, correção e veracidade inerentes a todo ato de fala. Ele aponta, porém, que cada uma delas prevalece num tipo de situação discursiva específica: a verdade no discurso científico, com sua dimensão objetiva, a veracidade no discurso psicanalítico, que diz respeito à dimensão subjetiva e, priorizando a dimensão social ou intersubjetiva, a *correção* relativa ao discurso normativo<sup>205</sup>.

Mas apesar da força que adquirem os valores, ao serem aproximados das normas cabe enfatizar que, “Permanece verdadeiro que certos valores poderiam não ter força de norma: eles não implicariam engajamento prático, e ainda menos sanções se não forem respeitados.” (Ibidem. p. 1893) Como, por exemplo, valores estéticos e outros com forte alcance social, mas que não se destinam a guiar as ações.

Para concluir nossa reflexão sobre o valor, recorreremos ainda uma vez às palavras de Livet, que nos diz:

---

205. Ainda que posteriormente, em *Faticidade e Validade*, Habermas proponha a distinção entre fatos, valores e normas.

*Se os valores verdadeiros existem, então o conjunto de nossas expectativas, da revelação de sua resistência à sua insatisfação (...) forma um processo que deveria tornar provável sua detecção. Mas isso não nos garantirá que nós saberemos num momento dado quais são os verdadeiros valores. Com efeito, somente a seqüência infinita do processo nos certificará de que os valores que nós conseguimos isolar permanecem sempre estáveis. Do ponto de vista que é o nosso, e que se inscreve em um momento dado da história, nós não podemos evidentemente garantir que isso será assim em todo o futuro. A tarefa de propor valores e de colocá-los à prova dos fatos é exatamente a nossa, mas ela se perpetuará indefinidamente. (Op. cit. p. 1899)*

Com base nessa formulação, pode-se defender que, mais do que separar, é possível estabelecer uma íntima relação entre valores e fatos<sup>206</sup>. Ainda assim, será preciso considerar o ponto de vista segundo o qual, voltando ao tema do item anterior:

*Afirmar a autonomia do dever em relação ao ser é a fortiori pensar a consciência do dever como consciência autônoma (Kant). Mas o sujeito moral é também o indivíduo racional. O reconhecimento de sua autonomia, então, segue ao lado da divisão entre os juízos de fatos que manifestam sua racionalidade e os juízos de valor que manifestam sua autonomia de decisão. A noção de autonomia moral se desenvolve então, paradoxalmente, ao lado daquela da neutralidade axiológica (Weber). (P. Livet. op. cit. p. 124, c. 1)*

Razão pela qual, mais adiante, focalizaremos também a concepção de neutralidade axiológica de Weber. Antes, porém, concluiremos a exposição dos pensadores modernos, apresentando a divisão proposta por Kant.

---

206. Sobretudo com Hilary Putnam que, ao invés de separação, sugere uma estreita ligação entre fato e valor.



### C) A separação kantiana entre razão prática e razão teórica

Na raiz dessa divisão kantiana encontra-se a distinção entre θεωρία e πράξις, cuja origem remete ao próprio surgimento da filosofia. Pois, como observa Jean Ferrari<sup>207</sup>, tal separação só pode ocorrer “quando aparece a idéia de um saber desinteressado que não se preocupa com as aplicações práticas e a [idéia] de uma pesquisa da verdade que desconsidera as realidades sensíveis.” (Op. cit. p. 116)

Com o passar do tempo, a definição dos conceitos e a relação original entre eles foram de tal maneira modificadas, nos diferentes contextos e pelos diferentes autores, que atualmente “parece difícil reunir numa mesma problemática a teoria no sentido moderno do termo e a θεωρία platônica, a πράξις aristotélica e aquela de Marx e Engels.” (Ibidem.).

A repercussão das modificações do significado dos termos na relação entre eles se deu tanto no sentido horizontal: originariamente opostos, chegaram à união e até mesmo à identificação; quanto vertical: inicialmente prevaleceu a superioridade da θεωρία, depois a πράξις alcançou sua hegemonia e muitas foram as tentativas, bem ou mal sucedidas, de reconciliá-las evitando qualquer hierarquia.

Além disso, inúmeros termos<sup>208</sup> surgiram com significados mais o menos semelhantes aos originais, criando uma gama de conceitos bastante complexa. A dificuldade hoje é, precisamente, identificar nessa teia conceitual, “o fio da meada”, para compreender toda a trama que está em jogo nessa questão. Nada mais seguro, em filosofia, do que remontar ao clássico período grego para, a partir da origem, traçar um fio condutor que possa elucidar um conceito, no nosso caso, os de *teoria e prática*.

A relação original entre θεωρία e πράξις vincula-se diretamente às características específicas da ciência grega que se constituiu a partir de “uma dupla

---

207. Jean Ferrari. “Theoria et Praxis”. In *Encyclopédie Philosophique Universelle*. L’Univers Philosophique. I. Paris: PUF, 1989, pp. 116-123. Fonte principal de toda essa parte.

208. Exemplo: “Ação e contemplação, teoria e experiência, fato e lei, idéia e realidade” etc. (Ibidem).

renúncia: às explicações míticas tradicionais, [e] às receitas técnicas que ela tinha herdado das civilizações do Egito e da Ásia.” (Ibidem.)

A primeira renúncia transforma a *cosmogonia*, própria ao discurso mítico, em *cosmologia*, uma narrativa também sobre a origem, mas com base no discurso racional. E a segunda renúncia transforma o sentido inicial de *geometria*, como técnica de agrimensura, em uma construção puramente teórica e racional.

Os dois aspectos referem-se ao primeiro sentido do termo grego θεωρία, comumente traduzido por *contemplação*<sup>209</sup> uma vez que “ele designa ao mesmo tempo a ação de olhar e o que é olhado e, para o filósofo, incluindo aqui o cientista que prefere a razão ao fato, definitivamente não se trata de ver as aparências sensíveis, mas as idéias ou realidades inteligíveis cuja visão constitui propriamente a ciência (ἐπιστημη).” (Ibidem p. 117.)

Já o espírito da ciência moderna desenvolve-se numa dialética entre a pesquisa teórica e a prática, sem superioridade de uma em relação à outra. Resta ainda alguma pesquisa desinteressada, tal como os gregos poderiam conceber, mas, ainda assim, desde que em algum nível ela se refere a dados observáveis, ela acaba sendo submetida à verificação experimental e, por esse fato, sua verdade deriva de uma prova prática.

A ciência moderna nasce, então, do casamento entre a imposição do modelo matemático à física (por extensão a todas as demais ciências naturais), numa palavra: desse ideal de quantificação, e a metodologia experimental. Nesse sentido, são profundas as transformações na relação entre a teoria e a prática, sendo a mais relevante o fato de que a teoria científica perde, definitivamente, o caráter meramente contemplativo da θεωρία grega. É o fim do conhecimento desinteressado.

---

209. Além dessa oposição entre a contemplação, como fonte de uma insuperável felicidade e as demais atividades práticas, vistas como inferiores; Platão introduz no *Cármides* outra distinção entre ποιειν e πραττειν, verbos gregos que significam, respectivamente, fazer/produzir e agir; e que estão na raiz das palavras *poiesis* e *práxis*: “o primeiro designando a forma geral do agir humano, o segundo uma especificação deste agir na ação humana que visa o bem, a ação moral que nos aproxima da contemplação das essências” (Ibidem). Aristóteles, embora dela recusando vários aspectos, é herdeiro dessa tradição. Na *Metafísica* (E, 1, 1025b 25), retomando a divisão de seu mestre, ele afirma que toda operação do entendimento é “prático, produtivo ou teórico.” (Ibidem.) No interior da *poiesis* estaria inserida a τέχνη.

Um dos méritos de Kant foi, nesse contexto de profunda “quantificação e instrumentalização” da ciência, restabelecer à prática seu sentido originariamente moral, renovando a antiga oposição entre conhecer e fazer, com base na distinção entre “conhecimento teórico, cujos princípios racionais são os conceitos da natureza e a filosofia prática cuja legislação é aquela da liberdade.” (Ibidem.)

Kant retoma ao seu modo a distinção platônico-aristotélica, empregando o termo *ação* ao que se identificaria à dimensão da  $\pi\rho\alpha\tilde{\nu}\xi\iota\varsigma$ , isto é, ao âmbito da atividade decorrente da vontade livre, que institui o domínio próprio do agir humano, e reservando o termo *técnica* para a esfera da aplicação ou dos efeitos produzidos pela teoria.

Contudo, o problema criado pela filosofia kantiana é a passagem da teoria à prática, decorrente desta divisão entre natureza e liberdade<sup>210</sup>, entre ciência e moral, ou entre *razão pura* e *razão prática*, sendo a primeira responsável por estabelecer “as condições de possibilidade do que é, [e] a segunda aquelas do que deve ser.”<sup>211</sup> (Ibidem.)

Segundo Otfried Höffe, “Com a separação entre uso teórico e prático da razão Kant reconhece a distinção de Hume entre proposições descritivas e proposições prescritivas.”<sup>212</sup>

No âmbito teórico, Kant reconhece, por um lado, a teoria física que se ocupa dos *objetos dados na experiência* e, por outro, uma teoria especulativa, equivalente à antiga metafísica, que se volta para os *princípios*, postulando conceitos que se constituem pela “pretensão ilusória da razão de apreender o ser em si”. (Ibidem. p. 120)

No âmbito prático, trata-se de conceber, também, uma ‘teoria’, voltada não aos princípios do que é, mas às *leis do que deve-ser*, mesmo que tal dever nunca venha a se

---

210. Ou ainda, entre *necessidade e liberdade*. Dicotomia já presente no Livro II, Parte III, Seção I, do *Treatise of Human Nature*, de Hume, e que dá origem à célebre 3ª antinomia exposta no Livro Segundo da “Dialética Transcendental”, da *Crítica da Razão Pura*. Cujas soluções exigem de Kant a divisão entre o *reino da liberdade* e o *reino das causas ou da necessidade* que, por sua vez, devem permanecer separados.

211. Distinção baseada na divisão humeana, discutida em B.1.

212. Otfried Höffe. *Immanuel Kant*. p. 188.

realizar. Logo, na esfera da liberdade, cabe distinguir entre uma “teoria prática ou prática teórica e uma prática que será a própria experiência moral, em seu caráter factual.”<sup>213</sup> (Ibidem)

Com efeito, a principal preocupação de Kant é demonstrar que, na esfera prática, o valor da ação não tem por base a experiência, mas “a prescrição universal e necessária que é o dever. A teoria aqui é a razão que legifera, e somente há conduta moral na submissão às prescrições da Razão prática”. (Ibidem)

Ferrari ressalta o fato de Kant estender tal princípio também às esferas política e jurídica, (tanto ao direito Civil quanto Internacional), uma vez que, segundo pensa, sobretudo nesses âmbitos da ação, os fundamentos não podem derivar da experiência, mas, somente, dos princípios *a priori*. É precisamente na esfera do direito internacional que, segundo o autor, esta concepção kantiana se mostra mais fecunda, ao superar a limitação de sua época, marcada pela situação concreta onde as relações entre os Estados eram estabelecidas pela força, e o contexto teórico que oscilava entre concepções utópicas de um lado e, do outro, por aqueles que, como Mendelssohn, se recusavam a ver qualquer progresso no curso da história. Kant, por sua vez, vislumbrava a possibilidade “(*in praxi*) de um estado universal dos povos fundado sobre o Direito”. (Ibidem).

Nesse sentido, Ferrari nos diz que, na visão kantiana:

*a experiência moral, a constituição do Estado, a vida internacional perderiam toda significação se uma teoria não definisse as condições a priori de sua existência. (...) A teoria que é aqui entendida como o*

---

213. Kant preocupa-se em examinar todos os aspectos dessa distinção, apresentada em diferentes textos. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* ele busca encontrar e estabelecer o princípio supremo da moralidade. Na *Crítica da Razão Prática* ele abandona a análise da razão em seu uso especulativo, realizada na *Crítica da Razão Pura*, para se dedicar a seu uso prático. Essa obra concerne, então, ao domínio do agir e não mais aquele do conhecimento teórico. Na filosofia moral de Kant, a *Metafísica dos Costumes* é complementar à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e constitui sua seqüência. Pois, nessa Kant expôs somente os princípios a priori da moralidade, dando apenas alguns exemplos para ilustrar sua demonstração, naquela, ele detalha o conteúdo concreto dos diferentes deveres morais. Na *Antropologia do ponto de vista pragmático*, ele examina o que o homem enquanto ser livre “faz ou pode e deve fazer de si mesmo”. E ainda num opúsculo intitulado “Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”, ele examina a relação entre teoria e prática em três esferas distintas: na moral geral, no direito político e no direito das gentes.

*conjunto dos princípios a priori da ação, diz o que deve ser, ela é conforme à essência do homem e se exprime em um ideal formal cuja necessidade e universalidade são percebidas por todos. Na prática, a experiência dos indivíduos como a história dos homens se esforça por realizar esse ideal sem jamais alcançá-lo, mas o progresso se define precisamente por esse esforço que tende a uma perfeita moralidade e um Estado universal de direito almejado pela natureza. Por esse fato, o homem reconhece que ele não é um simples fenômeno sensível, mas que ele tem uma natureza inteligível e um destino infinito que nenhuma experiência poder realizar plenamente. (Ibidem)*

A formulação kantiana não chega, portanto, a criar uma dificuldade à reflexão ética propriamente dita, mas cria um problema para a articulação entre ela e a ciência.

Após Kant, muitos autores buscaram pensar essa relação entre teoria e prática, desfazendo a separação entre ideal e fato, razão e história. Fichte, por exemplo, suprime a distinção entre razão prática e razão teórica.<sup>214</sup> Ainda assim, permaneceu a cisão entre as esferas da liberdade e da necessidade, expressa na separação entre ética e ciência.

Deixando em aberto tal separação, passamos à exposição das questões colocadas por Weber e Moore.

## 2.2 – Dificuldades colocadas à reflexão ética decorrentes do pensamento contemporâneo

Nesse tópico, para começar, será feita uma breve exposição da *falácia naturalista* formulada por George Edward Moore (A'). E, em seguida, uma discussão acerca da concepção de *neutralidade científica* (B') de Max Weber<sup>215</sup>.

---

214. Hegel vai mais além, almejando conciliar a essência e a situação humana concreta, reconciliar o finito e o infinito. Para Hegel, trata-se, portanto, de apreender a totalidade da experiência humana. Pois, segundo ele, “se a prática é freqüentemente impotente para se exprimir racionalmente, e se a teoria é incapaz de encontrar o real, é porque não se toma bastante a sério a própria vida que é, a uma só vez, teoria e prática, vida do pensamento, mas também pensamento da vida”. (Ibidem) A solução proposta por Jonas, como veremos, caminha nessa direção, embora de forma diversa.

215. A divisão entre *Ética da Convicção* e *Ética da Responsabilidade* será discutida no capítulo 3.

A') G. E. Moore e a *falácia naturalista*

Se a divisão kantiana não cria, propriamente falando, um problema à reflexão ética, o mesmo não se pode dizer da interpretação corrente da “lei de Hume”. Esse também é o caso, conforme se pretende demonstrar, da célebre *falácia naturalista* de Moore, defendida como prova irrefutável da completa inaptidão de toda ética anterior, e mesmo de algumas posteriores, ao renomado filósofo inglês.

Moore é considerado, ao lado de Bertrand Russell, o fundador da chamada *filosofia analítica* que, exerceu grande influência, sobretudo na primeira metade do século XX. A filosofia analítica, aplicada à moral, estabelece que antes de investigar a natureza do contexto moral, propriamente dito, o filósofo deve analisar o conteúdo dos termos empregados nos enunciados prescritivos.<sup>216</sup>

Seguindo, portanto, a linha de abordagem sugerida por Hume, Moore quer demonstrar que a maioria das concepções éticas comete o equívoco de utilizar termos morais como se referissem a objetos naturais.

A influência de Moore com sua pesquisa analítica em ética é, portanto, decisiva, pelo fato de ter por objetivo tornar evidentes as formulações possíveis dos enunciados morais, com base na avaliação de suas condições formais e de seus conteúdos, enquanto proposições normativas. Ele mostra que o exame do que é próprio à esfera da moral começa pelo questionamento do que se pretende dizer quando se emprega, por exemplo, o predicado *bom* ou *justo* em relação a algo ou alguém. Com esse ponto de partida, Moore cria condições para que também o problema da justificação ética possa ser formulado no interior da análise dos enunciados morais. Assim, sua análise semântica

---

216. Alguns autores associam esta nova abordagem, que faz da linguagem o centro de toda investigação possível no âmbito moral, ao procedimento, senão realizado, ao menos sugerido por Hume. Abordagem que foi denominada de **metaética** e será discutida no capítulo 3.

dos enunciados de valor, realizada no *Principia Ethica*<sup>217</sup>, fornece elementos para se abordar logicamente os problemas referentes à justificação das expressões normativas.

Ele começa pelo esclarecimento de que, “a particularidade da Ética não é examinar as afirmações relativas à conduta dos homens, mas relativas à propriedade das coisas que designa o termo ‘bem’, e à propriedade oposta designada pelo termo ‘mal’.” (PEf. pp. 80-81).

Isso porque Moore considera que “esta questão [de] como definir o ‘bom’ (o bem) é a mais fundamental de toda a ética.” (Ibidem. p. 97)

É ainda no *Principia Ethica* que ele apresenta seu argumento central identificado como a *falácia naturalista* que pode ser exposto, brevemente, da seguinte forma: qualquer teoria que procure definir a ética em termos *naturalistas* - o que significa buscar em argumentos não-morais, inspirados na concepção de que a Natureza pode ser tomada como fonte de *normas, valores e critérios* para a ação - incorre na falácia naturalista.

A ética visa estabelecer o que é bom ou correto, ou seja, o que *deve ser*. Todas as teorias chamadas de naturalistas identificam o substantivo bondade ou correção com propriedades “naturais” das coisas, melhor dizendo, com aquilo que é. O que constitui um equívoco<sup>218</sup>. Pois, segundo a falácia naturalista, não se pode identificar o que deve ser àquilo que é. Moore esclarece ainda que reservou

*o nome de "naturalismo" a um método particular para abordar a ética – método que, no senso estrito, não é compatível com a possibilidade de uma ética, qualquer que ela seja. Esse método consiste em substituir ao «bem» alguma propriedade única de um objeto natural ou de uma coleção de objetos naturais; e a substituir assim a ética por uma das ciências da natureza.* (PEf. p. 86)

---

217. Será utilizada a versão francesa, daí porque será abreviada pelas iniciais *PEf*.

218. Tanto segundo a “lei de Hume”, quanto, como estamos vendo, na perspectiva da falácia naturalista.

Um bom exemplo de teoria naturalista é oferecido pela concepção de Herbert Spencer<sup>219</sup> que, inspirado pela teoria evolucionista de Darwin, identifica a “boa conduta” à “conduta mais evoluída”. Mas, na perspectiva da falácia naturalista, o adjetivo “bom” não pode ser identificado, diretamente, à expressão: “mais evoluído”, porque se referem a esferas diferentes. Pois, segundo Moore, afirmar que algo é “bom” envolve uma questão de avaliação; enquanto afirmar que algo é “mais evoluído” constituiria uma questão de fato.<sup>220</sup> Em outros termos, a segunda pertence ao âmbito do ser, enquanto a primeira pertence à esfera do dever. Sendo assim, a teoria de Spencer, ao mesmo tempo, transgride a “lei de Hume” e comete a falácia naturalista.

Vemos, portanto, que a “lei de Hume” e sua versão analítica, a *falácia naturalista*, tornam-se critérios rigorosos para avaliar se uma teoria moral pode ou não ser considerada adequada, com base no uso que faz dos termos normativos.<sup>221</sup>

A seguir, para concluir esse tópico, focalizaremos o pensamento<sup>222</sup> de Max Weber.

#### B') Weber e a neutralidade axiológica

Em B.2 do tópico anterior, buscou-se identificar no contexto da obra de Hume a origem, freqüentemente a ele atribuída, da distinção entre *juízos de fato e juízos de valor*. A ausência de qualquer ocorrência explícita do termo *valor* levantou a suspeita quanto a tal filiação que, se de fato existe, não pode ser senão indireta. Isso fica ainda mais evidente quando se investiga, no interior do pensamento weberiano, o tema da *neutralidade axiológica* do qual vamos, a seguir, nos ocupar.

---

219. Identificado como o fundador do chamado “darwinismo social”.

220. Algo, todavia, no mínimo discutível, sobretudo em se tratando de sociedades humanas.

221. Vale mencionar o comentário de Ivan Domingues, ao assinalar que, curiosamente, porém, na perspectiva de Moore, o próprio Hume, por identificar a origem da moral num sentimento, propondo, assim, uma moral *naturalista subjetivista*, incorreria também na *falácia naturalista*.

222. Na verdade, aqui será examinada somente a noção de *neutralidade axiológica*, deixando a discussão sobre a distinção entre *ética da responsabilidade* e *ética da convicção* para o capítulo seguinte.



Uma das primeiras indicações que encontramos com relação a essa questão é a afirmação de que “Weber, retomando uma posição de Kant, sustenta que não se deve confundir *juízo de fato* e *juízo de valor*”<sup>223</sup>. Em termos kantianos, isso equivaleria a identificar o Belo ao Bem e ao Verdadeiro, o que impossibilitaria o conhecimento objetivo, em função de uma abordagem forçosamente unilateral do real”<sup>224</sup>.

Importa, aqui, frisar que Hume pode ter inspirado, mas não foi ele que estabeleceu tal separação. Talvez o mesmo valha para Kant. Efetivamente, é em Max Weber que tais expressões são colocadas de forma explícita, justamente, a propósito de sua reflexão sobre a *neutralidade axiológica*, que se tornou bastante célebre, o que não significa, porém, que ela seja sempre bem compreendida. Razão pela qual será preciso fazer uma breve recapitulação de sua formulação. Antes de qualquer coisa, é indispensável compreender o contexto no qual Weber concebe e defende tal posição.

Na passagem do século XIX ao XX, no meio intelectual alemão tem lugar um debate entre aqueles que, por um lado, defendem a possibilidade de se deduzir, de uma ciência geral da sociedade, um sistema de leis e normas válido para um dado grupo social, eliminando, para isso, os aspectos políticos dessa reflexão e, por outro, aqueles que, como Weber, defendem a impossibilidade de se tomar *um* aspecto, mesmo aquele que se apresenta como preponderante na análise de uma determinada transformação social, como *princípio motor da história universal*. Pois, a hierarquia dos diferentes fatores causais não existe no real, mas resulta da própria atitude do investigador.

Isso significa que a sociologia não pode fornecer diretrizes para a ação política, uma vez que essa pressupõe sempre uma escolha de valores, e a tarefa daquela se limita a indicar os aspectos técnicos para avaliar uma dada situação e as previsíveis conseqüências de uma decisão.

---

223. Resta saber se tais expressões se encontram *ipsis literis* em Kant ou se foram inferidas a partir da divisão que ele propõe e torna patente em suas três críticas.

224. Tradução livre do texto extraído de [http://www.memo.fr/article.asp?ID=PER\\_CON\\_008#Som1](http://www.memo.fr/article.asp?ID=PER_CON_008#Som1)

Assim, segundo Weber, é preciso manter a separação entre a posição científica que se restringe a fazer a constatação objetiva dos fatos e a dimensão prático-avaliativa. Cabe dizer que a ciência se destina a estabelecer *juízos de fato*, cuja validade se pretende universal, enquanto os *juízos de valor*<sup>225</sup> são, por definição, contextuais e subjetivos.

Nessa perspectiva, surge a questão quanto à possibilidade de se estabelecer uma ciência objetiva das práticas humanas, que são sempre impregnadas de valores.

Em resposta a tal questão, Weber propõe a distinção entre *juízo de valor* (*Werturteil*) e *relação aos valores* (*Wertbeziehung*). O juízo de valor pressupõe um posicionamento ético ou existencial, enquanto que a relação aos valores é a base ou pano de fundo das questões que um investigador dirige à realidade. Nas palavras de Weber: “a relação aos valores designa a interpretação filosófica do ‘interesse’ *especificamente científico* que comanda a seleção e a formação do objeto de uma pesquisa empírica.” (*Essai sur la théorie de la science*, 434, Grifos nossos.) Ela constitui, portanto, a possibilidade de se interpretar e compreender as diferentes condutas humanas.

Tal distinção precisa ficar nítida, pois ela constitui a base do que Weber denomina de *neutralidade axiológica*. Postura que ele considera indispensável, sobretudo, no exercício da atividade de ensino, criticando duramente aqueles que se serviam de suas posições para ‘professar’ suas convicções pessoais, ou seja, emitir seus *juízos de valor*, em seus cursos. Retomando o texto de Weber, lemos que:

*Entre os pretensos adversários da liberdade de fazer em ‘sala de aula’ avaliações (políticas) alguns são menos que os outros habilitados a invocar o princípio da exclusão dos ‘juízos de valor’, que ademais eles entendem com freqüência muito mal, em função de desacreditar as discussões concernentes aos problemas de política cultural e social que têm lugar publicamente, fora das salas de aula. Em razão da*

---

225. Já Émile Durkheim propõe a distinção entre juízo de valor e juízo de realidade.

*existência incontestável de elementos tendenciosos e pseudo-independentes em relação aos valores que são no mais encorajados em nossas disciplinas por grupos de interesses poderosos, tenazes e conscientes de seu fim, compreende-se sem nenhuma dúvida que certo número de cientistas, perfeitamente independentes de caráter, persistem em nossos dias em fazer avaliações em suas classes, porque eles são muito orgulhosos para participar dessa imitação (tolice) de uma aparente “neutralidade axiológica”. (Essai. p. 409)*

Portanto, ao defender a neutralidade axiológica, Weber critica o uso da cátedra para fins de “propaganda” das posições pessoais, mas isso não significa que ele defenda que as discussões políticas, fora das salas de aula, devam ser evitadas ou que sejam destituídas de valor. Ao contrário, ele reconhece a sua legitimidade e também o fato de que o valor constitui algo presente em toda atividade humana em geral e com relação à atividade científica não seria diferente. O que ele denomina de ‘relação aos valores’ está, necessariamente, presente desde o momento da escolha de um objeto de estudo. Nesse sentido, Weber defende que:

*Uma discussão concernente ao valor não tem no fundo outra significação que contribuir para apreender o que o interlocutor (ou ainda nós mesmos) visa realmente, quer dizer compreender o valor que está realmente e não aparentemente em jogo entre as duas partes e tornar assim possível em geral uma tomada de posição em relação a esse valor. (Ibidem. p. 421)*

Ou seja, ao invés de negar ou tentar ocultar tais valores, eles precisam, mesmo, é ser explicitados. Desse modo, ao contrário do que a expressão ‘neutralidade axiológica’ possa sugerir, o que Weber expressa através dela, está

*Bem longe então do ponto de vista da exigência da ‘neutralidade axiológica’ [segundo o qual] as discussões empíricas a partir de*

*controvérsias sobre as avaliações sejam estereis ou destituídas de todo sentido, o conhecimento de sua significação constitui ao contrário a pressuposição de todas as discussões úteis desse gênero. Elas pressupõem simplesmente a compreensão da possibilidade de avaliações últimas que são em princípio irredutivelmente divergentes.*  
(Ibidem, pp. 421-422)

Tal concepção é bastante ousada, sobretudo, num momento em que predominava a tese cientificista da ‘objetividade’ e da necessidade de se exilar do campo científico toda e qualquer referência ao valor. Mas, seguindo Julien Freund - em sua obra intitulada precisamente *Max Weber* - caberia ainda perguntar, na perspectiva weberiana:

*O que é o valor? Ele não é uma qualidade inerente às coisas; ele não é da ordem nem do dado sensível nem da transcendência, mas daquela do juízo. Não há, portanto, qualquer valor objetivo, ele é profundamente subjetivo, criado pelo homem, conforme ele aprova ou desaprova alguma coisa, a busca ou a rejeita, a louva ou a despreza.*  
(MW, p.26)

Em função desse caráter essencialmente subjetivo, poderíamos dizer: convencional e, por esse motivo, arbitrário do valor, “Weber afirma (...) não somente a irracionalidade fundamental do mundo; mas também de todos os valores, sem nenhuma exceção. (...) Pois, os valores não têm nenhuma realidade sensível nem transcendental, eles não têm outro suporte que as significações variáveis que nós damos às coisas.” (MW, pp.26-27)

Isso significa que os valores são, na verdade, mera construção<sup>226</sup> humana. Razão pela qual eles são tão diversos e “voláteis”, pois não correspondem a nenhuma realidade concreta. “Daí a definição seguinte de valor: ‘Nós entendemos por valor o que e unicamente o que pode se tornar o conteúdo de uma tomada de posição, então, se tornar o objeto de um julgamento articulado e consciente, de caráter positivo ou negativo’.” (MW, p.28)

---

226. Construção que pode ser pessoal ou social, ou seja, individual ou coletiva. Resultando em valores subjetivos ou “objetivos”, no sentido de serem compartilhados intersubjetivamente numa dada sociedade.

Entretanto, levando-se a sério essa concepção de valor, que explica porque

*Avaliação e significação são então para Weber dois termos quase sinônimos que ele emprega às vezes numa mesma expressão, aquela da avaliação significativa. Dever-se-ia concluir que finalmente todos os valores se equivalem e que poderia ser indiferente escolher um ou outro. Se tudo se equivale, nada vale. Como os valores podem então nessas condições suscitar antagonismos? (Ibidem. Grifos nossos)*

Em outros termos, uma vez destituídos de sua realidade concreta, todos os valores tornam-se igualmente subjetivos, irracionais, o que impede que se estabeleça qualquer hierarquia entre eles. E se não há diferença entre eles, surge a questão: o que conduz a conflitos entre os diversos valores? Todavia, Weber nos esclarece que tal interpretação não se aplica a todos os domínios. Mais exatamente, é

*apenas do ponto de vista teórico, como simples expressão de um juízo, que os valores são todos de mesma natureza, mas não é assim na prática, porque os valores têm um caráter vital, uma vez que eles dão um sentido à nossa existência. O que faz que haja uma diferença entre eles é o grau de nossa adesão. (MW, p.28)*

Desse modo, o que Weber pretende frisar é o aspecto de que a diferença não reside nos valores, mas na avaliação pessoal de cada valor. Por esse motivo ele pode considerar que

*O bem não é uma substância eterna, imutavelmente idêntica a si mesma e definível a priori, mas, conforme as circunstâncias e nossas escolhas sucessivas, uma mesma coisa pode tornar-se boa ou má. (...) Por conseqüência, quer seja coletiva ou individual, a criação dos valores é sempre subjetiva e irracional. Do ponto de vista do estabelecimento de um antagonismo dos valores, a sociedade não goza de nenhum privilégio epistemológico ou metafísico em relação*

*aos indivíduos; não há então nenhuma razão de ver nela uma realidade superior ao homem. Aliás, a oposição entre o indivíduo e a sociedade é uma das fontes principais do antagonismo de valores.* (MW, p.30)<sup>227</sup>

Assim, Weber não concebe qualquer valor, nem mesmo o bem, como imutável, nem atribui qualquer preferência heurística ou epistemológica à sociedade em relação ao indivíduo. Ou seja, nem na criação nem na avaliação dos diferentes valores<sup>228</sup> existe uma supremacia do grupo em relação ao indivíduo. Isso significa que um valor social não é menos arbitrário que um valor individual e que, longe de ser uma via para resolver, a sociedade constitui mais uma fonte de conflitos entre diferentes valores.

Sobre o tema do conflito de valores, é preciso acrescentar que há

*ainda outro aspecto sobre o qual Weber não cessou de insistir: o paradoxo das conseqüências. Não é unicamente a escolha divergente de fins diferentes que provoca a ‘colisão’ dos valores, mas ainda as conseqüências de nossas ações. Não é verdade que o bem engendra somente o bem e o mal somente o mal, porque nossas melhores intenções, as mais puras como as mais nobres podem, uma vez realizadas, provocar conseqüências desagradáveis para nós mesmos e incômodas para os outros<sup>229</sup>. De onde nova fonte de conflitos.* (MW, p.30)

Ao abordar o *paradoxo das conseqüências*, Weber desmistifica a ingênua opinião de que as boas causas conduzem a bons resultados e acrescenta mais um dado ao

---

227. Haverá, porém, uma esfera não subjetiva ou intersubjetiva de valor? Jonas tentará mostrar que sim.

228. Weber fala, por exemplo, de *valores epistêmicos* tais como *verdade e objetividade*, que devem conduzir a pesquisa científica.

229. Extrapolando um pouco a reflexão weberiana, poderíamos acrescentar que esse aspecto constitui um desafio especial à reflexão ética, sobretudo porque denuncia um aspecto deficiente da reflexão kantiana, com relação aos efeitos. Ou seja, não basta agir bem e com a melhor das intenções, pois, além disso, os efeitos das ações também devem ser considerados. Isso confirma o dito popular segundo o qual “de boas intenções o inferno está cheio”. Por esse motivo, a ação verdadeiramente ética precisa, portanto, reunir os três requisitos concernentes aos princípios, meios e fins, isto é, motivação, ação e conclusão (efeito).

problema do conflito de valores, inevitável tanto na dimensão individual quanto social, mas também presente na própria atividade científica. Visto que, segundo ele:

*a história das ciências é uma sucessão de conflitos de métodos que mascara um antagonismo de valores. (...) Mesmo as ciências da natureza não escapam ao dogmatismo metodológico. É, entretanto, na esfera das ciências humanas e sociais que a luta é a mais característica. (...) Weber insiste particularmente sobre a tensão característica entre a relação aos valores e a neutralidade axiológica, isto é, entre a inevitável subjetividade própria a toda espécie de conhecimento e a necessária objetividade que exige a atitude dita científica. Não seria o caso de sacrificar a subjetividade em favor da objetividade, à maneira do positivismo naturalista, nem inversamente a objetividade em favor da subjetividade à maneira dos idealistas ou ideólogos que fazem intervir seus ideais práticos ou suas convicções em suas pesquisas. Weber combate com a mesma paixão essas duas posições unilaterais que negligenciam, tanto uma quanto a outra, um aspecto do trabalho científico. Ainda que sejam contraditórios ambos pertencem, ao mesmo tempo, à investigação científica. (MW, pp. 32-33)*

Mais uma vez, vale a pena ressaltar a posição weberiana que postula, não a exclusão, mas a convergência entre a objetividade e a subjetividade, duas atitudes científicas que, embora pareçam contraditórias, podem, muito bem ser consideradas como complementares e igualmente desejáveis para a melhor realização da atividade científica, desde que uma não predomine sobre a outra. Nesse sentido,

*não é preciso (...) atribuir uma significação puramente negativa a essa inevitável subjetividade que introduz a relação aos valores, uma vez que é uma condição do desenvolvimento do saber científico. (...) O que importa reconhecer absolutamente, é que os pontos de vista variáveis que ela condiciona têm somente uma validade hipotética; e*

*são somente fios condutores do trabalho de pesquisa. Essa idéia constitui o fundo mesmo da noção weberiana tão contestada de neutralidade axiológica, que define a uma só vez o sentido da pesquisa teórica e a atitude prática do cientista enquanto cientista. Ela significa de início que o cientista se abstém de transformar os valores segundo os quais ele aborda o estudo do real em julgamento de valores, isto é, de fazer das convicções pessoais [as orientações] conforme as quais ele aprecia positivamente ou negativamente os eventos. Esta confusão, Weber não cessa de denunciar em toda a sua obra epistemológica. Há antagonismo entre juízo de valor e relação aos valores, porque eles pertencem a duas ordens heterogêneas. O primeiro aprova ou desaprova em nome da crença, a segunda é uma hipótese de trabalho permitindo conduzir a resultados controláveis. O papel do cientista é explicar e fazer compreender o real ou os eventos, não de idealizá-los ou depreciá-los. (MW, p.37-38)*

Enfim, poderíamos concluir essa reflexão, acrescentando que a “neutralidade axiológica significa então que pode aí haver tensão e antagonismo no cientista entre as obrigações da pesquisa e seu engajamento prático como homem.” (MW, p.38)

O que longe de ser um problema, representa a dimensão mais real e efetivamente humana de se compreender e bem conduzir a ciência.

Passamos a seguir a exposição do último tópico do presente capítulo.

### 2.3 - A desarticulação entre ética, ciência e técnica



Para discutir essa questão, tomar-se-á por base o texto, “Ética, Ciência e Técnica”<sup>230</sup>, de Ivan Domingues, que expõe o tema de forma bastante expressiva.

Ele inicia a discussão expondo a visão de alguns importantes autores que abordaram a questão da ciência e da técnica, a partir de diferentes perspectivas. Começando pelas posições de Descartes e Bacon<sup>231</sup> que, apesar de suas nítidas diferenças no que tange à questão da teoria e do método, concordam quanto ao fato de que o homem deve usar a ciência e a técnica para conhecer e dominar a natureza. A partir do quê, Bacon afirma que *saber é poder*. Essa sentença, que se tornará o “lema de Bacon, encontra-se na origem da ciência moderna<sup>232</sup> e coincide com o rebaixamento da natureza à condição de *algo a ser conhecido para ser dominado*.<sup>233</sup>

Para alcançar esse objetivo, Bacon percebe a necessidade de se estabelecer um novo *organon*<sup>234</sup>, ou seja, um novo “instrumento” de investigação em lugar do velho *Organon* aristotélico, uma vez que esse se baseia no método dedutivo<sup>235</sup>, que segundo Bacon é válido para a demonstração, mas não para a descoberta de novos conhecimentos. Ao passo que

*a indução dos fatos particulares observados, nos faz inferir uma verdade que antes não conhecíamos. A insuficiência do método aristotélico é de ter tratado difusamente a dedução e quase transcurado a indução. Bacon se propõe integrá-lo, de modo a*

---

230. I. Domingues. “Ética, Ciência e Técnica”, in *Kriterion*. Belo Horizonte: UFMG, no 109, jun/2004, p. 159-174.

231. Aqui, em função de sua importância para a discussão, será feita uma breve digressão a respeito de Bacon. Mais adiante, ao mencionar Rousseau voltaremos à exposição de Domingues.

232. Sobre isso Jonas declara que “Na origem da ciência moderna, a análise do devir substitui a contemplação do ser.” (PhL, 67) Apud. Frogneux, p.125.

233. Essa concepção a respeito da natureza é um traço decisivo da ciência moderna, mas seus ecos ainda se fazem ouvir nos dias atuais, apenas enfraquecidos pelo contraponto do clamor ecologista.

234. *Novum organum* é o título de uma das mais importantes obras filosóficas de Bacon (que, na verdade, constitui uma parte da *Instauratio magna* ou *Grande restauração*), publicado em 1620, onde Bacon apresenta e descreve o seu novo método para as ciências, visando substituir o *Organon* aristotélico.

235. A dedução é denominada por Bacon de *antecipação da mente* e a indução de *interpretação da natureza*.

*arrancar da natureza os seus segredos através da experiência e da observação, as únicas que, fazendo-nos conhecer as causas das coisas, nos dão o domínio sobre elas. Somente assim os homens sairão da barbárie livrando-se de sua miséria e infelicidade. O fim da ciência, para Bacon é pragmático, instrumental: ela é o instrumento do qual o homem se serve para interpretar e dominar a natureza.*<sup>236</sup>

Com base nesse método e plenamente confiante no potencial do homem de levar adiante a tarefa de dominar a natureza, Bacon<sup>237</sup> estabelece também um programa para essa nova ciência.

O curioso desse programa é o fato de que, se à época ele pudesse parecer extremamente ambicioso, quase irreal, em nossos dias, o que se verifica é que praticamente todas as metas ali estabelecidas já foram alcançadas ou estão muito próximas de sê-lo. Razão pela qual é interessante apontar, aqui, os seus aspectos mais importantes:

**Programa para a Nova Ciência de Sir Francis Bacon**  
***Magnalia Naturæ - Præcipue quoad usus humanos***<sup>238</sup>

*Prolongar a vida.*

*Devolver, em algum grau, a juventude.*

*Retardar o envelhecimento.*

*Curar as doenças consideradas incuráveis.*

---

236. M. F. Sciacca. op. cit. p. 66.

237. Apesar de Bacon ser reconhecido por ter lançado a pedra fundamental do método indutivo-experimental, efetivamente, não coube a ele o mérito de realizar a passagem do método qualitativo para o quantitativo. Esta mudança só se deu com Galileu, reconhecido, por isso, como o verdadeiro pai da revolução científica ao, distanciando-se de Bacon, introduzir a Matemática e a Geometria para testar, isto é, confirmar ou não as hipóteses e estabelecer a verdade científica -, reconhecidas, então, como as linguagens privilegiadas da ciência. Porém, a ênfase concedida, aqui, a Bacon se deve, antes, à sua visão com relação à ciência, que é o tema que está se discutindo no momento.

238. “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 1627.

*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 utilizadas.*

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

*Predições naturais.*

*Ilusões dos sentidos.*

*Maiores prazeres para os sentidos.*<sup>239</sup>

É impossível conhecer esse programa sem nos admirar. Pois, de fato, quase tudo o que Bacon propôs ali (em 1627!!!) parece ter sido conquistado, principalmente, pela ciência do século XX. Por isso, considerar o projeto baconiano, nos leva a concluir que de duas uma: ou Bacon foi seguido muito fielmente pelos realizadores dessa nova ciência que ele fundou ou que ele foi, na verdade, um “profeta”, tamanha a precisão com que cada um das metas acima listadas já foi ou está sendo alcançada.

---

239. Sir Francis Bacon. *La Nouvelle Atlantide*. Paris: Payot, 1983, pp. 86-87.

Cabe destacar, aqui, em função de nossa temática, os itens onde ele propõe a *Metamorfose de um corpo em outro. Fabricar novas espécies. Transplantar uma espécie em outra*. O que, antes fictício, foi tornado absolutamente exequível pelas novas biotecnologias, especialmente pela técnica do DNA recombinante.

Além desse interessante aspecto das chamadas ciências modernas, não se pode deixar de mencionar que, até o final do século XVI, a Igreja exerceu um rígido controle sobre todo o conhecimento herdado, produzido e transmitido. Logo, o surgimento da ciência moderna só foi possível, ou antes, um “novo método” só pôde ser aceito, pela ruptura com o parâmetro anterior do conhecimento, baseado na figura da “autoridade”<sup>240</sup> que, em relação ao período antigo, remetia ao discurso filosófico<sup>241</sup> e com relação ao próprio período e ao medieval, remetia ao discurso de caráter eminentemente teológico/religioso.

Assim, a ciência se constitui reivindicando sua “autonomia” em relação à religião, por um lado, e à filosofia, por outro. Inclusive, com relação à reflexão ética. Isso explica porque, ainda hoje, a ciência evoca incessantemente a liberdade como um de seus mais caros “valores”, quase mais defendido do que a própria verdade.<sup>242</sup>

Graças a essa autonomia, conquistada a duras penas, a ciência prosperou e de sua união com a técnica surgiu a tecnologia, cuja eficiência mostrou-se inquestionável. Por isso, desde a modernidade, *conhecimento* é, basicamente, conhecimento científico.

Ainda hoje, porém, a ciência insiste em defender a bandeira da autonomia, nos mesmos termos de seu surgimento. Algo que, além de injustificado - visto que, filosofia

---

240. À luz do que se torna ainda mais interessante o comentário de Jean Ladrière sobre a atitude crítica da ciência moderna com relação à tradição e à autoridade. J. Ladrière. “Approche philosophique de la problématique bioéthique”. In J-F Malherbe. *Éthique et Génétique*. Cabay: Louvain-la-Neuve, 1983, pp. 7-37. Aqui 35.

241. Especialmente o de Aristóteles que se torna “*persona non grata*” em função do abuso de seu pensamento feito pela escolástica para reforçar as próprias convicções, como um recurso ao argumento da “autoridade”.

242. Pois, quantos lamentáveis episódios se conhecem de “cientistas” que, para confirmar sua teoria, são capazes de adulterar resultados e burlar procedimentos. Vide, por exemplo: S. Vieira & W. S. Hossne. *Experimentação com seres humanos*. Capítulo 6. “Fraude em Ciência”, pp. 108-128.

e religião não aspiram ocupar o lugar da ciência, hoje mais do que consolidado -, é inadequado, tendo em vista os problemas suscitados, justamente por sua mais poderosa “cria”: a tecnologia; em especial, na sua versão mais recente das biotecnologias, sobretudo, quando dirigidas à aplicação indiscriminada em seres humanos.

Na base desse discurso de autonomia “geral e irrestrita” da ciência, encontram-se, como já mencionado, a concepção dicotômica decorrente da interdição humeana de se passar do *ser* ao *dever-ser*, mais exatamente, da divisão entre fato e valor que, como veremos, tem também por conseqüência a correlata desarticulação entre ética, ciência e técnica.

Outro ponto importante a destacar é o fato de o lema de Bacon inspirar os iluministas do século XVIII, que vêem a ciência e a técnica como instrumentos de libertação humana, pela extinção da ignorância e pelo combate à superstição.

Rousseau é o único do período que não se deixa levar por tal otimismo e, em seu famoso ensaio laureado pela Academia de Dijon<sup>243</sup>, em 1750, demonstra que, ao contrário do esperado, o avanço da ciência e da técnica, embora tenha trazido algum progresso material, não provocou o correlato aperfeiçoamento moral<sup>244</sup> nem tampouco aprimorou a espécie humana. Suas teses, embora radicais e contrárias ao discurso da época, curiosamente, agradaram ao júri da Academia, caso contrário não o teria premiado.

No século seguinte, Marx, ainda que mais próximo de Bacon, Descartes e dos iluministas do que de Rousseau, preserva a noção da ciência e da técnica enquanto instrumentos, mas revela um aspecto inteiramente novo, mesmo perverso, no modo em que são utilizadas modernamente. Pois, como Domingues ressalta, segundo Marx:

*ao se integrarem às forças produtivas da economia (mais precisamente da economia capitalista, em que se colocam a serviço do capital e do aumento da riqueza), em vez de permitirem a*

---

243. J.-J. Rousseau. *Discours sur les sciences et les arts*. Paris: Flammarion, 1992.

244. Inversamente, considera que a ciência conduz à dissolução dos costumes (p. 61), sendo mesmo incompatível com a virtude (pp. 74-75).

*dominação da natureza e aumentarem a liberdade do homem, a ciência e a técnica convertem-se em instrumento de dominação do homem pelo homem e instalam a maior das tiranias, que é o jugo do capital, ao qual está submetida a própria burguesia.* (ID, p. 161)

Posteriormente, já no século XX, Adorno, inspirado por Marx, mas tendo assistido ao horror da Segunda Guerra e, em especial, ao de Auschwitz, se preocupa com os usos já feitos e ainda possíveis da ciência e da técnica, ressaltando um aspecto, até então não explicitado, referente ao seu emprego “como valor cultural e sua função de ideologia ou arma ideológica” (Ibidem)<sup>245</sup>. Contudo, reforçando também o seu uso como meio de “dominação do homem pelo homem” (Ibidem). Além disso, Adorno

*vincula a ciência e a técnica à problemática luckasiana da consciência reificada, fala do enfeitiçamento da técnica, enfatiza o caráter manipulatório das relações geradas por ela (manipulação da natureza e do homem) e mostra o tipo de homem requisitado pela civilização tecnológica: o indivíduo tecnologizado (Adorno fala de “pessoas tecnológicas”)<sup>246</sup>, cuja energia psíquica e modo de agir estão em perfeita sintonia com o poder tecnológico gerado pela ciência.* (ID, p. 162)

Domingues chama a atenção para ao fato de que, todas as concepções citadas, tanto as otimistas (de Bacon e Descartes) quanto as mais críticas (de Marx e Adorno), têm em comum o modo de abordar a ciência e a técnica como meio e instrumento do poder humano, (sobre as coisas ou sobre o próprio homem).

---

245. Enquanto outro importante representante da Escola de Frankfurt, Habermas, em seu famoso livro, *Técnica e ciência como ideologia*, considera que a técnica - ainda que produtora de artefatos e depositária de uma típica ideologia de controle das forças naturais - pode realizar seu potencial de emancipação humana desde que não cometa o equívoco de aspirar à função de modelo de racionalização, exercido pela interação simbólica nos processos de socialização, e se recuse a noção de que seu objetivo indiscutível é impor-se como um poder de análise e controle dos processos sociais e naturais. Para tanto, ele sustenta, de modo intransigente, a nítida distinção entre a ação racional dirigida a fins e a interação. Fonte: [http://www.labcom.ubi.pt/agoranet/05/morgado\\_3leiturashabermas.pdf](http://www.labcom.ubi.pt/agoranet/05/morgado_3leiturashabermas.pdf)

246. Sobre esse aspecto ver O. Giacoia Junior. “Corpos em Fabricação”. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 175-204, 2003.

Na década de 1950, porém, Heidegger<sup>247</sup> coloca abaixo essa noção instituída da ciência e da técnica como instrumento de domínio humano, ainda que para controle de outros seres humanos, para propor a incômoda noção da técnica como um poder autônomo que se desprende das mãos do homem para dominá-lo<sup>248</sup>.

*É nesse contexto, com o intuito de ressaltar a ação constituidora da técnica e sua capacidade de produzir coisas, que Heidegger (...) mostra que a tecnologia não é um instrumento ou um meio, mas um elemento co-ligador e uma espécie de armadura que molda e instaura o homem à sua medida e conforma sua necessidade (o técnico ou o indivíduo tecnológico), e ao mesmo tempo instala a realidade como instrumento (de acumulação) e como estoque (para consumo). O resultado é a chamada técnica planetária, que em sua ação desenfreada na modernidade levou à devastação da terra, e, (...) ao triunfo do tecno-burocrata capaz de extrair, com seus cálculos e dispositivos, o máximo de rentabilidade de cada setor da imensa cadeia de produção tecnológica. (ID, pp. 163-164)*

Heidegger dá um passo além quando, no texto: “Superação da metafísica” - de 1954, antevê a engenharia genética atual e prenuncia que “a técnica planetária depois de submeter a natureza externa, parte para sujeitar a natureza interna e produzir o homem”. (ID, p. 164)

Domingues se pergunta, adiante, o que teria acontecido para que a ciência e a técnica deixassem de ser meros instrumentos para se tornarem um poder autônomo. Antes de responder, ele aponta as três<sup>249</sup> fases da história da tecnologia, cada uma delas representada pela invenção predominante da época: 1ª a máquina a vapor, 2ª o motor a explosão, 3ª o transistor, que dá lugar ao *chip*, que pode ser identificado à quarta fase.

---

247. Ponto trabalhado também por O. Giacoia Junior. “Notas sobre a técnica no pensamento de Heidegger”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n. 1, mar.1998, pp. 48-62.

248. Visão que terá forte influência sobre a de Jonas.

249. De fato, poder-se-ia dizer: quatro fases, incluindo a era da “informação”, simbolizada pelo computador, ou ainda, por sua unidade “vital” elementar, o *chip*.

As duas primeiras fases se caracterizam por tecnologias que servem ao homem, que as utiliza de forma instrumental, enquanto as outras duas, invertendo os pólos, revelam seu poder de colocar o homem como seu objeto.

Ele identifica como causa desse processo uma dupla cisão que teria ocorrido no início da modernidade e se estendido aos séculos seguintes, culminando no século XX, com desdobramentos até o XXI.

*Por um lado, a cisão entre ética e a ciência, fundada na separação entre o juízo de fato e o juízo de valor, cuja formulação vamos encontrar em Hume<sup>250</sup> e cujo desdobramento nos leva ao dualismo de Kant, fazendo com que se desse à ciência um cheque em branco e impedindo que seus produtos e resultados fossem moralizados, à diferença dos tempos antigos e medievais. (ID, p. 166)*

Essa passagem apresenta o núcleo da questão. Pois, graças à cisão operada por Hume entre ser e dever, que está na base da cisão entre fato e valor, a ciência se afastou da ética, a tal ponto que passou a considerar qualquer tentativa de aproximação como forma de ingerência em seus assuntos. E, durante muito tempo, só aceitou como normas aquelas que fossem estritamente de ordem técnica<sup>251</sup>. Domingues acrescenta que,

*Por outro lado, a cisão entre a ciência e a tecnologia, em razão de a tecnologia ter ganhado autonomia, revelando-se com o poder de selar o próprio destino da ciência, uma vez que no curso do processo a ciência se viu cada vez mais dependente do conjunto de tecnologias que ela mesma gerou. (...) juntamente com essa dupla cisão, ocorreu nos tempos modernos um profundo redirecionamento da ciência e da técnica, quando elas caíram no mercado e se submeteram aos*

---

250. Como vimos, de fato, tal formulação é apenas *sugerida* por Hume.

251. O que, apenas recentemente, tende a mudar com a criação dos Comitês de Ética no interior dos institutos de pesquisa, que podem cobrar dos pesquisadores uma conduta ética na execução das pesquisas.



*imperativos do business e aos interesses de grupos poderosos.*

(Ibidem)

Essa apropriação da tecnologia pelo mercado se deu de forma *quase* furtiva, pois, embora seus efeitos sejam colocados de maneira explícita, seu processo aconteceu às ocultas, de modo impositivo e não espontâneo. Pois, como esclarece Domingues,

*Foi então que as forças cegas do mercado, os ditames da política e as coações da razão de Estado (de fins bélicos inclusive) se interpuseram e se impuseram sobre fins e os ideais das tecnociências. Foi então que houve o sacrifício da curiosidade intelectual e da liberdade de pensar do cientista e desfez-se a impressão de autonomia do tecnólogo ou do tecno-burocrata, de que falava Heidegger, uma vez que sua capacidade de engenhar e seu poder de fazer as coisas de fato não pertencem a ele, ao tecnólogo, mas ao capital e aos seus múltiplos agentes. O resultado é uma terceira cisão: a cisão da ciência e da tecnologia face à sociedade como um todo, ao se verem sujeitadas a grupos de interesse e privatizadas pelas forças do mercado, quando as ciências que tinham gerado a tecnologia, que é apropriada pelo mercado, se mostram juntamente com a tecnologia completamente impotentes, sem a menor possibilidade de reverter esse estado de coisas. (ID, pp. 166-167)*

Essa situação contraria todos os entusiastas<sup>252</sup> da técnica e também aqueles que acreditam que apenas a técnica pode resolver os problemas que ela própria criou. Algo que a injunção do mercado impossibilitou a tal ponto que, a cada solução descoberta, um novo problema é criado como “efeito colateral”, gerando uma espécie de “*mis en abîme*” interminável de soluções que produzem novos problemas.

---

252. Entre os quais cabe mencionar: Gilbert Simondon, com seu *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 2001. E José Ortega y Gasset com *Meditación de la Técnica y Otros Ensayos sobre Ciencia y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2002. Cujas análises tendem a ser, no geral, bastante positivas com relação à técnica e sua inserção nos diversos aspectos da vida humana.

Em suma, vimos que, primeiro, a ciência se separou da ética, o que resulta no cientificismo, no interior do qual a ética se viu exilada do domínio “neutro e objetivo da ciência”, que seguindo à risca o lema de Bacon, *saber é poder*, pôde reinar absoluta.

A seguir, segundo Domingues, a técnica se separou da ciência, o que resultou no tecnicismo<sup>253</sup>. Mas ao invés de conquistar sua autonomia, a técnica, ao contrário, viu-se forçada a se submeter às leis do mercado e a se render aos interesses políticos e econômicos. Assim, operou-se a instrumentalização do aparato técnico em proveito do lucro, submetido apenas à lógica do mercado e às razões de Estado. E, ao final desse processo, a desarticulação entre a ética, ciência e a técnica foi consumada.

Todavia, conforme pensamos, a primeira cisão de fato se deu e toda vez que se argumenta em favor da irrestrita (= cega) “autonomia” da ciência, ainda se defende, conscientemente ou não, a validade ou a necessidade de se manter essa cisão. Entretanto, a segunda não ocorreu, ou melhor, não da mesma forma<sup>254</sup>. Pois, na verdade, a técnica não teria se separado, mas *assimilado, incorporado, “fagotizado”* a ciência para dar lugar à *tecnologia*.

Em outras palavras, a tecnologia surge da assimilação da ciência pela técnica. A tecnologia é uma obra *híbrida*, fruto da união da técnica com a ciência. Com efeito, a tecnologia é impensável sem a ciência. O fato de prevalecer, num certo sentido, o aspecto técnico<sup>255</sup>, não muda o dado de que é a ciência que fornece os elementos que transmutam a técnica em tecnologia, criando algo mais sofisticado, mais eficiente, e, por isso mesmo, muito mais rentável e interessante para o mercado que, prontamente, transforma seu produto em mercadoria.

---

253. Acréscimo nosso.

254 De fato, Domingues explicita sua posição frisando o predomínio da técnica em relação à ciência pura.

255. O que pode ser endossado por Jacques Ellul no seu notável *Le Système Technicien* cuja tese inicial é a de que “A técnica não se contenta de ser, e, no nosso mundo de ser o fator principal ou determinante, ela se tornou Sistema.” J. Ellul. *Le Système Technicien*. Paris: Calmant-Lévy, 1977, 361 p. Aqui, p. 7.

Tudo começou quando a técnica moderna exigiu (exigindo cada vez mais) da ciência respostas às suas próprias necessidades.<sup>256</sup> Algo que pode ser comprovado pelo

*exemplo da termodinâmica. São as dificuldades (técnicas) postas pelo rendimento (insuficiente) das máquinas a vapor que levam Sadi Carnot em 1824 a formular o segundo princípio da termodinâmica, o que supõe uma reflexão de fundo sobre as bases mesmas da física clássica e relança o pensamento sobre a irreversibilidade dos fenômenos naturais.*<sup>257</sup>

Assim, desde então, a reflexão da ciência atende às demandas técnicas<sup>258</sup> e, com isso, cria-se a tecnologia. Não é mero acaso, portanto, o fato de a primeira fase da história da tecnologia, acima citada, coincidir, justamente, com a máquina a vapor.

Outra interessante confirmação disso é o fato de que uma das mais recentes áreas de pesquisa científica, que constitui o foco de nosso estudo; por ser eminentemente voltada à aplicação, é designada por um termo que explicita essa fusão entre a ciência e a técnica<sup>259</sup>, a saber, justamente, a “bio-tecnologia”.

Nesse sentido, a desarticulação entre ética, ciência e técnica se deu, efetivamente, em dois movimentos: 1) pelo exílio do primeiro termo e 2) pela fusão dos outros dois para gerar a tecnologia<sup>260</sup>, buscando manter à distância a discussão ética.

---

256. Processo que tornou possível algumas importantes “revoluções”: a revolução científica (século XVII), a revolução industrial (que surge na Inglaterra em meados do século XVIII e se expande pelo mundo a partir do século XIX) e no século XX as revoluções: “verde” [ou agrícola] e da informática. (ID, p. 167)

257. A. Kahn & D. Lecourt. *Bioéthique et liberté*. Paris: PUF, 2004, pp. 56.

258. O que, na verdade, cumpre a meta do programa baconiano: o saber a serviço do poder e corresponde à finalidade da ciência como eminentemente instrumental (Vide acima pp. 101-102).

259. Que também é afirmada pela citação de F. L. e Silva, apresentada acima, a propósito da relação entre saber teórico e saber prático no contexto da Revolução científica do século XVII.

260. Para maior clareza conceitual, buscaremos manter o uso do termo técnica para designar o aparato existente até o período pré-moderno e o termo tecnologia para designar aquele criado a partir de então. Hans Jonas, porém, observa essa distinção empregando os termos técnica antiga e técnica moderna. Mas, em alguns momentos, ele diz apenas “técnica”, ao se referir à técnica moderna, cabendo ao leitor identificá-la, pelo contexto. Para evitar toda dúvida e ambigüidade, preferimos guardar a distinção terminológica: técnica e tecnologia empregando-a sempre que estiver em foco nossa própria posição.

Em outros termos, tal desarticulação ocorreu, mais precisamente, pelo afastamento da ética das questões técnico-científicas, criando um obstáculo para se examinar a legitimidade da licenciosa aplicação das biotecnologias em seres humanos. Portanto, trata-se de, tendo em vista a necessidade, buscar demonstrar a possibilidade de rearticular ética e tecnologia, em especial, às biotecnologias.

No âmbito prático, os já mencionados comitês de ética poderiam desempenhar essa função. Porém, cabe à reflexão filosófica fornecer elementos teóricos para superar essas dificuldades conceituais colocadas ao longo do presente capítulo e embasar as decisões que, caso contrário, serão meramente casuísticas ou, no máximo, “guiadas às escuras” pelas chamadas *éticas aplicadas* que, por seu turno, ainda buscam uma definição e uma orientação mais consistentes. Tema que será discutido no capítulo a seguir.

### **CAPÍTULO 3: A SITUAÇÃO DA ÉTICA CONTEMPORÂNEA**

Frente ao quadro atual, que se pode compor somando-se o desafio biotecnológico apresentado no primeiro capítulo, às dificuldades conceituais discutidas no segundo, não é difícil perceber o problema que está posto à reflexão ética contemporânea. De fato, grande é o desafio e muitos são os obstáculos com os quais ela se depara. A isso se acrescenta, ainda, o fato de que, no contexto contemporâneo, abriu-se um amplo leque formado pelas inúmeras vertentes da reflexão ética. A variedade é tal que até mesmo a sua classificação tornou-se uma complicada tarefa.

Um rico e esclarecedor painel da ética contemporânea é oferecido por Lima Vaz<sup>261</sup>, que endossa a tese de Alasdair MacIntyre, em seu célebre *After Virtue*, segundo a qual o vocabulário ético atual, sobretudo de origem aristotélica, em função das mudanças, de ordem cultural, ocorridas a partir do programa iluminista, teria perdido

---

261. H.C.L. Vaz. *Escritos de filosofia IV - Introdução à Ética Filosófica 1*. pp. 419-456.

seu sentido exato. Perda que se faz refletir tanto nessa variedade de concepções éticas atuais, quanto na diversidade de sentidos que a terminologia utilizada atualmente apresenta, em contraste com a maior unicidade de sentido da ética clássica.

Conhecer, ainda que minimamente, a ética contemporânea requer a compreensão dessa multiplicidade de concepções e sentidos o que, em alguns aspectos, se torna bastante complicado. Por isso, embora o ideal fosse realizar uma ampla exposição, será feita apenas uma breve e modesta reconstituição, levando-se em conta o texto de Vaz.

Ele atribui a origem das diferentes vertentes éticas do século XX: o *naturalismo*, o *historicismo* e o *desconstrutivismo*, a três modelos predominantes no XIX. Assim, o naturalismo tem sua ascendência no *positivismo*, o historicismo, no *reducionismo culturalista*; e o desconstrutivismo busca inspiração nos pensadores chamados *pós-modernos*, especialmente Freud e Nietzsche. Vaz se atém, sobretudo, ao naturalismo e historicismo por constituírem como que duas grandes chaves dentro das quais seria incluída uma parcela significativa das tendências éticas contemporâneas que ele procura apresentar em seu texto, quase, exaustivamente.

O naturalismo, como um desdobramento do positivismo do século XIX, afirmaria a *natureza* como fonte de normas, valores e critérios para a ação. Já o historicismo, herdeiro do reducionismo culturalista, teria colocaria o *homem* como centro da esfera em que se colocam e solucionam as questões “práticas”, adotando assim uma perspectiva, assumidamente, antropocêntrica.

O naturalismo seria subdividido em duas vertentes principais: o *empirismo clássico* e a *ética da ciência* cada uma das quais com duas respectivas subdivisões: o empirismo clássico dividindo-se em *teorias não-cognitistas* e *emotivistas*; e a ética da

ciência em *subjetiva e objetiva*<sup>262</sup>. O historicismo, por sua vez, poderia ser dividido em três abordagens: a *ética hermenêutica*, a *ética fenomenológica* e a *ética existencialista*.

Vaz menciona ainda outra possibilidade de classificar a ética contemporânea, estabelecendo a relação entre ética e linguagem que teria resultado, de um lado, na *ética analítica*, tendo Moore<sup>263</sup> como seu importante precursor e, de outro, a influente *Ética do Discurso*, cujos formuladores são Apel e Habermas.

Haveria ainda uma série de outras abordagens que não se encaixariam nessas divisões anteriores e precisariam de uma nova classificação. Como por exemplo, as abordagens que propõem uma releitura do *utilitarismo*, que Elisabeth Ascombe denominou de *consequencialismo* e as que propõem uma retomada de Aristóteles que são identificados ao *comunitarismo*<sup>264</sup>, por um lado, e à *filosofia prática*<sup>265</sup>, por outro.

Embora tenha buscado fornecer um panorama mais completo possível das principais abordagens éticas do último século, ainda assim, a classificação proposta por Vaz teria deixado escapar algumas concepções. É o que se pode perceber quando se examina o quadro proposto por Richard Hare que, em seu livro *Ética: problemas e propostas*, apresenta uma forma inteiramente diferente de classificação<sup>266</sup>.

De fato, embora extremamente rica e bem elaborada, a exposição de Vaz não foi suficiente para abarcar *todas* as concepções éticas do século XX, deixando, assim, escapar algumas tendências<sup>267</sup>, por exemplo, a que Hare acrescenta, denominada

---

262. No interior da qual teriam emergido as chamadas bioética e ética ambiental.

263. Cujas formulações, como vimos, dá origem à metaética.

264. Cujos principais nomes seriam os de A. MacIntyre, que se oporia à filosofia política liberal de J. Rawls.

265. Segundo Vaz, Franco Volpi teria atribuído a origem da *Filosofia prática* ao curso de Heidegger sobre a *Ética a Nicômaco*, em Freiburg, presenciado por seus notáveis alunos que, posteriormente, teriam retomado, em suas respectivas filosofias, um diferente conceito aristotélico. Gadamer teria retomado o conceito de *phronesis*; Ritter o de *Ethos* e Hannah Arendt o de *praxis*. De fato, Volpi, no texto “Le paradigme perdu”, retoma essa tese apresentada originariamente no seu artigo “Philosophie pratique”, publicado no *Dictionnaire d’Éthique et de philosophie morale*, acrescentando Jonas entre os alunos de Heidegger que teriam, de certo modo, retomado Aristóteles, diferindo, contudo, de seus colegas por não retomar a ética, mas a metafísica do Estagirita. Mais precisamente a noção de *fin*.

266. Classificação representada esquematicamente no quadro à página 67.

267. Como as que são indicadas na classificação atribuída a Adela Cortina que, no livro intitulado *Ética*, apresentaria alguns pares conceituais para evidenciar o confronto entre diferentes concepções éticas no

*Intuicionismo* e as subdivisões do naturalismo. Não se trata de uma crítica, o que seria totalmente sem fundamento, à classificação feita por Vaz, mas uma forma de corroborar a dificuldade de se realizar de modo completo essa tarefa.

Segundo Hare, a grande divisão seria entre as teorias *descritivistas* e as *não-descritivistas*. As descritivistas seriam divididas em *naturalistas* e *intuicionistas*. E as naturalistas, em *subjetivistas* e *objetivistas*. As não-descritivistas, por sua vez, seriam divididas em *emotivistas* e *não-descritivistas racionalísticas* que, por fim, se dividiriam em *prescritivista universal*, que seria a própria proposta de Hare e a chamada teoria ‘X’.

A exposição de Hare é particularmente interessante por estabelecer uma distinção entre o que ele entende, por *teoria ética*, que é o que ele apresenta nesse livro em especial, como sendo, especificamente, o “estudo dos conceitos morais, isto é, do uso que fazemos das palavras morais” (Op.cit. p. 72). Tradição cuja origem remota costuma-se atribuir a Hume e a origem mais próxima a Moore. Não obstante, Hare não concorda com as conclusões a que Moore chegou, do que ele chama, simplesmente, de *ética* ou *filosofia moral* que trataria dos conteúdos ou da parte prescritiva da moral, propriamente dita.

O interesse por essa divisão que Hare propõe, aqui, se justifica uma vez que ela está mais próxima da compreensão, segundo a qual a ética contemporânea pode ser tomada a partir de três âmbitos principais de estudo: a *meta-ética*, que investiga o vocabulário utilizado pela moral; a *ética normativa*, que fundamenta ou fornece as normas para o agir humano; e a *ética aplicada*, que emprega tais descobertas nas tarefas e problemas morais do dia-a-dia. Divisão que será, então, adotada, por tornar mais acessível a compreensão e mais fácil a exposição desse vasto campo de reflexão,

---

contexto atual. Menciona-se, aqui, só a título de ilustração: 1. Descritivas e normativas (prescritivas); 2. Naturalista e Não-Naturalista; 3. Cognitivistas e Não-Cognitivistas; 4. De Motivos e de Fins; 5. De Bens e de Fins; 6. Materiais e Formais; 7. Substancialistas ou Procedimentais; 8. Teleológicas e Deontológicas; 9. Da Intenção (ou da convicção) e da Responsabilidade; 10. De Máximos e de Mínimos. Cabendo destacar apenas o oitavo e nono pares, aos quais voltaremos em 3.2.

visando, oportunamente, indicar como a ética jonassiana poderia ser classificada no interior desse complexo cenário da ética atual.

Desse modo, o presente capítulo obedece à seguinte divisão: 3.1 A perspectiva metaética, 3.2 Duas diferentes abordagens de ética normativa e 3.3 O surgimento e desenvolvimento das Éticas Aplicadas e Bioética.

### **3.1 – A perspectiva metaética**

Este termo designa o estudo referente às proposições prescritivas, do ponto de vista lingüístico-formal, e à significação dos predicados morais com o objetivo de elucidar o sentido dos conceitos éticos e a forma como são lingüisticamente empregados em enunciados concretos. Mostra-se, assim, a relevância da linguagem para a reflexão ética, no interior da qual o significado, que as proposições morais adquirem nas interações e conflitos, determina e reflete o horizonte axiológico dos indivíduos.

A metaética pode ainda ser definida como: 1. “a tentativa de compreender as pressuposições e compromissos de ordem metafísica, epistemológica, semântica e psicológica do pensamento, do discurso, e da prática morais.”<sup>268</sup> Ou ainda, como 2. um tipo de reflexão que examina o discurso moral compondo uma metalinguagem de cunho supostamente neutro, ou seja, não-normativo.

Tais definições demonstram que o objeto privilegiado da metaética é a linguagem em si, na perspectiva lógica e semântica e o uso que dela é feito no contexto da moral, e não propriamente o conteúdo, a formulação ou fundamentação de normas ou princípios.

Como já mencionado anteriormente, David Hume é considerado o precursor da investigação metaética, por ter sido o primeiro a realizar uma “análise lingüística”, *avant la lettre*, do vocabulário moral. Moore foi reconhecido como um importante seguidor dessa tradição que, desde então, foi designada por esse termo específico. Tendo sido discutidos no capítulo anterior, não se pretende, aqui, voltar a eles. Cabe,

---

268. <http://plato.stanford.edu/entries/metaethics/>



apenas, registrar a importância de suas filosofias para o surgimento e consolidação da metaética.

Atualmente, inúmeros são os autores que, como Richard Hare, defendem que a tarefa primordial de toda *teoria ética*, digna desse nome, é precisamente estabelecer esse estudo terminológico, antes de pretender tratar das questões propriamente substanciais (entenda-se, o *conteúdo* dos enunciados morais). É exatamente o que ele realiza em sua obra supracitada, com o objetivo de avaliar, como fizeram seus antecessores, se as éticas existentes atendem aos rigorosos critérios que ele estabelece para serem, então, consideradas adequadas.

É importante frisar que, na verdade, todas as *teorias* que ele analisa são, segundo a definição por ele estabelecida, tipos diferentes de metaética, como a que ele próprio pretende ali, ao final, esboçar, porém, sem a pretensão de apresentar a solução definitiva. Razão pela qual, no quadro que ele propõe está em aberto um lugar (2.2?) como possibilidade de que surja uma teoria (X) que atenda a todas as exigências, pressupondo, inclusive, a sua estrita filiação e posição já, por ele, estabelecidas.

Embora constitua uma tarefa de inegável importância, alguns autores preferem deixá-la ao cargo dos “metaéticos”, passando, então, à atividade seguinte: propor conteúdos. O que, segundo a divisão adotada, é precisamente a tarefa realizada pelas concepções designadas com a expressão “éticas normativas” que, no próximo tópico, serão abordadas a partir de dois autores já mencionados no capítulo 2, Kant e Weber.

### **3.2 – Duas diferentes abordagens de ética normativa**

Recapitulando o que se disse até agora, vimos que os problemas colocados pelo avanço das tecnologias em geral e das biotecnologias em particular, especialmente aquelas destinadas à aplicação em seres humanos - cuja finalidade ultrapassa a detecção e cura de doenças - tornam a ética mais necessária que nunca. Paradoxalmente, porém,

em função dos aspectos conceituais apontados, que levaram à desarticulação entre ética e tecnologia e da grande profusão de éticas no contexto contemporâneo, nunca a reflexão ética mostrou-se tão problemática. Soma-se a isso, o fato de que, para vários e destacados autores, a teoria ética foi reduzida à reflexão sobre a linguagem, originando e privilegiando as questões metaéticas, deixando de lado as questões ditas substanciais<sup>269</sup>. Isso mostra os vários complicadores que envolvem a questão.

Quanto ao tema proposto para esse tópico, existem autores que têm se dedicado, inteiramente, à reflexão das questões substanciais. Alguns deles, seguindo a orientação de dois importantes nomes da chamada ética normativa, Immanuel Kant e Max Weber. As duas teorias serão apresentadas, visando uma contraposição para evidenciar em que aspecto a segunda critica a primeira e por quê.

A” – Kant e a *razão prática* como origem do *dever incondicional*

Entre outros grandes feitos no âmbito da filosofia em geral, Kant se notabilizou por realizar a tarefa fundamental de elaborar uma moral rigorosamente racional, para responder ao subjetivismo, relativismo, e ceticismo que predominavam em seu tempo, buscando uma resposta à pergunta ética: "que devo fazer?", tendo como única referência os procedimentos da razão.

Essa questão fundamental é endereçada a um novo conceito de razão, cuja atividade se exerce segundo dois usos diferentes: a teórica e a prática<sup>270</sup>. Cabe frisar, porém, com Otfried Höffe que

*a razão prática não é nenhuma outra que a razão teórica; só há uma razão, que é exercida ou prática ou teoricamente. De modo geral a razão significa a faculdade de ultrapassar o âmbito dos sentidos, da natureza. A ultrapassagem dos sentidos pelo conhecimento é o uso teórico, na ação é o uso prático da razão. (...) A razão prática, como*

---

269. O que não é o caso de Hare que, em outras obras, dedica-se também às questões substanciais.

270. Aspecto já abordado no capítulo anterior.

*ela mais abreviadamente se chama, significa a capacidade de escolher sua ação independentemente de fundamentos determinantes sensíveis, os impulsos, as carências e paixões, as sensações do agradável e desagradável. (Op. cit. p. 188)*

Surge, portanto, a questão: *quais são os limites legítimos desses dois usos?* O uso teórico, Kant analisa na *Crítica da Razão Pura*, e uso prático, na *Crítica da Razão Prática*, onde ele investiga os princípios da razão em sua relação com a liberdade. Javier Herrero<sup>271</sup> esclarece que a moral kantiana

*é uma moral da razão pura prática, porque só pela razão o homem consegue autarquia e se torna autônomo, porque a razão prática é o seu "Selbst" mais próprio ("eigentlich Selbst") e com isso se torna independente de todas as forças "externas" de motivação. O ser humano é essencialmente autônomo, não por pertencer a uma determinada comunidade, não por compartilhar com os outros uma determinada tradição, mas por ser sujeito da razão incondicional. (op. cit. p. 19)*

Aqui, porém, é preciso diferenciar entre razão prática técnica, que se encontra na “base de toda ação e figura extra-moral, ela fornece as normas relativas, as regras da habilidade ou da prudência” (*Lexikon Kantien*. p. 890) e a razão prática moral que

*é a fonte das normas absolutas do dever "Sollen" absoluto; a definição de seu fim, seu imperativo, seus princípios valem absolutamente, incondicionalmente. Essa razão visa uma unidade incondicionada, a legalidade e a validade universal da vontade, o acordo dessa consigo mesma, em suma, uma unidade prática sistemática. A razão no homem é o princípio da liberdade, da autonomia; ela constitui nele a "humanidade" e a "personalidade"*

---

271. F.J. Herrero. “A Ética de Kant”. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, n.90, 2001. pp. 17-36.

*puras que se deve em todo e em cada um estimar e respeitar ao mais alto ponto. (LK. pp. 890-891)*

Nesse sentido, segundo Kant, o que confere ao homem a sua máxima universalidade: a humanidade e, ao mesmo tempo, a sua máxima singularidade: a personalidade é a razão moral prática, precisamente, por fornecer o princípio da liberdade.

Mas a liberdade resultante da razão prática – coerentemente – “se manifesta pela lei moral” (LK 620) que, sendo dada pela própria razão a si mesma eleva a razão à condição de auto-legisladora, o que lhe confere a sua autonomia<sup>272</sup>. Donde provém, portanto, o singular conceito kantiano de liberdade e o fato de no cerne da filosofia prática kantiana estar, portanto, a concepção de *auto-legislação da razão pura prática*.

O ser humano, portanto, se diferencia de todos os outros seres uma vez que, enquanto os seres naturais estão completamente submetidos às leis da natureza, o homem como ser racional, pode dar a si mesmo a sua própria lei, elaborada pela razão moral prática.

Herrero<sup>273</sup> destaca o aspecto de que ele propõe uma teoria que é inerente à consciência e ao agir moral de todo ser humano e, assim fazendo, ele confere um sentido novo e muito mais significativo para a *praxis*, capaz de abarcar não só o agir moral do homem, mas também a sua vida no Estado (política) e na sociedade (Direito).

Assim, tal conceito de *praxis* se distancia da concepção comum, que prevê uma doutrina da ciência e uma da prática que é, ao mesmo tempo, diferente e derivada dela. É o caso, por exemplo, da prática médica que se pauta numa teoria para ser realizada da maneira mais razoável e hábil possível. Mas não é esse sentido o proposto por Kant. Seu

---

272. Que, na verdade, pressupõe os dois conceitos nucleares: a razão prática, propriamente dita, e a liberdade.

273. A partir de notas das aulas, do curso de Ética ministrado pelo Prof. Dr. F. J. Herrero Botin, no 2o semestre de 2004, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG.

novo conceito de *praxis* mostra-se também diferente do sentido implícito na disputa clássica sobre a primazia da vida teórica sobre a prática. Ademais, a ciência pura visa o *universal e necessário*, não sendo por isso acessível através de nenhum agir concreto.

A relação que ele tem em mente não entre princípio e aplicação, mas entre *princípios*, pois, segundo pensa, a *praxis* é guiada por princípios. E sua novidade está em interpretar esses princípios a partir da *razão prática*, que ele define como uma razão que é essencialmente, **agente**, isto é, aquela cuja atividade típica *não é* o conhecimento.

Kant afirma que o valor da *praxis* é determinado inteiramente pela concepção subjacente à qual ela se conforma. A concepção subjacente que pode conferir maior valor à *praxis* é o princípio da razão prática por excelência: o conceito de *dever incondicional*. Isso significa que somente o conceito de *dever incondicional* determina o valor *moral* da ação.

Por conseguinte, Herrero afirma que, segundo Kant, tentar corrigir a razão por meio da experiência seria não só um equívoco, mas, a maior tragédia para o ser humano. Pois, sua dignidade<sup>274</sup> reside, exatamente, em *ser sujeito da lei moral incondicional da razão*, que faz dele um *fim em si*, e que prescreve a realização interna e externa no mundo dos homens em liberdade.

Cabe, porém indagar: qual é a razão que guia a *praxis* do homem? Segundo, Kant é a *razão auto-legisladora*.<sup>275</sup> E, segundo ele, todo ser humano está submetido, unicamente, às leis da razão e isto é o que constitui a *autonomia do ser humano como tal*. Por isso de disse acima que, o homem kantiano é essencialmente autônomo, não por

---

274. Dignidade do homem, no contexto antigo = razão (*logos*) ↔ Ser // no contexto moderno: Razão Prática (homem: sujeito = fim em si) ↔ Liberdade.

275. Enquanto fundamento do homem: auto-*nómos*.

pertencer a uma determinada comunidade (livre, para o grego, é o cidadão da *pólis*), a uma determinada tradição, mas por ser sujeito da razão incondicional.<sup>276</sup>

Os critérios fornecidos pela razão prática, tanto no âmbito moral quanto no jurídico<sup>277</sup>, por procederem da razão, são idênticos à estrutura da razão. Assim, eles têm a forma da razão, o que significa que as proposições, leis e princípios apenas serão conformes à razão, quando puderem reivindicar validade universal. Isto é, quando forem universalizáveis e, portanto, capazes de *reconhecimento universal*.

É na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que Kant propõe-se a encontrar e fundamentar, ou, nas suas palavras, “*buscar e fixar* o princípio supremo da moralidade” (FMC. 200. Grifos nossos), que não é outro senão o Imperativo Categórico, cuja formulação fundamental é a seguinte: “Age de tal forma que a máxima de sua ação possa por sua vontade elevar-se à lei universal”. (FMC. 223)

Desse modo, com a lei fundamental de sua liberdade interna, a racionalidade universal e formal impõe-se a figura do imperativo categórico ou princípio moral, exigindo que cada um aja conforme a máxima que possa servir como regra para a vontade de todo ser racional, o que o torna capaz, então, de ser legislador universal, ainda que se referindo a si mesmo, num experimento mental. Portanto, o imperativo categórico fornece a regra que eleva a máxima à condição de determinar a moralidade de toda ação de um ser racional.

---

276. “Assim, se a razão é incondicionalmente legisladora, então, nenhuma concepção heterônoma ou do egoísmo generalizado (utilitarismo generalizado), nenhuma regra derivada da razão instrumental (e da decisão) estratégica ou funcionalista, nenhuma *Zweckrationalität* (razão meios / fins: Weber), nenhuma *Sittlichkeit* (eticidade) convencional do Mundo da Vida poderá suplantiar o papel absolutamente insubstituível da razão que tem sua sede no ser humano.” (Na íntegra, como apresentado e registrado em sala de aula).

277. Segundo Ricardo Terra, “Para Kant, alguns conceitos são comuns às duas partes da metafísica dos costumes, entre eles, o dever e a obrigação. Dever entendido como “a ação à qual alguém é obrigado.”” R. Terra. “A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana”, p. 88.

O homem é um ser racional e também um ser de inclinações. Por isso, ele não age somente como um ser racional, mas *deve* agir segundo a razão. Assim, o *dever* faz a mediação entre razão e inclinação, pois surge da relação que elas exibem no homem.

A máxima provém da inclinação e para ser moral tem que ser universalizável, daí a necessidade do *dever*. Segundo Kant, a felicidade é a realização das inclinações, mas elas devem ser orientadas pela razão para viabilizar a liberdade. Nesse sentido, todos podem buscar a felicidade, desde que levando em conta o respeito à universalidade.

Em termos kantianos, dizer que o homem é livre significa dizer que ele é *autônomo*, isto é, *auto-legislador*, pelo fato de ser racional. Por isso, a lei da razão é válida para todos os homens e todo indivíduo é, em princípio, *auto-legislador*.

Para ser moral, o homem, sendo ao mesmo tempo racional e sensível, deve submeter-se, em seu mundo interno de ação, à incondicionalidade da lei fundamental, formal e procedimental da razão pura prática que é a lei de sua liberdade interna<sup>278</sup>, ou seja, a autonomia.

Assim, o homem deve agir *apenas motivado internamente pela forma de sua razão*, isto é, pelo *dever incondicional*, prescindindo de todas as condições de sua realização e afastando todas as máximas não universalizáveis, como as que provêm de princípios empíricos de felicidade. Só o princípio moral põe a liberdade interna de acordo consigo mesma, atuando, assim, como princípio de consistência do mundo interno, mas também externo, pois, nas palavras de Kant, com as quais encerramos esse pequeno resumo:

*A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente*

---

278. Herrero esclarece que a liberdade interna é diferente da liberdade privada. A liberdade interna chega até a raiz e inclui em si a liberdade externa.

*como legisladora, porque de outra forma não podia pensar-se como um fim em si mesmo. A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida com legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isso não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da idéia de dignidade de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá. (FMC. 233-234)*

Obviamente, esse breve resumo expressa apenas uma ínfima parte da formulação moral kantiana. Espera-se, porém, que ele seja suficiente para estabelecer o contraponto com Weber e esclarecer as razões de sua crítica a Kant, marcantes em sua posição.

#### B”- Weber e a distinção entre *Ética da Convicção* e *Ética da Responsabilidade*

Julien Freund identifica o pensamento de Weber a uma “filosofia do antagonismo dos valores” (p. 44), na qual uma tipologia<sup>279</sup> é elaborada com a finalidade de evidenciar a tensão presente sob diferentes aspectos. Não seria diferente, portanto, na reflexão que ele realiza no domínio da ação, onde predominam os juízos de valor, as convicções e avaliações de todo tipo, e se constitui fundamentalmente pela relação meio-fim.

Weber considera que apenas a questão relativa aos meios pode ensejar uma pesquisa empírica, jamais a questão dos fins. Sendo dado um fim, os cientistas podem discutir para estabelecer quais são os meios mais adequados e eficazes a alcançá-lo, avaliar os custos e até mesmo advertir quanto aos eventuais riscos implicados em cada um dos meios possíveis. Mas nenhuma ciência empírica pode instruir o agente com

---

279. Termo que faz referência ao método concebido por Weber com base no conceito de *tipo ideal* que “não é ele próprio uma ‘hipótese’, mas visa a guiar a elaboração de hipóteses. Por outro lado, ele não é uma exposição do real, mas se propõe a dotar a exposição de meios de expressão unívocos. (...) Obtém-se um tipo ideal *acentuando* unilateralmente *um ou vários* pontos de vista e encadeando inúmeros fenômenos dados *isoladamente*, difusos e discretos, que se encontram em grande ou pequena quantidade e em locais específicos e não por toda parte, que se ordena segundo os precedentes pontos de vista escolhidos unilateralmente, para formar um quadro de pensamento homogêneo [*einheitlich*].” (*Essais*. pp. 179-181.)



relação à escolha de um fim. Tal escolha é um tema específico da moral e concerne à consciência e à vontade. Ou seja, cabe à ciência instruir sobre o que *pode* ser feito; jamais quanto ao que *deve* ser feito. Ademais, é a questão referente aos fins que suscita maior antagonismo, pois nela intervêm os diferentes juízos de valor, sempre subjetivos e pessoais.

Compreende-se melhor sua concepção moral a partir da definição e da tipologia que ele propõe de *atividade*. Para Weber, a atividade é “um comportamento ao qual se comunica um sentido, geralmente subjetivo, uma vez que ele depende da valorização do fim que se pretende alcançar” (p. 46), em oposição a um comportamento meramente reativo de natureza vegetativa ou instintiva. Com base nessa definição ele distingue, ainda que provisoriamente, quatro diferentes tipos de atividade principais:

1. Atividade tradicional orientada por usos e costumes, que dispensa uma reflexão quanto a sua utilidade e significação e rege todas as rotineiras atividades cotidianas.
2. Atividade afetiva: orientada por paixões ou emoções imediatas, que dispensa a reflexão em função da súbita irrupção do sentimento, que conduz a ação a um fim.
3. Atividade racional por valor: orientada pela crença na validade de um fim que pode ser moral, político, econômico, estético, ideológico, etc., independentemente dos meios para realizá-lo ou das conseqüências que possa provocar. São as ações realizadas por pura convicção ou dever, como as de alguém disposto a morrer por uma causa.
4. Atividade racional por finalidade: orientada por um fim que não tem um caráter absoluto, apenas de um objetivo prático, escolhido, geralmente, após profunda reflexão. Ela leva em conta tanto a adequação dos meios quanto as possíveis conseqüências e pode ser modificada em função do cálculo concernente aos efeitos reais e os esperados. Trata-se de todo tipo de atividade estratégica, seja a de um comandante de um exército, de um político, de um técnico ou de um homem de negócios.

Esses diferentes tipos podem não apenas se combinar nas atividades reais, como gerar conflitos, tanto quando se confrontam na ação de um único indivíduo, quando se trata de uma ação envolvendo vários agentes, onde alguns guiam sua ação pela pura convicção enquanto outros optam por agir em função da eficácia que esperam alcançar.

Basicamente, os dois tipos de atividade racional estão na base da formulação moral weberiana, conforme a qual o antagonismo entre valor e fim apresenta-se como insuperável. Surge, assim, a questão: qual seria a ação ética? Aquela que atende à exigência kantiana de agir incondicionalmente por dever e por respeito à lei, dispensando toda consideração em relação aos motivos<sup>280</sup>, meios e conseqüências possíveis, tendo em conta apenas o princípio da concordância da razão com seu princípio que é o dever incondicional? Ou aquela que considera não apenas a ação, com relação a seus meios e conseqüências tanto previsíveis quanto imprevisíveis, mas também todos aqueles que podem ser por ela afetados, vale dizer, a ação responsável?

Em outros termos, a ação ética é aquela que se caracteriza pelo estrito respeito a um princípio puro e por uma fidelidade incondicional a uma *convicção* ou, por outro lado, pela coragem de assumir as conseqüências e os riscos de uma decisão, sob pena de sacrificar a pura *intenção* em favor de um engajamento exigido pela situação concreta? Esse é o conflito que Weber traduz através da antinomia entre *Ética de Convicção* e *Ética de Responsabilidade*, quando escreve que:

*toda atividade orientada segundo a ética pode ser subordinada a duas máximas inteiramente diversas e irredutivelmente<sup>281</sup> opostas. Pode orientar-se segundo a ética da responsabilidade ou segundo a ética da convicção. Isso não quer dizer que a ética da convicção equivalha à ausência de responsabilidade e a ética da responsabilidade, à ausência de convicção. Não se trata disso, evidentemente. Não*

---

280. Externos ou heterônomo como diria Kant.

281. Ao final, tal irredutibilidade não será tão veemente.

*obstante há oposição profunda entre a atitude de quem se conforma às máximas da ética da convicção – [tal pessoa cumpre o dever sem se importar com as conseqüências de seus atos, enquanto que] quem se orienta pela ética da responsabilidade [defende que] «devemos responder pelas previsíveis conseqüências de nossos atos». (...) Quando as conseqüências de um ato praticado por pura convicção se revelam desagradáveis, o partidário de tal ética não atribuirá responsabilidade ao agente, mas ao mundo, à tolice dos homens ou à vontade de Deus, que assim criou os homens. O partidário da ética da responsabilidade, ao contrário, contará com as fraquezas comuns do homem (...) e entenderá que não pode lançar a ombros alheios as conseqüências previsíveis de sua própria ação. (Essais. pp. 113 – 114)*

Esse antagonismo expressa, de fato, a existência de duas diferentes compreensões da moral. Por um lado, 1) a moral “em si”, como essência pura, isto é, a moral ‘abstrata’ entendida “como atividade inteiramente autônoma ou ainda como atividade primeira e fundamental à qual todas as outras atividades devem obediência, porque elas lhe são subordinadas” (MW p. 48). Por outro lado, 2) “a moral concreta, que não leva em conta somente a pureza, a dignidade e a beleza da intenção, mas as necessidades da vida, nossa inserção no mundo da história” (Ibidem.), conforme a qual o problema ético não se põe ao homem como *puro ser moral*, mas com relação a todos seus engajamentos: políticos, econômicos ou sociais.

Desse modo, levando-se em conta a articulação desses diferentes aspectos, não se pode mais pensar numa ação puramente moral, separada de seus aspectos políticos, econômicos ou religiosos. Em contrapartida, cada ato humano, seja político, econômico ou religioso, guarda um sentido moral e preserva uma exigência ética.

Freund assinala que, a rigor, segundo Weber, aquele que adere à “ética da pura convicção é o homem do tudo ou nada, ele se recusa a transigir, a fazer concessões, convencido

da validade exclusiva do fim que constitui o objeto de sua fé quer ela seja denominada de verdade, justiça, igualdade, revolução ou paz.” (Ibidem.) Sua postura chega ao extremo de um fundamentalismo irresponsável e intolerante, cuja pretensão de ser uma ação exemplar não se cansa de contestar tudo o que não coaduna com a ‘pureza’ de seus ideais. Toda tentativa de com ele discutir mostra-se inútil, pois sua convicção é para ele a verdade.

Apesar da evidente irracionalidade de tal posição, Weber lhe concede alguma intenção racional ao identificá-la à *atividade racional por valor*. “Com efeito, ela é busca de coerência, pelo fato de que ela tenta reconduzir tudo a um único princípio suscetível de suprimir, ao menos teoricamente, as discordâncias, os conflitos e as contradições”. (MW p. 49)

Por sua vez, aquele que adere à ética da responsabilidade, volta-se para a “relação fundamental de toda ação, aquela do meio ao fim”. (Ibidem.) Nesse âmbito, não há qualquer aspecto privilegiado, como no caso da ética da convicção que privilegia a ‘pureza dos fins’. Ao contrário, trata-se de uma análise dos diferentes componentes de uma ação concreta, vem a ser: fim, meio, consequência e contexto (ou situação), para examinar as relações que estabelecem entre si. É o que podemos ver, na interessante exposição organizada por Freund para destacar cada um destes elementos da ação humana:

a) Fim: quem age conforme a responsabilidade tem consciência da diversidade de fins igualmente estimáveis, que se excluem ou que podem ser buscados sucessivamente, tanto na esfera individual quanto coletiva. Todavia, não há entre tais fins qualquer hierarquia capaz de assegurar a algum uma prioridade metafísica em relação aos demais. O que os difere é apenas a ligação que estabelecem com um dado valor e a vontade que um agente tem de realizar esse ou aquele fim. Daí decorre o permanente conflito entre os fins, que está na base do conflito entre os seres humanos.

b) Meio: Após escolher o fim, o adepto da ética da responsabilidade avalia os meios necessários para realizá-lo, considerando sua eficácia conforme o modo pelo qual

pretende alcançar o fim (rápida ou gradativamente), sem ignorar as dificuldades que possa encontrar. Daí a possibilidade de um novo antagonismo entre alguns meios que, embora mais eficazes, podem comprometer o objetivo buscado ou despertar a hostilidade de terceiros prejudicando, assim, o resultado da ação.

c) Conseqüências: Existem as conseqüências *previsíveis* e as *imprevisíveis* e o adepto da ética da responsabilidade deve considerar os dois casos. Pois, tanto as conseqüências previsíveis podem (como alguns meios) comprometer a realização do fim e mesmo obrigar o agente a desistir de realizá-lo; quanto as conseqüências imprevisíveis provocar conflitos, forçando o agente a modificar o curso de sua ação inicialmente prevista e, por vezes, confrontá-lo a outros valores em relação aos quais ele ainda não havia se posicionado, abalando sua intenção inicial.

d) Situação (contexto): enfim, o adepto da ética da responsabilidade avalia o fim, os meios e as conseqüências em função da situação concreta da ação; da realidade para estabelecer se o que é idealmente desejado é efetivamente realizável ou, em outros termos, se é sensato realizá-lo. Ao mesmo tempo, ele considera a possibilidade de realização integral ou parcial em função dos reais limites humanos. Obviamente, pode haver conflitos entre o seu propósito inicial e as condições reais de sua realização, forçando necessariamente a aceitação de certos compromissos ou sacrifícios.

Assim, diferentemente da ética da convicção, a ética da responsabilidade possibilita a tomada de consciência das tensões e conflitos presentes na dimensão da ação, desde o momento concernente à escolha do fim. Trata-se, portanto, de uma moral que se caracteriza “essencialmente pela lucidez, sendo dado que, por mais objetiva que seja a avaliação das relações entre fim, meios, conseqüências e situação, o compromisso e as escolhas que impõem os antagonismos são necessariamente subjetivos.” (MW. p. 51)

Mas, a despeito de toda a diferença que Weber ressalta entre essas duas posições e até mesmo quando ele diz que:

*Não é possível conciliar a ética da convicção com a ética da responsabilidade<sup>282</sup>, assim como não é possível, se jamais se fizer qualquer concessão ao princípio segundo o qual o fim justifica os meios, decretar, em nome da moral, qual o fim que justifica um meio determinado. (PcV. p. 115)*

É importante frisar que essa descrição do antagonismo dessas duas atitudes morais é, num certo sentido, puramente tipológica. Porque em realidade, por mais opostas que sejam “a ética da convicção e a ética da responsabilidade não são contraditórias, mas se completam uma a outra e juntas constituem o homem autêntico”. (MW. p. 52) Ou nas palavras de Freund, parafraseando uma célebre fórmula kantiana:

*Sem a responsabilidade, a convicção não é mais que simplória exaltação, [e] sem a convicção a responsabilidade não passa de mera decisão vazia de sentido. (Ibidem.)*

Após essa breve exposição poderíamos, nos dar por satisfeitos e passar ao tema seguinte. Todavia, como nos adverte Freund:

*Para bem compreender o sentido da concepção moral de Weber, é preciso insistir sobre duas expressões que retornam várias vezes sob sua pluma, quando ele trata da ética: de uma parte, aquela da atitude ‘cavaleresca’, de outra parte, aquela da atitude ‘demagógica’. A primeira une ao senso da dignidade, a responsabilidade e a fidelidade a sua convicção, a segunda é aquela do fraco que somente justificações. Mais que a moral, é a política que põe em relevo os antagonismos da ação. (Ibidem. Grifos nossos.)*

Sobre esse tema, Weber se debruça em diferentes textos, propondo sempre uma análise real da atividade política e daquele que a realiza. Segundo ele, três qualidades fundamentais são exigidas àquele que pretende se dedicar à política: a) a paixão, como sincero devotamento a uma causa; b) o senso da responsabilidade, combinado a uma

---

282. Não é o que Weber dirá no final.

sincera convicção e c) certo distanciamento em relação aos homens e às coisas, com o objetivo de alcançar um agir refletido e consciente. Atitude pela qual se pode evitar a mais comum armadilha da ação política que, por se referir intrinsecamente ao poder, conduz, perigosamente, à vaidade e à busca do poder pelo poder.

Cabe aqui mencionar uma importante distinção que Weber propõe entre duas formas de exercer a política do poder (*Machtpolitik*): uma é puramente caricatural e caracteriza todos os que buscam o poder pelo poder; a outra caracteriza todos que buscam o poder, mas com o propósito de realizar objetivos precisos. Embora fosse um defensor da *política do poder*, Weber critica a primeira atitude em favor da segunda.

Segundo a leitura de Catherine Colliot-Thelene<sup>283</sup>, temos que

*a oposição estabelecida por Weber entre ética de responsabilidade e ética de convicção, se inscreve no quadro de uma reflexão sobre a tensão que existe entre, de uma parte, a lógica imanente à esfera de ação política e, de outra parte, as exigências ‘acósmicas’ da ética de fraternidade das religiões da salvação. Ela foi geralmente banalizada no sentido de uma retomada, em termos modernos, do tema maquiaveliano do amoralismo da política, mesmo como uma concessão de Weber à realpolitik, isto é, a uma atitude política oportunista, porque exclusivamente guiada pela busca do poder. Weber, todavia, tinha explicitamente criticado a realpolitik entendida como uma política regulada pelas oportunidades de sucesso efêmeras oferecidas pelas conjunturas, e ele tinha distinguido desta a ‘política realista’, compatível com o respeito aos valores fundamentais, embora preocupada com as condições concretas de sua realização. Com base nesses textos, alguns autores se empenharam em*

---

283. Catherine Colliot-Thelene. “Éthique de Responsabilité / Éthique de Conviction”, in *Grand Dictionnaire de la Philosophie*. Paris: Larousse, 2003.

*demonstrar que a ética da responsabilidade e a ética da convicção somente constituíam para ele conceitos-limite designando os dois pólos possíveis da ação engajada, sendo dado que toda ação concreta participa sempre, segundo proporções variáveis, de uma e de outra.*  
(op. cit. p. 388.)

Para concluir essa breve exposição sobre Weber, é fundamental frisar o modo pelo qual ele estabelece a relação entre ética e política, ao criticar a atitude do político oportunista e preconizar a atitude do político ‘realista’, aquele que visa conciliar os fatos e os valores. Algo que nem sempre foi devidamente compreendido na teoria ou, lamentavelmente, observado na prática.

Após a exposição das concepções de Kant e Weber, fica evidente o alvo e o motivo da precisa crítica que Weber endereça ao filósofo do *dever incondicional*. Weber, ao estabelecer a distinção entre ética da convicção e ética da responsabilidade<sup>284</sup>, aponta as principais características de cada uma delas, mostrando que a primeira se caracteriza pelo estrito respeito a um princípio puro e por uma fidelidade incondicional a uma *convicção* e a segunda, pela consideração dos vários aspectos da ação, com especial atenção às suas consequências e aos riscos envolvidos, o que em certas ocasiões pode levar ao sacrifício da pura *intenção* em favor de um engajamento exigido pela situação concreta. Naturalmente, ele associa a primeira à filosofia moral de Kant, que, considerada nessa perspectiva, revela-se insuficiente para lidar com as questões colocadas à reflexão ética atual.

Mas, vimos que, de início tratadas em separado como *tipos* diferentes, no decorrer da exposição, as duas éticas são consideradas complementares, sugerindo que elas podem e mesmo devem se alternar e até se somar, em determinadas situações.

---

284. Que podem ser associadas ao nono par conceitual apresentado na introdução. Vale lembrar, aquele que contrapunha a ética da Intenção à ética da Responsabilidade.



Apesar dessa sugestão, a distinção proposta por Weber serviu de base à divisão entre duas concepções consideradas incompatíveis, identificadas ao oitavo par conceitual indicado na introdução do capítulo, entre éticas *deontológicas* e *teleológicas*.

Desse modo, aquela que Weber chamou de “ética da convicção” é associada à ética *deontológica*, e aquela chamada por ele de “ética da responsabilidade”, à *ética teleológica*. Considerando a etimologia, é possível estabelecer que toda ética definida como deontológica, privilegia a dimensão do dever (do grego *déontos*<sup>285</sup>), enquanto as que se identificam como teleológicas privilegiam o aspecto do fim (*télos*)<sup>286</sup>.

Dentre as éticas teleológicas, o Utilitarismo é considerado uma das mais importantes. Sua origem remonta às obras dos filósofos e economistas ingleses do século XVIII e XIX. Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Na visão utilitarista original, uma ação é moralmente correta se promove a felicidade e condenável se produz a infelicidade, não apenas a do agente da ação, mas também a de todos afetados por ela. O que significa que o Utilitarismo condena a ação egoísta, na qual o indivíduo busca seus interesses, em detrimento dos outros, e se opõe a toda concepção ética que considere os atos como certos ou errados independentemente das conseqüências que eles possam ter.<sup>287</sup>

Costuma-se separar essas duas modalidades atribuindo a origem da primeira a Kant e da segunda a Aristóteles. Como vimos, porém, Weber mostrou, por um lado, a necessidade de se reconhecer a limitação de cada uma delas, sobretudo da primeira pelo fato de desconsiderar os vários aspectos implicados na ação; e, por outro, de se articular as duas formas para a consecução de um agir coerente e responsável. Ao avaliar a ética jonassiana, veremos como ela se posiciona em relação a essa divisão.

---

285. Do grego *déon*, *déontos*: dever. Sentido derivado de *Δέον*, *οντος*: necessidade conveniência e de *Δέοντος*: como convém. Segundo Isidro Pereira. *Dicionário Grego-Português Português-Grego*. p. 123.

286. Ou *conseqüências*. Razão pela qual uma das vertentes derivadas será denominada *conseqüencialismo*.

287. Já entre os herdeiros da concepção ética kantiana, poder-se-ia mencionar os criadores da Ética do Discurso, Apel e Habermas, pois, embora não priorizem o aspecto do dever, defendem a possibilidade de uma ética universal, formal e procedimental. Hans Jonas também poderia ser incluído aí em função de sua proposta de atualizar ou superar o imperativo categórico kantiano com seu *princípio responsabilidade*.

Para concluir o capítulo, aborda-se a terceira parte, referente às éticas aplicadas.

### 3.3 – O surgimento e desenvolvimento das Éticas Aplicadas e Bioética

No texto “The Applied Ethics Revolution”, Sergio Cremaschi apresenta duas diferentes definições de ética aplicada (EA), a primeira afirma que ela é “comumente distinguida como aquela parte da ética que dá atenção particular e direta às questões e controvérsias práticas”. (p. 71) E a segunda que ela é

*a aplicação de considerações éticas – razões, princípios, valores, ideais – a uma política ou prática – pessoal ou social – com o propósito de avaliar (e assim endossar ou rejeitar) tal política ou prática sobre bases éticas. Deste modo, a ética aplicada é o ramo da razão prática no qual considerações éticas (em oposição às prudenciais ou egoístas) são empregadas para guiar a conduta individual ou coletiva. (Ibidem.)*

O surgimento da EA teria produzido um verdadeiro “giro normativo” (*normative turn*), ocorrido por volta de 1958. Todavia, o autor prefere apontar como marco desse “giro”, um “explosivo” texto de Elisabeth Ascombe, publicado em 1956, em que ela, com base na teoria escolástica da guerra justa de Francisco de Vitória, reprova como criminosa a decisão do então presidente dos EUA, Harry Truman, de bombardear civis inocentes, no final da guerra contra o Japão. A crítica da autora se baseia no princípio de Vitória que estabelece: “*Numquam licet per se et ex intentione interficere innocentem.*”<sup>288</sup>

Não obstante, somente a partir da década de 70, a EA se consolida e para o que contribui a publicação de *A Theory of Justice*, de John Rawls<sup>289</sup>, em 1971, mesmo ano

---

288. “Nunca é lícito *per se* e com intenção assassinar inocentes.” Francisco de Vitoria. “De iure belli”, in *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Madrid: La editora católica, 1960, pars secunda, art. 1.

289. Pois, as proposições de Rawls - difundidas universalmente, desde então -, tornaram-se extremamente influentes não apenas no meio acadêmico, mas constata-se que práticas, que buscam estar de acordo com elas, já fazem parte das políticas públicas de vários países.

em que o termo “bioética” é introduzido por Van Rensselaer Potter<sup>290</sup>. No ano seguinte, surgem as publicações: *Applications of Moral Philosophy* de Richard Hare e o *paper* “Famine Affluence and Morality” de seu pupilo Peter Singer.

Cremaschi aponta que, desde o início, a bioética apresenta uma pluralidade de métodos, termo entendido no sentido que Sidgwick estabeleceu no seu *The Methods of Ethics*, como “um procedimento pelo qual conclusões normativas podem ser alcançadas sobre um dado caso moral.” (p. 73) Ele lembra que, segundo Sidgwick, a busca por um método conduz a um inevitável fracasso, entretanto, no contexto da bioética mais de um procedimento tornou-se disponível. Merece destaque o *conseqüencialismo*, termo com o qual Ascombe rebatizou o antigo utilitarismo.

O conseqüencialismo foi a doutrina predominante na primeira fase da bioética. Seus principais expoentes são: Peter Singer, Helga Kuhse e James Rachels que consideram que a bioética busca “minimizar sofrimentos e sua razão de ser foi o surgimento de uma difundida atitude mental secularizada para a qual a antiga moralidade era preconceito e superstição, melhor descrita como o paradigma da sacralidade da vida, que é um tabu ou pensamento mágico”. (Ibidem.)

Na visão conseqüencialista, o único padrão auto-evidente é, não a sacralidade, mas a *qualidade* de vida, o único método aceitável “para justificar as escolhas é o cálculo de conseqüências e as distinções moralmente relevantes são aquelas entre a qualidade de vida de seres sensíveis; todo o resto é ‘sacralidade da vida’ e, por conseguinte, *nonsense*.” (Ibidem.)

Os conseqüencialistas forjaram o rótulo “deontologia”, sob o qual abrigaram as mais díspares tendências como kantianas e intuicionistas, ao lado de tomistas e aristotélicas, além de teologias de diferentes orientações, considerando que todas essas vertentes pertencem à tradicional doutrina moral que pressupõe um comando divino, que é “a melhor expressão do antigo paradigma da sacralidade da vida.” (Ibidem.)

---

290. Ponto ao qual retomaremos adiante, a partir de outra referência.

Assim, por exemplo, Thomas de Aquino considera que a lei moral não provém da vontade, mas do intelecto divino, enquanto Kant defende que “não é a vida biológica que é sagrada, mas as pessoas, como sujeitos de escolha livre e responsabilidade moral, que merecem respeito infinito; [por seu turno,] a estratégia adotada pelos proponentes da nova moralidade constantemente tem sido ignorar o que o oponente estava dizendo.” (Ibidem.)

Logo, enquanto o utilitarismo foi a doutrina predominante durante a fase inicial da bioética, apenas um número reduzido de autores abraçou a causa deontológica. Cremaschi destaca os nomes de Edmund Pellegrino, que propôs a revisão da tradição hipocrática, devido aos recentes desenvolvimentos tecno-científicos, com base na nova consciência da autonomia e dos direitos do paciente e Robert Veatch que, por sua vez, propôs a revisão da ética médica tradicional a partir de uma perspectiva contratualista, segundo a qual, a relação médico-paciente é uma relação entre iguais.

Na década de 1980, surge a primeira “teoria mista”. Teóricos da bioética de tendência kantiana ou embasada no direito (*right-based*) se aliam à *abordagem de princípios* apresentada, em 1979, por Tom L. Beauchamp e James F. Childress, na obra intitulada *Principles of Medical Ethics*, cuja inspiração foi o Relatório Belmont de 1978, no qual, partindo de uma série de pontos de vista religiosos e filosóficos divergentes, se alcançou um acordo sobre um conjunto de *princípios intermediários*, embora um acordo semelhante sobre os “princípios últimos” não fosse possível.

*A lição que eles extraem do Relatório Belmont é que é possível alcançar acordos parciais em questões morais controversas mesmo entre defensores de opostas teorias éticas compreensivas. Uma consequência é que tais teorias não precisam ser totalmente desenvolvidas antes de decidir dilemas na ética aplicada, e outra é que a existência de visões compreensivas alternativas não é causa de um desacordo intransponível sobre escolhas coletivas. (p. 74)*

Nessa perspectiva, a saída do desacordo seria a aplicação, ao caso em questão, de princípios intermediários, pois, sobre eles, um acordo, – já John Stuart Mill admitia – “é alcançado mais facilmente que sobre princípios últimos.” (pp. 74-75) Além do fato de que, no “mundo real”, para se elaborar políticas compartilhadas, é suficiente um acordo sobre tais princípios, independentemente de um acordo sobre os princípios fundacionais.

Beauchamp e Childress propõem quatro princípios intermediários que, segundo eles, podem ser compartilhados tanto por utilitaristas quanto por deontologistas, a saber: a) respeito à autonomia, b) não maleficência, c) beneficência e d) equidade e justiça.

Embora interessante, essa proposta foi alvo de inúmeras críticas, levando à elaboração de uma segunda teoria mista, a chamada *nova casuística* ou *abordagem de casos*, com o propósito de fornecer meios de solucionar problemas, ou melhor, encontrar soluções para casos reais “quando enfrentando dissensão duradoura sobre princípios”. (p. 75) Foi proposta por Albert Jonsen e Stephen Toulmin, nove anos depois do livro *Principles of Medical Ethics*, ou seja, em 1988, quando, a teoria de Beauchamp e Childress era considerada “como algo que já estava eliminado como uma prática seguida pelos comitês de ética não menos do que a prática de encontrar um acordo sobre princípios intermediários.” (p. 76)

A força da casuística segundo Jonsen e Toulmin está na sua capacidade de se contentar com uma conclusão compartilhada sobre um caso aceito como paradigmático como ponto de partida para nossa busca por juízos compartilhados em novos casos.

O quarto método da bioética é proveniente das abordagens deliberativas que buscaram enfatizar que a EA e a bioética, como uma especificidade daquela, não constituem uma

*especificação de alguma doutrina ética, mas um tipo de processo de deliberação do mundo real orientada por “técnicos da razão” a fim de obter um acordo sobre decisões práticas de modo que se possam levar*

*em conta diferentes razões com as quais diferentes participantes são comprometidos e já pode render um compromisso virtuoso de onde todos os participantes saiam sem nada perder e com algum ganho. (p. 78)*

Tal abordagem foi proposta por neo-aristotélicos, entre os quais Hans-Georg Gadamer, neo-pragmatistas e kantianos, entre os quais Onora O’Neil, que é considerada a mais conseqüente teórica da deliberação.

Embora o texto tenha ainda uma série de aspectos interessantes e que mereceriam, ao menos, uma breve menção, vamos apenas listar alguns dos subtítulos que se seguem, cujo objetivo é caracterizar em linhas gerais a EA. Assim vejamos:

À página 91: a EA não é aplicação da ética; à página 93: a EA é uma abordagem ‘kantiana’ para não kantianos, à página 94: EA é deliberação; à página 97: EA é oposta à subversão, à página 99: a EA é um presente do “espírito do tempo” (*Zeitgeist*) e, para concluir, a EA pode ser a base de uma moral provisória.

Noutro texto, intitulado “What is bioethics? A historical introduction”, também importante para conhecer o contexto de surgimento da bioética, H. Kuhse e P. Singer afirmam que, desde a década de 1960, questões relacionadas à saúde e às ciências biomédicas invadiram a consciência pública (em especial a norte-americana) de um modo sem precedentes. Por um lado, isso se deve ao incrível desenvolvimento das próprias ciências biomédicas que possibilitou, por exemplo, a introdução das técnicas de prolongamento da vida e as de reprodução assistida, entre tantas outras. Por outro, ao aumento do poder exercido por médicos e cientistas no que tange aos chamados “direitos dos pacientes” e, mesmo, aos direitos da sociedade, como um todo, que podem ser afetados pelas decisões tomadas por tais profissionais. Isso acendeu o debate em torno dos critérios usados por eles em suas decisões, evidenciando que, essa nova ordem de questões não poderia mais ser resolvida com base em decisões meramente técnicas, mas, exigia mais do que nunca, decisões essencialmente éticas.

Foi esse o clima que possibilitou o surgimento da bioética, termo que originalmente não foi usado nesse sentido. Quando Van Rensselaer Potter o emprega pela primeira vez, ele pretende designar: “«uma ciência da sobrevivência» no sentido ecológico – que é um estudo interdisciplinar visando a assegurar a preservação da biosfera (Potter, 1970).” (p. 3)

No sentido original, o termo não foi largamente utilizado. Entretanto, ‘bioética’ passa a ser aplicado, com interesse cada vez crescente, no domínio da saúde e das ciências biomédicas. E é esse o sentido adotado pelos autores.

Embora o termo seja novo e sua projeção no campo do desenvolvimento das ciências biomédicas relativamente recente, a bioética também pode ser considerada como um versão atualizada de outras abordagens mais antigas como a ética médica. Mas é preciso dizer que a bioética vai muito além da própria ética médica. Pois essa, tradicionalmente, se ocupa da relação médico-paciente, as qualidades esperadas de um médico e, mais precisamente, da própria conduta médica. Enquanto a bioética é uma atividade mais crítica e reflexiva, não limitada ao domínio da relação médico-paciente ou da conduta do médico, ultrapassando, portanto, a ética médica em muitos sentidos.

*Primeiro, seu objetivo não é o desenvolvimento de, ou a adesão a, um código ou conjunto de preceitos, mas um melhor entendimento das questões. Segundo, está preparada a responder profundas questões filosóficas sobre a natureza da ética, o valor da vida, o que é ser uma pessoa, a significação do ser humano. Terceiro, ela abarca questões de política pública e de direção e controle da ciência. Em todos esses sentidos, bioética é a um novo e distinto campo de investigação. Não obstante, sua história começa com a história da ética médica. (p.4)*

Mas os autores assinalam que o primeiro trabalho “moderno” sobre bioética, intitulado *Morals and Medicine*, foi publicado em 1954, por Joseph Fletcher, um

teólogo episcopal norte-americano, cuja abordagem das situações éticas controversas se assemelha mais ao consequencialismo que às tradicionais concepções cristãs, a tal ponto que, para manter sua posição, posteriormente, ele abandona sua confissão religiosa.

Contudo, somente nos anos 1960, a bioética começa a se constituir, seriamente, como um campo de estudos. Esse período foi fortemente marcado por importantes transformações culturais e sociais e as questões dos direitos humanos, da crise cubana, da guerra do Vietnã, estavam na ordem do dia, tanto quanto aquelas suscitadas pela introdução dos métodos contraceptivos e pela defesa da legalização do aborto.

Todas essas questões repercutiram também sobre a prática da filosofia que foi convocada a se pronunciar sobre a aplicação normativa em questões éticas concretas.<sup>291</sup> Essa inserção de filósofos nas discussões contribuiu para consolidar a bioética como uma disciplina crítica. Mas o maior impulso à bioética foi dado, sem a menor dúvida, pelo enorme avanço das tecnologias médicas, que levantou questões jamais colocadas.

Os primeiros casos celebrizados, nos EUA, referem-se à invenção do aparelho de hemodiálise que podia salvar a vida de pacientes com graves doenças renais. Entretanto, como, à época, o tratamento era extremamente caro, não podia atender a todos os que dele necessitavam. Assim, em 1962, foi criada uma comissão encarregada de “selecionar” os pacientes que seriam submetidos ao tratamento, enquanto os demais eram deixados à própria sorte. Esse poder de “vida e de morte” conferido ao grupo valeu-lhe a denominação de “Comitê de Deus”, e o critério usado para as decisões foi colocado em discussão para avaliar em que medida o fator social ou racial estavam determinando a escolha.

Mas a discussão principal desse período foi desencadeada pela introdução, em 1967, da técnica de transplante de órgãos que criou uma demanda de doadores, que

---

291. Sobre o que é particularmente interessante o depoimento de Hans Jonas sobre a sua inserção nesses debates e sua participação no célebre *Hastings Center*, que se tornou, desde a sua criação em 1969, uma importante referência não apenas no âmbito dos EUA. Vide Cap. 12 de *Souvenirs*, pp. 241-243.



poderia ser atendida pela extração de órgãos de pacientes em coma irreversível ou sofrido alguma outra forma de morte que não comprometesse o funcionamento do órgão visado. Essa questão levou ao célebre estabelecimento do conceito de morte cerebral pela comissão instituída pela Universidade de Harvard para solucionar o problema.<sup>292</sup>

Tais questões serviram para abrir caminho a um terreno minado por inumeráveis dilemas éticos, alguns se tornaram verdadeiros escândalos, como o caso da experiência realizada, de 1965 a 1971, no Jewish Chronic Disease Hospital, no Brooklyn, onde células cancerosas foram injetadas em pacientes sem o seu consentimento, crianças portadoras de deficiência mental foram inoculadas com o vírus da hepatite no Willowbrook State Hospital em Nova York, sem esquecer o lamentável episódio dos negros de Tuskegee, Alabama, que receberam um tratamento “placebo” para sífilis durante várias décadas, para que os diferentes estágios da doença pudessem ser estudados.

Na década de 1970, casos como esses vieram à tona e a opinião pública exerceu forte pressão para que houvesse um maior controle da prática e das pesquisas médicas. Assim, em 1973 foi criada a Comissão Nacional para a Proteção dos Sujeitos Humanos das Pesquisas Médicas e Comportamentais, que assumiu a tarefa de estabelecer as normas e proteger os direitos e interesses dos sujeitos submetidos às pesquisas. Grande parte das recomendações da Comissão torna-se lei e um de seus mais famosos documentos – o Relatório Belmont – tornou-se referência para discussões éticas e posteriores legislações.

Para finalizar, os autores apontam o interessante aspecto da bioética que, desde a sua origem, estabeleceu-se como uma atividade interdisciplinar reunindo profissionais

---

292. Essa é outra discussão em que a participação de Jonas merece destaque. Sua posição contrária à decisão de Harvard está registrada em textos como “On the Redefinition on Death”, *Daedalus*, no. 6, 1969; e “Against the Stream: Comment on the Definition and Redefinition on Death”, in H. Jonas, *Philosophical Essays*, 1974. Dos quais, o ensaio 10 de TME resultou.

da medicina, enfermagem, ciências biomédicas, jurídicas, econômicas, e, obviamente, filósofos e teólogos, a quem era originariamente atribuída as questões éticas e morais, sem mencionar também o forte peso exercido pela opinião pública.

A partir de então, a disciplina se consolidou e expandiu e, atualmente, existem centenas de centros de pesquisas bioéticas em todo o mundo, com uma significativa produção de textos que divulgam e possibilitam a troca e o avanço das discussões no âmbito internacional.

Para concluir esse panorama da ética contemporânea, cabe ainda mencionar alguns aspectos que enfraqueceram a reflexão filosófica do século XX, profundamente marcada pela *falência do sentido*, pelo *niilismo*, pelo *fim das ideologias* e pelo *individualismo*.

Todos esses fatores somados dificultam bastante a tarefa de uma reflexão filosófica em geral e ética em particular, para confrontar todos os problemas colocados. Pois, a falência do sentido produz o que Hans Jonas chamou de *vazio ético*, frente ao qual, como ele admite:

*eu me calo<sup>293</sup> e nos calamos todos. Porque precisamente o mesmo movimento que nos proporcionou a posse dessas forças cujo uso deve agora ser regrado pelas normas – o movimento do saber moderno sob a forma das ciências da natureza - arrastou, em virtude de uma complementaridade inscrita nas força das coisas, os fundamentos de que as normas podiam ser deduzidas e destruiu a idéia mesma de uma norma como tal. (PR. p. 60)*

---

293. Gesto que nada tem a ver com a recomendação de Wittgenstein no final de seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, onde ele afirma a célebre frase: “sobre o que não se pode dizer, deve-se calar”. Ali, trata-se de reconhecer o limite da lógica que só diz respeito às proposições declarativas, ficando a ética, a estética e, mesmo, a experiência religiosa fora desse limite. No caso de Jonas, a questão refere-se à falta de sentido, provocada pela derrocada dos fundamentos, valores e normas.

Nas palavras de Jacqueline Russ<sup>294</sup>, isso significa que

*Vivemos num momento em que as referências tradicionais desapareceram, em que não sabemos mais exatamente quais podem ser os fundamentos possíveis de uma teoria ética. (...) É num vazio absoluto que a ética contemporânea se cria, nesse lugar onde se apagaram as bases habituais, ontológicas, metafísicas, religiosas da ética pura ou aplicada.*<sup>295</sup>

Esse vazio ético corresponde, por sua vez, ao que se chama de *niilismo*<sup>296</sup>, visto que se trata da constatação da *ausência* de toda e qualquer referência no âmbito das normas e valores. Ou, como denunciou Nietzsche, desse “nada” em que estamos todos mergulhados. Daí que o termo niilismo quer dizer “precisamente que todas as referências ou normas de obrigação se dissipam, que os valores superiores se depreciam. (...) designa o fenômeno espiritual ligado à morte de Deus e dos ideais supra-sensíveis. É nele que se origina a criação atual da ética, nele que entram em gestação os novos valores da modernidade.”<sup>297</sup>

Por isso, é a partir desse niilismo que Jonas denuncia a crise de fundamento que caracteriza a ética contemporânea, ao dizer que: “Agora estremecemos no desnudamento de um niilismo, no qual o maior dos poderes se acopla com o maior vazio.” (PR. p. 60)

Ademais, esse niilismo é correlato de outro fenômeno típico de nosso tempo, que foi denominado de “morte das ideologias”, visto que, “a morte das grandes narrativas é só uma dimensão (fundamental, decisiva) desse niilismo global (...) definido como etapa espiritual

---

294. Jacqueline Russ é « agrégée de l'université », doutora em Filosofia e Ciências Humanas, autora de inúmeras obras filosóficas para o ensino médio e universitário. Ver, por exemplo, catálogo de títulos da Editora Hachette. <http://www.hachette-livre.fr/rechercher-catalogue.html?idAuteur=000000013206&prenomAuteur=Jacqueline&nomAuteur=Russ>

295. J. Russ. *Pensamento Ético Contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 10.

296. Termo cuja etimologia remonta ao latim: *nihil*, que significa nada. Doutrina segundo a qual nada existe de absoluto, isto é, não há uma realidade substancial, nem é possível conhecer o real. O que conduz ao pessimismo metafísico e ao ceticismo em relação aos valores tradicionais (morais, teológicos, estéticos). Por seus efeitos “corrosivos”, Jonas foi um de seus mais severos críticos, dedicando à questão uma importante reflexão relacionando-o tanto à gnose quanto ao existencialismo, no ensaio IX de PhV.

297. Russ. pp. 10-11.

onde os fins faltam, onde os valores superiores se depreciam, onde não há mais resposta à questão «por quê?» (Nietzsche).”<sup>298</sup>

Nesse sentido, frente ao niilismo e à morte das ideologias, é preciso buscar novos parâmetros para fundamentar a reflexão ética que, por sua vez, tem como tarefa estabelecer os princípios que possam nortear o agir humano frente a todo o desafio ora colocado. Assim, “Essa grande devastação das ideologias está, evidentemente, na origem da reorganização dos princípios éticos da modernidade. (...) Nihilismo e morte das ideologias conduzem a deslegitimar a axiologia e a metamoral. (...) [Por isso,] é nesse topo do vazio que nasce a ética contemporânea, a do nosso tempo.”<sup>299</sup>

Além disso, outro grave problema emerge nesse cenário, dado que, “Quando se dissolvem as ideologias, então nascem as formas contemporâneas do *individualismo*, propícias ao aparecimento de novas regras de conduta.”<sup>300</sup>

O individualismo é definido como a “atitude que privilegia o indivíduo em relação à coletividade.”<sup>301</sup> Tal atitude emerge sempre que as instituições políticas e sociais entram em crise, ofuscando a legítima esfera (coletiva) dos cidadãos - como ocorreu na Grécia quando ocupada por macedônicos e, depois, pelos romanos e no século XIX, - quando o próprio individualismo converteu-se numa espécie de “conquista: uma libertação das diversas formas de poder ou de participação social.”<sup>302</sup>

Entretanto, segundo denunciou Gilles Lipovetsky, no *L`ere du vide*, o individualismo contemporâneo “não designa mais um triunfo da individualidade em face das regras constrangedoras, mas a realização de indivíduos estranhos às disciplinas, às regras, aos constrangimentos diversos, às uniformizações.”<sup>303</sup> Por esse motivo, os traços mais marcantes

---

298. Ibidem. p. 12.

299. Ibidem. pp. 12-13.

300. Ibidem. p. 14. Grifos nossos.

301. Ibidem.

302. Ibidem.

303. Ibidem. p. 15.

desse individualismo contemporâneo são, “as delícias do narcisismo, bem mais do que o acesso a uma autonomia, a explosão hedonista, mais que a conquista da liberdade.”<sup>304</sup>

A partir de tudo isso, como é possível pensar uma ética na era do vazio, do niilismo de referências e valores, do individualismo narcisista e hedonista, onde as tecnologias favorecem a ilusão da onipotência humana frente ao mundo, à natureza e a si mesmo? Sobretudo, tendo em vista a advertência de Hans Jonas, segundo a qual:

*Pela primeira vez na história da humanidade (...), as ações do homem parecem irreversíveis. Ora, o vazio ético se impõe a nós, as morais tradicionais são inoperantes. Logo, a exigência ética surge, na sua urgência. Uma nova perspectiva é requerida, que ponha fim à ‘desmoralização’ do homem, privado de referências. É-nos preciso trabalhar para criar novas fundamentações éticas.*<sup>305</sup>

Todo esse diagnóstico da situação atual, até aqui realizado, nos preparou para, finalmente, realizar a exposição da formulação jonassiana que tem a difícil missão de afrontar todas as questões apresentadas.

Antes, porém, de concluir o presente capítulo, é preciso levantar três questões: como definir a ética de Jonas no quadro geral apresentado? Ela pode ser inserida entre as éticas aplicadas e/ou no da bioética? Por quê? As respostas a tais questões serão buscadas na segunda parte.

---

304. Ibidem.

305. Ibidem. p. 17.

## PARTE II – SISTEMÁTICA

### A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE COMO RESPOSTA AO DESAFIO ATUAL

Entre as diversas propostas éticas contemporâneas mencionadas, a elaborada pelo filósofo alemão Hans Jonas foi escolhida como alvo de uma apreciação mais detalhada, justamente por buscar, de saída, transpor os obstáculos colocados pelo pensamento moderno e também contemporâneo à reflexão ética, em função dos quais, esta tem sido considerada incapaz de enfrentar as mais candentes questões colocadas pelas novas biotecnologias.

A perspectiva ética jonassiana será apresentada em quatro momentos: primeiro, a partir de seus antecedentes biobibliográficos, apresentar-se-á a proposta jonassiana para solucionar alguns dos dualismos discutidos e, em seguida, a formulação do *princípio responsabilidade* (Capítulo 4). Toda a exposição posterior será dedicada às várias etapas de sua fundamentação (Capítulo 5), a seguinte, à proposta de sua aplicação no âmbito da biomedicina (Capítulo 6) e, por último, far-se-á uma avaliação geral, apresentando as críticas, as contribuições e os limites da ética de Jonas, para encerrar com algumas sugestões visando minimizar os seus pontos fracos e ressaltar o que ela tem de melhor (Capítulo 7).

#### **Capítulo 4 – Do Fenômeno da Vida rumo ao Princípio Responsabilidade**

Embora, nos últimos anos, Jonas venha conquistando cada vez mais espaço, pode-se dizer que, lamentavelmente, ele é um filósofo ainda pouco conhecido no meio acadêmico brasileiro. O que se conhece dele, quase sempre, se restringe, à sua obra de maturidade, que o projetou no cenário filosófico norte-americano e europeu no final da década de 70, *O Princípio Responsabilidade [PR]* (1979), um trabalho de peso e relevância incontestáveis digno, portanto, de todo o reconhecimento a ele dedicado.

Além do *PR*, dentre os diversos títulos de sua obra, aquele que mais se conhece é o posterior *Técnica, Medicina e Ética*<sup>306</sup> [*TME*] (1985), que constitui uma “aplicação” de seu *princípio responsabilidade* ao problema das biotecnologias dirigidas ao ser humano, notadamente, no campo das ciências biomédicas.

Contudo, a obra de Jonas é bastante extensa, composta, sobretudo, por inúmeros artigos e resenhas<sup>307</sup>. Seus títulos principais: *Gnosis und spätantiker Geist - I: Die mythologische Gnosis* (1934) e *II: Von der Mythologie zur mystischem Philosophie* (1954), *The Phenomen of Life*<sup>308</sup> (1966), “The Concept of God after Auschwitz” (1968), “On the Power or Impotence of Subjectivity” (1976), *Das Prinzip Verantwortung* (1979), *Evolution und Freiheit* (1983/4) e *Technik Medizin und Ethik* (1985)<sup>309</sup>.

Isso mostra que Jonas não é somente o “filósofo da responsabilidade”<sup>310</sup>. Sua obra abrange outras áreas de investigação que, como se pode ver acima, **culminam** com o *PR* e o *TME*, na reflexão ética, mas sua trajetória intelectual começa muito antes, na década de 30 e sua produção – tão extensa quanto diversificada – contém outras obras basilares e indispensáveis à justa compreensão de sua formulação ética.

Pretende-se, aqui, iluminar o lado menos conhecido do pensamento de Jonas, focalizando um tema bastante recorrente em sua obra, mesmo na fase anterior à sua elaboração ética. Tal questão, de fato complexa, o desafia desde as primeiras reflexões. Trata-se do problema do *dualismo*, visto por ele como uma questão a ser forçosamente enfrentada previamente, para ser possível abrir caminho rumo à reflexão ética.

---

306. Obra que, no Brasil, é mais bem conhecida e reconhecida por profissionais da área biomédica, com a qual Jonas nela dialoga.

307. Alguns dos quais foram escritos originariamente em inglês, outros em alemão e alguns ainda em hebraico.

308. A resenha “The Phenomen of Life – 1966”, que F. Neves publica na Revista *Kriterion*, em 1975, apresenta essa obra no Brasil.

309. Para uma análise sintética das principais obras de Jonas, ver P. Ricœur. “La responsabilité et la fragilité de la vie”. In *Le Messager Européen*, 5, Paris: Gallimard, 1991, pp. 203-218.

310. Aliás, segundo Olivier Depré, Hans Jonas é conhecido como o “pensador da liberdade”. (O. Depré. *Hans Jonas*. 1903 – 1993. Paris: Ellipses, 2003. 64 p. Aqui p. 23)

Sem almejar esgotar o tema, apenas lançar luz a uma parte menos conhecida da obra jonassiana, o presente capítulo divide-se em: 4.1 - Breve apresentação biobibliográfica de Jonas; 4.2 - O dualismo como problema central na reflexão filosófica jonassiana; 4.3 - O trajeto para a resolução do dualismo; 4.4 - Avaliação e conseqüências dessa solução e 4.5 - As diferentes formulações de *pr* e a resposta jonassiana às éticas anteriores.

#### 4.1 – Breve apresentação biobibliográfica de Hans Jonas<sup>311</sup>

Não é fácil compreender, verdadeiramente, o pensamento de um autor sem conhecer os aspectos principais de sua biografia. Isso é especialmente verdadeiro no caso de Jonas, pois ele viveu em profundidade todos os principais acontecimentos do século XX que, por sua vez, tiveram um visível reflexo no interior de sua obra.

Nascido em 1903, na cidade alemã de Mönchenglandbach; descendente da tradição judia, sua primeira formação humanística pautou-se pela rigorosa leitura dos profetas hebreus. Ele próprio resume sua rica vivência intelectual, em diferentes contextos. Por exemplo, numa conferência realizada em outubro de 1986, na Universidade de Heidelberg, durante a comemoração dos 600 anos de sua fundação e numa entrevista<sup>312</sup>, por ocasião da publicação da versão francesa de seu *Das Prinzip Verantwortung*, concedida a Jean Greisch e Erny Gillen que se encontraram com o filósofo, em 14 de julho de 1990.<sup>313</sup>

---

311. Biografia escrita a partir de dados fornecidos pelo próprio Jonas em suas *Memórias* e nos contextos citados, retomados por Jean Greisch na apresentação de sua versão para o francês, o *Le Principe Responsabilité*, publicado pelas editoras Champs & Flammarion, em 1998, (pp. 9-14) e também por José Eduardo de Siqueira, no texto “Ética e tecnociência – uma abordagem segundo o princípio de responsabilidade de Hans Jonas”, in *Ética, ciência e responsabilidade*, São Paulo: Centro Universitário São Camilo, Loyola, 2005, pp. 101-200.

312. Publicada sob o título “De la gnose au Principe Responsabilité”, in *Esprit*. Paris, Mai 1991, nº 5, pp. 5-21.

313. Sem esquecer, obviamente, de suas *memórias* escritas por Krishna Winston, a partir de conversas com Jonas, registradas fonograficamente para posterior transcrição, originariamente em inglês. A versão lida foi a francesa: *Souvenirs*. Paris: Payot & Rivages, 2005, 382 p.



Ali, Jonas destaca três momentos principais de sua trajetória filosófica. O primeiro tem início em 1921, ano em que inicia sua graduação na Universidade de Freiburg, escolhida pelo fato de lá lecionar o célebre filósofo Edmund Husserl, onde assistiria também às aulas de Martin Heidegger, um professor até aquele momento pouco conhecido. Jonas reconhece que Heidegger foi durante muito tempo seu mentor intelectual, a tal ponto que, quando o mestre se transfere para a Universidade de Marburg, o discípulo segue-o sem hesitar. Fato bastante significativo em seu percurso, pois é lá que Jonas conhece o seu segundo mentor: Rudolf Bultmann, quem o despertará para o tema sobre o qual versará sua tese - gnose e o cristianismo primitivo -, defendida em 1931, ainda sob orientação de Heidegger. Desse trabalho inicial resulta, em 1934, a sua primeira publicação: o notável *Gnosis und spätantiker Geist*, que ele mesmo considera como seu primeiro grande passo como filósofo.

Lamentavelmente, porém, naquele mesmo ano, em decorrência da ascensão de Hitler ao poder e da adesão de Heidegger ao partido nacional socialista, Jonas se vê forçado a deixar a Alemanha. Isso porque, graças a uma acertada intuição, desde aquele momento, para ele tornou-se “evidente que era impossível permanecer em tal país fosse apenas para salvaguardar sua própria dignidade”.<sup>314</sup>

Esse fato marca profundamente a sua vida, porquanto a partir de então viverá distante de seus pais, com os quais encontrará apenas algumas vezes fora de seu país natal, com o qual rompe relações (refeitas somente poucos anos antes de falecer). No plano intelectual, as conseqüências são ainda mais determinantes, pois a irreparável decepção, em relação àquele que tinha sido para ele o mais genuíno de todos os filósofos, provoca o seu afastamento pessoal e uma *quase*<sup>315</sup> total ruptura teórica.

---

314. H. Jonas. “De la gnose au *Principe Responsabilité*” (Gpr). *Esprit*. Paris, Mai 1991, n° 5, p. 6.

315. “Quase” porque, como veremos, a influência de Heidegger sobre Jonas jamais deixou de existir. E, antes mesmo da reaproximação, ela sempre se fez presente, embora nem sempre de modo evidente.

O segundo momento mais importante na vida intelectual de Jonas tem lugar em 1966, data da publicação de sua segunda grande obra, o célebre *Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*, onde ele estabelece os parâmetros para o que ele denomina de “uma filosofia da biologia”. Inaugura-se, assim, um novo campo de reflexão que se volta para a precariedade da vida e aponta o enorme alcance filosófico da abordagem das questões biológicas. Desse modo, Jonas restitui à vida sua posição de destaque, afastando-se a uma só vez de dois extremos: do irreal idealismo e do limitado materialismo. Ele também adverte sobre o equívoco de se separar o homem da natureza e de imaginá-lo isolado das demais formas de vida. No epílogo desta obra, Jonas esboça de forma geral o seu projeto ao escrever que “*com a continuidade entre o espírito<sup>316</sup> e o organismo, entre o organismo e a natureza, a ética se torna parte da filosofia da natureza (...). Somente uma ética fundada na amplitude do ser (...) pode ter significado na ordem das coisas.*”<sup>317</sup>

A relação entre essa conclusão e o terceiro e último momento de seu trajeto intelectual é auto-evidente. Pois, a partir daí, tem início a sua busca por uma ética própria desde seus fundamentos. Uma *ética da responsabilidade*<sup>318</sup> torna-se, portanto, o principal objetivo de Jonas. Assim, em 1979 ele publica *Das Prinzip Verantwortung - Versuchi einer Ethic für die Technologische Zivilisation*, traduzido para o inglês em 1984, para o francês em 1990, para o espanhol em 1994 e, para o português, apenas recentemente, em 2006.

Quando questionado sobre os motivos que o teriam levado dos estudos da gnose à reflexão sobre a ética, Jonas mencionava os fatos que marcaram sua própria história.

---

316. No original o termo é *Geistes* e na versão francesa *esprit*. A tradução espanhola segue a tradição anglo-saxã de traduzir tais termos por *mind* e adota o termo *mente*.

317. H. Jonas. *Das Prinzip Leben*. pp. 401 e 403. Versão francesa: *Le phénomène de la vie*. pp. 281 e 282.

318. Assim, Jonas recupera um tema que, segundo M. Campolina, surge antes mesmo de Aristóteles. Diversos filósofos antigos teriam se ocupado da responsabilidade, cuja formulação já está presente nos poemas homéricos e nos fragmentos morais de Demócrito. Ver “A emergência da reflexão sobre a responsabilidade moral na Grécia Antiga”, in *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 95, p. 301-322, 2002. Ver sobre esse aspecto, especialmente, a página 303.

Pois, desde a juventude, ele foi partidário do sionismo; ao deixar a Alemanha dirigiu-se, primeiro para Londres, em seguida para Israel, na ocasião, território da Palestina, tutelado pela coroa britânica, onde, em 1940, se alistou na brigada judaica do exército britânico, que ele próprio ajudou a criar, para lutar contra o nazismo, permanecendo como oficial de artilharia até 1949. Sobre esse período, é interessante transcrever sua seguinte declaração:

*Cinco anos como soldado do exército britânico na guerra contra Hitler (...). Separado dos livros e de tudo o que faz parte da pesquisa (...) [percebi] que estava [em questão] algo mais essencial. O estado apocalíptico das coisas, a queda ameaçadora do mundo (...) a proximidade da morte (...) tudo isso foi terreno suficiente para propiciar uma nova reflexão sobre os fundamentos de nosso ser e para tornar a ver os princípios pelos quais se guiam nossos pensamentos sobre eles. Assim, voltando às minhas origens, fui lançado de novo à missão básica do filósofo e de sua ação nata, que é pensar.*<sup>319</sup>

A situação limite decorrente da proximidade com a concretude da morte foi, então, o que despertou em Jonas a preocupação com a vida, tema a que se dedicou com grande tenacidade. Para levar a cabo seu projeto, Jonas ousou romper com a corrente dominante da época e no interior da qual se formara, a filosofia do idealismo da consciência. Isto ocorre, ao verificar que tal concepção era herdeira do dualismo cartesiano, que determinara não só os destinos da filosofia moderna, mas de todo o pensamento até o século XX, quando ainda prevalecia a dicotomia corpo-alma. Daí ele conclui que, para repensar a ética, era necessário ultrapassar tal dicotomia. Imbuído

---

319. R.J. Bernstein. "Rethinking responsibility." in *Hastings Center Report* 1995; 25 (7 Special Issue): 13-20.

desse propósito, ele produziu diversos ensaios reunidos, em meados da década de 60, justamente no seu *Phenomenon of Life - Toward a Philosophical Biology*.<sup>320</sup>

Logo, vemos que Jonas inicia sua transição, dos estudos gnósticos para a reflexão ética, percorrendo os caminhos da reflexão sobre a vida, com o objetivo central de eliminar o dualismo antigo, acentuado pelo pensamento *cartesiano* entre corpo e alma.

Todavia, é interessante ressaltar que Jonas se dedicou durante quase duas décadas - precisamente durante uma década e meia - aos estudos sobre a gnose. O curioso é que, segundo o próprio Jonas, somente “por acidente” ele se aventurou “no domínio extraordinariamente fascinante da história das idéias que cobre a época dos dois a três primeiros séculos de nascimento do cristianismo (...). O acidente foi uma exposição apresentada em Marbourg no seminário de Rudolf Bultmann”<sup>321</sup>, que lhe despertou para o tema que, a partir de então, ocupa parte significativa de sua vida intelectual.

Houve um momento, porém, em que Jonas se voltou para outras questões, ao se dar conta de que “em última instância a filosofia tem a ver com o que é, com o ser real ao qual nós somos confrontados, do qual nós próprios somos uma parte”. (Gpr. p. 7) A esta constatação aliou-se um fator de ordem externa: o fato de, enquanto soldado, não ter acesso às bibliotecas, o que o obstou a prosseguir suas pesquisas, mas não a continuar a atividade filosófica. Assim, Jonas deparou-se com as “questões que cada um traz por assim dizer consigo, a questão de ser o que se é (...) ao que não se acede pelos livros nem pelas pesquisas [que] se reportam ao passado, mas pelo que se pode conhecer e compreender em si mesmo, em primeira pessoa.” (Gpr. p. 8)

Tudo isso fez manifestar sua insatisfação com relação ao “filosofar alemão”, especialmente com base nos ensinamentos de Husserl e Heidegger. Com efeito, ele percebe que seus grandes mestres não incluíam em suas reflexões as descobertas das

---

320. Em francês: *Le phénomène de la vie – Vers une Biologie Philosophique*, versão que será a mais utilizada, sob a abreviação PhV. Quando, porém, citado indiretamente aparecerá o título original cuja abreviação é PhL.

321. H. Jonas. “De la gnose au *Principe Responsabilité*”. (Gpr) *Esprit*. Paris, Mai 1991, nº 5, p. 7.

ciências naturais sobre o mundo. Todos os temas mais caros a tais pensadores, entre os quais a “questão da consciência, do ser-ao-mundo, do *Dasein*, da angústia, do ser-para-a-morte, do ser autêntico e inautêntico, etc” (Ibidem.) somente expressavam “aspectos da subjetividade do si, da alma, da interioridade, mas [em todos eles] de certa maneira o mundo real estava ausente.” (Ibidem). E uma vez confrontado com questões concretas, por exemplo, as levantadas pela perspectiva marxiana, Jonas foi levado a se perguntar: “de fato, que socorro nos presta a fenomenologia face à fome?” (Ibidem).

Desse modo, Jonas entendeu que a questão do corpo fora totalmente ignorada pela reflexão filosófica alemã eminentemente idealista e “mesmo em Heidegger, que queria se liberar dessa tradição, ela persiste, apesar de tudo, através de seu conceito de ser-aí que ele associa à constituição fundamental da *preocupação* – que é, aliás [como ele admite], uma magnífica definição de ser-aí.” (Ibidem.)

A grande sagacidade de Jonas foi, portanto, perceber que “somos seres dotados de um metabolismo e [que por isso] nós temos necessidade do mundo, o mundo real-material e não somente o mundo da consciência, embora tenhamos necessidade também desse.” (Gpr. pp. 8-9)

De fato, tal idéia já se anunciava a Jonas desde os seus estudos sobre a gnose, quando ele descobriu o que aponta como possível ligação entre os seus diferentes trabalhos, a saber: “o *dualismo radical* da gnose no qual a alma e o espírito são estrangeiros ao mundo, alguma coisa que vem de alhures, de fora, que não tem verdadeira pátria nesse mundo, onde o corpo é a prisão da alma e onde o ser verdadeiro consiste na separação.” (Gpr. p. 9. Grifos nossos.)

Tal dualismo ele detecta não só na tradição ocidental, mas também numa importante concepção oriental: o budismo. Entretanto, para Jonas, se o dualismo teve certa utilidade no interior da teoria do conhecimento; na perspectiva da ontologia ou da metafísica, sua contribuição foi absolutamente insatisfatória, para não dizer negativa.

Todas essas avaliações revelam que, mesmo em pleno *front*, Jonas refletia<sup>322</sup> cada vez mais intensamente sobre a significação de nosso ser corporal, algo que ele percebia:

*Não somente no fato de que nós somos seres corporais, mas também no fato de que o mundo que nos cerca é povoado de tais seres, de organismos, que certamente são bem mais primitivos que nós, de organismos que não pensam e não percebem como nós e que, entretanto, são outra coisa que simples porções de matéria.* (Ibidem.)

Para confrontar esse dualismo, seu propósito passa a ser elaborar um monismo de uma nova espécie<sup>323</sup>, com o qual fosse possível superar a cisão cartesiana do ser. Cisão que estabelece que, de um lado, há “o elemento físico da coisa extensa definida por parâmetros mensuráveis, e de outro a consciência que consiste simplesmente em atos do espírito.” (Ibidem.)

Terminada a guerra, Jonas retorna a Jerusalém. Em 1949, é convidado a lecionar no Canadá, primeiro na MC Gill University de Montreal, depois na Universidade de Ottawa. Em 1955, muda-se para os EUA e inicia sua carreira na New School for Social Research de New York, onde lecionará por mais de 20 anos.

A extensão e diversidade de sua obra ilustram perfeitamente o seu percurso intelectual, aparentemente descontínuo<sup>324</sup>. Mas, como apontado por Nathalie Frogneux<sup>325</sup>, existe uma unidade essencial cujo fio condutor é, precisamente, a tentativa de resolução do dualismo<sup>326</sup>. Desde as suas primeiras obras sobre a gnose, passando

---

322. Parte dessa reflexão está registrada em suas cartas à sua esposa Lore Jonas, parcialmente transcritas em suas memórias. *Souvenirs*. pp. 264-292.

323. Explicitado adiante, à p. 187, nota 370.

324. Jonas é um filósofo multifacetado que legou uma obra bastante vasta e, num primeiro momento, de difícil indexação. Contudo, uma abordagem mais cuidadosa da obra é capaz de identificar os 3 grandes temas indicados por ele próprio e que podem servir de índice a uma fiel taxonomia de sua obra: Gnose, Filosofia da Biologia e Ética. J. Greisch, & E. Gillen. “De la gnose au Principe Responsabilité”. Un entretien avec Hans Jonas, *in Esprit*, 54 - mai 1991 -, pp. 05-21. Sobre os temas principais da obra de Jonas ver pp. 07-10.

325. N. Frogneux. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. (VM) Bruxelles: De Boeck & Larcier, 2001, p. 4. Obra que guiará o tópico 2 e parte do 3.

326. Sobre o que discorda Pinsart, para quem o fio condutor da obra de Jonas é o conceito de liberdade. (M.G. Pinsart. *Jonas et la Liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*. Paris:

pelos textos dirigidos a uma biologia filosófica, até chegar aos de teor fundamentalmente ético, o pensamento de Jonas é entoado segundo o diapasão da resolução do dualismo, cujas diferentes etapas serão apresentadas no tópico a seguir.

#### 4.2 - O dualismo como problema central na reflexão filosófica jonassiana

Vimos, no tópico anterior, que o problema do dualismo constitui, por assim dizer, o *leitmotiv* de toda a reflexão filosófica jonassiana. Mas, por que afinal Jonas atribui ao dualismo uma importância tão grande e por que essa questão precisa ser tão imperiosamente solucionada?

O próprio Jonas resume sua trajetória como uma “*démarche* filosófica inteiramente consagrada à resolução do dualismo, para pensar **a dignidade do homem agindo no interior do mundo onde ele se encontra**”. (DH, p. 16 / VM, XIII n. 2<sup>327</sup>. Grifos nossos) Esse aspecto é crucial para compreender porque, desde as suas primeiras obras sobre a gnose, o tema do dualismo já se mostra como eixo central de sua exposição.

Frogneux ressalta o pioneirismo de Jonas ao descrever o *dualismo gnóstico* em toda sua originalidade e radicalidade, sem reduzi-lo ou atribuir sua origem a formas anteriores como o dualismo persa (mazdeano ou zoroastriano), que é *pro-cósmico*, enquanto o dualismo *anti-cósmico* gnóstico vê o mundo como o lugar por excelência do mal<sup>328</sup>; ou o dualismo grego (órfico-pitagórico-platônico) no qual, embora desvalorizado como imperfeito (sobretudo conforme a versão platônica), o *cosmos* permanece como uma imagem da perfeição na qual o Demiurgo se inspirou para criá-lo, enquanto o pensamento gnóstico é totalmente hostil ao mundo como um todo. A autora adverte ainda que, para Jonas, não há uma oposição entre dualismo e monismo, como há, por exemplo, entre ditheísmo e monoteísmo; essa exposição tentará mostrar porquê.

---

Vrin, 2003, 222 p. Ver p. 07). De qualquer modo, o problema do dualismo é logicamente anterior. O tópico seguinte tentará justificar tal afirmação.

327. A mesma citação aparece nos dois textos de Frogneux, aqui focalizados.

328. O *cosmos* gnóstico “não tem nada do caráter venerável do *cosmos* grego”. (PhV, p. 224)

Por sua hostilidade em relação ao mundo, o dualismo gnóstico constitui “uma ruptura absoluta, uma torção ou uma perversão da cadeia do ser que atinge as raízes mesmas da vida humana no mundo” (VM, p. 27). Essa ruptura se traduz, na dimensão humana, como um sentimento de isolamento do homem em sua condição de ser solitário, num mundo natural hostil e mau; sentimento que se encontra alojado na raiz do pensamento gnóstico. Resta ao homem, como um ser “exilado no mundo”, buscar abrigo no “ser divino”.<sup>329</sup>

A conseqüência mais nefasta desse dualismo homem / mundo é, segundo Jonas, o *niilismo*<sup>330</sup> que se manifesta numa “metafísica do ser-no-mundo que, em sua raiz, torna a ação vã, tanto para o homem que a realiza quanto para o mundo que a sofre”. (VM, 31)

Sendo assim, na base de sua crítica ao dualismo gnóstico encontram-se, na verdade, as críticas ao *niilismo* e ao *ceticismo moral*. Ou seja, a crítica jonassiana “prende-se (...) menos ao dualismo como tal que a seu alcance cético e niilista para a antropologia e à ação” (VM, 101).

Por esse motivo, Frogneux afirma que: “Sua tarefa filosófica consiste, desde então, em reencontrar uma medida comum entre o homem e o mundo sem, entretanto, jamais reduzir um ao outro.” (DH, p. 09)

Além desse dualismo homem / mundo (ou cósmico-antropológico), Jonas enfrenta ainda outro dualismo. Trata-se do dualismo espírito / matéria (ou psicofísico)<sup>331</sup> retomado com todo vigor no período moderno, iniciado por René Descartes com a separação **radical** entre *res cogitans* e *res extensa* - estabelecendo que a natureza se restringe exclusivamente à segunda, tornando possível uma abordagem “puramente

---

329. Cabe mencionar a concepção gnóstica da existência de dois deuses ou princípios divinos antagonicos: um deus supra-mundano bom e um demiurgo mau, origem desse mundo também mau. (VM, pp. 29 e ss.)

330. “Essa cisão entre o homem e a realidade total está na base do niilismo.” (PhV, p. 237) Este é apontado por Jonas como traço comum ao pensamento gnóstico antigo e ao existencialismo moderno. Ver Ensaio IX de PhV – Gnose, existencialisme et nihilisme” - pp. 217-238.

331. Na antigüidade, os pólos corpo / alma (*soma / psiquê*) eram realidades distintas que, todavia, formavam uma unidade.



mecânica e quantitativa do mundo natural, tendo seu corolário no método matemático em física” (*PhL*, 72 / *VM*, 121)<sup>332</sup>.

Frogneux afirma que, para Jonas: “o separatismo cartesiano seria motivado pela vontade de fundar a metodologia e a metafísica das ciências naturais” (*VM*, 121). Logo, segundo a autora, nessa perspectiva, Descartes é, mais do que o precursor da filosofia da consciência ou da subjetividade, o fundador das ciências modernas. Além disso, o que Jonas confronta nessa nova metafísica é, precisamente, um novo tipo de dualismo no qual os pólos opostos manifestam-se como “realidades *auto-suficientes*” (*Ibidem.*), enquanto que no dualismo clássico os pólos se encontravam como oposições correlatas ou interdependentes.

Jonas identifica “um novo tipo de polaridade (...) manifesta por pares tais como sujeito / objeto, espírito / natureza, consciência / espacialidade, interioridade / exterioridade, em que o segundo termo goza de uma realidade independente e, finalmente, mesmo anterior” (*PhL*, 72 / *VM*, 121). Frogneux explicita que os primeiros termos referem-se à *res cogitans* e os segundos à *res extensa* e que a autonomia entre eles decorre da recíproca exclusão de seus respectivos domínios. Jonas critica tal cisão, sobretudo, por resultar na total recusa da subjetividade no âmbito da *res extensa*, entenda-se aqui, na esfera da natureza.

Frogneux emprega a expressão “dualismo da pureza”<sup>333</sup> para designar esse dualismo tal qual descrito por Jonas, uma vez que o que pertence à *res extensa* não se refere à *res cogitans* e vice-versa, a não ser numa curiosa exceção: o ser humano, no qual as duas *rei* se unem no interior da “glândula pineal” – formulação que Jonas avalia como insatisfatória, por ser *artificial*.

Mas se Descartes é criticado por Jonas, esse também não é poupado por Frogneux que afirma: “nessa leitura, a dualidade cartesiana se reduz praticamente à justaposição de dois

---

332. A dupla referência indica que citamos Frogneux que, por sua vez, cita Jonas.

333. Utilizada por R. Mirashi in *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*. Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, p. 17. (Apud. *VM*, p. 121).

monismos complementares e não se distingue muito de seu sucessor, o ocasionalismo<sup>334</sup> (VM, 121 - 122).

Com efeito, conforme a concepção jonassiana, a formulação cartesiana redundava no mais absoluto fracasso, ao postular um homem fragmentado, visto que: o “dualismo cartesiano criou o enigma da maneira pela qual um ato de vontade pode mover um braço, uma vez que uma parte do mundo externo somente pode ser movida por outro corpo que lhe transmite seu movimento antecedente” (PhL, 61 / VM, 122).

Nesse sentido, além de toda interação entre *res cogitans* e *res extensa* ser recusada na dimensão teórica, o cartesianismo, segundo Jonas, nega a evidência da experiência comum. Por isso, embora admita que a tese cartesiana seja teoricamente consistente, por se reduzir de um lado à natureza objetivante e de outro ao espírito subjetivante, tal formulação não permite a emergência do organismo vivo. Exatamente esse é o problema que Jonas identifica no dualismo cartesiano o qual buscará resolver, pois para ele que, nesse momento, pretende conceber uma filosofia da biologia, “o organismo é um fato crucial” (PhL, 88 / VM, 122).

Basicamente, Jonas busca superar o *dualismo* para combater as conseqüências indesejadas, por um lado, do *gnóstico*, que afirma a vaidade<sup>335</sup> da ação humana no mundo e, por outro lado, do *cartesiano* que, ao separar as dimensões: psíquica e física, cria o problema da ação do próprio corpo e impede a real apreensão do organismo. Nos

---

334. “Doutrina filosófica elaborada no século XVII por alguns discípulos de Descartes [em especial Malebranche] que, aceitando a heterogeneidade entre alma e corpo, tornaram insolúvel o problema de explicar como substâncias heterogêneas podem agir uma sobre a outra. Os cartesianos acreditaram resolver o problema afirmando que não existe ação real do corpo sobre a alma e vice-versa, que a ação provém diretamente de Deus e nós apenas experimentamos os efeitos. As causas dos acontecimentos são meras “*ocasões*” da intervenção divina, por conseguinte, “causas ocasionais”, mas não efetivas. Mesmo os corpos se movem por causas ocasionais, os impulsos, derivando-lhe deste movimento que o espírito originalmente imprime à matéria, criando-a. As criaturas são inteiramente impotentes, somente Deus age como soberano absoluto, que não delega nada do seu poder”.

Fonte: [http://www.spiritualsearch.it/pbAreaCode/viewdett.cfm?id\\_teotable=7591](http://www.spiritualsearch.it/pbAreaCode/viewdett.cfm?id_teotable=7591) (nossa tradução)

335. Considere-se, aqui, o sentido original do termo como qualidade daquilo que é *vão*.

dois casos, porém, o que está em jogo é a possibilidade da emergência da liberdade (e, ver-se-á, não somente a *humana*) no mundo.<sup>336</sup>

#### 4.3 - O trajeto para a resolução do dualismo

##### A. “Tentativas” anteriores para a resolução do dualismo cartesiano

Antes de apresentar sua própria solução, Jonas se ocupa das principais concepções da tradição filosófica que buscaram superar o dualismo criado por Descartes, aquelas realizadas por Spinoza, Leibniz e Whitehead. Contudo, não é de modo algum surpreendente constatar que, embora reconhecendo o esforço e o mérito de cada um deles, Jonas não aceite nenhuma dessas respostas como definitiva e as identifique como meras tentativas.

##### A. 1 - A *Substância* de Spinoza<sup>337</sup>

Começando por Spinoza, o primeiro pós-cartesiano que ousou realizar essa tarefa, Jonas, em 1965, dedica um estudo à sua teoria do organismo, que ele enaltece como “uma das aventuras mais audaciosas da metafísica” (*PhE*, 208 / *VM*, 141), por ultrapassar a polaridade disjuntiva matéria / espírito, estabelecendo um novo conceito de *substância*.

Jonas também elogia o fato de que, embora seu propósito fosse elaborar uma fundamentação metafísica para a psicologia e a ética e não uma filosofia do vivente, a antropologia de Spinoza oferece elementos bastante fecundos “para pensar o organismo fora do quadro da física mecânica, porque o corpo não é mais concebido como uma substância ou um agregado, mas como uma entidade funcional”.<sup>338</sup> (*VM*, 141-142)

---

336. Além desses dois dualismos aqui mencionados, Jonas contesta também o dualismo de tipo kantiano, que retém a liberdade humana à esfera noumenal, tornando-a totalmente ausente na esfera dos fenômenos. Tema que ele aborda em *PIS* e em outro texto denominado “Le combat pour la possibilité de la foi” em *Entre le Néant et l'Éternité* - pp. 145-174. Jonas contesta ainda a separação humeana entre o ser e o dever, “uma vez que certos seres – os viventes – se impõem objetivamente como fim no ser, onde eles aparecem como valores para a consciência capaz de observar esta valorização subjetiva que se esboça bem aquém do sujeito humano.” (*DH*, pp. 15-16). Tema que ele expõe em *PIS* e em *PR*.

337. Em *PhV*, Jonas menciona essa concepção spinozana no texto: “La signification du cartésianisme pour la théorie de la vie”, em duas notas (4 e 5) à página 72.

338. Para uma análise detalhada dessa interpretação jonassiana do modelo spinozano, ver *VM*, pp. 141-146.

Com efeito, Spinoza busca resolver o problema da separação psicofísica, estabelecendo “um co-pertencimento intrínseco do espírito e da matéria.” (VM, 142) Tal solução ficou conhecida como “paralelismo psicofísico”. (PhE, 217 / VM, 142)

Entretanto, ainda que avalie de forma bastante positiva a concepção de Spinoza e, inclusive, dela absorva deliberadamente diversos elementos para a sua própria formulação, Jonas recusa a solução spinozana devido a três aspectos específicos:

1. Ao fato de Spinoza assumir, sem reservas, o axioma cartesiano, amplamente aceito à época, da total ausência de interação entre alma e corpo (axioma do *não-interacionismo*);
2. Às conseqüências éticas do *panteísmo*, sobretudo, a *indistinção entre o bem e o mal* no âmbito da natureza e do ser e
3. À *supressão spinozana da diferença entre vivente e não-vivente*, concebendo um tipo de “*pan-organismo*” – ao definir como orgânico “tudo o que se situa, em qualquer grau que seja, sobre a escala da organização”. (VM, 145)

## A2. A *Mônada* de Leibniz

A tentativa leibniziana de solucionar o impasse criado pelo cartesianismo, identificada à linhagem idealista aproximando-se ora de Spinoza<sup>339</sup>, ora de Berkeley<sup>340</sup>, constitui, segundo Jonas, uma posição paradoxal<sup>341</sup> entre os herdeiros da tradição cartesiana.

---

339. O que aproxima Leibniz e Spinoza é, segundo Jonas, o fato de que ambos “enunciaram, como um postulado ontológico, o princípio da continuidade qualitativa, permitindo gradações infinitas na obscuridade e na claridade da percepção, [algo que] se tornou, graças ao evolucionismo, um complemento lógico à genealogia científica da vida” (PhV, 68). Tal noção é crucial para a sua filosofia da biologia.

340. Por sua vez, o que Jonas vê como proximidade entre Leibniz e Berkeley é o fato de que tanto “o idealismo berkeleyano [quanto] a monadologia leibniziana se posicionam ao lado da *res cogitans*. (PhV, 66)

341. O paradoxo reside precisamente no fato de Leibniz se colocar, segundo Jonas, entre dois filósofos com tendências absolutamente contrárias, uma vez que Spinoza, em seu racionalismo monista, afirma a unidade ou a identidade entre alma e corpo, ou seja: “Em virtude do monismo da substância, a alma espiritual (*mens*) uma vez que ela é essencialmente «*cogitatio*», no sentido cartesiano, é um modo do atributo divino de Pensamento e uma “parte do intelecto infinito de Deus” (II, pr. II, coroll.), enquanto, “O corpo é um modo do atributo divino da Extensão” (cf. II, pr 13). “Em virtude do paralelismo dos atributos (...) a todo modo de um atributo qualquer corresponde um modo de pensamento, uma idéia. Há então correspondência natural entre o corpo humano e a realidade «formal» ou «subjativa» (...) de uma idéia. Mas é da essência do pensamento, ou da idéia, que a realidade «formal» seja por ele representada, (...). Desde então, a relação da alma e do corpo deve ser a relação de uma idéia a seu objeto próprio”. (J.

De saída, Leibniz recusa a solução ocasionalista da interação entre alma e corpo e, para sustentar sua “ambígua” posição, é forçado a pensar o conceito de substância de um modo radicalmente novo, através do conceito de *mônada*: entidade espiritual, análoga à alma humana, portadora de dois atributos: 1) *unidade*: responsável pela percepção e pensamento e 2) *força*: responsável pela inclinação e apetição.

Com a noção de força, Leibniz pretende introduzir a *intensidade* na substância matemática, que Descartes reduzira à extensão e com a noção de unidade, em particular no plano ontológico, o princípio da *continuidade*. Jonas, porém, considera contraditória a formulação leibniziana dado que a matéria seria, ao mesmo tempo, inteiramente passiva e, dotada de percepção e, segundo pensa: “aquele que percebe, pela natureza mesma da percepção, *deve* também ser um *agente*”. (*PhL*, 156 n. 3 / *VM*, 146)<sup>342</sup>

Ademais, a crítica jonassiana se endereça a Leibniz por seu 1. *idealismo*, uma vez que Jonas, por sua formação dentro da tradição fenomenológica, busca a realidade das próprias coisas; 2. *nominalismo*, ao aceitar a tese de Berkeley<sup>343</sup> que nega a realidade das coisas além das mentes divina e humana e 3. *panpsiquismo*, ao enfraquecer a real dimensão da morte: traço distintivo entre o orgânico e o não-orgânico.<sup>344</sup>

Ao contrário da subjetividade, que em Spinoza pode descrever satisfatoriamente o ser-vivo como *conatus*, a *mônada* leibniziana não é disso capaz, já que permanece

---

Maréchal. s.j. *Précis d'Histoire de la Philosophie Moderne*. Tome Premier: De la Renaissance à Kant. Deuxième édition revue et augmentée avec supplément bibliographique de 1933 a 1949. Bruxelles: L'Édition Universelle / Paris: Desclée de Brouwer, 1951. 356 p. Aqui pp. 126-7.) Já Berkeley, identificado ao empirismo, mas de um tipo *original* “anti-materialista”, considera que “os corpos são apenas representações mentais (das «percepções»)”. (*PhV*, 71, n. 2)

342. Crítica também dirigida a Hume e a Kant por conceberem a percepção puramente passiva (*VM*, 146).

343. Segundo Berkeley, a causa de todos os erros é supor que a mente pode elaborar idéias abstratas (como as de “corpo” ou “existência”), crítica assim a teoria das idéias gerais de Locke e propõe um **nominalismo absoluto**: as idéias são meros **nomes** e toda idéia ou representação é sempre individual, o que exige muito cuidado ao usar as palavras. Além disso, para Berkeley, só conhecemos idéias e além delas somente existe a mente que as percebe e Deus (que as faz perceber). Pensar que existe um mundo material decorre do erro de deixar-se levar pelas falácias da abstração, considerando o “ser” das coisas independentemente de seu “ser percebidas”. Fonte: <http://filosofia.idoneos.com/index.php/339135>

344. Questão da qual Jonas se ocupa a partir da metade dos anos 60.

fechada em si mesma, sendo mais próxima da realidade não-orgânica do que do orgânico propriamente dito.

Jonas recusa, também, a tese da “harmonia pré-estabelecida”, que pressupõe a total ausência de risco assegurada por um “criador absoluto, imutável e infalível” (VM, 147), em favor de uma teoria do risco, mais compatível com a realidade e com a possibilidade da liberdade em ação no mundo.<sup>345</sup>

Embora as critique, Jonas considera as tentativas de Spinoza e Leibniz como “uma proeza realizada por um artista que teria as mãos amarradas às costas” (PhL 63 / VM, 147), as amarras não sendo nada mais do que a aceitação incondicional do *não-interacionismo* estabelecido por Descartes.

### A3. O *pan-organismo* de Whitehead

A terceira tentativa de superar o *paralelismo pós cartesiano* em favor de uma tese monista integral é atribuída ao “grande Whitehead” (VM, 147). De fato, Jonas considera-se bem próximo do programa filosófico de Whitehead, que ele elogia por ser “um audacioso projeto de ontologia fundamental da natureza, cuja força intelectual e a importância filosófica não têm, em nossa época, outro equivalente.” (OF, 150 / VM, 147)

O próprio Whitehead, segundo Frogneux, apresenta “sua teoria geral da realidade como uma filosofia do organismo, um ensaio de cosmologia baseado sobre um princípio universal de continuidade do ser” (VM, 148). Em sua teoria, a substância aristotélica é substituída pela categoria de uma entidade atual, identificada como o “sentir” (Ibidem.). Além disso, Whitehead introduz a concepção de um processo de auto-criação permanente da natureza, que foi rejeitada pelo mecanicismo.

---

345. Frogneux sublinha que Jonas maximiza “essa contingência da história humana ao pensar sua repercussão em Deus como futuro precário e ameaçado”. (VM, 147). Ver também: CDA - Deus como futuro ou ‘devir’ (pp. 23-25) precário e ameaçado (p. 27).

Entretanto, mais uma vez, Jonas, no *The Phenomenon of Life* (1966)<sup>346</sup>, recusará o “pampsiquismo que generaliza às identidades físicas os caracteres orgânicos, e notadamente a interioridade.” (Ibidem.). As ressalvas de Jonas a Whitehead são semelhantes às aquelas que ele endereçou a Spinoza e Leibniz: 1) minimizar a separação entre vivente e não-vivente e 2) reduzir uma diferença ontológica a uma simples diferença de grau.

Além do mais, ao sobrepor a identidade orgânica à identidade física, Whitehead retira da vida seu aspecto angustiante e, justamente por isso, destitui do mal a sua força. Isto leva Jonas a comparar essa formulação de Whitehead à de Teilhard de Chardin, embora noutro âmbito filosófico - já que Whitehead consegue escapar ao dualismo – pelo fato de elaborar uma “história com sucesso intrinsecamente garantido” (Ibidem.), graças a um monismo integral e, desse modo, refratário até mesmo aos aspectos positivos do dualismo<sup>347</sup>.

Frogneux indica, porém, que tal “desacordo se inscreve sobre o fundo de uma vontade partilhada de sair de uma concepção puramente exterior e extensa da matéria”. (Ibidem.)

Nesse sentido, Spinoza, Leibniz e Whitehead, tanto quanto pretende fazer o próprio Jonas, buscaram “reafirmar o caráter dinâmico da natureza e de reconhecer em seu seio uma apetição ou um *conatus*”. (Ibidem.)

E aqui, Frogneux propõe uma luminosa síntese, dos elementos que Jonas identifica em cada um deles, visto que:

*Todos três parecem querer sair de uma ontologia da morte<sup>348</sup> e da inércia e repensar de maneira ativa a natureza, e nela a força e a*

---

346. Pois, em *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* (1987), obra bastante idiossincrática, o próprio Jonas adotará uma concepção que pode ser identificada ao pampsiquismo.

347. O que significa que Jonas pretende reter algo do dualismo e não apenas descartá-lo inteiramente.

348. Essa expressão é diversas vezes empregada por Jonas para estabelecer uma contraposição entre a concepção antiga de natureza, que era *panvitalista* (associada ao hilozoísmo) em contraste com a visão moderna mecanicista, segundo a qual tudo é máquina. No Ensaio I do PhV, ele nos diz textualmente: “como o foi outrora o panvitalismo, o pan-mecanismo é, no presente, a hipótese englobante; e o caso raro da vida, realizada sob as condições excepcionais, mesmo únicas, de nosso planeta, é o fato particular improvável que parece transgredir a lei fundamental e que deve desde então ver-se recusar sua autonomia (...). Considerar a vida como um problema, é aqui reconhecer sua estranheza no mundo mecânico que é o

*causalidade. Spinoza oferece, então, bem antes da termodinâmica, uma conceitualização adequada do sistema aberto e em interação que é o indivíduo; Leibniz consegue pensar a appetitio do vivente e a intensidade da natureza; Whitehead, enfim, como seus dois predecessores, pensa a continuidade natural de uma interioridade.”*

(Ibidem.)

Essas considerações já fornecem uma indicação do caminho que o próprio Jonas pretende seguir. É o que veremos no próximo item.

## B. A solução de Hans Jonas

Chegamos, assim, ao núcleo central da questão proposta: a formulação jonassiana para resolver o problema do dualismo e suas conseqüências indesejáveis. Embora tal questão tenha sido abordada em diferentes textos ao longo de sua produção intelectual, entre os anos 50 e 90, por sua força sintética e por se tratar de uma versão mais tardia, o texto escolhido para nortear essa parte foi o já mencionado *Evolution und Freiheit* (1983/4)<sup>349</sup>, que inicia com a seguinte formulação:

*Nossa tradição filosófica ocidental, o olhar exclusivamente fixo sobre o ser humano, tem o costume de lhe atribuir como uma distinção única uma grande parte do que em realidade tem sua raiz na existência orgânica enquanto tal: ao fazê-lo, ela priva a compreensão do mundo orgânico dos conhecimentos que a percepção que ele tem de si mesmo põe à disposição do homem. De seu lado, a biologia científica, ligada por suas regras às realidades físicas exteriores, somente pode ignorar a dimensão da interioridade inerente à vida:*

---

mundo, explicá-la é, nesse clima de ontologia universal da morte – negá-la ao fazer dela uma das variantes possíveis do sem vida. A teoria mecanicista do organismo é uma tal negação, como os ritos funerários da pré-história eram uma negação da morte. *O homem máquina* significa na concepção moderna o que inversamente significava o hilozoísmo na concepção antiga (...). (PhV.p. 22)

349. Aqui utilizaremos a versão francesa desse texto: H. Jonas. “Evolution et Liberté”. In *Evolution et Liberté*. Traduit de l’allemand et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel. Paris: Payot & Rivages [2000] 2005. pp. 25-57.



*ela deixa assim essa vida, plenamente explicada sob o ângulo material, mais enigmática do que ela estava antes de toda explicação. Esses dois pontos de vista, congelados desde Descartes em sua separação artificial, permanecem complementares um ao outro e se reforçam mutuamente – à custa de seu objeto respectivo, um e outro literalmente reduzidos assim à “porção congruente”: a compreensão do humano não sofre menos com essa separação que a compreensão da vida extra-humana. Uma leitura filosófica renovada do texto biológico pode reconquistar a dimensão interior – a parte melhor conhecida por nós – para a compreensão das coisas orgânicas e restituir assim à unidade psicofísica o lugar no conjunto teórico que ela perdeu desde Descartes, em razão do divórcio entre o mental e o espiritual. A partir de então, haverá um ganho tanto para a compreensão do orgânico, quanto para a compreensão do humano.*

(EL, pp. 25-26)

Esse importante parágrafo foi citado na íntegra por fornecer as principais diretrizes para compreender os objetivos de Jonas. De um lado, os problemas decorrentes da divisão cartesiana: o empobrecimento da compreensão tanto da vida em geral, quanto da vida humana em particular e, de outro, as principais motivações para a sua superação: alcançar uma compreensão integral dessas duas dimensões, eliminando a separação entre o homem e as demais formas de vida.

Curiosamente, o passo seguinte de Jonas não é buscar negar a polaridade, mas, ao invés disso, estendê-la até as mais remotas fronteiras da vida, afirmando que:

*As grandes contradições que o ser humano descobre nele mesmo – liberdade e necessidade, autonomia e dependência, eu e mundo, relação e isolamento, criatividade e mortalidade têm já sua prefiguração em germe nas formas mais primitivas da vida, cada uma*

*oscilando perigosamente entre ser e não-ser, e portando já em si um horizonte interno de transcendência. (EL, p. 26)*

Tal formulação atesta não apenas o caráter eminentemente contínuo e dual da vida em si mesma, mas também o co-pertencimento do ser humano a essa condição. Desde então, o homem não está mais sozinho ou isolado numa condição ilhada, ontologicamente superior. Toda a contradição que ele experiencia não é, afinal, uma prerrogativa humana, ao contrário:

*Esse tema, comum a toda vida, pode ser seguido em sua evolução através da ordem ascendente desde as faculdades e as funções orgânicas: metabolismo, movimento e desejo, sensação e percepção, imaginação, arte e conceito - um escalonamento contínuo de liberdade e de perigo, que culmina no homem o qual, aí talvez, ganhe uma nova compreensão de sua unicidade, desde que ele deixe de se considerar como metafisicamente separado. (Ibidem.)*

Desse modo, Jonas estabelece uma perspectiva inteiramente diferente para conceber a posição do ser humano na escala do ser-vivo. Certamente, influenciado pela teoria da evolução de Darwin<sup>350</sup>, ele pode afirmar a continuidade<sup>351</sup> existente desde a forma mais elementar de vida até o ser humano, que representa a forma de vida mais complexa - até o momento - conhecida. Entretanto, ele admite que,

*independentemente dos resultados da pesquisa sobre a evolução, a presente multiplicidade da vida em sua simultaneidade, particularmente aquela da vida animal, se oferece como uma sucessão ascendente de graus, que vai do 'primitivo' ao*

---

350. À qual Jonas atribui grande importância, por sua concepção da vida como processo e por sua reflexão do conceito antigo de "origem" (*PhV*, p. 53), ainda que criticando-a em alguns aspectos, sobretudo, na perspectiva do evolucionismo, que contribui para a resolução do dualismo cartesiano tomando partido da matéria em detrimento do espírito, chegando à solução monista materialista, que ele igualmente critica, por excluir a dimensão da subjetividade. Ver *PhV*, Segundo Ensaio, pp. 51-68.

351. Princípio já postulado por Spinoza e também por Leibniz e que Jonas retoma no *PhV* e no *EL*, especialmente, pp. 33-34.

*‘desenvolvido’, escala sobre a qual se situam complexificação da forma e diferenciação da função, fineza dos sentidos e intensidade das pulsões, controle dos membros e faculdade de agir, reflexão da consciência e apreensão da verdade. (EL, pp. 26-27)*

Jonas identifica nessa escala ascendente duas vias pelas quais se deu o progresso:

1) a via da percepção e 2) a via da ação, às quais ele associa respectivamente as dimensões do saber e do poder. Assim:

*de uma parte [a via da percepção] conforme a extensão e a claridade da experiência, segundo os graus ascendentes da presença sensível do mundo que atravessam todo o reino animal para conduzir até a objetivação a mais vasta e a mais livre da totalidade do ser no homem; e de outra parte, paralelamente a isso e culminando igualmente no homem, [a via da ação] conforme a dimensão e a natureza do impacto sobre o mundo, então segundo os graus de liberdade crescente no agir. (EL, p. 27. Grifos nossos)*

Tais funções, que se manifestam de modo elementar nas formas mais primitivas da vida e se tornam cada vez mais complexas até alcançar um grau mais elevado no ser humano, segundo Jonas, identificam-se no nível orgânico mais primitivo à percepção e mobilidade, cuja inter-relação e interpretação constituem um constante tema de investigação para os estudiosos da vida animal.

Especialmente digno de nota nessa passagem é o surgimento do conceito de *liberdade*, relacionado ao perceber e ao agir já na esfera mais elementar da vida, quando, o próprio Jonas reconhece que, em princípio, não se espera encontrá-la antes do “domínio do espírito e da vontade”. (EL, p. 27)

A partir daí, Jonas começa a revelar toda a originalidade de sua formulação, pois, não apenas ele atribui a liberdade às formas mais elementares da vida, como identifica

essa primeira manifestação da liberdade à mais elementar atividade realizada por todo ser-vivo: o *metabolismo*. Segundo suas próprias palavras: “por nossa parte, nós chegamos até a afirmar que já o *metabolismo*, camada fundamental de toda existência orgânica, manifesta uma liberdade – ou melhor – que ele próprio é a primeira forma de liberdade.” (EL, pp. 27-28)

Num primeiro momento, é bastante difícil acolher essa afirmação sem alguma estranheza, pois como o próprio Jonas indaga: “o que poderia ter menos a ver com a liberdade que o automatismo cego dos processos químicos no interior de nosso corpo?” (EL, p. 28) De fato, segundo a visão tradicional, o metabolismo constitui um processo que se passa sem a menor concorrência da vontade, ou seja, é **involuntário**, razão pela qual não parece guardar qualquer proximidade com o que entendemos por liberdade. Porém, para nossa surpresa, Jonas pretende “mostrar que, nos movimentos obscuros da substância orgânica à origem do cosmos, surge pela primeira vez, no seio da *necessidade* incessantemente em extensão do universo físico, o clarão de um princípio da *liberdade* – estranho aos sóis, aos planetas e aos átomos.” (Ibidem. Grifos nossos)

Tal formulação de Jonas merece destaque, pois ele acaba de afirmar que a forma mais elementar de vida possui algo que, em sua frágil organização, é absolutamente ausente em todo mundo inorgânico, desde os seus representantes mais ínfimos, como os átomos, até aqueles de dimensões colossais como sóis e planetas. Esse atributo, que integra todo o mundo vivo e o separa do mundo não vivo é precisamente a *liberdade*, já manifesta no *metabolismo*.

Jonas reconhece que, para compreender tal conceito em sua nova amplitude, é preciso afastar todas as suas concepções tradicionais e entender a *liberdade* como “um modo de ser objetivamente diferenciável, isto é, [como] uma maneira de existir que é prerrogativa do orgânico *per se*, e que todos os membros da classe ‘organismo’ e, por consequência, somente eles, receberam em partilha”. (Ibidem.) Trata-se, segundo ele, de um “conceito ontológico descritivo”, visto que:

*Apesar de toda sua objetividade física, os caracteres descritivos por tal conceito no nível primitivo constituem, no entanto, a base ontológica desses fenômenos superiores que merecem mais diretamente o nome de 'liberdade'; e mesmo os mais eminentes dentre eles permanecem ligados aos discretos começos na camada orgânica fundamental, que são a condição mesma de sua possibilidade. (Ibidem.)*

A liberdade constitui, portanto, um *fenômeno* crescente que surge já nas mais remotas e elementares formas de vida. É por isso que Jonas vem a afirmar que “tomado nesse sentido fundamental, o conceito de *liberdade* pode servir de fio de Ariadne para a interpretação do que nós chamamos «vida»”. (EL, p. 29) Assim, a liberdade<sup>352</sup> revela-se, de fato, como um conceito fundamental da formulação jonassiana.<sup>353</sup>

Todavia, a liberdade, tal qual concebida por Jonas, está longe de ser absoluta, pois:

*o caminho ascendente que parte daí não é simplesmente a história de um sucesso. O privilégio da liberdade porta o fardo da aflição e significa: existência em perigo. Porque a condição fundamental desse privilégio reside no fato paradoxal de que, por um ato original de separação, a substância vivente se libertou da integração universal das coisas no todo da natureza para se colocar face ao mundo, introduzindo assim, na indiferente segurança da posse da existência, a tensão entre 'ser e não-ser'. (...) Oscilando assim entre ser e não-ser, o organismo somente tem a posse de seu ser de maneira condicional e revogável. Assim, o próprio ser, ao invés de um estado dado, tornou-se uma possibilidade constantemente a realizar, incessantemente a combater seu contrário incessantemente presente, o não-ser, que terminará inevitavelmente por devorá-lo. (EL, pp. 29-30)*

---

352. “A liberdade é onipresente na obra de Jonas. Já o livro sobre a gnose põe o problema”. (Depré, *op.cit.* p. 54)

353. Ver Pinsart, *op. cit.* p. 7 e Depré, *op. cit.* p. 23.

Jonas descreve, assim, o “fenômeno vida”, como uma crescente tensão entre ser e não-ser. E a liberdade, que emerge e se amplia ao longo de todo o processo, traz consigo o perigo, em idêntica proporção. Trata-se, portanto, de uma “liberdade dialética”, que tem o risco permanentemente crescente como sua outra face. Desse modo,

*o ser [oscila] assim na (...) polaridade (...) que a vida manifesta constantemente nas antíteses fundadoras entre as quais se desdobra sua existência: ser e não-ser, si e mundo, forma e matéria, liberdade e necessidade. De todas essas polaridades, a do ser e não-ser é a mais fundamental. (...) Porque o não-ser tem para ele a universalidade, a saber, a igualdade de todas as coisas. O desafio que ele propõe ao organismo deve, no fim das contas, terminar na submissão na qual o ser-si desaparece para sempre sob essa forma única. (EL, p. 30)*

Nesse sentido, a vida é constituída por uma sucessão de batalhas entre o ser e o não-ser, cuja guerra, por fim, será vencida, em cada indivíduo<sup>354</sup>, pelo não-ser.

Adiante, Jonas propõe uma distinção entre o metabolismo e a atividade mecânica que o motor de qualquer máquina realiza. Segundo ele, a máquina seria

*um sistema inerte, idêntico a si-mesmo, face à identidade cambiante da matéria da qual ela se alimenta; e ela continua a existir inteiramente a mesma, uma vez privada de toda alimentação: ela é então a mesma máquina que pára. Ao contrário, quando nós designamos um corpo vivente enquanto «sistema metabolizante», nós devemos incluir aqui que o próprio sistema é inteira e constantemente o produto de sua atividade metabolizante, e que em nenhuma parte desse «produto» não deixa de ser o objeto do metabolismo sendo simultaneamente o agente de sua realização. (EL, p. 36)*

---

354. Mas, paradoxalmente, ainda assim, a vida - concebida enquanto o conjunto das espécies - triunfará.

Logo, diferentemente dos seres não-vivos, todo ser-vivo possui uma tarefa constante que é a sua própria produção e manutenção e que só pode ser assegurada mediante a execução do próprio metabolismo, compreendido como sua permanente troca de matéria com o meio. Por esse motivo, segundo Jonas, “o organismo deveria ser considerado como uma função integrante da matéria metabolizante, e não o metabolismo como uma função do organismo”. (EL, p. 38)

Além dessa inversão na forma de conceber a relação entre o organismo e a realização do metabolismo, Jonas afirma que no

*processo do ser se auto-conservando, a relação do organismo à sua substância material é dupla: dependente da disponibilidade enquanto que material, ele é independente de sua identidade do momento; sua própria identidade funcional não coincide com a identidade funcional de suas partes, que entretanto a cada instante o constituem inteiramente. Em uma palavra: a forma orgânica mantém com a matéria uma relação de liberdade na necessidade.* (EL, p. 40. Grifos nossos)

E aqui Jonas explicita a outra face do metabolismo, uma vez que ele não é somente expressão da *liberdade*, que caracteriza todo ser-vivo, mas também da *necessidade*, que impõe que todo organismo o realize constantemente para manter-se vivo. Logo, a *liberdade* é concebida em relação à esfera, tradicionalmente vista como diametralmente oposta, da *necessidade*. Eis uma formulação surpreendente, que contém elementos essenciais para compreender a formulação jonassiana, sobretudo a distinção que ele procura e sobre a qual, adiante, ele afirma: “enquanto que o inanimado (...) pode-se substituir por qualquer outro sem alteração de valor, no organismo, ao contrário, (...) a vida (...) somente pode se encontrar na [dimensão] temporal e na totalidade de suas funções.” (Ibidem.)

A relevância dessa passagem reside em que ela apresenta um importante aspecto para a distinção entre orgânico e inorgânico. A partir dela pode-se inferir que a

dimensão espacial está para o inorgânico, assim como a dimensão temporal está para o orgânico, pois:

*É o tempo, e não o espaço concomitante, que é o medium da totalidade formal do vivente<sup>355</sup>; e sua temporalidade a ele não é essa exterioridade indiferente que constitui o tempo pelos movimentos do material e a sucessão de seus estados, mas ela é o modo qualitativo próprio à apresentação da forma vital ela mesma. (EL, pp. 40-41)*

Cabe também mencionar que, segundo Jonas, a “liberdade fundamental do organismo (...) consiste numa certa independência da forma em relação ao seu material.” (EL, p. 41) Com base no que ele pode, então, afirmar que “a identidade a si, simples atributo lógico cujo enunciado não vai além de uma tautologia no ser inanimado, [alcança] no ser vivente um caráter de um rico teor ontológico, a realização contínua de sua própria função, face à alteridade da matéria.” (Ibidem.) Em outras palavras, ele estabelece que a identidade estática e vazia do inorgânico corresponde à *identidade lógica* do  $A = A$ , enquanto que a identidade orgânica, que é dinâmica e plena de conteúdo, por ser uma *identidade ontológica*, não é redutível a uma simples fórmula, uma vez que ela:

*deve ser de outra natureza. (...) É preciso que uma identidade interna do todo, ultrapassando a identidade coletiva do substrato que se encontra cada vez presente e evanescente ao mesmo tempo, supere a série das trocas. Tal identidade interna está implícita na aventura da forma, e ela resulta involuntariamente de seu testemunho morfológico exterior, o único que está acessível à observação. (EL, p. 42)*

Surge aqui uma questão: que tipo de observador estaria apto a registrar satisfatoriamente esse processo? Segundo Jonas: “é preciso que o observador da vida seja preparado pela vida. Em outros termos, exige-se dele o ser orgânico dotado de sua experiência

---

355. Jonas inscreve-se, aqui, embora de maneira absolutamente inovadora, na tradição heideggeriana de *Sein und Zeit*.



própria, afim de que ele seja capaz de extrair a «consequência» que *de facto* ele tira constantemente, (...) a vantagem (...) de ter um corpo, isto é, de ser um corpo”. (EL, p. 43)

Mas, enfim, a quem Jonas está se referindo afinal? Na verdade, a nós mesmos (seres humanos), pois “nós *somos* preparados pelo que nós somos. Somente (...) uma *identidade interna* (...) permite compreender a continuação do ser como auto-continuação”. (Ibidem. Grifos nossos)

O que ele acaba de propor não é, o que pareceria mais evidente, a exclusividade da compreensão humana sobre o processo vital - embora, até onde sabemos, a capacidade de tal compreensão seja mesmo uma prerrogativa eminentemente humana -, mas algo ainda mais instigante: *a introdução do conceito de “si”*, pressuposto na noção de *identidade interna*. Com efeito: “Uma identidade que se faz a cada instante (...) [e que] se encontra numa tensão essencial com a totalidade das coisas (...). Numa perigosa polarização onde (...) tudo o que não é ela mesma assume o caráter de uma incondicional alteridade.” (EL, pp. 43-44)

Vimos surgir, assim, outra polaridade irreduzível, aquela da *ipseidade x alteridade* que, mais uma vez, já se manifesta desde as formas mais elementares da vida. Posto que o

*desafio da ipseidade designa tudo o que está além dos limites do organismo como alguma coisa de estrangeira e, de algum modo, oposta: como o «mundo» no qual, pelo qual e contra o qual a vida deve se manter. Sem essa oposição universal da alteridade, não poderia haver a ipseidade. E, nessa polaridade do si e do mundo, do dentro e do fora, que completa aquela da matéria e da forma, é potencialmente posta a situação fundamental da liberdade, com toda a audácia e a miséria que ela comporta.* (EL, p. 44)

Isso significa que, segundo Jonas, toda forma de vida estabelece com o mundo uma relação dialética expressa na polaridade ipseidade x alteridade ou si x mundo e, mais uma vez, tal situação não constitui um privilégio da condição humana.

A seguir, ele propõe uma espécie de síntese de tudo o que ele expôs até aqui, dividindo em quatro diferentes observações, começando pela:

1. “natureza inteiramente *dialética* da liberdade orgânica, isto é, o fato de que ela é contrabalançada por uma *necessidade* correlativa que lhe é indissolivelmente atada.” (Ibidem.) O que, como vimos, está já presente nas formas mais elementares da vida, que não apenas têm a capacidade (*faculdade*) do metabolismo, mas a necessidade de realizá-lo. De tal modo que, o *poder* realizá-lo transforma-se num *dever* para assegurar a própria existência. Esses dois aspectos do metabolismo: tanto a liberdade, quanto a necessidade são absolutamente ausentes na dimensão inorgânica, constituindo, portanto, o que Jonas denomina de “antinomia da liberdade [alojada] na raiz da vida” (EL, p. 45) que, por sua vez, só pode ser assegurada pelo próprio metabolismo.

2. Jonas ressalta que para que as trocas de materiais sejam possíveis é necessário que o *organismo* as encontre à sua disposição num *mundo* exterior com o qual estabelece uma relação de sujeição e poder – pois *dele depende* sua sobrevivência e *nele exerce* suas atividades para se manter - e nessa relação com a liberdade, passa a exercer um controle sobre sua própria necessidade e pode transcender sua própria falta.

3. Tal transcendência, que pressupõe já uma interioridade, implica, além da dupla possibilidade: satisfação e frustração, uma substância interior (ou antes, uma atividade) que pode ser designada como: o sentir, a sensibilidade, a reação aos estímulos, uma aspiração ou outro termo similar. Mas o importante é que, para Jonas,

*ela abriga nela, em qualquer grau de «tomada de consciência» que seja, o interesse absoluto do organismo por sua própria existência e pela prolongação desta – isto significa que ela é «egocêntrica» (...). Mas ao mesmo tempo, para além do estado puramente interno, auto-centrado (...) o presente do que afeta é sentido, sua mensagem é acolhida na interioridade como vinda do outro. (EL, p. 47)*

Isso, segundo ele, abre uma fenda na interioridade, doravante cindida, e faz surgir a “interioridade descritiva”<sup>356</sup>, a qual, em razão de sua *carência orgânica*, é forçada em direção ao exterior e a transcender sua própria condição. E nesse movimento, “a receptividade ao que vem do exterior, face passiva da mesma transcendência, permite à vida ser a uma só vez seletiva e «informada». (...) [Além disso,] a identidade interna torna-se o pólo sujeito de uma comunicação com as coisas (...) e assim, (...) do isolamento mesmo do sujeito orgânico, nasce o oposto exato do isolamento.”<sup>357</sup> (EL, p. 48)

4. O que Jonas entende por *transcendência da vida* é simplesmente o fato de que o ser-vivo “mantém um horizonte além de sua identidade pontual.” (Ibidem.) E que, num primeiro momento, o horizonte era constituído pelas coisas imediatamente disponíveis, ou seja, pela

*extensão de relações, num espaço concomitante. Mas o interesse de si pressionado pela carência abre igualmente um horizonte de tempo que compreende não o ser-presente externo, mas a iminência interna: a iminência desse futuro próximo em direção ao qual se dirige a todo instante a continuidade orgânica para a satisfação da falta experimentada no presente.* (Ibidem.)

Jonas sugere, a seguir, o exemplo das plantas que encontram ao seu redor tudo o que é necessário para sua sobrevivência e que mantém com o entorno espacial um tipo específico de troca de material. Todavia, para que novas formas de vida pudessem existir, outras funções foram exigidas. Por isso, é “somente na existência do animal que os caracteres designados aqui, inscritos no ser fundamental do orgânico, entram em plena luz. Três sinais característicos distinguem a vida animal da vida vegetal: liberdade de movimento, percepção, sentir.” (EL, p. 49)

---

356. O que insinua, aqui, a emergência de uma consciência reflexiva (ou subjetividade). Tema que foi desenvolvido em “On the Power or Impotence of Subjectivity” (1976).

357. Com o que Jonas supera o solipsismo identificado à mônada leibniziana.

Segundo Jonas, sobretudo os dois primeiros, constituem um importante momento da *história da liberdade*, iniciada nas formas elementares de vida, com a realização do metabolismo. O progressivo desenvolvimento do movimento e da percepção representou, ao mesmo tempo, uma crescente *exploração do mundo* e uma crescente *individuação de si*.

Mas as três faculdades expressam igualmente uma capacidade indispensável a todo ser-vivo: sua abertura ao mundo, representada pela *excitabilidade* presente até mesmo na mais simples célula.

Para reforçar a diferença entre a forma de existência vegetal e animal, Jonas explicita mais adiante que: “a marca principal da evolução animal, diferentemente da vida vegetal, é que o espaço como dimensão da dependência é progressivamente transformado em uma dimensão da liberdade, ao lado do desenvolvimento das duas faculdades: se deslocar e perceber à distância.” (EL, p. 50) Enquanto que, “a atividade vegetal típica participa do processo mesmo do metabolismo” (EL, p. 55). Pode-se afirmar, portanto, que o metabolismo é a única atividade realizada pelo vegetal, que mantém com o meio uma relação literal de troca, cuja principal ‘transformação’ ocorre no âmbito interno<sup>358</sup>, sendo totalmente privado (e dispensado) do movimento e da percepção.

Ao fazer sua avaliação dos benefícios da forma de vida animal em relação à vida vegetal, Jonas conclui que, embora os ganhos sejam significativos, o preço pago por eles é bastante elevado: pois, quanto maior a liberdade, maiores os riscos. Logo, enquanto a sobrevivência das plantas está assegurada de forma *imediata* pelo próprio meio, a vida animal só se mantém à custa de um grande esforço.

É justamente a *mediaticidade*, típica da forma de vida animal, que justifica a mobilidade, a percepção e o sentir, as três formas distintivas do animal. É também a

---

358. Cabe lembrar que a principal transformação é *interna* na perspectiva do vegetal, porém, a transformação *externa*: a captura de CO<sub>2</sub> e a liberação de O<sub>2</sub> - é absolutamente vital para todos os seres vivos aeróbicos.

mediaticidade que coloca o ser, em princípio isolado, face ao mundo que, ao mesmo tempo em que fornece o que ele necessita, também o ameaça, mas com o qual não pode deixar de se relacionar. Portanto, o animal não é, de modo algum, um ser isolado, como uma “mônada leibniziana”, mas um ser que se constitui *em relação com* o mundo, com seus semelhantes e com as demais espécies.

Para recapitular os pontos principais desse tópico, será bastante útil recorrer à outra síntese proposta por Frogneux, agora resumindo toda essa exposição sobre o organismo, assinalando os:

*quatro aspectos [que] permitem extrair a contrario os caracteres próprios do organismo: 1) sua identidade, a) mediata e b) dinâmica se mantém em favor das trocas materiais, 2) a forma se situa em uma relação essencial face à matéria que somente é passageira; essa identidade é c) individual e não se reduz à soma de suas partes; 3) a troca com o meio não é nem pontual, nem acidental, mas essencial e contínua: ela concerne a totalidade de seu ser; a iniciativa da troca é interna; e a identidade se impõe ao 4) observador que, enquanto vivente, pode compreendê-la por empatia. (...) A identidade em questão não é mais aquela da matéria dos corpos inertes, estabelecida pela percepção sintética dos observadores, mas aquela de um indivíduo ativo que se auto-identifica. Os seres vivos são «em virtude deles mesmos, para eles mesmos e continuamente mantidos por eles mesmos» (PhL, 79. VM, p. 159. Numeração e grifos nossos.)*

Esses elementos constituem o que poderíamos chamar de ‘organicidade’, ou os atributos de todo ser-vivo, cabendo incluir, apenas, um traço acima não mencionado: a liberdade.

“Entretanto, em sua extensão crescente, a liberdade da vida encontrou um espaço para todos os modos de relação – de ordem perceptiva, ativa e sensível, - que justificam o fosso estendendo-se sobre ela, e que, por vias difusas, reconquistam a unidade perdida.” (EL, p. 57)

Poder-se-ia explicitar: no curso da própria vida continuamente ameaçada e renovada.

E aqui, para encerrar esse tópico, caberia transcrever uma declaração de Jonas no *PIS* que, embora tendo sido introduzida noutro contexto, pode servir como conclusão dessa formulação e uma espécie de transição para sua reflexão ética propriamente dita:

*Se (...) eu pude exorcizar um fantasma que circula desde muito tempo – e tal é bem a doutrina [dualista] (...) então eu não lamentarei o sacrifício que me atribuí, nem o suplício que impus ao leitor. Tendo sido tirado esse espinho do pé, eu e ele podemos agora nos consagrar a coisas mais louváveis: à reflexão séria sobre nossos deveres – isto é, sobre o uso moral de nossa liberdade. (PIS, p. 95 n. 28)*

Àqueles que possam, aqui, se perguntar, por que Jonas pretende fundar a sua ética na filosofia da biologia ou numa “metafísica da vida”? Pode-se responder recorrendo às próprias palavras com as quais ele encerra o seu PhV, ao dizer:

*Nós abrimos esse volume com a proposição segundo a qual a filosofia da vida compreende a filosofia do organismo e a filosofia do espírito. Chegamos a seu fim e à luz do que aprendemos, nós podemos acrescentar outra proposição, que supõe a primeira, mas que estabelece uma tarefa nova: uma filosofia do espírito compreende uma ética - em razão da continuidade do espírito em relação ao organismo e do organismo em relação à natureza, a ética se torna uma parte da filosofia da natureza. (PhV. p 281)*

Embora não responda completamente a questão levantada, ao menos, essa passagem dá uma indicação do percurso seguido por Jonas. Com base nela, podemos prosseguir e, no capítulo seguinte, diante da exposição da fundamentação propriamente

dita, espera-se que essa pergunta possa, enfim, ser elucidada a contento. Antes, porém, faremos um breve exame da tentativa de Jonas para superar parte dos dualismos citados.

#### 4.4 – Avaliação e conseqüências dessa formulação

De toda essa exposição, podemos extrair cinco importantes conseqüências:

1. Tal concepção de Jonas é importante, entre outros motivos, porque ao invés de, como se poderia criticar, reduzir a dignidade do ser humano, ela amplia essa dignidade a todo ser-vivo, ao fazer da liberdade não só um atributo, mas uma condição inalienável de todas as formas de vida, desde as mais elementares.

Nesse sentido, poderíamos aplicar a tal concepção de Jonas o mesmo comentário que ele fez em relação à teoria da evolução de Darwin, ao afirmar que:

*Na ruidosa indignação que se ergueu contra o atentado à dignidade do homem pela doutrina de sua origem animal, não se viu que em virtude do mesmo princípio era a totalidade do mundo vivo que recebia alguma parcela da dignidade do homem. Se o homem é aparentado aos animais, os animais são, por sua vez, aparentados ao homem, e então, por graus, portadores dessa interioridade [e da liberdade], da qual o homem, o mais avançado de seu reino, é intimamente consciente. (EL, pp. 33-34)*

Assim, ele transpôs o abismo que separou o homem e o mundo, restituindo ao homem sua condição de integrante do mundo, em estreita relação com todos os demais seres vivos.

2. Mas, além dessa conseqüência no plano ontológico<sup>359</sup>, poderíamos incluir, seguindo Frogneux, outra importante conseqüência dessa formulação de Jonas, também para o plano ético, uma vez que, partindo dessa discussão ele poderá: “estabelecer no nível ético uma dialética equivalente àquela que ele tinha evidenciado no nível orgânico. À dialética da

---

359. Frogneux considera que há aqui também uma dimensão ética, a partir do que poder-se-ia pensar num plano “onto-ético”.

liberdade e da necessidade metabólica corresponderia a dialética do valor e da obrigação ética se impondo à liberdade humana.” (VM, p. 274)

3. Explicitando um pouco melhor essa dimensão, chegaríamos à próxima consequência, uma vez que, a partir de sua análise do “plano imanente da biologia filosófica e da ética, onde ele afronta o dualismo em [diferentes] níveis: em primeiro lugar, o dualismo cosmológico que opõe o homem à natureza, em seguida, o dualismo antropológico que opõe a causalidade física à intenção subjetiva, [ele poderá], enfim, [afrontar] o dualismo moral que opõe o ser ao dever-ser”. (Ibidem.)

4. Tudo isso só foi possível, graças ao “princípio da continuidade, [segundo o qual] a liberdade se manifesta cada vez mais claramente no mundo do vivente, onde ela faz aumentar ao mesmo tempo em que ela [própria,] a precariedade e o risco.” (VM, p. 275)

5. Por fim, no plano conceitual cabe mencionar a importante transformação que Jonas realiza num conceito fundamental na tradição filosófica: o conceito de *liberdade* que foi ampliado a todo ser-vivo e que, embora desempenhe um papel absolutamente central em sua formulação, não corre o risco de se tornar uma liberdade absoluta, pois ele próprio reconhece que:

*a liberdade acolhe uma potência de tal modo invencível que ela somente pode reconhecer os limites que ela mesma se fixou. [E que] (...) essa liberdade, por essência reflexiva, pode cair no abismo da auto-contemplação se ela se abstrai de toda relação a uma exterioridade. (...) [Para que isso não aconteça, Jonas estabelece que] ela somente pode se compreender autenticamente numa relação estreita com a necessidade e em seu caráter relativo à exterioridade sobre a qual ela faz fundo.*  
(Ibidem. Grifos nossos)



Noutras palavras, Jonas concebe uma *liberdade* como prerrogativa de todo ser-vivo e em relação dialética com a *necessidade*, como constituição do *organismo* que **pode e deve** <sup>360</sup>, permanentemente, realizar o *metabolismo*.

Desse modo, segundo Jonas, o dualismo pôde ser ultrapassado pela mediação do conceito de ser-aí orgânico no qual *interior e exterior* se “interpenetram”. Uma vez que, “todo ser orgânico possui um horizonte interno, cada um sendo um corpo, um objeto no mundo. Ele é uma coisa do mundo, mas ao mesmo tempo um ser ao qual incumbem certas ações. O metabolismo, por exemplo, [que] é uma atividade.” (Gpr. p. 9.)

Ou seja, Jonas demonstrou que, efetivamente, todo ser-vivo, isto é, todo “ser que se mantém em vida por sua atividade é interessado por seu ser, enquanto que uma molécula, uma vez que ela existe, continua a existir e não tem interesse pelo seu ser, dado que ela já existe.” (Gpr. pp. 9-10)

Foi essa intuição que possibilitou a Jonas inaugurar um modo inteiramente novo de filosofar e que o conduziu à filosofia da biologia antes de se debruçar sobre as questões propriamente éticas.

Assim, fica claro porque as primeiras linhas da Introdução do *Phenomenon of Life* já expressam sua busca por uma síntese ou pela superação desse dualismo, quando ele afirma que o que entende por “Uma filosofia da vida compreende a filosofia do organismo e a filosofia do espírito”. (PhV, 13) Tal busca é a tarefa que ele leva adiante com base na “tese segundo a qual o orgânico, mesmo em suas formas mais inferiores, prefigura o espírito, e o espírito, mesmo no que ele alcança de mais alto, permanece parte integrante do orgânico.”(Ibidem)

Sobre esse ponto, Danielle Lories e Olivier Depré<sup>361</sup> enfatizam que Jonas propõe de modo claro e imediato os desafios que pretende enfrentar em *The Phenomenon of Life*, quando já no prefácio destaca que seu objetivo é, sobretudo, interrogar o divórcio

---

360. Essa relação entre liberdade e necessidade na dimensão ética transforma-se na relação entre liberdade e responsabilidade, uma vez que “para Jonas a responsabilidade é o fardo da liberdade humana.” (Pinsart, op. cit. p. 205)

*entre o material e o mental operado pelo cartesianismo e do qual tanto o existencialismo contemporâneo quanto a biologia científica são as últimas conseqüências na história do pensamento. Ao existencialismo, ele reprovou por considerar o homem em situação de total «isolamento metafísico» ao lhe atribuir, a ele apenas, os traços que têm, entretanto, sua fonte na vida orgânica como tal; à biologia contemporânea, por ignorar a dimensão da interioridade da vida e por apagar assim a distinção entre animado e inanimado. Contra esse estado de coisas, trata-se de propor «uma interpretação “existencial” dos fatos biológicos» com o objetivo de «reclamar para a unidade psicofísica da vida o lugar no esquema teórico que lhe é recusado desde Descartes». (PhV, p. 9; IX. Grifos dos autores)<sup>362</sup>*

Depré e Lories assinalam ainda o fato de que, em Jonas, “«Se o espírito está prefigurado desde o princípio no organismo, então a liberdade também está» (...) ela que é habitualmente considerada como o apanágio do espírito e da vontade.” (PhV, p. 14; 3).<sup>363</sup>

Pois como vimos, com Jonas, a *liberdade converte-se no traço distintivo de todo ser-vivo*. Entretanto, ele afirma que tal “palavra não deve ser [tomada] sem ligação com a significação que ela tem na esfera humana da qual ela é emprestada, sem o quê seu uso ampliado seria insignificante” (Ibidem.) Logo, a liberdade supera sua dimensão subjetiva (mental) para alcançar uma dimensão objetiva, estende-se à esfera orgânica, mas sem perder o sentido humano.

Dessa forma, o esforço de Jonas concentra-se no intento de renovar profundamente o pensamento do ser e, por extensão, do homem. Seu propósito é, portanto, “romper o isolamento do homem integrando-o no reino [do ser] vivo que se inaugura

---

361. Danielle Lories & Olivier Depré. *Vie et liberté – Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*. Paris: Vrin, 2003, 222 p.

362. Ibidem. p. 49.

363. Ibidem. p. 56.

com o metabolismo o mais elementar (...) e por aí mesmo de «se situar para além da querela dos antigos e modernos»; [e mais] de se insurgir contra o dualismo que rejeitou a vida no registro do processo mecânico cego”.<sup>364</sup>

Para tanto, ele demonstrou que o homem pertence ao reino do *ser vivo* por realizar, como os demais organismos, a atividade mais elementar do metabolismo que, a um só tempo, é expressão da liberdade e da necessidade que marca todo ser vivente.

Visando esse fim, os textos de Jonas, reunidos em PhV, buscam um íntimo entrelaçamento entre “a análise crítica e a descrição fenomenológica” (PhV, p. 10; X.) confrontando, respectivamente, o idealismo antropocêntrico do existencialismo e o materialismo da ciência natural contemporânea, procurando sustentar contra ambos que

*No mistério do corpo vivo, os dois pólos<sup>365</sup> são de fato integrados. As grandes contradições que o homem descobre em si mesmo – a liberdade e a necessidade, a autonomia e a dependência, o si e o mundo, a relação e o isolamento, a criatividade e a mortalidade – têm seus traços rudimentares nas formas mais primitivas de vida, cada uma em equilíbrio precário entre ser e não-ser, e cada uma já dotada de um horizonte interno de ‘transcendência’.* (PhV, 9)

Partindo do pressuposto de que todos esses elementos, até então tidos como prerrogativas humanas, já estão presentes mesmo nas formas mais elementares de vida, Jonas traça o percurso que ele ousa trilhar para demonstrar sua posição, ao dizer que:

*Nós seguiremos esse tema subjacente a toda vida no seu desenvolvimento segundo a ordem ascendente das faculdades e funções orgânicas: metabolismo, movimento e desejo, sensação e percepção, imaginação, arte e espírito (mente) – uma escala progressiva de liberdade e perigo, culminando no homem, que pode*

---

364. Ibidem. p. 51.

365. Aqui Jonas refere-se aos dois pólos do idealismo e do materialismo que, em última instância, derivam do dualismo cartesiano alma e corpo.

*compreender com novo frescor o que ele tem de único quando cessa de se considerar em um isolamento metafísico.* (Ibidem)

Todas aquelas contradições mencionadas acima refletem os vários aspectos do dualismo que Jonas pretende combater e que foram sumariados por Frogneux, na seguinte ordem: “de início o *dualismo cosmológico que opõe o homem à natureza [ou mundo], em seguida, o dualismo antropológico que opõe a causalidade física à intenção subjetiva*<sup>366</sup>, e enfim o dualismo moral que opõe o ser ao dever-ser.” (VM. p. 274) A autora esclarece ainda que:

*Para fundar uma obrigação capaz de ultrapassar esses três dualismos latentes, Jonas articula duas interpretações da liberdade, a saber, por um lado, uma liberdade humana autônoma no coração das leis da natureza da qual ela depende e, por outro lado, uma liberdade ontológica se manifestando no ser a favor de ocasiões imprevisíveis.* (Ibidem)

Assim, para alcançar seu objetivo de superar o dualismo, a concepção jonassiana propôs uma ampliação do conceito de liberdade, num duplo sentido. Primeiro, no sentido de considerar que além da liberdade humana existe também uma liberdade “ontológica”<sup>367</sup> e, num segundo sentido, fazendo com que a raiz da própria liberdade humana se fixe “no coração das leis da natureza”. O resultado direto dessa aproximação<sup>368</sup> entre liberdade e ‘leis da natureza’ é o abalo da clássica dicotomia kantiana entre reino da liberdade e reino da necessidade, com o que Jonas supera o primeiro dualismo supracitado: o cosmológico.

---

366. Aqui, em termos cartesianos dir-se-ia: a *res extensa* à *res cogitans*.

367. Aquela que se opõe ao puro determinismo. Expressa na famosa 3ª antinomia da *Crítica da razão pura*.

368. Aproximação tão importante que a ela Jonas dedicou o texto “*Evolution und Freiheit*”, de 1983-4, analisado anteriormente.

Comentando o método adotado por Jonas para realizar seu intento e as suas principais conseqüências, Frogneux destaca outro aspecto bastante relevante, ao dizer que:

*Para refutar tais pensamentos da ruptura, Jonas procede como fenomenólogo a fim de mostrar de um lado que a ação não é o próprio de um sujeito humano, mas o fato da existência orgânica cujo ser é indissociavelmente um agir subjetivo, e de outro lado que o espírito, a consciência e a liberdade, longe de serem prerrogativas humanas, estão já prefiguradas no seio dos primeiros seres vivos. Assim, aparece um desdobramento ontológico escalar, uma cadeia do ser sem ruptura nem inversão. A primeira exigência filosófica sendo assim preenchida, a saber, reconciliar para além do abismo que os separa, sujeito e objeto, espírito e extensão. Jonas se incumba de preencher a segunda exigência, isto é, precisar a especificidade do homem no ser do qual ele é uma parte eminente. (p. 5)*

Desse modo, Jonas realiza o grande feito de superar o dualismo cartesiano e suas mais diferentes variações (entre as quais o dualismo cosmológico: homem x mundo), ao expandir os conceitos de espírito, consciência e liberdade para o âmbito do ser-vivo em geral, estabelecendo uma escala ontológica contínua. Assim, a seguir, torna-se possível indicar “a especificidade do homem no ser do qual ele é uma parte eminente.” (Ibidem)

Tal especificidade, segundo Frogneux, está relacionada ao “poder de se situar em ruptura em relação ao mundo (o qual) revelar-se-á correlato ao dever de ultrapassar um abismo que colocava o ser humano em situação de contradição performativa e quebrava a totalidade da qual ele é, por sua consciência e sua liberdade, uma parte eminente.” (Ibidem)<sup>369</sup>

Além disso, a autora confirma que os principais interlocutores de Jonas são, efetivamente,

---

369. Contudo, a referida especificidade humana só se vê claramente a seguir (p. 218), já no âmbito ético.

*os dois monismos parciais herdados do dualismo cartesiano, o idealismo e o materialismo. Para escapar a esse último, que constitui a principal ameaça de nosso tempo, Jonas pouco a pouco acentuou a diferença antropológica capaz de colocá-lo ao abrigo de todo reducionismo. Desde então, (...) a reconciliação entre o homem e o mundo por-se-á antes de tudo em termos éticos (...).* (Ibidem.)

Isso mostra que Jonas não pretende apenas refutar o dualismo cartesiano, mas também os seus principais derivados, igualmente equivocados porque parciais: o idealismo e o materialismo, em especial esse último que predomina no contexto atual. Algo que é confirmado por Depré e Lories, ao comentarem que o intento jonassiano é contestar as insuficiências e impasses teóricos do dualismo e dos monismos *parciais* cujo dismantelamento teve lugar na história do pensamento – materialismo e idealismo – propondo uma visão unificada do ser, um ‘*novo monismo integral*<sup>370</sup>’, dirá o ensaio I<sup>371</sup>, que, sem desfazer da polaridade que funda o dualismo, «*deve absorvê-lo numa unidade mais elevada da existência de onde são extraídos os opostos como as fisionomias de seu ser ou das fases de seu devir*». (PhV, p. 27: 17) Trata-se, ao descrever o fenômeno da vida, de assegurar um conceito de Ser capaz de englobar o todo da existência e sua unidade respeitando a variedade e os graus, e reintegrando a finalidade esquecida pela ciência, inclusive a ciência do ser-vivo, desde a recusa moderna de Aristóteles.<sup>372</sup>

Esse ponto é especialmente relevante porque explicita a particularidade do engenho jonassiano que pretende ultrapassar o dualismo sem recorrer - como outros fizeram - a monismos parciais que procuram, sobretudo, anular a polaridade. Ao contrário, ele fornece uma solução mais elaborada, recuperando a dimensão da finalidade e encontrando um monismo integral, ou seja, uma unidade que sintetiza, mais

---

370. Monismo, afinal, buscado por Jonas e mencionado à página 155, nota 323.

371. Intitulado: “A vida, a morte e o corpo na teoria do ser”. PhV. pp. 19-35.

372. Danielle Lories & Olivier Depré. Op. cit. p. 51. (Grifos nossos.)

do que neutraliza, a dualidade. Em termos dialéticos, seria o equivalente à síntese que incorpora, sem eliminar, a tese e a antítese, isto é, harmoniza, sem aniquilar, os opostos.

Frogneux chama nossa atenção para outro aspecto importante<sup>373</sup>, que diz respeito a

*Essa ontologia da medida comum entre o homem e o mundo [que] permite igualmente escapar à clivagem moderna da moral deontológica e consequencialista, em vista de (re)encontrar uma ética da co-presença do homem e do mundo. Ao fazê-lo, Jonas restaura um quadro antropológico necessário para pensar um agir virtuoso coletivo (embora ele não reivindique jamais esse termo para sua própria filosofia), isto é, um agir pelo qual o homem, exercendo suas faculdades naturais no mundo, pode atingir a uma só vez as conseqüências boas e a sua própria excelência. (Op. cit. p. 5)*

Logo, com tal concepção, Jonas oferece a possibilidade de superar outra divisão, agora no campo metaético, entre duas diferentes modalidades de moral: as deontológicas e as consequencialistas<sup>374</sup> que quase sempre são consideradas - mais que antagônicas - excludentes. Pois, como vimos no capítulo 3, as pertencentes ao primeiro grupo consideram que toda ação é motivada por um *dever*, enquanto as que pertencem ao segundo afirmam que toda ação é motivada por um *télos* ou *fim*, ou seja, são aquelas que priorizam as conseqüências das ações. Desse modo, Jonas pode reivindicar um tipo de moral que tanto se pauta pelo dever, quanto observa as conseqüências ou o fim a que se destina a ação.

Frogneux ressalta ainda outro traço da concepção jonassiana que merece uma apreciação mais cuidadosa, pelo fato de Jonas considerar que

*Em Descartes, apenas o homem que é dotado de uma subjetividade requer uma explicação dualista (PhL, 60), enquanto que o*

---

373. Sobre o qual voltaremos, sobretudo, ao discutir a questão da aplicação.

374. Ou teleológicas.

*materialismo basta para dar conta dos outros seres vivos. (...) É preciso, então, se se crê em Jonas, distinguir entre o dualismo que torna o homem incompreensível para ele mesmo, porque sua existência e sua vida repousam sobre um princípio anti-natural, e o dualismo antropológico moderado, que distingue o psíquico do físico sem torná-los antagonistas. (pp. 70-71)*

Evidentemente, Jonas recusaria o dualismo do primeiro tipo e só admitiria o segundo. Todavia, com base nessa interpretação da filosofia de Descartes, Frogneux considera que, levando-se a sério a avaliação jonassiana:

*O dualismo cartesiano atinge um ponto de ruptura conduzindo a um impasse a especulação sobre a natureza, e particularmente a filosofia do ser-vivo. [Pois, nas palavras de Jonas:] «Com Descartes, o dualismo entra em sua metamorfose última e mortal» (PhL, 73), porque a noção de ser-vivo se perde na separação radical entre a mecânica animal e o pensamento humano. Enquanto a estrutura do ser-vivo é inteiramente rejeitada do lado do extenso mecânico, a função é recalcada do lado do pensamento. [Assim,] O conceito de subjetividade não tem qualquer lugar fora da consciência humana, isto é, como performance corporal, uma vez que os animais-autômatos dela são desprovidos e que, no homem, ela se dirige a seu próprio espírito.(...) Com efeito, Descartes busca reconciliar a altos custos especulativos o que a teoria separou, mas que é unido na experiência [donde, segundo Jonas,]: «O cartesianismo foi o primeiro a criar uma situação na qual a teoria, certa de si mesma, entra em colisão com a experiência» (PhL, 62 n. 5). Nesse quadro teórico, o ser-vivo animal torna-se, tanto quanto a vida humana, altamente problemático. (p. 122)*



Entretanto, o que Jonas parece querer destacar é o aspecto curioso do cartesianismo que, em nome da teoria, recusou a própria realidade, trazendo como conseqüência uma grande dificuldade teórica transmitida a todos que acataram a radical separação entre *res cogitans* e *res extensa*. Outra conseqüência do cartesianismo, frontalmente criticada por Jonas, refere-se ao conceito de universo dele derivado e adotado pela cosmologia moderna, uma vez que:

*«O universo terrivelmente extenso da cosmologia moderna é concebido como um campo de massas e de forças inanimadas que operam segundo as leis da inércia e da distribuição quantitativa no espaço»* (PhL, 9-10). [Nesse contexto,] *O substrato, doravante desprovido de toda característica vital, somente é «matéria morta»* (PhL, 74). (p. 131)

Nesse ponto, segundo Frogneux, Jonas se coloca, mais uma vez, entre dois extremos, por um lado, o «monismo integral panvitalista e [por outro,] o monismo parcial sem vida de uma ‘ontologia da morte’<sup>375</sup>» (PhL, 20) para mostrar que

*Histórica e logicamente, o dualismo cartesiano e seus avatares desempenharam então o papel maior na história da ontologia ocidental fazendo surgir as dualidades inscritas na natureza: [pois,] «o dualismo é o elo que, historicamente, serviu de mediador entre os dois extremos (...): ele foi, com efeito, o veículo do movimento que conduz o espírito humano do monismo vitalista dos primeiros tempos ao monismo materialista que nós conhecemos (...) e é difícil de imaginar como um pode ser alcançado a partir do outro sem um gigantesco ‘desvio’ »* (PhL, 12). (Ibidem.)

Essa passagem merece um esclarecimento, pois, a afirmação de que ‘o dualismo é o elo que, historicamente, serviu de mediador entre os dois extremos’ soa como um

---

375. Retomar nota 348 à página 164.

elogio à posição que Jonas até então buscou superar. Não obstante, o que ela evidencia, de fato, é o alvo central da crítica jonassiana: os monismos radicais, aqui, identificados ao panvitalismo e à 'ontologia da morte', dado que, embora parciais, ambos pretendem explicar a realidade de *modo absoluto*. Como se fosse possível explicar toda a realidade a partir só da presença *ou* só da ausência de vida.

Assim, embora em discordância com alguns aspectos da interpretação que Jonas propõe à filosofia cartesiana, Frogneux considera que é preciso compreender a

*dupla crítica subjacente à descrição jonassiana do pensamento moderno [que segundo a autora,] volta-se sobre seu dualismo metodológico e ontológico e sobre seu ceticismo moral. Por um lado, o Zeitgeist moderno deixa o ser-vivo desmembrado no conhecimento que ele pode ter dele mesmo; por outro, ele deixa o homem sem guia para a ação. Jonas replica a esse pensamento de crise propondo uma notável fenomenologia do ser-vivo que constitui (...) o momento mais forte da ultrapassagem do dualismo antropológico da alma e do corpo, e biológico, do ser-vivo e do homem. (p. 151)*

Em outras palavras, embora Jonas exagere na sua crítica ao cartesianismo, ele parece acertar quando consegue, efetivamente, superar o dualismo com base na análise fenomenológica do ser-vivo. Isto é, levando em conta a própria realidade orgânica, transpondo, a uma só vez, a radical separação estabelecida entre alma e corpo e aquela entre o homem e as demais formas de vida.

Para concluir esse tópico, mais que interessante, será pertinente citar Frogneux, ainda uma vez, numa luminosa passagem em que ela resume toda essa trajetória de Jonas, já antecipando seu momento seguinte, ao dizer que:

*A fim de replicar ao dualismo moderno, Jonas tenta oferecer uma resposta que se desenvolve em dois momentos. The Phenomenon of*

*Life põe em evidência o impasse do método analítico das ciências modernas na medida em que ele permanece surdo à especificidade de seu objeto, o organismo vivo, que ele reduz à matéria inerte. A biologia se encontra, desde então, na situação paradoxal onde ela se dá conta do ser-vivo sobre a base do não vivo. Ora, é precisamente o fenômeno do vivo que põe em dificuldade a clivagem dualista moderna entre o espírito e a matéria, entre o sujeito e o objeto. Jonas proporá desde então uma fenomenologia do ser-vivo que constitui o momento mais forte e mais bem sucedido de sua ultrapassagem do dualismo cartesiano. Essa primeira réplica é, todavia, incapaz de responder ao segundo problema, aquele do ceticismo moral, isto é, ao dualismo existencialista. A análise de Jonas se inclina a seguir em um sentido de início ontológico, em vista de estabelecer uma teleologia imanente global. Nesse segundo tempo, isto é, desde o fim dos anos 1960, ele tentará mostrar que a liberdade tal como ele a pensa no ser-vivo é também a ancoragem do valor. A inflexão estritamente teleológica do pensamento jonassiano reportar-se-á, sobretudo, no fim dos anos 1970, e eminentemente ao Príncipe Responsabilité.<sup>376</sup>*

(pp. 151-152)

Espera-se que toda essa discussão em torno da questão dos dualismos tenha mostrado sua importância para o contexto de nossa reflexão. Primeiramente, por expor uma parte da obra jonassiana pouco mencionada. Em segundo lugar, devido ao fato de ela estabelecer a conexão entre a investigação sobre a gnose, a filosofia da biologia e a concepção ética jonassianas. Por fim, pelo fato mais evidente de apresentar a discussão na qual Jonas propõe a superação dos dualismos: - cosmológico, que opõe o homem à

---

376. Entre a publicação de *The Phenomenon of Life* (1966) e *Das Prinzip Verantwortung* (1979), Jonas escreve uma série de artigos e comunicações, a maioria preparando para a discussão ética que será levada a cabo nesse último. Alguns deles serão, inclusive, incorporados ao texto definitivo (PV). Para maior conhecimento da vasta obra jonassiana, recomenda-se a extraordinária bibliografia organizada por N. Frogneux em seu livro sobre Jonas (pp. 337-357).

natureza (ou ao mundo), e – antropológico, que opõe o corpo à alma, preparando, assim, o caminho para a superação do terceiro, o dualismo ético entre ser e dever-ser<sup>377</sup>.

No início desse capítulo, ao apresentar os aspectos biobibliográficos de Jonas, mencionamos, embora brevemente, o abalo sofrido na relação entre ele e Heidegger, depois que esse aderiu ao partido nacional socialista. Fato que, como é sabido, afetou a admiração e o respeito que o discípulo devotava a seu mestre, a tal ponto que, só após muitas décadas de rompimento, por pressentir o fim iminente de seu mentor intelectual, ele permitiu uma reconciliação.

Não obstante esse nítido afastamento no plano da relação pessoal, do ponto de vista intelectual, como se indicou, o pensamento de Heidegger permaneceu como fonte de inspiração para Jonas, fosse como modelo (sobretudo na perspectiva do método) ou contraponto. Esse ponto evidencia a ambigüidade da ligação que Jonas manteve com Heidegger, no plano teórico, em parte assimilando, em parte criticando a filosofia do mestre. Todavia, mesmo quando a crítica é o mote, o que se constata é mais uma resposta a um ponto da filosofia heideggeriana do qual discorda ou, até, uma tentativa de “suprir” uma lacuna ali encontrada.

Como mencionado no capítulo 3, Franco Volpi mostrou que alguns de seus mais eminentes discípulos, que assistiram a seus cursos em Freiburg sobre a *Ética a Nicômaco*, posteriormente, em suas próprias filosofias, retomaram um importante conceito aristotélico para constituí-las. Gadamer, o conceito de *phrónesis*, Hannah Arendt, o de *praxis* e Ritter, o de *ethos*. Embora Jonas não tenha retomado nenhum conceito da *Ética nicomaquea*, propriamente dita, fez do conceito de *fim*, central na *Metafísica* aristotélica, um pilar de sua fundamentação ética. Isto lhe valeu a inclusão entre os neo-aristotélicos. Apel, porém, contesta essa aproximação apressada e, segundo Volpi, ele classifica a posição de Jonas como sendo “quase aristotélica”. (Op. cit. p. 168)

---

377. Que será apresentada no Capítulo 5, no contexto da fundamentação de *pr*.

Na perspectiva da assimilação de Heidegger, poderíamos considerar: a retomada de Aristóteles, o método existencial-fenomenológico, a noção de autenticidade<sup>378</sup>, o ponto de vista da reflexão heideggeriana sobre a ambigüidade técnica, que deixa nítida impressão no pensamento jonassiano e se faz evidente já no ponto de partida do *PR*. Na perspectiva da crítica ou mesmo de recusa, cabe mencionar o niilismo, o “idealismo” e as concepções de metafísica e de homem, como mero “ser-aí”, sem organicidade.

De qualquer modo, não se pode negar que Jonas segue os passos do mestre, sobretudo, em seus estudos iniciais sobre a Gnose, através da metodologia empregada que é precisamente a analítica existencial elaborada por Heidegger.

E mesmo quando ele se depara com aquela que constituiria a sua temática própria, primeiramente, a filosofia da biologia e, em seguida, a ética para a civilização tecnológica, ele procura suprir duas lacunas da filosofia heideggeriana: a dimensão “material” ou concreta inexistente na filosofia do *Dasein*, que ele busca suprir com a ênfase na reflexão sobre a vida orgânica (fazendo do metabolismo a manifestação elementar da Liberdade) e a dimensão prática com a elaboração de sua reflexão ética (enfatizando a dimensão da responsabilidade). Nesse sentido, pode-se ler a ética de Jonas como uma forma de elaborar a reflexão ética cujo projeto Heidegger anunciou sem formalizar efetivamente<sup>379</sup>.

Para alcançar tais objetivos, Jonas se propõe a difícil tarefa de superar os dualismos antigos, renovados pelo pensamento moderno. Vimos que, no *PhV*, ele enfrenta os dualismos: - cosmológico homem / mundo e - antropológico corpo / alma e, como veremos, é no *PR* que ele vai se dedicar à superação do dualismo ético entre ser e dever, que é estabelecido por Hume.

---

378. Que, embora pouco enfatizada, é fundamental na formulação de seu *princípio responsabilidade*.

379. Sobre o tema da ética em Heidegger, Loparic aponta a existência de três grupos divergentes: o primeiro formado por aqueles que recusam sumariamente a presença da reflexão ética no texto heideggeriano; o segundo que admite as implicações éticas de suas formulações, ainda que fora da perspectiva ética tradicional e, por último, aqueles que vêm no pensamento heideggeriano um novo ponto de partida para se abordar a problemática ética atual. Loparic pode ser incluído nesse terceiro grupo quando ele defende a existência em Heidegger de um tipo de “ética original” com base, precisamente, no conceito de *responsabilidade*. O que atestaria ainda mais esse parentesco entre Jonas e o filósofo da Floresta Negra. (Z. Loparic. “Ética da finitude”. In *Correntes fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 65-77. Aqui, p. 75)

Tendo isso em mente, passamos ao tópico seguinte, que introduzirá pontos centrais da concepção ética jonassiana - propriamente dita - relacionados à formulação do *pr*.

#### 4.5 - As diferentes formulações de *pr* e a resposta jonassiana às éticas anteriores

Diante do insólito desafio colocado pela possibilidade de um uso questionável das biotecnologias em seres humanos, considerando especialmente os dois exemplos focalizados no Capítulo 1: a eugenia positiva e a realização do projeto *pós-humano*; forçoso é verificar que, devido ao caráter inédito de tais problemas, não se pode esperar auxílio eficaz das concepções éticas tradicionais. De fato, nenhuma delas se encontra preparada para lidar com dificuldades de tal ordem.

Essa é uma das primeiras constatações de Hans Jonas já no início de sua obra *Das Prinzip Verantwortung (PV)*, o que o impele a abandonar a perspectiva ética tradicional e, tanto quanto possível, inaugurar outra abordagem ética. Pois, se inéditos são os problemas, inédita também tem que ser a abordagem ética concernente a eles. Isso esclarece porque o subtítulo desse livro é: *Uma ética para a civilização tecnológica*. Ainda assim, Jonas busca elementos para estabelecer essa “nova”<sup>380</sup> ética na própria tradição.

Jonas começa por notar que a técnica constitui uma “vocação” (*Beruf*)<sup>381</sup> humana. Isso equivale a dizer que, desde tempos imemoriais, por meio da técnica, o homem

---

380. Segundo O. Depré, “De fato, Jonas não quer propriamente dizendo, uma nova ética, (...) ele chama antes a atenção sobre o fato de que as condições do agir humano mudaram”. In *Hans Jonas*. Paris: Ellipses, 2003, p. 26. Porém, o fato de ele enfatizar a mudança do agir humano e a insuficiência das éticas tradicionais e propor uma “ética do futuro”, fundada sobre um “novo imperativo”, sugerem, sim, a busca por uma ‘nova’ ética. Embora, ele próprio tenha afirmado, em entrevista a Marion Dönholf e Reinhard Merkel (*Die Zeit*, 25 ago 1989), que: “Nessa situação inédita, é preciso repensar ‘sob nova ótica’ as obrigações éticas. Isso não significa necessariamente que nós temos necessidade de uma nova ética, mas que existe efetivamente um domínio de aplicação completamente novo no que concerne a nossos costumes, nossa obrigação e o que nós «devemos» ou «não devemos» fazer. Uma situação tão nova, quanto é essa de uma época altamente tecnicizada, exige uma nova reflexão ética.” Trata-se, portanto, senão de uma “nova ética” ao menos de uma “nova reflexão ética”. Ver texto “La compassion à elle seule ne fonde pas aucune éthique”, in H. Jonas, *Une Éthique pour la Nature*. p. 92.

381. Termo que faz alusão à célebre obra weberiana, cuja versão portuguesa foi intitulada *Ciência e Política duas vocações*, reunindo dois importantes textos *Wissenschaft als Beruf* e *Politik als Beruf*, onde Weber discute, sobretudo no segundo, a questão da responsabilidade. Aspecto que sugere senão uma influência, (mesmo que indireta), alguma proximidade entre a temática de Weber e a formulação

interveio e modificou seu ambiente, não apenas para assegurar a sua sobrevivência, mas para melhorar as condições de sua existência. Graças ao que, diferentemente de todos os outros animais, o ser humano foi o único capaz de transpor os limites da natureza e criar a cultura, concebida, conforme Aristóteles, como uma espécie de “segunda natureza” tão admirável quanto a primeira, só que ‘fabricada’ pelo próprio homem.

Não obstante o fato de a técnica<sup>382</sup> ser considerada um traço marcante e mesmo onipresente ao longo da história humana, há um elemento que distingue inteiramente a técnica tradicional da tecnologia atual. Tal constatação constitui o ponto de partida da reflexão de Jonas em seu *Princípio Responsabilidade*, razão pela qual o Capítulo I intitula-se a “Transformação da essência do agir humano”.

Ele encontra na antigüidade elementos para demonstrar tal transformação e se inspira num importante canto do famoso coro da *Antígona* de Sófocles – em que se pode ler uma verdadeira apologia à capacidade humana, numa exaltação do poeta aos vários e fascinantes dons do homem, que o tornam capaz dos atos mais violentos e das mais admiráveis criações, - transcrito por Jonas logo nas primeiras páginas de *PR*.

Sobre os notáveis versos de Sófocles, Jonas faz o instigante comentário a seguir:

*Essa homenagem atormentada ao poder opressivo do homem narra sua irrupção violenta que engendra a violência na ordem cósmica, a invasão*

---

jonassiana. Além disso, Jonas menciona em dois contextos diferentes o nome de Weber: em suas *Souvenirs*, onde ele faz um elogio à *Ética protestante e o espírito do capitalismo* (p. 91) e no *PR*, onde estabelece uma comparação entre a sua própria formulação e a concepção weberiana das éticas da convicção e da responsabilidade (*PR*. pp. 174-175 n. 1).

382. Como já assinalado no Capítulo 3, Heidegger, em seu renomado ensaio “A Questão da Técnica”, de 1953, enfatiza que “a essência da técnica é de grande ambigüidade” (p. 35), portanto, não é possível abordar a técnica sem considerar sua natureza dúbia que, a exemplo da fissão nuclear, tanto pode ser usada para fins pacíficos: gerar energia, quanto para a destruição. O próprio Heidegger admite, porém, em uma entrevista concedida, em 1966, ao semanário alemão *Der Spiegel*, publicada apenas postumamente, em 1976, **que: “a técnica arranca o homem cada vez mais do solo, desenraizando-o. (...) o homem sofre o controle, a exigência e a injunção de um poder que se manifesta na essência da técnica e que ele próprio não domina (...). Somente um deus nos pode salvar”**. Sugerindo que essa “ambigüidade” tende para um dos lados e não, exatamente, para o melhor.

Fonte: <http://www.heidegger.hpg.ig.com.br/entrevis.htm>. Cabe lembrar que o alerta contra essa ambigüidade da técnica, que sugere uma perspectiva ‘pessimista’, contrapõe-se às posições de Simondon e de Ortega Y Gasset consideradas mais otimistas que as de Rousseau, Heidegger e Jonas. (Mencionadas no capítulo 2.)

*audaciosa dos diferentes domínios naturais pela inteligência infatigável; mas ao mesmo tempo narra que com as capacidades do discurso, do pensamento e do sentido social que ele aprendeu de seu próprio fundador, o homem constrói uma habitação para seu ser humano autêntico, a saber, o artefato da cidade. A violação da natureza e sua auto-educação caminham de mãos dadas. (PR, pp. 23-24)*

Jonas sugere, portanto, que a ambigüidade atribuída por Heidegger à técnica, efetivamente, já se manifesta na própria condição humana. Algo que ele evidencia ao, paradoxalmente, afirmar que, por um lado, o simples surgimento do homem significou uma “irrupção violenta que engendr[ou] a violência na ordem cósmica”, mas que, por outro lado, graças a sua capacidade discursiva e ao pensamento, o homem foi capaz de construir um *habitat* propriamente humano: a cidade. O paradoxo reside nesta constatação de que a “civilização” se ergueu, poder-se-ia dizer, sobre os “escombros da natureza”, ou melhor, é o fruto de sua violação. Em contrapartida, é inegável o fato de que “O homem é o criador de sua vida enquanto vida humana; [que] ele dobra as circunstâncias à sua vontade e necessidade e, salvo contra a morte, ele não está jamais desprovido de recursos.” (PR p. 24)

Ao retomar tais palavras, Jonas dá a entender que, apesar de todo esse poder, a situação humana é bastante frágil, pois, como ele acrescenta “o homem comparado aos elementos [da natureza] é sempre ainda pequeno; é isso que confere toda essa audácia a suas incursões”. (Ibidem.) De fato, o que espanta é constatar que, em princípio, mais fraco, menos veloz e desprovido de dotes físicos comparáveis aos de outros animais, apenas por sua “astúcia”, tenha sido capaz de submeter praticamente todo o reino da natureza. Trata-se, sem dúvida, de um feito bastante audacioso.



Mas isso não reduz a fragilidade humana e uma das provas mais evidentes da limitação humana é o fato de que, “qualquer que seja o número das doenças contra as quais o homem possa encontrar um remédio, a mortalidade em si não se dobra à sua astúcia.” (Ibidem.)

Tal paradoxo inerente ao “ser”<sup>383</sup> humano sempre esteve presente ao longo de toda a História, evidenciando-se tanto nos momentos em que o homem alcançou suas mais nobres e elevadas conquistas, quanto naqueles em que o homem desceu o mais baixo em suas mais abomináveis ações.

A ambigüidade humana que, por um lado, coloca o homem entre o bem e o mal e, por outro, entre a fragilidade mais notável e um poder nunca antes imaginado, quando transposta à esfera da técnica, suscita inúmeras questões. Por isso, Jonas nos alerta que:

*O Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças nunca antes conhecidas e a economia seu impulso infatigável, invoca uma ética que, por meio de entraves livremente consentidos, impeça o poder do homem de tornar-se uma maldição para ele. (PV, p.7; PR, p. 15. Grifos nossos).*<sup>384</sup>

Eis o mote de sua reflexão ética: a constatação de que a ciência humana atingiu um grau tão elevado e pôs nas mãos do homem um poder tal que, se conduzido por essa tendência ao mal, pode significar uma ameaça a todas as espécies vivas, inclusive, à própria espécie humana, razão pela qual uma nova reflexão ética se faz tão premente.

Embora se refira, aqui, mais ao *Anthropos*, seria precipitado concluir que a humanidade constitui o único foco do ampliado horizonte de Jonas. Ao contrário, ele

---

383. De fato, como Jonas explicita no prefácio do PhV, essa constante ameaça do não-ser ou, como ele formula, esse “equilíbrio precário entre o ser e o não-ser” (p. 9) constitui o traço do *ser* em geral.

384. O original alemão será abreviado com as iniciais *PV*, e a tradução francesa com as iniciais *PR*. Esse cotejamento com o texto original e a versão francesa será feito nas primeiras citações para evidenciar o intervalo entre as diferentes edições. No decorrer da exposição, porém, isso ocorrerá apenas quando tal recurso se mostrar necessário.

visa estabelecer um diferente modelo capaz de superar a limitação das éticas anteriores - assumidamente antropocêntricas<sup>385</sup> - reconhecendo que a ética ora exigida

*não pode permanecer no desrespeitoso antropocentrismo que caracteriza a ética tradicional, particularmente a ética ocidental helênico-judaico-cristã. As possibilidades apocalípticas radicadas na moderna tecnologia nos têm ensinado que o exclusivismo antropocêntrico poderia ser um prejuízo e que necessita, ao menos, de uma revisão (PV, p. 95; PR, p. 99).*

Essa revisão, de que nos fala Jonas, torna-se urgente em função da incrível mudança operada pelo avanço científico na própria maneira de conceber o homem. Isto porque, se na antiga Grécia o ser humano era definido, principalmente, como *animal racional*, concepção expressa no conceito de *homo sapiens*, hoje, o traço que mais identifica o ser humano é sua incontida capacidade de ‘fabricar objetos’. Daí que, atualmente, o conceito que melhor define o homem é, como reiterado por Jonas<sup>386</sup>, o de *homo faber* que, suplantou o de *homo sapiens*<sup>387</sup>. Ao demonstrar o triunfo do *homo faber*<sup>388</sup> sobre o *homo sapiens*, ele nos diz:

---

385. Ainda assim, há quem possa considerar a ética jonassiana antropocêntrica por postular, como seu princípio fundamental, a responsabilidade, do que só o homem é capaz. Pode-se conceder, portanto, que a perspectiva é antropocêntrica, quando se trata de estabelecer o *sujeito* ético, mas *não* no momento de determinar o seu *objeto*, que é toda a biosfera. Sob esse aspecto, sua ética poderia ser identificada pela expressão *antropo-cósmica*, para designar que se trata de uma responsabilidade do homem para consigo e para com o mundo externo. Expressão empregada por Lourenço Zancanaro, no seu texto: “A teoria da responsabilidade de Hans Jonas”, in *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004 pp. 187-220, (p. 208).

386. De fato, segundo H. Arendt, Bergson é quem insiste na prioridade do *homo faber* sobre o *homo sapiens*. (*Condição Humana*. p. 318, n. 68.)

387. Expressão que Jonas utiliza num sentido semelhante à de *Homo technicus*, adotada por outros autores.

388. Paul Ricoeur em seu notável artigo “Ética e Filosofia da Biologia em Hans Jonas” afirma que: “quanto ao nível propriamente humano, Jonas prefere caracterizá-lo pela confecção de imagens; *Homo pictor* engloba *Homo faber* e *Homo sapiens*; a função simbólica encarrega-se agora da representação do mundo (...). O homem dá nomes às coisas, relaciona seres, abre o campo do possível: assim, a liberdade se destaca por distanciar-se da causalidade”. (*Leituras* 2. p. 233) Tal afirmação, certamente, decorre da visão apresentada no artigo “*Homo pictor and the differentia of man*” escrito por Jonas no fim da década de 50, em homenagem aos 60 anos de seu amigo Leo Strauss, publicado primeiramente em alemão no *Zeitschrift für philosophie Forschung*, em 1961 e na versão francesa com o título “*Outil, image et tombeau ...*”, em *Évolution et liberté*. Paris: Payot & Rivages, 2005, pp. 59-82. Entretanto, em PV, Jonas não faz menção ao *Homo pictor*, apenas à primazia do *Homo faber* sobre o *Homo sapiens*. Talvez, o *Homo pictor* esteja implícito na concepção do homem como *imago Dei*, que Jonas menciona sem

*o homem é agora, cada vez mais, o produtor daquilo que ele produziu e o 'fazedor' daquilo que ele sabe fazer e, sobretudo, o preparador daquilo que ele será em breve capaz de fazer. Mas, quem é "ele"? Não vocês ou eu. É o ator coletivo e o ato coletivo, não o ator individual ou o ato individual que representam aqui um papel; e é o futuro indeterminado, bem mais do que o espaço contemporâneo da ação, que fornece o horizonte pertinente da responsabilidade (PV, p. 32; PR, p. 37. Grifos nossos).*

Tal passagem é particularmente significativa por explicitar importantes aspectos presentes na reflexão jonassiana: o traço eminentemente “fazedor” do homem; o fato de sua produção hoje não ser mais meramente individual, mas coletiva e, sobretudo, o fato de que suas ações adquiriram, em nossos dias, uma amplitude temporal como jamais se viu anteriormente, o que abriu, inevitável e indefinidamente, o horizonte da responsabilidade em direção ao futuro.

Além disso, Jonas ressalta a gravidade de nossa situação atual, em que o poder humano alcançou um grau tal que não só possibilitou a quase completa sujeição da natureza, mas também a conversão do próprio homem em objeto da técnica. Assim, como já abordado no Capítulo 1, graças à manipulação genética humana, pode-se tanto eliminar doenças, quanto criar quimeras, revelando que, se mal administrado, “o feitiço pode se virar contra o feiticeiro”. Tal possibilidade expõe um desafio jamais imaginado e exige um esforço excepcional da reflexão ética no sentido de alertar contra os possíveis danos causados por tais ações, cujos efeitos irreversíveis tenderão a se manifestar, não apenas no curto e médio, mas, até e principalmente, no longo prazo.

---

explicitar, no sentido de que Deus criou *ex nihilo*, via linguagem, e o homem, também via linguagem, ao nomear as coisas, “recriou” simbolicamente a criação, aproximando-se, assim, do próprio Criador. Será necessário, porém, demonstrar qual é, afinal, a concepção de homem presente no texto jonassiano, para definir quais seriam seus diferentes atributos e, a partir dessa noção, o que constituiria a sua “integridade”, cuja conservação e equilíbrio estariam ameaçados pela manipulação genética que se anuncia. (PV, p. 52; PR, p. 54).

Estamos nos concentrando aqui nas ações da biociência, implicadas no processo de uma indiscriminada manipulação genética humana, mas poderíamos ainda alertar contra o uso<sup>389</sup> 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 do 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 gravíssimo problema, relacionado ao insustentável padrão de consumo dos países industrializados e que, a despeito dos avisos da grave ameaça ecológica que isso acarreta, não estão, sinceramente, dispostos a rever.

Sobre esse ponto, Jonas enfatiza ainda que, anteriormente, toda a ação do homem sobre “os habitantes da terra, do mar e do ar deixavam, entretanto, intocável a natureza englobante desses reinos e não diminuía suas forças criativas.” (Ibidem.) Dito de outro modo, por maiores que fossem as interferências humanas no planeta, até o século XX, tais ações não tinham o poder de alterar a “natureza” global dos reinos terrestre, marinho ou aéreo, nem a de seus habitantes.

Assim, a ética tradicional podia se limitar ao âmbito das relações humanas, “porque antes de nossa época as intervenções do homem na natureza, tal como ele próprio via, eram essencialmente de natureza superficial e sem poder de perturbar o equilíbrio imutável.” (PR pp. 24-25)

Contudo, atualmente, não apenas essa situação tende a progressivamente se transformar, como também a interpretação que se faz do passado, pois, segundo Jonas: “O olhar retrospectivo, porém, descobre que a verdade não foi sempre tão inofensiva.” (Ibidem.)

---

389. Nesse caso, não só das biotecnologias, mas das tecnologias em geral, sobretudo, daquelas cujos efeitos podem ser mais desastrosos.

Em outras palavras, embora as intervenções atuais do homem na natureza sejam mais profundas do que foram as anteriores, essas não podem ser consideradas totalmente inócuas<sup>390</sup>. Apesar disso, ele insiste sobre as diferenças significativas, entre as ações atuais e as antigas, que se refletem nas diferentes concepções éticas formuladas no passado e o tipo de reflexão ética exigida no contexto atual. O que o motiva a analisar, a seguir, os “Traços distintivos da ética até o presente”<sup>391</sup>.

Segundo Jonas, ao contrário do que ocorre em nossos dias, antigamente, as ações humanas e a dimensão ética apresentavam certas características que ele dispôs em quatro diferentes itens, que podem ser sintetizados como se segue:

1. Toda relação com o mundo extra-humano, que se fazia pela mediação da *téchne* era, com exceção da medicina, *neutra* do ponto de vista ético, tanto no tocante ao objeto quanto ao sujeito de tal agir; uma vez que a técnica não afetava nem a natureza das coisas, nem a do próprio sujeito que a dominava.

2. A dimensão ética estava presente apenas na relação direta entre seres humanos, inclusive na relação consigo mesmo. Ou seja, não só o sujeito, mas também o “objeto” dessa reflexão era o próprio homem. Por isso se pode dizer que toda a ética tradicional era *antropocêntrica*.

3. Nesse âmbito do agir, estimava-se que o ‘homem’ (e sua condição fundamental) fosse *constante* em sua essência e que ela própria não fosse um objeto possível da *téchne* transformadora.

4. Tanto o bem quanto o mal estar, de que se ocupava o agir, estavam *próximos* da ação, não existindo a necessidade de planificar uma ação no longo prazo.

---

390. A quase total destruição da vegetação original do “velho continente” é um lamentável exemplo dessa ação anterior do homem sobre a natureza.

391. *PR* pp. 27-30.

Para compreender a situação atual, é necessário, portanto, inverter o que se disse acima sobre o agir humano anterior à emergência da chamada técnica moderna e a ética que era até então adequada.

A primeira mudança dessa imagem herdada da antigüidade foi a constatação da *vulnerabilidade da natureza* frente à intervenção técnica do homem sobre ela. Esse fato, que se encontra na origem de uma ciência específica do meio ambiente - a *ecologia* -, modificou nossa auto-representação como agentes cujas ações interferem num sistema global. E demonstrou que “a natureza do agir humano se modificou *de facto* e que um objeto de um tipo inteiramente novo, nada menos que a biosfera inteira do planeta, foi acrescentado ao pelo que nós devemos ser responsáveis, uma vez que nós temos poder sobre ele.” (PR p. 31)

Por esse motivo, Jonas afirma que “A natureza, enquanto objeto da responsabilidade humana, é certamente uma novidade sobre a qual a teoria ética deve refletir.” (PR pp. 31-32)

Assim, se na concepção tradicional a ética tinha a ver apenas com as questões humanas, a partir de agora, a ética passa a ter que se ocupar também das questões que dizem respeito a toda a biosfera. Entretanto, sobre esse aspecto, Jonas pondera que

*o último pólo de referência que faz do interesse pela conservação da natureza um interesse moral é o destino do homem, uma vez que ele depende da situação da natureza, a orientação antropocêntrica da ética clássica é ainda conservada aqui, mas, mesmo nesse caso, a diferença é grande. O fechamento da proximidade e da simultaneidade desaparece. (PR p. 32)*

Desse modo, o que está em jogo nessa preocupação ética com a biosfera é, *em última instância*, a preservação das condições da sobrevivência humana. Porém, embora nesse aspecto a perspectiva antropocêntrica persista, também ocorre uma mudança inegável, na medida em que a preocupação com relação aos efeitos das ações não pode

mais se ater somente àqueles mais próximos e imediatos. Além disso, outra mudança considerável refere-se ao fato de que

*Toda a ética tradicional considerava somente um comportamento não cumulativo. ... Mas a auto-reprodução cumulativa da mutação tecnológica do mundo ultrapassa permanentemente as condições de cada um dos atos para os quais ela contribui... Tudo isso deve ser incluído na vontade do ato individual se esse deve ser moralmente responsável. (PR p. 32-33)*

Com efeito, não só a reflexão ética viu ampliada espacial e temporalmente a sua preocupação com os efeitos das ações, mas a própria perspectiva da ação, anteriormente pontual, no contexto atual, também foi estendida, passando agora a ser cumulativa. Ou seja, os efeitos de uma ação praticada ontem se somam aos da que é praticada hoje, que se somarão aos da que será praticada amanhã e assim sucessivamente; gerando resultados criticamente acumulados e não só pontuais como eram no passado.

Mediante tudo isso, Jonas avalia sua própria formulação e questiona “se o novo tipo do agir humano quer dizer que é preciso levar em consideração mais que apenas o interesse ‘do homem’ – que nosso dever se estende mais longe e que a limitação antropocêntrica de toda ética do passado não vale mais?” (PR p 34). Questão, aqui, bastante decisiva, uma vez que,

*Se fosse o caso, isso reclamaria uma revisão não negligenciável dos fundamentos da ética. Isso equivaleria a dizer: buscar não somente o bem humano, mas igualmente o bem das coisas não humanas, isto é, estender o reconhecimento do ‘fim-em-si’ além da esfera do homem e integrar essa solicitude no conceito do bem humano. (Ibidem.)*

Considerando que, pelo avanço das biotecnologias, de fato, tal é a nossa situação atual, Jonas alega que “nós deveríamos permanecer abertos à idéia de que as ciências da natureza não oferecem toda a verdade sobre o tema da natureza.” (PR p 35) Nesse caso, é

preciso buscar alhures, ou seja, numa reflexão ética inédita, elementos para nortear as ações humanas que levem em conta, também, mas *não apenas* o bem-estar do homem.

Seguindo essa linha de raciocínio, mas indo um pouco além, ele assevera que

*a fronteira entre ‘Estado’ (polis) e ‘natureza’ foi abolida: a cidade dos homens, antes uma inserção no interior do mundo não humano, se estende sobre a totalidade da natureza terrestre e usurpa seu lugar. (...) e ao mesmo tempo, o artefato total, as obras do homem tornam-se mundo, agindo sobre ele mesmo e, por ele mesmo, engendra uma nova espécie de ‘natureza’.* (PR p. 37)

Nesse sentido, não é mais possível demarcar com precisão o limite entre a “cidade” como criação humana e natureza. Dado que a própria natureza converteu-se em espaço da “criação” humana. Além disso, se “Há pouco, podia-se dizer: *fiat iustitia, pereat mundus*, que a justiça se faça, ainda que o mundo pereça (...). [Agora] essa fórmula não pode mais ser utilizada, nem mesmo num sentido retórico, uma vez que (...) se tornou uma possibilidade real.” (PR pp. 37-38)

Com efeito, se anteriormente podia-se usar tal expressão para priorizar o *dever* sobre o *ser* ou como mera alegoria da indiferença do homem quanto às conseqüências de suas ações além da esfera humana; agora, ela precisa ser totalmente abolida, visto que a possibilidade de destruição deixou de ser metafórica e tornou-se real. Por isso, Jonas afirma: “Que um mundo *deva* existir para sempre no futuro – um mundo apropriado à morada humana – e que sempre no futuro ele deva ser habitado por uma humanidade digna desse nome, considerar-se-á, de bom grado, um axioma universal ou um objetivo desejável”. (PR p. 38) Desse axioma, ele extrairá as principais obrigações de sua concepção, declarando que, se antes

*A presença do homem no mundo era um dado primeiro, inquestionável, do qual toda idéia da obrigação no humano tomava*



*como ponto de partida, doravante, ela própria se tornou um objeto de obrigação – a saber, a obrigação de garantir para o futuro a primeira premissa da obrigação, isto é, justamente a simples presença de candidatos para a existência de um universo moral no seio do mundo físico; e isso significa, entre outras coisas, preservar o mundo físico de modo que as condições de tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger sua vulnerabilidade contra a ameaça de um dano causado às suas condições. (Ibidem.)*

Essa passagem evidencia que se, antes, podia-se considerar o ‘homem’ (e sua condição fundamental) como algo *constante* em sua essência e, inclusive, que ela própria não fosse um objeto da *téchne* transformadora, atualmente, isso não é mais possível. Dado que, tanto as novas tecnologias podem significar uma ameaça à preservação do mundo natural, quanto as biotecnologias à permanência do homem, enquanto *homem*, no planeta. Por isso, Jonas postula que além da existência do mundo, também a própria *presença do homem* nele converteu-se em meta da obrigação.

O tema da *obrigação* abre caminho ao cerne de sua concepção ética. Por isso, a seguir, Jonas propõe uma comparação entre o que denomina: “Antigos e novos imperativos”.<sup>392</sup>

Primeiramente, sua atenção dirige-se ao “1. O imperativo categórico de Kant [que] afirmava: ‘Age de tal modo que tu possas querer que a máxima de tua ação se torne uma lei universal’.” (PR p. 39) Jonas pretende rever tal formulação, uma vez que, segundo pensa, “aqui a consideração fundamental da moral não é ela mesma moral, mas lógica”<sup>393</sup> (Ibidem.).

No entender de Jonas, o critério kantiano para avaliar se uma ação é ou não moral é a coerência da “vontade” consigo mesma. Ou melhor, do indivíduo que age, com seu próprio querer. Porém, a coerência constitui um critério lógico e não exatamente moral.

---

392. PR pp. 39-42.

393. Sobre esse aspecto ver o interessante comentário de O. Höffe. In *Immanuel Kant*. pp. 209-210.

Por isso, tendo em vista essa “limitação” do Imperativo Categórico kantiano, Jonas propõe o estabelecimento de outro princípio, o *princípio responsabilidade (pr)*, como fundamento da ética que ele pretende inaugurar. Daí ele estabelece que “2. Um imperativo, adaptado ao novo tipo do agir humano e que se endereça ao novo tipo de sujeitos do agir, se enunciaria mais ou menos assim: *Age de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana na Terra.*” (PR p. 40)

Sua formulação permite outras três diferentes variações, a saber:

2. *Age de tal modo que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida.*

3. *Não comprometa as condições para a continuidade indefinida da humanidade na Terra.*

4. *Inclui em tua escolha atual a integridade futura do homem como objeto secundário de teu querer.* (PR, pp. 39-40)

É possível destacar as palavras-chave de cada uma dessas formulações: a 1ª *autenticidade*, a 2ª *possibilidade*, a 3ª *continuidade* e a 4ª *integridade*. Sendo que a 1ª e a 4ª referem-se ao próprio homem e a 2ª e a 3ª à vida humana ou à sua efetiva realização na Terra. Mas, o que as diferentes formulações do *pr* têm em comum é o fato de que com todas elas Jonas busca ressaltar que “o novo imperativo afirma precisamente que nós temos o *direito* de arriscar nossa própria vida, mas não a vida da humanidade (...) que nós **não** temos o direito de escolher o não-ser das gerações futuras em função do ser da geração atual e que nós não temos [nem] mesmo o direito de o arriscar.” (Ibidem. Grifos nossos.)

Nesse sentido, o novo imperativo proposto por Jonas nos compromete, não apenas com o homem de nosso tempo, mas com a *possibilidade* futura de uma vida humana em nosso planeta.

Por esse motivo, insistindo na comparação com o princípio kantiano, ele diz que se: “O imperativo categórico de Kant se endereçava ao indivíduo e seu critério era instantâneo. (...)”

O novo imperativo invoca outra coerência: não aquela do ato em acordo com ele mesmo, mas aquela de seus *efeitos* últimos em acordo com a sobrevivência da atividade humana no futuro.” (PR p. 41)

Isso evidencia que, diferentemente da formulação kantiana, a concepção ética defendida por Jonas, não leva em conta apenas os princípios, mas também as *conseqüências* das ações realizadas. Por isso se pode confirmar o que se disse anteriormente (4.4) quanto ao fato de a ética jonassiana realizar a síntese entre os tipos de moral deontológica e conseqüencialista.<sup>394</sup>

Essa não é, porém, a única mudança que ele propõe, visto que seu princípio ainda

*acrescenta ao cálculo moral o horizonte temporal que está totalmente ausente na operação lógica instantânea do imperativo kantiano: enquanto este último se estende em direção a uma ordem sempre presente da compatibilidade abstrata, nosso imperativo se estende em direção a um futuro calculável que forma a dimensão inacabada de nossa responsabilidade.* (PR p. 42)

Todavia, Jonas esclarece que, em função deste “primeiro imperativo não somos responsáveis pelos homens futuros, mas pela *idéia* de homem, cuja presença exige sua materialização no mundo” (PV, p. 91; PR, p.88).

Nesse sentido, ele defende que uma vida *autenticamente*<sup>395</sup> humana deve ainda existir depois de nós. Algo que, num primeiro momento, parece um ponto pacífico. Mas, analisando mais detidamente tal imperativo, surge a questão: como podemos ser responsáveis por aquilo que ainda não existe efetivamente? Essa questão leva-o a explicitar um ponto fundamental de sua elaboração, segundo o qual, “o primeiro princípio de uma ética do futuro não se encontra ele mesmo na ética enquanto doutrina do fazer (...), mas na *metafísica*<sup>396</sup> enquanto doutrina do ser da qual a *idéia* de homem é uma parte” (PV, p. 92; PR, p.89). Assim, nossa responsabilidade é a de assegurar as condições para que essa *idéia*

---

394. Aqui, p. 187; Frogneux. VM. p. 5.

395. Oportunamente, buscar-se-á compreender o que vem a ser essa “vida humana autêntica”.

396. Esse aspecto será examinado no tópico seguinte que abordará a questão da fundamentação do *pr*.

possa continuar a se materializar indefinidamente. Por conseguinte, Jonas pode firmar que:

*Frente a tudo isso a existência do homem tem sempre a prioridade, pouco importa se ele a merece em razão do que foi feito até agora e de sua continuação provável: é a possibilidade, comportando sua própria exigência, sempre transcendente, que deve ser mantida aberta pela existência. Precisamente a manutenção dessa possibilidade enquanto responsabilidade cósmica significa a obrigação de existir. Exagerando, podemos dizer: "a possibilidade que haja responsabilidade é a responsabilidade que tem a prioridade absoluta" (PV, p. 186; PR, p. 174).*

Tal formulação demonstra o vínculo originário entre *vida e responsabilidade* (PV, p. 187; PR, p. 175), pois, se por um lado é preciso assegurar a existência humana<sup>397</sup> para que haja a responsabilidade, por outro lado, mais do que nunca, é o exercício da responsabilidade que pode assegurar a preservação da vida humana. Porém, tal exercício tem que ser freqüente e pressupõe, portanto, *continuidade*. Conceito importante, expresso na penúltima fórmula de *pr*, que Jonas esclarece declarando que a

*continuidade se deduz da natureza da responsabilidade total, por seu imediato sentido quase tautológico de que não se pode suspender seu exercício. Nem o cuidado dos pais nem o do governo<sup>398</sup> pode tirar férias, pois a vida de seu objeto continua ininterruptamente e renova uma e outra vez suas exigências. Mais importante ainda é a continuidade desta existência mesma que recebe seus cuidados como um empenho, que os*

---

397. Existência que deve ser *autêntica e íntegra*, como destacado nas formulações afirmativas de *pr* (1 e 4).

398. A responsabilidade dos pais para com os filhos e a dos governantes para com os governados são tomadas por Jonas como paradigmáticas, pelo fato de existirem espontaneamente no campo da ação humana, portanto, prescindindo, segundo ele, de qualquer tipo de justificação.

*dois tipos de responsabilidade aqui considerados deverão ter em vista em cada ocasião específica de sua atualização. A responsabilidade particular se limita não só a um único aspecto, mas também a um espaço de tempo concreto da existência. (...) Mas a responsabilidade total perguntar-se-á sempre: ‘o que vem depois?, aonde levará?’ e, ao mesmo tempo: ‘o que havia antes?, como se liga ao desenvolvimento total desta existência o que agora está ocorrendo?’. Em uma palavra, a responsabilidade total tem que proceder “historicamente”, abarcar seu objeto em sua historicidade. Este é o sentido próprio do que aqui designamos com o conceito de ‘continuidade’ (PV, p. 196 e 197; PR, p.182 e 183).*

Destarte, com o conceito de continuidade, Jonas enfatiza a dimensão histórica ou, melhor dizendo, *temporal* da responsabilidade, considerando não apenas a situação presente, mas também passada e futura do objeto pelo qual se é responsável. Embora ele enfatize que essa “abertura para o futuro do sujeito por quem se é responsável é o aspecto de futuro mais autêntico da responsabilidade” (PV, p. 198; PR, p. 184). Por isso, coerentemente, Jonas afirma que a “responsabilidade coletiva<sup>399</sup> atual tem uma extensão temporal universal” (PV, p. 220; PR, p. 203).

Sobre o conceito de responsabilidade e sua expansão num sentido que vai muito além dessa ampliação temporal, Olivier Dupré, em seu livro *Hans Jonas*, acrescenta que

*O artigo sobre a imortalidade<sup>400</sup> e a interpretação de Rudolph Bultmann mostram muito bem, com efeito, melhor que o Princípio*

---

399. Segundo Frogneux, “em 1973, aparece o artigo “Technology and Responsibility: Reflexions on the New Tasks of Ethics”, que busca esclarecer os novos desafios da responsabilidade coletiva numa civilização em que os atores parecem suplantados por um sistema tecnológico anônimo que se autonomiza”. Ponto será aqui retomado às páginas 246 e 297. (Nathalie Frogneux: “La puissance de la subjectivité comme dignité de l’homme”, p. 17.)

400. Trata-se do Ensaio XI do PhV, “A imortalidade e a mentalidade moderna” (pp. 263-280), originalmente apresentado na Universidade de Harvard em 1961, publicado em *Harvard Theological Review*, 55 (1962), 1-20.

Responsabilidade, *que há aos olhos de Jonas uma responsabilidade ôntica e uma responsabilidade ontológica*<sup>401</sup>. *É a primeira – nossa responsabilidade intra-mundana – que tornou possível o enorme sucesso do livro de Jonas. É ela que está por trás da retomada de Jonas no coração da ética aplicada*<sup>402</sup>. *Ora seria prejudicial e não se faria justiça à sua obra negligenciar a segunda responsabilidade, aquela que nós temos em relação ao que está além de nós mesmos, em função do alcance transcendente de nossas ações. É em razão dessa segunda responsabilidade – bem mais original que a primeira – que nossas ações são portadoras da eternidade e que a aposta de um agir humano responsável hoje é a humanidade.* (pp. 23-24)

Vale dizer que, nesse ponto se ancora um aspecto fundamental da responsabilidade concebida por Jonas, visto que ela se prolonga no tempo e se estende, *em especial*, a todos nossos semelhantes (isto é, a *todos* seres humanos), sem se ater aos nossos “próximos”, compreendidos como aqueles com os quais desfrutamos uma convivência espaço-temporal. O seu foco é, portanto, a humanidade em geral, embora levando em conta também toda a biosfera. Traço que, como veremos na parte referente à aplicação, é bastante significativo para se pensar a questão do uso das biotecnologias visando, por exemplo, colocar em prática o questionável projeto denominado de “pós-humano”.

Além disso, esse aspecto pode ser relacionado àquele, mencionado no tópico anterior, que Frogneux destacou sobre a liberdade, segundo o qual “Jonas articula duas

---

401. De fato, no artigo supracitado, Jonas expõe a seguinte conclusão: “Assim, (...) podemos discernir uma dupla responsabilidade do homem: uma por via da causalidade mundana, pela qual o efeito de sua ação se estende sobre uma distância maior ou menor no futuro em que ela se dissipa no fim das contas; e uma responsabilidade simultânea função de seu impacto sobre o reino eterno, em que ela não se dissipa jamais. Uma, com nossa previsão limitada e a complexidade das coisas mundana, é muito dependente da sorte e do acaso; a outra procede por normas conhecidas que (...) não estão distantes de nosso coração. Poderia mesmo haver, como eu indiquei, uma terceira dimensão de nossa responsabilidade, a saber, a via impalavelmente recíproca na qual a Eternidade, sem intervir no curso físico das coisas, comunicaria seu estado espiritual como um humor hostil a uma geração que teria que viver com ela. Mas as duas primeiras dimensões são mais que suficientes para nos convocar à nossa tarefa.” (p. 280)

402. Sobre essa posição, ver discussão no capítulo 7.

interpretações da liberdade, a saber, por um lado, uma liberdade humana autônoma no coração das leis da natureza da qual ela depende, e por outro lado, uma liberdade ontológica”. (Op. cit. p. 274)

Pode-se assim inferir, como sugerido pela citação de Frogneux, que Jonas propõe uma ampliação tanto do conceito de liberdade, quanto do conceito de responsabilidade, de tal modo que ambos apresentariam uma dimensão “ôntica” e uma dimensão ontológica. Caberia explicitar: a primeira referente ao ser na sua existência particular, concreta, temporal e a segunda ao ser na sua essência universal, abstrata e atemporal. Essa analogia entre os dois conceitos basilares do pensamento jonassiano, sugere uma notável correlação entre eles, cujas conseqüências serão discutidas no último capítulo.

Todavia, antes de prosseguir com a exposição, será interessante avaliar se a formulação do *pr* pode trazer algum benefício ao exame de nosso problema central.

Além do que já disse até aqui, cabe ainda acrescentar que o aspecto mais oportuno da formulação jonassiana é o fato de evidenciar que *somente agora*, isto é, a partir de sua formulação, a constatação da hipertrofia do poder humano se tornou uma exigência do *dever de responsabilidade* como tentativa de controle desse mesmo poder<sup>403</sup>, para assegurar, nas palavras de Jonas, não apenas “o futuro da humanidade [mas também] o futuro da natureza” (*PV*, p. 243; *PR*, p. 227). Dado que,

*O futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento humano coletivo na era da civilização técnica, que chegou a ser ‘onipotente’ de modo negativo. Não está aqui explicitamente incluído o futuro da natureza como condição sine qua non; mas ademais, independentemente disso, o futuro da natureza é de sua responsabilidade metafísica, uma vez que o homem não só se*

---

403. No original, “Die Mächte des Menschen – Wurzel des Soll der Verantwortung” (*PV*, p. 231).

*converteu em um perigo*<sup>404</sup> *para si mesmo, mas também para toda a biosfera (PV, p. 245; PR, p. 227).*

Nessa perspectiva, Jonas declara que o resultado de toda a ação humana sobre a natureza foi a “perturbação do equilíbrio simbiótico pelo homem”<sup>405</sup> (PV, p. 247; PR, p. 229). Porém, o mais grave de tudo é que, se primeiramente o homem perturbou o equilíbrio natural, agora, graças às novas descobertas da engenharia genética e aos anseios desmedidos de alguns, o equilíbrio da própria estrutura genética humana pode ser definitivamente rompido.

Por esse motivo, ele avalia que, devido a seu alto grau de periculosidade, para si mesmo e para as demais formas de vida, o homem constitui um arriscado empreendimento da natureza, pois, ao criá-lo, ela colocou em perigo a sua própria sobrevivência. Sobretudo porque, se as recentes descobertas não forem bem conduzidas, podem resultar num verdadeiro desastre.

Jonas enfatiza, porém, que tal “ameaça de desastre [é] intrínseca ao ideal baconiano”<sup>406</sup>, (PV, p. 251; PR, p. 233), que preconiza usar o saber da ciência para o fim específico de dominação da natureza, em proveito do próprio homem. Em suas palavras:

*Acerca disto temos que dizer agora algo, por mais que seja bastante conhecido: que o perigo procede das desmedidas proporções da civilização natural-científico-técnico-industrial. O que podemos chamar o programa baconiano: pôr o saber a serviço do domínio da natureza e fazer do domínio da natureza para o melhoramento da sorte do homem, tem carecido, desde o princípio, em sua realização por parte do*

---

404. Veremos que tal perigo está na base do que Jonas denomina *heurística do medo* que, partindo da prevalência dos maus prognósticos sobre os bons, constitui o único meio de advertir a humanidade quanto à urgência e à necessidade de se assumir essa postura ética de responsabilidade com relação ao futuro.

405. No original: “Störung des symbiotischen Gleichgewichts durch den Menschen”. (PV, p. 247).

406. Embora a importância de Descartes no estabelecimento desse ideal seja inegável, Jonas no PV o atribui exclusivamente a Bacon.



*capitalismo, tanto da racionalidade como da justiça*<sup>407</sup> com as quais ele teria sido compatível (...). (PV, p. 251; PR, p. 233. Grifos nossos).

Nesse sentido, o paradoxal de tudo isso, como nos demonstra Jonas, é que existe a “ameaça de catástrofe pelo excesso de êxito”<sup>408</sup> (PV, p. 251; PR, p. 233). A humanidade vive hoje, mesmo sem se dar conta disso, um de seus mais dramáticos momentos, não por ter fracassado na execução de um grande projeto, mas – e nisso reside o paradoxo -, por ter alcançado um sucesso jamais imaginado, provavelmente, nem mesmo por aquele que estabeleceu tão audacioso programa.

Em seguida, Jonas ressalta esse paradoxo e explicita as suas razões:

*O perigo de catástrofe que comporta o ideal baconiano do domínio sobre a natureza através da ciência e a técnica radica na magnitude de seu êxito. Este êxito é fundamentalmente de dois tipos: econômico e biológico. Na atualidade é manifesto que a conjunção de ambos conduz necessariamente à crise. O êxito econômico, durante largo tempo o único percebido, consistiu no incremento, em quantidade e variedade, da produção de bens, junto a uma diminuição do trabalho humano empregado para produzi-los; portanto, um maior bem-estar para muitos, mas também um forçoso maior gasto de todos dentro do sistema, quer dizer, um incremento enorme do metabolismo entre o conjunto de corpo social e o mundo natural (PV, p. 251-252; PR, p. 233-234).*

Nada do que Jonas disse acima constitui novidade para aqueles que estão atentos a um dos mais urgentes problemas de nosso tempo. Pois, jamais o equilíbrio ecológico foi tão ameaçado como atualmente; em função dos exagerados padrões de produção e consumo, levando à exploração cada vez maior das fontes de matéria-prima e energia, o

---

407. Tais aspectos, *racionalidade e justiça*, serão importantes no último capítulo, para se discutir a necessidade de se pensar a Educação e a Institucionalização Jurídica.

408. Essa constatação pode ser tomada na perspectiva da dialética hegeliana, especialmente, da *Fenomenologia do Espírito*, segundo a qual a radicalização de uma posição conduz necessariamente ao seu oposto. Ver, por exemplo, a dialética do senhor e do escravo, a do esclarecimento e do terror, etc. (Sobre esse aspecto, sobretudo, a Parte II.)

que, além de poluir, compromete drasticamente as reservas e altera as condições climáticas do planeta.

Todavia, o mérito de Jonas deve-se ao fato de ter sido um dos primeiros a explicitar tal situação e demonstrar que a “dialética do poder sobre a natureza [inclusive no que tange ao próprio homem, exige] um controle para seu exercício” (PV, p. 253; PR, p. 235).

Por esse motivo, ele defende que, dada a gravidade de nossa condição atual,

*É preciso entender que temos diante de nós uma dialética do poder que só pode ser superada com um poder maior e não com uma ‘quietista’ renúncia ao poder. A fórmula de Bacon diz que saber é poder. Mas o programa baconiano manifesta de per si, isto é, em sua própria execução no auge de seu triunfo, sua insuficiência, mais ainda, sua contradição interna, ao perder o controle sobre si mesmo, perda que significa a incapacidade não só de proteger os homens de si mesmos, mas também a natureza frente aos homens. (...) O poder se tornou autônomo<sup>409</sup>, enquanto que suas promessas se converteram em uma ameaça e suas salvadoras perspectivas se transformaram em um apocalipse. Torna-se agora indispensável, se a catástrofe não lhe puser antes freio, o poder sobre o poder, a superação da impotência frente à auto-alimentada coação do poder para seu progressivo exercício. Após passar de um poder de primeiro grau, dirigido à natureza que parecia inesgotável, a outro de segundo grau, que usurpou o controle ao usuário, a auto-limitação do domínio, antes da colisão contra os limites da natureza que arraste consigo os dominadores, se converteu na tarefa de um poder de terceiro grau. Este seria um poder que atuaria sobre o poder de segundo grau, o qual já não é o poder do homem, mas poder do próprio*

---

409. Sobre o que Heidegger já havia chamado atenção. Vide capítulo 2 e também no presente capítulo, p. 136, n. 260.

*poder para ordenar seu emprego a quem supostamente o possui*<sup>410</sup>. (PV, p. 253-254; PR, p. 235).

Desse modo, Jonas propõe que, para controlar esse poder, que atualmente se tornou descontrolado, é necessário o estabelecimento de outra ordem de poder que possa impor um limite, antes que o pior (a destruição do homem e/ou da biosfera) aconteça.

Cabe ressaltar um ponto oportunamente destacado por Depré, sobre o fato de que:

*Somente há responsabilidade porque há potência: «a responsabilidade é o aspecto complementar da potência»<sup>411</sup>. Desde Bacon, o homem tornou-se todo poderoso face à natureza, mas também face ao homem. Tanto e tão bem que no período pré-moderno, uma responsabilidade em relação ao que deve ser simplesmente não seria pensável. Na base da filosofia de Jonas e de seu princípio responsabilidade como princípio, há, portanto, paradoxalmente, um fato contingente resultando em condições históricas: o poder tecnológico do homem. O dever-ser implica hoje um dever-fazer da parte do homem porque esse está em condições de impedir a realização do dever-ser. (Hans Jonas. p. 22)*

Nesse sentido, é importante frisar que, dada a relação existente entre eles, a responsabilidade tem que ser proporcional ao poder. É uma vez que a tecnologia concedeu um poder imenso ao homem de nosso tempo, é preciso que se aceite também, em contrapartida, uma responsabilidade de igual magnitude. Donde, a responsabilidade

---

410. Jonas identifica, portanto, três diferentes âmbitos de poder. O primeiro, consoante com o ideal bacon-cartesiano, é o poder exercido pelo homem sobre a natureza que, num primeiro momento, não conduzia ao desequilíbrio ou à destruição irreversível dos implicados no processo. O segundo, apontado por Heidegger, resulta do êxito descomunal obtido na execução desse projeto, emergindo como um poder monstruoso, cujo melhor exemplo é a Bomba Atômica, que representa a força destrutiva despertada pelo homem com o uso abusivo da técnica, que se tornou um poder “descontrolado”. Daí a necessidade do terceiro poder, ou poder de terceiro grau, cuja tarefa é, precisamente, controlar esse segundo poder. (Essa perda de controle sobre a técnica foi também detectada por Heidegger em sua entrevista de 1966. Vide nota anterior.)

411. H. Jonas. “A compaixão somente não funda nenhuma ética. A propósito da eutanásia e da ética”. Entrevista com Marion Gräfin Dönhoff e Reinhard Merkel, *Die Zeit*, 25 de agosto 1989, in *EPN*, p. 92.

por toda a natureza e, no que tange ao poder das biotecnologias, em especial, pela humana.

Ainda seguindo as palavras de Depré, é preciso considerar que:

*Desse novo poder de ação, resulta a possibilidade de que o homem desapareça definitivamente do planeta ou que o homem transforme sua própria essência recorrendo às novas possibilidades oferecidas pelas biotecnologias. Jonas mostra que o homem, hoje, é dotado de responsabilidade porque ele tem um poder ou uma potência de aniquilação. A liberdade como poder do ser (...) é o dever que tem o homem de hoje de fazer de modo que a humanidade subsista. Não que a existência do homem se imponha como um valor em si, mas em nome da idéia ontológica da humanidade. O imperativo categórico da ética jonassiana, com efeito, ordena agir de tal modo que as conseqüências de minha ação sejam compatíveis com uma vida autenticamente humana sobre a terra. O argumento filosófico é em definitivo o de que: o homem deve ser porque seu dever-ser é inscrito em seu ser, assim como em todo ser vivo, mas em um grau que transcende todo ser vivo porque ele é um ser ético. Ora, o homem tem hoje a possibilidade de impedir a realização desse dever. A ele cabe então a responsabilidade de fazer de modo que a humanidade subsista. (Ibidem)*

Nesse sentido, segundo Depré, a principal contribuição que se pode extrair da ética de Jonas é a obrigação de assegurar, acima de todos os riscos colocados pelo uso indiscriminado das biotecnologias, a existência futura da humanidade. Contudo, esse incerto cenário, que nos afronta, evidencia outro aspecto problemático típico de nossa época, o que Jonas denominou de “vazio ético”<sup>412</sup>, sobre o qual ele nos adverte:

---

412. Já mencionado no capítulo 3.

*Se a natureza dessas capacidades é realmente tão nova como aqui se afirma, e se realmente suas conseqüências potenciais aboliram a neutralidade moral<sup>413</sup>, de que desfrutava anteriormente o trato [Umgang] técnico com a matéria, então tal pressão significa que será preciso buscar na ética algo de novo suscetível de guiá-la, mas, antes de tudo, buscar alguma coisa suscetível de fazer valer sua própria validade teórica frente àquela pressão. (...) a verdadeira tarefa, a saber, a de buscar uma resposta, começa apenas agora (PV, p. 58; PR, p. 59).*

Isso significa que, até então, era possível aceitar aquele argumento que defendia a (pretensa) neutralidade moral no campo das ciências. Entretanto, frente aos avanços biotecnológicos que hipertrofiaram vertiginosamente o poder de alterar a estrutura genética não só vegetal e animal, mas também humana, torna-se impossível admitir tal argumentação. E, no que tange ao nosso tema, pode-se dizer que, ao contrário, exige-se agora uma ética capaz de *cobrar de todos os implicados, isto é, de todos nós, a responsabilidade por todas as alterações que venham a ser realizadas em nossa constituição genética atual e que possam produzir efeitos nocivos e irreversíveis nos homens futuros*. A base do argumento jonassiano que impõe tal responsabilidade é a constatação de que

*O traço distintivo do homem, o fato de que só ele pode ter responsabilidade, significa, ao mesmo tempo, que ele deve tê-la também para outros que são semelhantes a ele - eles mesmos sujeitos potenciais de responsabilidade - e que, em uma ou outra relação, ele já a tem: a faculdade de tê-la é a condição suficiente de sua efetividade (PV, p. 185; PR, p.173. Grifos nossos).*

Desse modo, a responsabilidade é estabelecida como característica essencial e exclusiva do ser humano e, ao mesmo tempo, disto resulta a necessidade de cada

---

413. Vide discussão do Capítulo 2, sobre a neutralidade axiológica no âmbito das ciências.

homem exercê-la em relação à natureza em geral e aos seus semelhantes em particular. Jonas pode, assim, afirmar que o fato do homem ser capaz de responsabilidade constitui a condição suficiente de sua realidade. Vale dizer que, a responsabilidade é real ou efetiva porque o homem a possui como uma capacidade intrínseca.

Daí pode-se inferir que, para que a responsabilidade possa ser exercida, é necessário, antes, que a humanidade possa existir. Razão pela qual a continuação da possibilidade da existência humana se converteu no objeto primeiro da responsabilidade.

Enfim, para encerrar esse tópico, é interessante reforçar o que Jonas afirmou numa passagem supracitada, com relação ao fato de que “será preciso buscar na ética algo de novo suscetível de guiá-la, mas, *antes de tudo, buscar alguma coisa suscetível de fazer valer sua própria validade teórica (...)* a verdadeira tarefa, a saber, a de buscar uma resposta, começa apenas agora” (PV, p. 58; PR, p. 59, Grifos nossos).

Tal citação anuncia a necessidade de se passar à importante discussão referente à fundamentação, tema que será examinado no capítulo a seguir.

## **CAPÍTULO 5 – A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DA ÉTICA DO FUTURO**

O tema da fundamentação é, com toda certeza, o núcleo vital da obra *Das Prinzip Verantwortung* (PV), em que Jonas expõe mais detidamente a sua formulação ética<sup>414</sup>. Isso se confirma no fato de três dos seis capítulos totais (II, III e IV) serem destinados a preparar e desenvolver a questão e o texto “Sobre o fundamento ontológico de uma Ética do Futuro”<sup>415</sup> (EF), que complementa e explicita à de PV, ser inteiramente a ela dedicado.

---

414. Frogneux menciona os quatro níveis do PR explicitados por Dominique Janicaud, a saber: “o diagnóstico de uma ameaça tecnológica iminente, a tomada de consciência crítica, a formulação da nova ética e o problema da passagem à política”. (NF. 298) Segundo essa divisão, a formulação e a fundamentação do *pr* constituiriam, assim, o terceiro nível.

415. H. Jonas. "Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur" in *Pour une Éthique du Futur*. Paris: Payot & Rivages, 2002, pp. 69-116.

Antes de iniciar a sua exposição, cabe mencionar o oportuno esclarecimento de Frogneux, segundo o qual: a “fundação ontológica do dever humano passa, de fato, por duas etapas essenciais, uma teoria do fim no ser e uma teoria da responsabilidade.” (NF, 305) A primeira delas, que será o tema do tópico 5.2, é elaborada por Jonas no capítulo III e a segunda, no capítulo IV do *PR*, que será o tema do tópico 5.3. Sendo assim, qual seria a função do capítulo II? Pode-se considerar que ele propõe um percurso metodológico e epistemológico, consistindo numa espécie de propedêutica, apresentada no item 5.1, preparando para a tematização da fundamentação propriamente dita, realizada nos itens seguintes.

Cabe ainda dizer que duas questões são inevitavelmente colocadas a toda formulação ética, inclusive àquela que se propõe a pensar os problemas atuais. A primeira delas, a ser abordada no presente capítulo, refere-se precisamente à fundamentação e a segunda, que será tema do próximo capítulo, à questão da aplicação.<sup>416</sup> Jonas pensa que, dentre as duas, sem a menor dúvida, a primeira é a prioritária e é por esse motivo que a ela dedica parte significativa de sua reflexão exposta em *PV* (o texto chave dessa parte da exposição), partindo do pressuposto de que esse é um tema que cabe inteira e exclusivamente ao saber filosófico. Isso explica porque o saber constitui o ponto de partida de sua elaboração.

#### 5.1 - A questão do saber como propedêutica à fundamentação

O Capítulo II de *PV*, intitulado “Questões de fundamento e de método”, tem por objetivo inicial demonstrar a passagem do saber à obrigação, com base num *saber heurísticamente suficiente* começando pela distinção entre ‘Saber ideal e saber real na «Ética do Futuro»’<sup>417</sup>.

---

416. Tema ao qual o livro *Técnica, Medicina e Ética* é inteiramente dedicado.

417. Título do tópico 1, pp. 63-72.

Seu ponto de partida é a defesa da ‘Prioridade da questão dos princípios’, tendo em vista que mesmo as respostas às questões práticas não podem confiar simplesmente nos sentimentos ou preferências pessoais, mas precisam encontrar um fundamento teoricamente consistente, do qual seja possível extrair a força da obrigação.

A seguir, Jonas aborda ‘O saber fatural dos efeitos remotos da ação técnica’, referente à condição futura do homem e do mundo, atribuindo-o especificamente ao saber científico alertando, porém, que tal saber<sup>418</sup> precisa submeter-se ao julgamento da verdade primeira ou filosófica, a partir da qual se pode avaliar retrospectivamente<sup>419</sup> as ações atuais, cujas prováveis conseqüências podem ser antecipadas por um exercício do pensamento.

Por esse motivo, Jonas atesta que

*o saber do real e do eventual, relativo à esfera dos fatos (que é sempre ainda de ordem teórica) se intercala então entre o saber ideal da doutrina ética dos princípios e o saber prático relativo à aplicação política que somente pode operar com as constatações hipotéticas relativas ao que é preciso esperar – e o que deve ser favorecido ou evitado. [E defende que] Deve então ser constituída uma ciência das predições hipotéticas, uma «futuraologia comparada»<sup>420</sup> (PR. 65)*

Assim, ele sugere ‘A contribuição desse saber ao saber dos princípios: a heurística do medo’, afirmando que tal saber atua como um “elo intermediário” em relação aos princípios fundamentais e a situação atual, na qual o risco da *deformação do homem* tornou-se uma ameaça concreta que, para ser evitada, exige um ponto de vista

---

418. O saber exigido pela responsabilidade, segundo Jonas, apresenta um duplo aspecto: *objetivo e subjetivo*. Ou seja, do ponto de vista objetivo, ele se volta ao “conhecimento das *causas físicas*”, ou da esfera científica, e do ponto de vista subjetivo, ao “conhecimento dos *fins humanos*”, da esfera filosófica, propriamente dita. (EF. p. 70)

419. O termo usado no original é *rücklaufig*, que sugere um movimento retrospectivo, embora se tenha a impressão de que o certo aqui seria um termo que sugerisse *prospecção* ou projeção, já que se trata de uma antecipação. Mas, de fato, a sugestão é avaliar a ação por seus efeitos, por isso, a idéia de retrospectão. Ou seja, Ação (atual) ⇌ Efeitos (futuros).

420. A questão da futuraologia será discutida mais à frente, no final do tópico 5.3.



*heurístico*. E, dado que, o que não se quer é mais fácil saber que o que se quer, ou ainda que: “o reconhecimento do *malum* nos é infinitamente mais fácil que o do *bonum*, é mais imediato (...) e menos exposto às diferenças de opinião” (PR. 66), Jonas afirma que a filosofia moral deve consultar antes nossos temores que nossos desejos. Assim, é introduzida a *heurística do medo* que, embora - ele admite - não seja a “última palavra na busca do bem”, pode servir como primeira palavra bastante útil na tentativa de se evitar o pior.

A seguir, Jonas propõe “A «primeira obrigação» da ética do futuro: fornecer uma idéia dos efeitos remotos”, pois, a ética do futuro precisa infundir um temor com relação a algo jamais experimentado, isto é, sem qualquer precedente passado ou atual. O mal possível - aqui, a deformação do homem - que (ao menos à época de Jonas) não é mais do que um *malum* imaginado, precisa intervir como um *malum* efetivamente experimentado. E dado que “essa representação não se impõe automaticamente, (...) é preciso obtê-la deliberadamente (...) por um pensamento voltado para o futuro, [logo, ela] se torna a primeira obrigação, por assim dizer a obrigação *liminar* da ética que é aqui buscada.” (PR. 68. Grifos nossos)

Ele acrescenta, a seguir, “A «segunda obrigação»: mobilização do sentimento adequado ao representado”, explicitando que, por se tratar de um mal que não nos diz respeito diretamente, mas às futuras gerações, “a representação do destino dos futuros homens, (...) e a do destino do planeta (...) não tem por si mesma essa influência sobre nossa alma e, entretanto, ela «deve» tê-la, quer dizer, *nós* devemos lhe conceder tal influência”. (Ibidem.) Por isso, considera que a predisposição a se importar com o futuro das próximas gerações constitui a segunda obrigação *liminar* da nova ética. Jonas enfatiza ainda que as duas obrigações só podem ser aceitas como tais, com o reconhecimento prévio do princípio ético fundamental sobre o qual elas se apóiam. Tal princípio será indicado adiante.

Agora, ele discute “O caráter incerto das projeções do futuro”, declarando que a verdade, aqui buscada, constitui tarefa da ciência, tanto quanto as necessárias predições dos efeitos das ações atuais. Porém, nesse caso, ela é requerida num grau superior,

porque é preciso uma previsão não apenas no curto, mas no longo prazo, tal como sua ética exige. Mas, ele reconhece que esse “saber reclamado é sempre necessariamente um saber que não existe ainda no momento, enquanto saber antecipado ele não existirá jamais senão, no máximo, como saber disponível ao olhar retrospectivo”. (PR. 70)

Ainda assim, Jonas garante que “O saber do possível é heurísticamente suficiente para a doutrina dos princípios”, pois, segundo pensa, sua “simples possibilidade fornece aqui a necessidade” (Ibidem) que, por se referir a um saber ideal, é objeto da reflexão filosófica, tanto quanto a questão dos fundamentos, motivo pelo qual sua certeza independe das previsões científicas, mas se deve exclusivamente à auto-evidência da razão, cujos enunciados são apodícticos<sup>421</sup>. O que é suficiente onde não são exigidas provas, apenas ilustrações, com vistas a elaborar uma casuística imaginária<sup>422</sup>, para o que muito pode contribuir a *ficção científica*. (A exemplo do *Admirável mundo novo*, de Aldous Huxley.)

No entanto, Jonas admite que tal saber (do possível), aparentemente, “é inútil para aplicar os princípios à política”, pois, ainda que a incerteza das previsões futuras não ameace a doutrina dos princípios, elas se tornam notoriamente débeis onde precisam desempenhar a função de prognóstico. Ele se refere aqui ao âmbito da aplicação prático-política<sup>423</sup> que - conforme reconhece - é a parte mais vulnerável do sistema, não só do ponto de vista teórico, mas, em especial, do operatório.

Sendo assim, “as intuições que a casuística terá eventualmente adquirido são privadas de sua aplicação oportuna em razão do caráter incerto dos prognósticos e os mais belos princípios são condenados a permanecer estéreis, antes que seja talvez demasiado tarde.” (PR. 72)

Frente ao quê, Jonas se vê levado a buscar uma motivação suficientemente forte para superar a incerteza de tais prognósticos e tornar o seu princípio ético efetivamente

---

421. Isto é, evidentes, “Ao passo que as experiências do pensamento hipotético só podem, no melhor dos casos, reivindicar uma probabilidade.” (PR. 71)

422. O que aqui é suficiente, pois, a mera possibilidade (mesmo que imaginária) já é o bastante para provocar o sentimento de medo ou repulsa e a motivação para se evitar que tal possibilidade se concretize.

423. Que se pauta por princípios pragmáticos ou utilitários, a exemplo do princípio do custo-benefício.

aplicável. O que ele discute no tópico seguinte, cuja exposição pode partir da pergunta: Por que o mau prognóstico deve prevalecer?

Ao buscar tal motivação, Jonas se dá conta de que a própria incerteza, que pode tornar inoperante a percepção ética da responsabilidade pelo futuro - que ele defende - precisa ser assimilada pela teoria ética, para fornecer oportunamente um novo princípio que possa ser operatório e atuar como prescrição prática. Prescrição que ele formula em termos antigos, afirmando que “é preciso *antes dar ouvidos à profecia de infortúnio que à profecia de felicidade*”. (PR. 73)

Para o que ele indica três diferentes razões:

“1. As probabilidades nos altos riscos”:

Jonas constata que todo empreendimento pode ter êxito ou fracassar. O insucesso, tolerável em pequena escala, pode ser desastroso numa escala maior. Os mecanismos da evolução agem em escala pequena, de forma paciente e lenta, enquanto nas ações humanas, favorecidas pela tecnologia atual - marcadamente rápida e impaciente – quase sempre está em jogo a grande escala e – o que é mais grave - o risco de irreversibilidade.

Então, à medida que, à “extensão causal se acrescenta assim a velocidade causal das intervenções tecnológicas na organização da vida” (PR. 74) e o homem toma em suas mãos a sua própria evolução, substituindo o “cego e lento” trabalho da natureza por uma rápida e consciente planificação com base na razão, ao invés de garantir seu sucesso evolutivo, o que ele faz é gerar um risco inteiramente novo, diretamente proporcional à rapidez empregada. Por outro lado, quanto mais rápida a intervenção, menor o tempo para se corrigir os eventuais erros cometidos. E uma vez que tais erros são inevitáveis, Jonas recomenda que se dê maior peso à ameaça que à promessa. “É o comando da ponderação face ao estilo revolucionário que adota a mecânica evolutiva do «ou bem – ou bem» sob o signo da tecnologia com seu «tudo ou nada» imanente e estranho à evolução.” (PR. 74-75)

Logo, acerca de práticas que possam interferir no ‘cauteloso’ processo evolutivo, a pressa e a impaciência, mais que mau-conselheiras, tornam-se verdadeiras ameaças.

“2. A dinâmica cumulativa dos desenvolvimentos técnicos”:

Além disso, Jonas chama a atenção para o fato de que os avanços promovidos pela tecnologia, visando alcançar um determinado fim em curto prazo, quase sempre se tornam autônomos. Isto é, adquirem sua própria dinâmica impositiva, determinando que, uma vez iniciado o processo, ele prossiga contínua e acumulativamente.

A principal consequência desse fenômeno que inclui, entre outros, o âmbito das modificações biotecnológicas dirigidas aos seres humanos, é a

*constatação de que a aceleração do desenvolvimento alimentado tecnologicamente não deixa mais o tempo para as correções automáticas (...) [por isso] a correção se torna cada vez mais difícil e a liberdade para fazê-la diminui continuamente. Isso reforça a obrigação de observar os comandos, conferindo prioridade às possibilidades do infortúnio fundadas de maneira suficientemente séria (...) em relação às esperanças – mesmo que essas não sejam menos bem fundadas. (PR. 74-75)*

“3. O caráter sacro-santo do sujeito da evolução”:

Por fim, Jonas defende que o terceiro motivo pelo qual é preferível considerar o prognóstico negativo que o positivo, diz respeito à necessidade de se conservar a *herança* de uma evolução anterior, mesmo diante da possibilidade de seu suposto melhoramento. Pois, mesmo que no caso de sucesso se pudesse auferir alguma melhoria, no caso de fracasso o preço a pagar é a possibilidade de danificar e mesmo perder esse patrimônio longamente elaborado pela evolução. Risco que não vale a pena, sobretudo quando se constata que tão perigoso empreendimento é animado principalmente pelo orgulhoso saber. Isso o leva a afirmar que, sendo assim, “nenhum ganho vale o preço, nenhuma chance de sucesso autoriza o risco”. (PR. 77)

Tal herança é tratada por Jonas como “um absoluto que, enquanto um bem fiduciário<sup>424</sup> supremo e vulnerável, nos impõe a obrigação da conservação. (...) [que] ultrapassa incomparavelmente todos os comandos e todas as aspirações do ‘meliorismo’<sup>425</sup>”. (PR. 78)

Contra a inevitável crítica de ‘pessimismo’ endereçada à sua formulação, Jonas contrapõe o argumento de que “o maior pessimismo está do lado daqueles que consideram o [patrimônio] dado suficientemente mau ou não válido para aceitar qualquer risco em nome de seu melhoramento potencial.” (Ibidem.) Em seguida, ele examina a questão do risco, partindo da importante questão: até onde nos é permitido arriscar?

Após indicar as razões que justificam a prescrição de conceder maior atenção ao mau prognóstico que ao bom, Jonas se volta ao princípio ético no qual se insere tal prescrição e do qual tais razões tiram sua força. Ele parte do reconhecimento da *incerteza* inerente a todo prognóstico em longo prazo, mas que deve ser tomada como um fato, para se obter um princípio ético adequado e *que não seja ele próprio incerto*.

Segundo Jonas, “o que nós discutimos até aqui era já a prescrição prática através da qual se exprime o princípio (...) que em matéria de questões com certo grau de gravidade – aquelas que comportam um potencial apocalíptico – deve-se atribuir maior peso ao prognóstico de catástrofe que ao prognóstico de salvação”. (PR. 79) Sobretudo, hoje, quando estão em jogo intervenções que comportam esse nível de gravidade tanto na esfera humana, quanto na esfera planetária. Aspecto inteiramente inédito e, por isso, ausente nas éticas anteriores, que não tinham que incluir em sua reflexão a previsão dos efeitos das ações no longo prazo.

As éticas atuais, ao contrário, precisam se preocupar com as conseqüências futuras no curto e no longo prazo, tanto das ações coletivas, quanto das individuais (que

---

424. Bem deixado a uma pessoa com o encargo de conservá-lo e transmiti-lo a outrem.

425. Embora pareça estranho o emprego do termo “meliorismo”, ao invés de “melhorismo”, de fato, a grafia adotada foi aquela e não essa; pelo recurso ao radical latino “meliore”. Assim, no dicionário do português de Portugal, nem sequer se encontra a grafia com “lh” e no do Português brasileiro, essa grafia remete à consulta do vocábulo registrado com “li”, que foi o que teve, portanto, sua grafia oficializada.

Fontes: [http://www.priberam.pt/dlpo/definir\\_resultados.aspx](http://www.priberam.pt/dlpo/definir_resultados.aspx) e <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=meliorismo>

também podem ter efeitos de grande extensão). Tudo isso revela que, “na nova dimensão do agir (...) a projeção remota faz parte de sua essência e de sua obrigação, e alguma outra prescrição deve então fazer face ao *seu* caráter incerto”. (PR. 80)

Jonas afirma que o princípio buscado pode ser experienciado ao se refletir sobre a dimensão de *jogo de azar ou aposta* presente em toda ação humana, com respeito a seus resultados e/ou efeitos colaterais, o que, na perspectiva ética, deve nos fazer questionar sobre o limite do risco permitido em tal aposta.

Ele divide em cinco itens o seu questionamento, começando pela pergunta:

1. ‘Eu tenho o direito de pôr em jogo os interesses dos outros em minha aposta?’

A imediata resposta de Jonas baseia-se no reconhecimento de que não temos o direito de apostar o que não nos pertence. Porém, ele faz uma ponderação pautando-se no fato de que, no que tange às questões humanas, queiramos ou não, quase sempre nossas ações acabam por afetar o destino de outras pessoas. Assim, conclui que esse aspecto de culpabilidade precisa ser, de antemão, inserido em todo agir (e mesmo em toda recusa de agir) tenhamos ou não consciência disso. Razão pela qual, ele afirma que:

*Determinar qual grau dessa inconsciência a consciência ética pode tolerar, quer dizer, até onde nós podemos ir rumo à destruição ou simplesmente no colocar em perigo (ao “colocar em jogo”) os interesses alheios nos nossos projetos, é a cada vez uma tarefa relevante da casuística da responsabilidade e isso não pode ser estipulado em sua generalidade pela doutrina dos princípios. (PR. 81)*

Por princípio, cabe apenas recusar o *descuido*, que pode ameaçar o bem alheio ou o próprio e o *capricho*, que significa arriscar coisas relevantes por objetivos fúteis. E, embora considerando que o descuido com relação ao próprio bem-estar e mesmo à própria vida, até certo ponto, seja aceitável; quando se trata do bem-estar e da vida de

outrem, todo descuido (ou descaso) implicado em minha aposta torna-se totalmente inadmissível. Daí a questão que se coloca a seguir:

2. ‘Eu tenho o direito de pôr em jogo a integralidade dos interesses dos outros?’

Tal pergunta, complementar à anterior, tem dois aspectos. O primeiro incondicional, pois, está em pauta a busca egoísta de meu interesse, em que se contrasta o caráter parcial do objetivo buscado com o caráter total do interesse posto em jogo. Caso em que a única resposta aceitável é a de que jamais se pode arriscar a integralidade dos interesses alheios.

O segundo, porém, refere-se à busca de fins desinteressados. Por exemplo, quando um governante, em situações extremas, põe em risco a vida da população, ao declarar guerra, não por ambição, mas para defender seu país. Isto é, “não para conquistar um bem supremo, mas para evitar um mal supremo”. (PR. 82) Jonas considera que esse último ponto tem sempre prioridade, pois, de fato, é possível viver “sem um bem supremo, mas não com um mal supremo”. (Ibidem.) Esse caso específico demonstra o aspecto condicional, já que a ocorrência da guerra torna-se justificável, mesmo expondo ao risco a integralidade dos interesses de todos os envolvidos, por ter em vista um futuro menos tenebroso.

3. ‘O meliorismo não justifica o risco total’

Tal limitação, segundo a qual somente a intenção de evitar um mal maior pode justificar uma ação que ponha em risco os interesses alheios, não abarca os grandes riscos relacionados à tecnologia, cujo objetivo não é salvar o que existe ou evitar o inadmissível, mas melhorar continuamente o que já foi conquistado. Pois, seu lema é *progresso* e sua principal ambição, à la Bacon, o estabelecimento do *paraíso na Terra*.

Daí, Jonas dizer que a tecnologia e seus frutos não são regidos pelo signo da necessidade, mas pela arrogância; sua produção se volta para o excesso e não para o necessário e, ainda pior, que sua aplicação pode afetar o próprio incondicional. Por isso,

ele avalia que a proteção do provisório torna-se insuficiente, exigindo que novamente entre “em vigor a afirmação de que meu agir não deve colocar em jogo «o interesse *inteiro*» dos outros igualmente concernidos (que, aqui, são as gerações futuras).” (PR. 83)

#### 4. ‘A humanidade não tem o direito ao suicídio’

Nesse contexto, Jonas afirma haver um limite que se impõe até mesmo ao governante, pois, ainda que seu propósito seja salvar seu país, ele não tem o direito de empregar qualquer meio que ponha em risco a humanidade como um todo. Ocorre que, como se sabe, a tecnologia hodierna fornece instrumentos que implicam uma ameaça dessa extensão, já que podem não só destruir a existência, como desfigurar a essência da humanidade futura.<sup>426</sup>

E como Jonas enfatiza não se pode esperar que as gerações futuras possam concordar com a sua inexistência. Sobretudo, porque há a *obrigação incondicional*, conforme será retomado mais à frente, segundo a qual a humanidade deve existir. Essa obrigação se distingue da obrigação condicional que determina a existência de cada indivíduo em particular. Pois, nas palavras de Jonas: “O direito individual ao suicídio isso se discute, o direito ao suicídio da humanidade isso não se discute”. (PR. 84)

#### 5. ‘A existência do homem não deve ser colocada em jogo’

A seguir, Jonas pode, enfim, formular um princípio que interdita determinadas «experiências» que a tecnologia torna possível e cuja “expressão pragmática” coincide com a prescrição de favorecer o prognóstico negativo em relação ao positivo. Tal princípio ético é enunciado da seguinte forma: “*jamais a existência ou a essência do homem em sua integralidade devem ser colocadas em jogo nas apostas do agir*”. (Ibidem.)

Tal princípio estabelece de imediato que a simples *possibilidade* do risco que ele prevê já é considerada inaceitável. Assim, inverte-se o princípio cartesiano da dúvida,

---

426. Pode-se incluir, aqui, todas as armas de destruição em massa, como a bomba nuclear, mas também as armas químicas e biológicas, cujos efeitos podem se prolongar por diversas gerações e provocar alterações na constituição genética de toda uma população.



pois, enquanto Descartes - para chegar à verdade indubitável - avalia tudo o que é passível de dúvida como equivalente ao que é comprovado falso; Jonas considera tudo o que possa advir, ainda que cercado de dúvidas, como sendo efetivamente possível.

Ele oferece também uma variação da aposta de Pascal que, entre os breves e ambíguos prazeres da vida terrena (que podem custar a danação eterna) e a beatitude eterna (que exige um sacrifício dos prazeres mundanos), opta pelo sacrifício, considerando que assim, no máximo, estaria perdendo algo temporal em vista de obter algo eterno e, mesmo se não existisse algo como a vida eterna, a perda seria pequena em vista do possível ganho. Ao passo que, na outra opção, o ganho seria pequeno e a perda infinita.

O princípio ético jonassiano da aposta, todavia, não permite a possibilidade da escolha, quando se trata de questões concernentes à humanidade. Ademais, ele não se opõe ao inimaginável, mas ao inaceitável. E, ainda, ele obriga, não com base no cálculo de interesses, mas “em virtude de uma obrigação primeira de fazer face ao nada.” (PR. 86)

Tal princípio, embora tenha em vista lidar com a incerteza, nada tem de incerto. Ao contrário, ele obriga incondicionalmente, não como mero conselho da prudência,<sup>427</sup> mas como um comando irrecusável, desde que se reconheça a responsabilidade pelo que vai ser. *Razão pela qual a responsabilidade se converte no núcleo do agir ético.*

Jonas admite, porém, que embora aceitemos tacitamente nossa responsabilidade, ela não foi ainda demonstrada e nem mesmo o princípio responsabilidade, ponto central de sua formulação. Tarefa a que se dedica nos tópicos seguintes, começando pela demonstração do *futuro como obrigação*.

Jonas demonstra porque, afinal, em sua reflexão ética o futuro constitui, ele próprio, uma obrigação; argumentando em sete passos.

1. ‘Ausência de reciprocidade na ética do futuro’:

---

427. No sentido kantiano de recomendação para alcançar determinados fins.

A responsabilidade que a ética jonassiana exige não se identifica à concepção tradicional, na qual a relação de direitos e deveres tem por base a reciprocidade<sup>428</sup> e o direito de cada um pressupõe dos demais o dever de respeitá-lo e promovê-lo mutuamente. Tal concepção sucumbe frente ao objeto indicado por Jonas: a humanidade vindoura, que não pode nem reivindicar seus direitos, nem atender ao dever de reciprocidade para conosco. Por isso, com relação ao futuro, não faz sentido perguntar, mesmo com ironia, o que afinal ele fez a seu favor<sup>429</sup> ou se acaso ele respeita seus direitos.

## 2. 'A obrigação em relação à posteridade':

Jonas afirma que já na moral tradicional encontra-se *um* exemplo elementar de responsabilidade e obrigação *não recíproca* que é espontaneamente reconhecida e praticada. Trata-se da responsabilidade dos pais com relação aos filhos, que pereceriam sem o contínuo provimento e o solícito cuidado. Pois, ainda que, por tais cuidados, se espere a retribuição - como o amparo na velhice - isso não implica uma condição, sobretudo, com relação à responsabilidade que é, nesse contexto, incondicional.

Por essa razão, Jonas considera encontrar-se, assim, o “arquetipo de todo agir responsável, que felizmente não precisa de dedução a partir de um princípio, mas que a natureza poderosamente implantou em nós (ao menos na parte procriadora da humanidade).”<sup>430</sup> (PR. 88)

---

428. O que distingue a proposta de Jonas daquela de Apel que pressupõe reciprocidade e coresponsabilidade e também da concepção jurídica do modelo contratual estabelecida entre partes “simétricas”.

429. Alusão a uma fala de Groucho Marx, que teria questionado: “que fizeram por mim as gerações futuras?” Apud. Enrico Berti “Il «neoaristotelismo» di Hans Jonas”, in *Iride*. 6, 1991, pp. 227-231 (p. 230).

430. Eis um ponto que merece discussão. Pois, ainda que a responsabilidade em relação aos filhos seja, de fato, um padrão de comportamento presente em inúmeras espécies animais, incluindo a humana, não se pode ignorar a existência de exceções. Várias espécies de animais e um número significativo de indivíduos humanos, mesmo pertencendo à “parcela procriadora”, não se sentem, de modo algum, impelidos a zelar por sua “cria”, desfazendo-se dela das mais diferentes maneiras e pelas mais diferentes razões. É bastante conhecido o exemplo de J.-J. Rousseau que não cuidou de nenhum dos cinco filhos, todos entregues à adoção. Isso não põe em xeque a responsabilidade, tal qual descrita por Jonas, nem mesmo compromete o fato de ele considerar a responsabilidade parental como *a* responsabilidade arquetípica por excelência. Mas é importante mostrar que nem sempre a “parcela procriadora” é tão responsável quanto deveria, o que sugere que, inversamente, pode ser que a “parte não procriadora” não seja, essencialmente, irresponsável ou incapaz de assumir tal responsabilidade, quando e se necessário.

Importa aqui destacar a semelhança ou afinidade que Jonas vê entre a obrigação em relação às gerações futuras e a obrigação dos pais em relação aos filhos. E notar que ele distingue entre a obrigação, plenamente justificável, decorrente do fato de se tornar *autor* de uma existência, da *obrigação*, certamente questionável, *de se tornar autor*.

3. 'A obrigação da existência e do *ser-como* de uma progênie enquanto tal'

Para Jonas, a obrigação em relação à humanidade futura significa primeiro que se trata da obrigação da *existência* posterior da humanidade e, em segundo lugar, que tal obrigação pressupõe o seu *ser-como*. A primeira obrigação pressupõe a procriação (não necessariamente de cada indivíduo), pois, como já dito acima, não se impõe a obrigação de (cada um de nós) se tornar autor de uma existência. Obrigação que, ele enfatiza, se é que existe, não foi ainda suficientemente fundamentada. Logo, segue-se a reflexão:

a. '*A obrigação de ter uma posteridade tem necessidade de ser fundada?*'

Jonas considera a fundamentação dessa obrigação menos relevante, uma vez que, como observa, não há motivo para se preocupar quanto a um eventual enfraquecimento ou diminuição do instinto de procriação e, com relação às causas de destruição externa, muitos fatores precisariam intervir para levar ao extermínio total da humanidade.

Ele se volta, então, à segunda obrigação, relativa ao *ser-como* da humanidade futura, que pode ser mais facilmente deduzida dos princípios anteriormente apresentados e cuja observação implica necessariamente a primeira obrigação. Com base no que se viu até aqui, tal obrigação poderia ser enunciada da seguinte maneira:

*Dado que de toda maneira<sup>431</sup> existirão os homens no futuro, sua existência que eles não pediram, uma vez que ela é efetiva, lhes dá o direito de nos acusar, a nós seus predecessores, enquanto que autores de seu infortúnio, se, por nosso agir displicente e que poderia ter sido*

---

431. Essa premissa, à época de Jonas verdadeira, hoje se mostra, no mínimo, questionável.

*evitado, nós lhes deterioramos o mundo ou a constituição humana.*

(PR. 91. Grifos nossos.)

Pois, embora os únicos responsáveis por sua existência sejam seus genitores, todos os seus ancestrais, mesmo distantes, somos responsáveis pelas *condições* de sua existência. Por essa razão, para nós, hoje, o *direito* decorrente da existência, mesmo não atualizada, de todos aqueles que virão, impõe a *obrigação* semelhante a dos autores, em função da qual temos que prestar contas de nossos atos cujos efeitos possam afetá-los.

b. ‘*Prioridade da obrigação de existir*’

Entretanto, Jonas admite que, apesar da pertinência dessa formulação, ela não basta para a teoria ética. Porque, por um lado, poderia induzir os pessimistas a, simplesmente, renunciarem à procriação e rotularem de irresponsáveis os que se dispõem a empreendê-la. E, por outro, algo mais grave ocorreria se, considerando essa acusação antecipada, as gerações futuras, ao invés de nos acusarem, simplesmente consentissem com sua situação, ao preço de abrirem mão da própria condição humana ou, ainda pior, simplesmente nem sequer existissem. Nesse caso, paradoxalmente, a ausência de acusação seria a pior acusação que, por isso, não caberia aos nossos descendentes, mas, por antecipação, cabe a nós mesmos, como forma de evitar o pior.

Isso mostra que importa considerar não os *desejos* dos homens futuros, (que poderiam ser mera criação nossa), mas o seu dever, que não é ideado por nós, já que nos transcende a todos. Assim, precisamos zelar tanto pelo *direito* dos homens que virão, isto é, o direito à felicidade, quanto pela *obrigação* de ser uma humanidade verdadeira. Nesse sentido, “zelar é *nossa* obrigação fundamental em relação ao futuro da humanidade, da qual derivam todas as outras obrigações em relação aos homens que virão.” (PR. 91)

Aí reside, portanto, a primeira obrigação em relação ao ser-come de nossos descendentes, derivada da obrigação de fazê-los existir, da qual decorrem ainda outras obrigações, inclusive a de lhes possibilitar a felicidade.

c. ‘O primeiro imperativo: que uma humanidade seja’

Jonas considera que a primeira regra para o ser-como só pode ser extraída do imperativo da existência ao que todos os demais são submetidos e que não pode ser fornecido por nenhuma ética de tipo eudemonista ou inspirada na misericórdia<sup>432</sup>. Assim,

*A primeira regra é que não é admissível nenhum ser-como dos descendentes futuros da espécie humana que esteja em contradição com a razão que faz que a existência de uma humanidade como tal seja exigida. É porque o imperativo que seja uma humanidade é o primeiro na medida em que se trata somente do homem. (PR. 94)*

4. ‘A responsabilidade ontológica em relação à idéia de homem’

Desse imperativo, Jonas conclui que temos que prestar contas não ao homem futuro, mas à *idéia* de homem que exige a *existência* daqueles que podem encarná-la na Terra. Temos aí uma *idéia ontológica*, não por garantir a existência de seu objeto a partir de sua essência - como o fazia o conceito de Deus no famoso argumento ontológico - mas, por se tratar de “uma idéia que diz que tal presença *deve* ser, que deve então ser protegida e que nos impõe uma obrigação, a nós que podemos colocá-la em perigo.” (PR. 95)

Surge então um *imperativo ontológico*, decorrente da idéia de homem, que impõe a proibição de “jogar o vale tudo” com a humanidade. Mas, Jonas admite que afirmá-lo, não implica tê-lo fundamentado. Importa, porém, que a simples idéia de homem, ao nos dizer “porque os homens devem ser, nos diz ao mesmo tempo *como* eles devem ser.” (Ibidem.)

5. ‘A idéia ontológica engendra um imperativo categórico e não hipotético’

A ética jonassiana acata a distinção estabelecida por Kant, entre os imperativos: categórico e hipotético. Do imperativo hipotético, Jonas reconhece diferentes versões,

---

432. Uma vez que, segundo ele, com base nesses tipos de éticas, pode-se tolerar “muitas coisas que esse imperativo interdita e muitas coisas que ele ordena podem ser recusadas.” (PR. 94) Mais uma vez indica-se o texto: “La compassion à elle seule ne fonde pas aucune éthique”, in H. Jonas, *Une Éthique pour la Nature*, pp. 108-109.

entre as quais, aquela que diz: “Se no futuro houver homens – o que depende de nossa qualidade de genitores – *então* valem tais e tais obrigações (...) que nós devemos observar por antecipação...”. (Ibidem.) Enquanto o imperativo categórico ordena simplesmente “que haja homens” (Ibidem.) -, cuja fórmula acentua, nesse dever existir, o *que* e não o *como*,- considerado por Jonas como o único digno de receber a determinação kantiana de *categórico*, ou seja, de *incondicional*.

Jonas enfatiza, porém, que tal princípio, diferentemente do kantiano, não ordena o acordo entre razão e vontade no agir. Isto é, não se trata aqui de uma idéia do *fazer*, mas da idéia de atores possíveis, que exige a existência de seu conteúdo, o que faz dela uma idéia ontológica ou uma idéia do *ser*. Segue-se daí que, “o primeiro princípio de uma «ética do futuro» não se encontra *na* ética enquanto doutrina do fazer (...) mas na *metafísica* enquanto doutrina do ser da qual a idéia de homem constitui uma parte.” (PR. 96)

6. ‘Dois dogmas: «não há verdade metafísica»; «não há caminho do “é” ao “deve”»’

A citação anterior esbarra nos dois dogmas mais inflexíveis do pensamento atual, o de que *não existe verdade metafísica* e o de que *não se pode extrair um dever do ser*. Jonas declara que o segundo deles nunca foi devidamente examinado e que ele só tem sentido em face de um conceito de ser previamente neutralizado, isto é, despojado de todo valor. Donde, a impossibilidade de se extrair dele o dever não passa de uma consequência tautológica.

O que esse dogma oculta é o fato de que, uma vez tomado como axioma geral, ele faz parecer impossível qualquer outro conceito de ser, como se o que adota, na verdade retirado das ciências naturais<sup>433</sup>, fosse o único, verdadeiro e integral conceito de ser.

Assim, Jonas denuncia que a famosa separação entre ser e dever, que assume *um* conceito como se fosse *o* conceito de ser, pressupõe já uma determinada *metafísica*, que

---

433. A esse respeito, cabe aqui mencionar que, curiosamente, a ciência moderna se constituiu apropriando-se da questão metafísica “o que é?”, afirmando-se mais apta a respondê-la por empregar o método empírico e o modelo matemático.

somente pode alegar a seu favor o fato de ser mais parcimoniosa, mas, por isso mesmo, menos profícua que as demais.

Enquanto um enunciado metafísico, o dogma de que *não há caminho do ser ao dever*, cai sob a interdição feita pelo primeiro dogma, mais fundamental, de que *não existe verdade metafísica*. Mais uma vez, Jonas denuncia que tal enunciado oculta um pressuposto do qual extrai sua validade. Pois, assim como o dogma do “ser e dever” pressupunha um determinado conceito de ser, também a negação da verdade metafísica pressupõe certo conceito de saber, segundo o qual: “É impossível adquirir um saber científico relativo aos objetos metafísicos” (PR. 97) que, novamente, não passa de um enunciado tautológico, dado que a ciência, por definição, se dirige a objetos físicos.

Por isso, Jonas adverte que até que se defina onde reside o conceito integral de saber, nada se pode definir sobre o destino da metafísica. Ele adianta, porém, que qualquer que seja tal definição, ela em nada pode interferir na ética que ele propõe, dado que toda ética, até mesmo a mais utilitarista, pressupõe também uma metafísica (nesse caso, o materialismo). O que distingue, portanto, a sua ética é o fato de que nela a metafísica não pode permanecer oculta, precisa se revelar; o que pode ser uma desvantagem, do ponto de vista tático, para sua abordagem ética, mas constitui um ganho considerável para a causa da verdade. Ademais, tem a vantagem de fornecer à obrigação o fundamento metafísico do dever-ser.

#### 7. ‘Necessidade da metafísica’

Em nome do primeiro princípio de sua ética, que afirmaria *porque* os homens do futuro importam, ao afirmar *que* importa «o homem», Jonas reconhece que não pode fugir à arriscada incursão pela ontologia. Pois, mesmo admitindo que a religião possa oferecer respostas não acessíveis à razão filosófica e, nesse contexto, a fé fornecer um

fundamento ético, ela própria não pode ser imposta por um comando. Por conseguinte, nenhuma obrigação ética fundada na fé teria força para curvar um agnóstico ou um ateu.

Já a metafísica sempre esteve relacionada à razão, que continuamente está acessível quando é preciso. A necessidade pode nos levar a buscá-la e todo filósofo secular que se empenha em elaborar uma ética deve, a despeito de Kant, previamente reconhecer a *possibilidade* de uma metafísica racional, a não ser que admita exclusivamente os critérios de racionalidade determinados pela ciência positiva.

Enfim, para discutir a possibilidade da relação entre “ser e dever”, Jonas propõe, então, a pergunta: “o homem deve ser?” Ele afirma que para que tal questão seja colocada corretamente é necessário, antes, compreender o que significa dizer que alguma coisa “deve ser”. Algo que, por sua vez, remete à questão de saber se alguma coisa *deve* ser ao invés de nada. Questão que, a seguir, ele examina em cinco passos.

#### 1. ‘O dever-ser de alguma coisa’

Jonas considera que a diferença entre as duas questões é significativa. A primeira, que se refere ao dever-ser disso ou daquilo, pode ser respondida em relação ao próprio ser da coisa. Pois, se algo realiza o ser enquanto isso ou aquilo, então, ele *deve ser* isto ou aquilo. A segunda questão, porém, cuja alternativa não é outro ser, diferente do existente, mas o não-ser *tout court*, exige uma resposta absoluta. Aliás, cabe dizer que o ser em si é «bom», pois o nada não permite comparação ou gradação. Logo, a existência como tal «deve» ter a primazia sobre seu oposto contraditório (e não contrário)<sup>434</sup>.

A diferença entre as respostas oferecidas a cada uma das questões pode ser facilmente demonstrada com base na pergunta inicial referente ao homem. Pode-se considerar que alguma situação do homem é melhor que outra e, dada a necessidade de

---

434. Na Lógica, as proposições são contraditórias quando diferem na quantidade e qualidade (Ex.: U+ e p-, ou p+ e U-) comportando o máximo da oposição, enquanto as proposições contrárias diferem apenas na qualidade (Ex.: U+ e U-, ou p+ e p-. As últimas, na verdade, são chamadas subcontrárias, contendo, assim, uma oposição mais fraca). O que está em jogo, aqui, portanto, é a oposição mais contundente, por se tratar da contraposição entre ser x não-ser.



decidir entre uma ou outra, vale optar pelo não-ser do homem que, assim, estaria livre de todas as limitações das alternativas anteriores (visto que o não-ser é intrinsecamente perfeito, isento de todas as eventuais restrições presentes nas alternativas dadas). Por isso, Jonas considera que entre o ser e o não-ser, sempre se pode escolher o não-ser. *A não ser que seja* reconhecida uma primazia absoluta do ser em relação ao não-ser. A resposta a esta questão mais geral, portanto, é essencial para a reflexão ética.

## 2. 'A supremacia do ser sobre o nada e o indivíduo'

A acessão dessa primazia e, em função dela, de um *dever* em relação ao ser, na dimensão ética, não pode implicar que o indivíduo deve a qualquer preço optar pelo ser. Em alguns casos, há mérito no se arriscar a própria vida, por exemplo, em nome de um ideal. Até mesmo o suicídio, visando preservar a própria dignidade, é aceitável quando se trata de defender a dignidade humana como tal. Nos dois casos, prevalece o preceito de que *a vida não seria o bem supremo*. Assim, o direito de optar pela própria morte, embora eticamente questionável; em situações extremas, torna-se compreensível, constituindo uma exceção (particular) na regra universal. Mas, a possibilidade de optar pela extinção da humanidade é um "atentado ao dever-ser" «do homem», que remete forçosamente "à questão de saber se alguma coisa deve existir ao invés de nada". (PR. 101)

## 3. 'O sentido da questão leibniziana: «Por que há alguma coisa ao invés de nada?»'

Jonas considera que essa famosa questão admite um único sentido e que, fora dele, pareceria completamente vão perguntar: «Por que há alguma coisa em vez de nada.» (PR. 101-102) Logo, para ter sentido, o *por quê*, aqui colocado, não deve ser interpretado com respeito à *causa* precedente, pois a própria causa, qualquer que fosse, já seria parte do ser e como parte dele não poderia ser sua causa, pois haveria aí um contra-senso.

Até a doutrina criacionista, que teria uma resposta ao *por que*, enquanto causa, teria que se haver com a questão relativa à própria existência de Deus. É conhecida a

resposta, de viés spinozano, da *causa sui*, mas que Jonas prefere deixar de lado devido às suas limitações de ordem lógica. E, mesmo considerando a existência de Deus, restaria a questão de saber por que Ele criou o mundo. A resposta religiosa afirma que *Ele o quis* como um «bem», no que coincidem o *Gênesis* e o *Timeu* de Platão. Porém, como assinala Jonas, o fato de querer o mundo por ser bom, prova que tal criação é obra de uma ação divina “ajuizada” e não de um cego querer (contrariando a tese de Duns Scoto)<sup>435</sup>.

Aqui, o importante é ressaltar que a questão do dever-ser de um mundo não se confunde com o conceito de seu *autor*. Mas antes, “precisamente supondo que mesmo para um criador divino tal dever-ser conforme ao conceito do Bem foi a razão de seu ato criador: ele o quis porque estimou que isso devia ser.” (PR. 103)

Em outras palavras, pode-se dizer que a constatação de um valor no mundo é um dos motivos para se supor um autor divino (o que já foi, inclusive, um argumento em favor da tese da existência de Deus) e não o inverso: a hipótese de que o autor fosse o motivo de atribuir valor à sua criação.

Ainda assim, Jonas não pensa que somente o “eclipse da fé” pode levar a metafísica a assumir as tarefas antes a cargo da teologia, uma vez que, desde sempre, tais tarefas cabiam àquela e somente àquela, tanto na perspectiva da crença, quanto da descrença, o que não afeta em nada a *natureza* da questão. Por outro lado, a única coisa que a teologia tem a ensinar à metafísica é a radicalidade do questionamento, que tornou a pergunta de Leibniz possível, o que seria impensável na antigüidade.

4. ‘A questão de um possível dever-ser deve ser resolvida independentemente da religião’

Voltando, então, ao sentido do *por que* na questão leibniziana, Jonas reafirma que considerá-lo enquanto referido à “proveniência causal” torna a questão sem sentido, em

---

435. Segundo a qual a “vontade de Deus se institui (...) como principio explicativo de todas as coisas”.  
Fonte: [http://www.cfh.ufsc.br/~simposio/Megahist-filos/Esc\\_Ouro/8171y320.html](http://www.cfh.ufsc.br/~simposio/Megahist-filos/Esc_Ouro/8171y320.html) – Em 16/06/08.

se tratando do ser em sua totalidade. Mas pensá-lo como referido a uma norma justificadora<sup>436</sup>, que responderia à pergunta: “*isso vale a pena ser?*”, no sentido de uma explicação pontual, além de conferir um sentido à questão, também a separaria do questionamento sobre o autor, por conseguinte, do âmbito da fé.

Já a questão: “Por que há algo ao invés de nada”? deve ser entendida no sentido de: “por que alguma coisa *deve* ser de preferência ao nada, qualquer que seja a causa que faz com que ela advenha” (PR. 104). E a única coisa que realmente importa é o sentido do ‘deve’.

De fato, tomando ou não a perspectiva da fé, a questão de um possível dever-ser torna-se tarefa de um exame livre, ou seja, um tema filosófico, no qual a questão do *valor* como tal se liga de imediato à questão do conhecimento e à questão da avaliação.

*Porque o valor ou o bem , supondo que tal coisa exista, é a única coisa cuja simples possibilidade reclama já a existência (ou cuja existência, uma vez dada, reclama legitimamente a continuação de sua existência) – que funda então uma reivindicação de ser, um dever-ser e que impõe uma obrigação lá onde o ser depende de um agir implicando uma escolha livre. (Ibidem.)*

Desse modo, o que Jonas acaba de asseverar é que a atribuição de valor a um ente é já uma posição em favor da prioridade do ser e também a exigência de um dever-ser, pois nada se pode atribuir ao não-ser: nem valor, nem não-valor. Neste sentido, ele acrescenta que

*A faculdade do valor é ela própria um valor, o valor de todos os valores e, por isso mesmo, também a faculdade do não-valor, de modo que o simples acesso à distinção entre valor e não-valor já garantiria ao ser a prioridade absoluta da escolha em relação ao nada. Logo, de saída, não o valor hipotético, mas a possibilidade do valor como tal, formando ele próprio já um valor, tem o direito ao ser e contém a*

---

436. No original: *rechtfertigender Norm*, onde o verbo *rechtfertigen* significa: justificar, explicar.

*resposta à questão porque deve existir aquilo que oferece essa possibilidade. Mas tudo isso vale somente se o próprio conceito de valor estiver garantido. (Ibidem.)*

5. ‘A questão se transforma naquela do estatuto do «valor»’

Tudo se converge, portanto, para a questão de saber *se existe* algo como o ‘valor’, não como algo concreto, mas *possível* em função do próprio *conceito*. Isso explica porque “estabelecer o estatuto ontológico e epistemológico do valor como tal e elucidar a questão de sua *objetividade* tornam-se uma tarefa de importância incontestável.” (PR. 105)

Pois, o simples fato de existirem avaliações subjetivas que consideram certas coisas desejáveis e outras indesejáveis, estimadas ou desprezíveis, não define a questão em favor da teoria que Jonas quer defender, nem neutraliza a força do niilismo. Porque, no âmbito subjetivo, sempre é possível interrogar se tudo isso, afinal, vale mesmo a pena e conceder ganho de causa ao pessimismo (tanto o comum, quanto o shopenhaueriano). Ademais, a vontade enquanto tal pode ser considerada um tormento, até mesmo a célebre *vontade de potência* concebida por Nietzsche “para substituir a metafísica decaída” (Ibidem.), em relação ao qual o não-querer e, por extensão, o nada seriam, mais que um alívio, uma libertação.

Isso mostra que nada nos sentimentos impede os indivíduos de buscarem “refúgio no nada.” (PR. 106) Se, portanto, se trata de ética e de dever, é necessário elaborar uma teoria dos valores ou do valor enquanto tal, cuja objetividade somente permitiria inferir um dever-ser objetivo e, por extensão, uma *obrigação* da conservação do ser, noutras palavras, *uma responsabilidade em relação ao ser*.

Jonas está consciente das dificuldades de tal empresa, tanto pelo descrédito que aflige a teoria dos valores, quanto pelo avanço do ceticismo e do niilismo. Ainda assim,

devido à urgência e relevância dessa tarefa, ele a empreende adiante, introduzindo sua discussão no capítulo III de PR, que é o tema do próximo tópico.

## 5.2 - Fundamentação passo 1 - A Teoria dos fins ou a relação entre Ser e fins

O capítulo III, intitulado “Os fins e sua posição no Ser”, começa pela constatação da necessidade de se clarificar a relação entre valores e fins - ou objetivos – dado que, embora sejam coisas diversas, segundo Jonas, são muitas vezes confundidos. Em busca de uma distinção, ele se ocupa inicialmente do fim definindo-o como “*aquilo em vista de que uma coisa existe e para a produção ou a conservação*”<sup>437</sup> da qual tem lugar um processo ou é empreendida uma ação”. (PR. 107. Grifos nossos.)

Neste sentido, o fim responde à pergunta “em vista de quê?” (ou para quê?). Donde, o martelo é (existe) *para* martelar, o tubo digestivo *para* realizar a digestão, a marcha *para* ir de um lugar a outro, e a corte de justiça *para* fazer cumprir a justiça<sup>438</sup>.

Ele ressalta que os fins ou objetivos, a que se refere, definem as coisas e as ações correspondentes são feitas independentemente de seu estatuto enquanto valor, cujo reconhecimento como tal não significa ainda sua aprovação. Ou seja, reconhecer que *algo é o fim de X* não implica ainda um juízo de valor<sup>439</sup>. Nesse sentido, os fins podem ser destituídos de valor. Contudo, é pertinente falar de um *meio* ou mesmo de um instrumento melhor ou pior para realizar um *fim*. Pode-se falar, por exemplo, de um bom ou um mau martelo, etc.

Inserem-se, assim, os juízos de valor que, todavia, não derivam de uma apreciação subjetiva, mas da avaliação do desempenho relativo ao fim inerente à própria coisa. Isso significa que *o valor é, portanto, atribuído em virtude do fim*.

---

437. Interessante notar que Jonas introduz, já na definição de fim, a noção de conservação.

438. A escolha desses quatro exemplos não é aleatória. Jonas elege, por assim dizer, um “protótipo” para cada um dos tipos de relação meio-fim que pretende discutir.

439. Esse primeiro contato com o fim, meramente *constatativo*, somente pode resultar, portanto, num juízo de fato, do tipo: “‘A’ é fim de X”. Mas, esse momento não diz tudo sobre o fim.

Ora, se em virtude do *fim* se determina o *valor*, duas questões se colocam: qual é a essência dos fins buscados nas coisas? E qual é o valor desses próprios fins? A primeira dirige-se aos fins (foco do capítulo III, discutido no presente tópico) e a segunda, aos valores (foco do capítulo IV, discutido no tópico seguinte).

Jonas destaca o duplo sentido da expressão “ter um fim”. No primeiro, *o fim faz parte do conceito da coisa*, conceito que precede sua existência e é a *causa*<sup>440</sup> de seu devir. Isso significa que o conceito é subjacente<sup>441</sup> ao objeto e não o objeto ao conceito. O conceito é a razão de ser de todas as coisas que têm o fim como sua real determinação e sua essência que é, ao mesmo tempo, idêntica ao seu fim e sem o que não teriam existência. Há, porém, outro tipo de relação, no qual ‘o fim não reside na coisa’<sup>442</sup>. Caso em que o fim não se origina dos próprios objetos, nem *exclusivamente* de seus conceitos, mas é determinado por quem os produz e em função do quê ele os produz.

Nesse segundo sentido, portanto, o fim dos objetos não se encontra neles mesmos, mas advém de seu produtor ou do usuário que os detém. Isso se aplica a todos os objetos inanimados, enquanto artefatos produzidos pelo homem, com vistas a desempenhar um determinado fim. O que Jonas exemplifica com o martelo e o relógio.

---

440. Cabe notar que esse primeiro sentido faz lembrar a *causa final* aristotélica. No original, *Ursache*: causa, razão.

441. No original, *zugrunde*. Mas, é impossível não fazer nova menção a Aristóteles, quando tal vocábulo sugere uma proximidade com a importante noção de *substância*, mas, não no sentido original expresso pelo termo *ousía*, que significa primeiramente “os bens, a fortuna de alguém ou as propriedades de algo” e sim em sua versão latina, *sub-stantia*, que chegou até nós significando “o que está debaixo, o que está de pé, debaixo, aquilo que subjaz.” Para esse segundo sentido, existem duas palavras gregas, *hypostasis* e *hipokeimenon*. Na verdade, a palavra *substância* é a tradução latina de *hipostasis*, “o que está de pé, embaixo”. E Aristóteles utiliza a palavra *hipokeimenon*, para se referir ao que sub-jaz. *Portanto, há a substância e o que é subjacente*. Pode-se, então, perguntar: “Subjacente a que? Ao que ocorre, ao que acontece, ao que sobrevém, ao que Aristóteles chama *simbebekos*, do verbo *symbainein*, isto é, os acidentes”. Assim, segundo Aristóteles, a substância ou *hipokeimenon* subjaz a seus acidentes. Cabe acrescentar que a tradução latina predominante, provavelmente, se deve a Cícero e naturalmente foi transmitida às línguas modernas, enfraquecendo, assim, o sentido original do termo *ousía*. Isso é relevante para uma reabilitação fundamental na história da filosofia, já que prevaleceu a tendência a considerar “a substância como o ‘substrato’, o que está debaixo de, o que é suporte de acidentes ou propriedades”, eliminado, assim o seu sentido primordial e mais radical. Mas, voltando ao termo empregado por Jonas, pode-se pensar que, nesse caso, o conceito subjaz àquilo que “sobrevém”, ao “acidente”, que é o objeto propriamente dito. Fonte: <http://www.hottopos.com/harvard3/jmarist.htm> - Acesso em 25/06/08.

442. Discutido no segundo item do tópico 1, do capítulo III de *PR*, p. 110: “O fim não reside na coisa”.

Há um tipo de ‘artefato’ humano, porém, que tem o ‘fim como sua dimensão imanente’: as instituições. Para analisá-las, Jonas toma o exemplo da corte de justiça, afirmando que nela não apenas o conceito de justiça a antecede causalmente, mas que ela deve nele se inscrever, para que possa “ser aquilo em vista do que foi criada”. (PR 111)

Ou seja, o conceito de justiça não apenas inspira sua criação, mas deve pautar a sua ação, sem o que não se justifica a sua existência. Isso significa que, no caso de uma instituição, se ela não realiza seu conceito ou, poder-se-ia dizer, sua própria causa, essência ou razão de ser, a sua existência não se justifica.

Por esse motivo, Jonas afirma que as instituições “devem ser seres que querem o fim e que agem de maneira autônoma<sup>443</sup>”. (Ibidem.) E nelas não pode haver diferença entre produtor e produto. Nesse caso, o legislador e a própria instituição são “ontologicamente” um só sujeito, mesmo que não o sejam em pessoa. Vale dizer que, em essência, o legislador e a corte de justiça devem refletir uma só imagem como sombras de figuras idênticas. Coincidência que, de acordo com o que se disse, só é possível se, para ambos, o conceito de justiça for o verdadeiro mote de suas ações.

A seguir, Jonas aborda a “Invisibilidade dos fins no aparato físico”, tomando o exemplo de objetos como o martelo ou relógio para observar que nos dois casos, a própria forma e constituição física que portam, deixam entrever a sua função ou aquilo a que estão destinados. Isso, segundo ele, “quer dizer que a intenção invisível («subjéctiva») do produtor resulta na configuração visível («objéctiva») do objeto”. (PR 112-113) De onde conclui que tais objetos não são produzidos ao acaso, mas são, literalmente, projetados para melhor desempenhar seu fim.<sup>444</sup>

---

443. No original, *selbsthandelnde* que pode significar: 1. “agir *por si*”, o que estaria de acordo com a tradução francesa : “qui agissent de manière autonome”; ou 2. “agir *conforme a si*”, cuja melhor tradução, talvez, fosse: “que agem de maneira autêntica”, no sentido de *ser* “fiel às suas origens e convicções”, ou seja, agir *conforme à própria essência*. Esta opção estaria mais de acordo com o que Jonas estava dizendo acerca das instituições.

444. Sobre esse aspecto, Jonas insere uma nota comentando que, em função desse traço dos objetos, a “inteligência técnica” pode fazer os dois trajetos: do meio para o fim ou do fim para o meio. Assim,

Porém, no caso da corte de justiça, nada na descrição de todo seu aparato pode sugerir a sua função. A justiça não se deixa entrever, por exemplo, nos trajes dos magistrados, nem nos lugares ocupados pelo juiz, jurados e réu. De fato, nem mesmo a mais completa descrição física de um tribunal poderia apreender a justiça. Pois, aqui, a idéia de fim encontra-se totalmente invisível e não pode se materializar fisicamente - apenas conceitualmente - o que pressupõe o conhecimento prévio do conceito de justiça e exige sua realização em cada ocasião dada.

Cabe destacar também o fato de Jonas reconhecer “O homem como fim dos objetos e das instituições”, dado serem “criados” em vista de um fim, em função do qual são - não por acaso - organizados. Assim, seus usos ou funcionamentos de modo algum são casuais. Dos quatro exemplos, ele destaca o martelo e a corte de justiça que, enquanto artefatos humanos, têm fins humanos e são fabricados e utilizados por seres humanos na esfera individual (o martelo) ou social (os dois). Isso sugere uma primeira diferença relacionada “a meios e fins”, a saber, a “distinção entre meio artificial e natural”.

Os meios artificiais são, aqui, representados pelo martelo e pela corte de justiça e os naturais têm por representantes a marcha e o órgão digestivo. No grupo dos meios naturais surge a segunda diferença: entre meios naturais voluntários e involuntários.

Assim, a marcha consiste num movimento voluntário *a fim de* chegar nalgum lugar com as pernas, que são *meios* dados pela própria natureza: algo vivo, ou melhor, *parte* integrante de um ser vivo. Pois, não são as pernas que marcham, mas *se* marcha com elas.

Jonas assinala, ainda, a semelhança entre os membros locomotores e as ferramentas por serem órgãos ou instrumentos que realizam uma obra, reconhecendo, adiante, o caráter problemático dos fins subjetivos atribuído até as ações involuntárias.

---

responde-se tanto à questão de saber: qual a aparência deve ter um objeto para realizar determinado fim, quanto, inversamente, determinar o fim de um objeto que apresenta certa aparência. Mas, essa “objetividade neutra” estaria completamente ausente noutras criações humanas, especialmente, nas instituições.



A seguir, propõe a distinção entre “fins no agir humano e no agir animal”, concluindo que não se pode pressupor a mesma cadeia subjetiva causal identificada à ação humana, no caso do agir animal, embora ele também seja orientado a um fim. Pois, todo agir no animal, ainda que complexo, a cada etapa, obedece à força compulsória<sup>445</sup> do instinto, segundo situações determinadas e com vistas a satisfazer cegamente ao próprio instinto. Tal fato, segundo ele, pode ser interpretado em diferentes níveis, dos quais serão aludidos apenas os três últimos, por sua maior relevância para sua formulação ética:

d. relacionado ao que Jonas classifica como “muda impulsão despótica” (PR. p. 125) para obtenção do fim: a satisfação das necessidades que, por sua vez, também já é pré-determinada. Razão pela qual, ele considera que “surge assim a questão de saber se existe um fim no mundo objetivo, físico ou somente no mundo subjetivo.” (Ibidem.)

e. As ações voluntárias empreendidas pelos animais superiores, para suprir suas necessidades, podem revelar uma complexidade tal que nos leve a afirmar que se trata de processos “conscientes” e não cegos. Do ponto de vista da cibernética, porém, todo esse processo pode ser descrito como mero influxo nervoso objetivo, um mecanismo de *feed-back* sensório motor, para superar um desequilíbrio e restabelecer o equilíbrio homeostático de um sistema. Segundo essa concepção, todo o complexo processo vital teria, portanto, uma finalidade única e negativa: suprimir uma tensão. Assim, toda ação animal obedeceria à lei da compensação, isto é, à mecânica da entropia.

f. Daí surge a questão: “qual papel pode-se ainda atribuir ao elemento subjetivo do vivido no caráter de *finalidade* da totalidade da ação, enquanto nenhum testemunho (...) pode ignorar a pura *presença* desses elementos?” (PR. 127)

A busca por tal resposta implica um passo extremamente ousado, no qual Jonas põe em xeque a tese, de matiz cartesiano, de que a subjetividade como tal exista apenas no ser humano. Ele levanta a questão de saber o que significaria dizer que a presença do

---

445. No jargão behaviorista, poder-se-ia dizer: “mero reflexo condicionado”.

elemento subjetivo fosse indubitável em qualquer ponto da escala evolutiva. Questão que remete àquela da “potência e impotência da subjetividade”<sup>446</sup>, que pode ser convertida na tentativa de definir a presença ou ausência de influência do fim subjetivo.

Para desenvolver seu argumento, Jonas adverte que a expressão “ação voluntária” não implica necessariamente que a vontade controla o funcionamento do órgão envolvido. Assim sendo, não é necessário pressupor a vontade (muito menos livre) para estabelecer a diferença entre a função voluntária e involuntária.

Pois, há casos cuja simples posse de seu órgão correspondente, já implica automaticamente o seu uso, por exemplo: os ouvidos. Há certos casos, porém, como o das pernas, cujas ações são voluntárias, uma vez que precisam ser, por assim dizer, “acionadas”, diferindo, portanto, do coração que funciona independentemente do comando do sujeito. A questão crucial, que agora se coloca, é determinar o papel da vontade nas ações involuntárias.

Todavia, mais uma vez, tal questão se desvanece diante daquela fundamental acerca da potência e impotência da subjetividade como tal. Mas, qual seria a relação entre essa questão, dita fundamental, e a perspectiva propriamente ética? E por que ela é considerada tão relevante? Segundo Frogneux<sup>447</sup> as respostas remetem ao fato de Jonas perceber que:

*Se a subjetividade é impotente no mundo, o questionamento ético de nossos atos é vão; se, ao contrário, o sujeito pode agir livremente, ele será responsável por seus atos. Tal é a aposta do texto de Hans Jonas (...) Potência ou impotência da subjetividade? [Pois, ele se dá conta de que] Para estabelecer uma fundação da ética, não basta, de fato, constatar que as tecnociências ampliam o agir humano e comprometem a*

---

446. Título de um texto de Jonas publicado em 1981 que, em princípio, faria parte de *PV*. Porém, a sua extensão e o fato de realizar um desvio do tema central de *PV*, forçaram a sua publicação em separado, dois anos mais tarde, junto aos mesmos editores.

447. N. Frogneux. “La puissance de la subjectivité comme dignité de l’homme.” *In* Hans Jonas. *Puissance ou impuissance de la subjectivité*. Traduction de l’allemand par Christian Arnsperger, revue et présentée par Nathalie Frogneux. Paris: CERF, 2000. pp. 9- 24.

*responsabilidade coletiva de seus atores; ainda é preciso se opor às vozes daqueles que pretendem que esta liberdade responsável é uma pura auto-mistificação da subjetividade. Portanto, os problemas éticos específicos à civilização tecnológica contemporânea não podem ser estudados independentemente da condição cosmológica da liberdade. Se a ética compromete doravante e de modo inédito o controle (responsável) do controle (tecnológico que se autonomiza), é porque a liberdade de ação não é uma pura ilusão.* (Op. cit. p. 9)

Esse comentário é particularmente interessante, porque esclarece os motivos pelos quais, segundo Jonas: “O estatuto da subjetividade nesse domínio toca então igualmente ao estatuto dos fins humanos e, assim, àquele da ética”. (PR. 130)

Com relação à *potência causal dos fins* subjetivos, o que está em pauta, ainda segundo Frogneux, é a necessidade de “estabelecer *se* a explicação causal repousa sobre um determinismo absoluto, que não deixa nenhuma margem de jogo para a liberdade, quer dizer, à espontaneidade e à aparição de novas cadeias causais *ou se*, ao contrário, a liberdade pode se inscrever no seio do mundo físico.”<sup>448</sup> (op. cit. p. 11. Grifos nossos.)

Sobre essa causalidade final subjetiva, Jonas afirma que sua *efetividade* quer dizer *eficiência*, isto é, que a causa atua em direção ao interior e ao exterior. Portanto, ele confirma o poder da autodeterminação do pensamento pelo pensamento *e* de sua determinação corporal por seu agir. Contestando, assim, a tese cartesiana da impossibilidade do pensamento originar uma ação do corpo. O que pode ser corroborado pelo comentário de Frogneux, ao explicitar que essa formulação jonassiana dirige-se às

*especulações, científicas ou filosóficas*<sup>449</sup> *que negam ou contradizem a experiência subjetiva ordinária (comum) ... . ... A tarefa que Jonas se*

---

448. Questão que, na verdade, retoma a célebre 3ª antinomia, que Kant apresenta na segunda divisão da Lógica Transcendental, isto é, na Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*.

449. Sobretudo de inspiração cartesiana.

*propõe nesse pequeno texto é, portanto, essencialmente negativa, visto que ela consiste em suspender as interdições teóricas que pesam sobre a eficácia da subjetividade. Neste sentido, sua argumentação não constitui um momento positivo da ética da responsabilidade, mas antes, para assegurar a possibilidade de uma liberdade do sujeito, a réplica preliminar àqueles que contestariam a pertinência do empreendimento ético desenvolvido no Princípio Responsabilidade. (Ibidem.)*

Finda essa tarefa, ele pode, então, garantir que a hipótese contrária, da impotência da subjetividade, se mostra ontológica e epistemologicamente absurda e, ademais, desnecessária para o fim visado: o respeito pela integridade das leis da natureza.

Uma vez que, segundo Jonas, somente assim

*Nós podemos então dizer com alguma segurança que o domínio dos movimentos corporais voluntários no homem e no animal (que ilustramos com a ajuda da marcha) é um lugar de determinação real pelos fins e objetivos que são realizados objetivamente pelos mesmos sujeitos que os empreendem subjetivamente: que existe, então, um agir na natureza. Isso implica que a eficiência dos fins não é ligada à racionalidade, à reflexão e ao livre arbítrio, logo, [nem mesmo] ao homem. (PR. 132)*

Aspecto importante a ressaltar visto que, como o próprio Jonas admite, “no argumento desenvolvido até o presente e correspondente à esfera de exemplos à qual se reportava, a eficiência dos fins está ligada à ‘consciência’ (...), à ‘subjetividade’ e ‘ao arbitrário’<sup>450</sup>”. (Ibidem.)

O seu intento é precisamente ampliar essa noção para além da esfera humana, por considerar tal ampliação um passo “fundamental para uma fundação ontológica em última instância do ‘valor’ e, por isso mesmo, da obrigação ética.” (Ibidem.) Objetivo que ele leva adiante, mesmo estando consciente das inúmeras críticas que pode suscitar inspiradas,

---

450. No original: “an »Willkür«”, que a versão francesa traduziu pelo adjetivo substantivado: “l’arbitraire” e que deve ser compreendido como o “que depende unicamente de uma decisão individual, não de uma ordem preestabelecida, ou de uma razão válida para todos” ou, ainda, como “livre poder de determinação; exercício do livre árbitro” e não no sentido de “facultativo” ou quase “aleatório”, que o termo em português pode sugerir. Fonte: <http://www.cnrtl.fr/definition/arbitraire>

sobretudo, pelo que ele denomina de “preconceitos da modernidade” (Ibidem.). E que, embora ele não explicita, podem, aqui, ser identificados (ainda que não apenas) aos desdobramentos da concepção cartesiana de subjetividade.

Portanto, essa ampliação visa mostrar que o fim não se restringe à esfera humana e que, assim como a subjetividade, ele não constitui um ‘salto’ incompreensível da evolução. Pois, ao contrário “o que parece um salto é, em realidade, uma continuação; o fruto é prefigurado na raiz; o ‘fim’ que se torna visível no sentir, no querer e no pensamento estava já de maneira invisível (...) como disposição positiva (...)” (PR. 139)

Ora, o que Jonas pretende evitar é, precisamente, o impasse entre o salto absoluto e a impotência do espírito. Por isso, segundo ele,

*Nós podemos então dizer que o princípio – teoricamente válido – da novidade que surge, se ele não deve ser totalmente arbitrário e, por isso mesmo, irracional, deve ser temperado por aquele da continuidade, a saber, aquele de uma continuidade material e não somente formal – de modo que nós devemos aceitar ser ensinados pelo mais elevado, e mais rico, relativamente a tudo o que é inferior. (Ibidem.)*

Sobre esse ponto, Frogneux esclarece que

*É em virtude de um duplo princípio que Jonas consegue estabelecer essa disponibilidade dos fins até a natureza inorgânica: o princípio ontológico de continuidade<sup>451</sup> e o princípio metodológico correlato da explicação do menos complexo sobre a base do mais complexo, Desde então é legítimo pressupor já na matéria inerte uma disposição para o fim, certamente não ainda manifesto. (NF, 309)*

Nesse sentido, Jonas busca identificar “Os fins para além da subjetividade”, considerando, “o que é o ser deve ser deduzido de seu testemunho e naturalmente daquele que é o mais manifesto e não mais oculto, do mais desenvolvido e não do menos desenvolvido, do

---

451. Combinado ao princípio mencionado no início do parágrafo acima: o da *novidade*. De modo que haveria a junção de dois princípios ontológicos (novidade e continuidade) e um metodológico.

mais pleno e não do mais pobre – então do ‘mais elevado’ que nos seja acessível.” (PR. 140) Ou, em outras palavras, do próprio ser humano. Mas, “o testemunho de nosso próprio ser é deliberadamente ignorado pelas ciências da natureza” (Ibidem.), com base no argumento, até certo ponto pertinente, de evitar o antropomorfismo.

Por isso, na esfera das ciências naturais parece prevalecer o procedimento metodológico que, intencionalmente, ignora o nível superior, de modo que:

*no estudo dos processos elementares da vida, por exemplo, no nível molecular, o biólogo procede como se ele ignorasse a existência do organismo completo no qual tais processos se desenrolam, no estudo dos organismos inferiores, como se ele ignorasse a existência de organismos superiores; e no estudo dos organismos mais elevados como se ele ignorasse que eles são dotados de uma subjetividade; no estudo do organismo mais elevado (e de seu cérebro) como se ele ignorasse que o pensamento determinasse o seu ser.*<sup>452</sup> (PR. 140-141)

Entretanto, é obvio que o cientista que se ocupa da origem da vida conhece toda a seqüência da evolução, o que se ocupa do metabolismo celular tem consciência do organismo inteiro e o que se ocupa do cérebro está ciente da ação do pensamento<sup>453</sup>. Mas,

*na análise da pura matéria (...) sempre é ainda possível se ater à constatação mínima escolhida, puramente ‘externa’, como o exige a tarefa da física, e ele [o cientista] deve somente resistir à tentação de se tornar um metafísico reducionista [com base na] fé da evidência mínima artificialmente reduzida - o que parece ser mais difícil que resistir à tentação inversa do antropomorfismo.* (PR. 142)

---

452. Poder-se-ia ainda acrescentar, por fim, todas as questões delegadas às ciências humanas, como se ignorasse que o pensamento tivesse relação com a história de vida do indivíduo que, por sua vez, faz parte de um contexto social que, a uma só vez, é determinado pelo contexto político-econômico, que tanto determina quanto é determinado pela história coletiva e individual, simultânea e reciprocamente.

453. Ao menos no plano das neurociências. Quanto aos demais aspectos, nem todos são considerados relevantes por aqueles que se dedicam às ciências naturais.

Por esse motivo, segundo Jonas, cabe “ao filósofo mostrar o que significa para o estatuto do fim o fato de que a comprovação de sua existência pela subjetividade não se limita a ela mesma, mas que ela afeta o próprio conceito de natureza em sua totalidade.” (Ibidem.) Ele comenta ainda que se interessou pelo conceito de natureza devido à teoria do fim e não o inverso.<sup>454</sup> Pois, sua intenção é, para estabelecer a possibilidade da ética, ampliar o âmbito ontológico do fim como tal, tarefa cujo êxito ele pensa bastar a consideração de que:

*Assim como a subjetividade é, num certo sentido, um fenômeno de superfície da natureza – a ponta visível de um iceberg bem maior – do mesmo modo ela fala em nome do interior mudo. (...) que acede à palavra somente graças a ela, em outros termos a matéria deve já abrigar nela o fim sob forma não subjetiva, ou um de seus análogos. (PR. 143)*

Surgem, porém, duas questões: 1. Tem algum sentido falar de um ‘fim’ não subjetivo, isto é, que não seja mental? 2. O fim na matéria não arruinaria a explicação causal da física? Começando pela segunda, Jonas assevera não haver qualquer incompatibilidade entre a compreensão aristotélica do ser e a explicação moderna da natureza, embora essa tenha rejeitado aquela. Ele esclarece que o motivo pelo qual a visão aristotélica foi recusada passa pelo argumento de que a explicação causal pode prescindir da causa final, tornada supérflua e até perigosa, para aqueles para quem sua consideração impediria a descoberta das “verdadeiras” razões. Argumento que, do ponto de vista metodológico, Jonas considera pertinente.

Todavia, ele afirma que *compreender* a natureza e *explicá-la* são dois processos bem distintos, enfatizando que não pretende explicar a natureza, tarefa que cabe à ciência. Trata-se de interpretar a existência nela, já demonstrada, de fins e, em face

---

454. Algo evidente em relação ao *PR*, mas talvez questionável considerando o *PhL*. Todavia, é preciso recordar que o primeiro trabalho publicável de Jonas foi sobre a questão da liberdade (Em São Paulo e Santo Agostinho), depois ele se dedicou ao tema da gnose, e mesmo tendo se despertado para as questões concernentes ao organismo durante a guerra, é na década de 50 que ele escreve os primeiros textos que serão reunidos no *PhL*, em que propõe os elementos para uma biologia filosófica. Considerando todo o percurso, a sua afirmação pode fazer mais sentido.

desse *conceito de natureza*, deixar “inteiramente aberta a *maneira* pela qual uma ‘finalidade’ generalizada da natureza se manifesta inconscientemente no seu mecanismo causal determinista... o que é bem compatível com uma teleologia subjacente do processo.” (PR. 144)

Revela-se aí uma incapacidade essencial que tem como um de seus efeitos secundários paradoxais o fato de que as próprias ciências da natureza, enquanto eventos no universo a se explicar, são sempre excluídas do que *elas* podem explicar.<sup>455</sup>

E, para além das ciências naturais, “Resta (...) a questão de saber que sentido pode ter falar de um ‘fim’ que não seja ‘sustentado’ por um sujeito em sua subjetividade, que não seja então ‘pensado’ de uma maneira ou de outra: se falar de um fim não mental tem sentido.” (PR. 145)

Desse modo, Jonas não ignora os inúmeros problemas implicados em tal formulação. Todavia, ele também constata que “a polêmica dirigida contra o *conceito* de teleologia (distinto de seu estatuto explicativo) em nome das ciências da natureza sempre recorreu abusivamente ao argumento do caráter ridículo desta posição” (Ibidem.) e não propriamente a argumentos sólidos e pertinentes.

Ademais, Jonas pondera que, embora, de início, haja uma tautologia no fato de *que temos conhecimento dos fins a partir daquilo que já sabemos*<sup>456</sup>, ele vê sentido em se considerar também fatores não conscientes, tais como a vontade ou desejos inconscientes.

Com base em tais fenômenos, Jonas aposta num tipo de

*subjetividade sem sujeito, quer dizer, na disseminação de uma interioridade apetitiva germinal através de inúmeras partículas individuais, mais que em sua unidade originária no interior de um sujeito metafísico total. (Isso quer dizer que o panteísmo não é um complemento necessário do pampsiquismo*<sup>457</sup>). As ‘unidades’ discretas de associação do diverso, orgânico ou inorgânico seriam então já um resultado

---

455. “As ciências da natureza não nos dizem tudo sobre a natureza: o que sua incapacidade de dar já razão à consciência a partir de suas premissas, e mesmo do caso o mais elementar do sentir (...), é o testemunho universalmente admitido – precisamente a ponta do iceberg.” (PR. pp. 144-145)

456. Por exemplo, dizemos que o fim do aparelho digestivo é a realização da digestão, porque sabemos de antemão o que é a digestão e que tal processo no organismo é realizado pelos órgãos desse sistema.

457. Assim, Jonas recusa o panteísmo, enquanto o pampsiquismo é por ele assimilado.



*evoluído, uma cristalização por assim dizer, deste alvo disperso e elas seriam inseparáveis da diferença ou da individuação. (PR. 147)*

Tais questões vão além do objetivo de Jonas em *PV*. Pois, o importante ali é a demonstração de que o fim como tal reside já na natureza. Ou, em outros termos, mostrar que, “com a produção da vida a natureza manifesta ao menos um fim determinado, a saber, a própria vida – o que talvez não seja mais do que dizer que a liberação do ‘fim’, como tal, a serviço de fins definidos, que se persegue e que se desfruta também subjetivamente.” (Ibidem.)

Ainda que atribua tal relevância à vida, Jonas se abstém

*de dizer que a vida é ‘o’ fim ou mesmo o fim principal da natureza, do que só podemos ter uma conjectura; basta dizer: um fim. Mas se (segundo uma conjectura que não é insensata) ‘o-ser-fim’ era ele próprio o fim fundamental, por assim dizer, o fim de todos os fins, então, com efeito, a vida na qual o fim está liberado, seria uma forma distinta, permitindo ajudar este fim-aí a se realizar. (PR. 147-148)*

Jonas pode, então, explicitar que tipo de vontade ele atribui à natureza. Trata-se de “um querer de superação de si mesmo, mas que não precisa ser ligado a um ‘saber’ e certamente não um saber antecipador nem à representação de um objetivo: mas antes a uma capacidade de discernimento”. (PR. 148) Algo que permite reconhecer as condições favoráveis à satisfação de suas necessidades em cada momento dado e, até, criar tais ocasiões, quando possível. Daí se conclui que “existe uma orientação para o fim que se apreende dessas ocasiões”<sup>458</sup>. (Ibidem.)

Ele admite que se existe uma incerteza com relação a determinar a verdade de tais conjecturas, há muito mais em relação à origem da vida. Mas, ainda assim, defende que

---

458. Em nota à página 148, Jonas refere-se ao modelo dos pontos de indiferença causal proposto em *PIS* e apresenta o seu conceito de ocasião como o instante no qual “uma tendência latente ‘pode’ exercer sua «preferência» e suprimir a indiferença momentânea a cada vez em favor de uma das diferenças deixadas abertas.” (PR. 148) No original “... eine verborgene Tendenz ihre Vorliebe ausüben konnte und die momentane Indifferenz jeweils zugunsten einer der offgestellten Differenzen entschied.” (*PV*. p. 397. n 10)

*mesmo se o primeiro começo, a associação das moléculas orgânicas, foi um puro acaso<sup>459</sup> que não foi precedido por nenhuma tendência que aí se realiza (o que me parece já ser incoerente) – a partir daí em todo caso a tendência torna-se sempre mais visível: e eu não quero somente dizer a tendência à evolução (que pode permanecer em repouso<sup>460</sup> durante um lapso de tempo indeterminado), mas, sobretudo, a tendência da existência em seus produtos. [Em OF, Jonas buscou] demonstrar como seguidamente no organismo real ‘mais simples’ - quer dizer, o organismo dotado de um metabolismo e como tal simultaneamente independente e dependente do ponto de vista de suas necessidades – os horizontes da ipseidade, do mundo e do tempo, comandados pela alternativa severa do ser e do não-ser se esboçam já sob uma forma pré-espíritual. (PR. 148)*

Após toda essa reflexão, Jonas pode, enfim, propor uma resposta à questão formulada no título de IV, 2<sup>461</sup>, assinalando que:

*falar de um fim imanente mesmo se ele é completamente inconsciente e não voluntário, da digestão e de seu aparelho no conjunto do corpo vivo e falar da vida como o fim imanente desse mesmo corpo, isso tem um sentido e não se trata somente de uma metáfora emprestada à nossa subjetividade. (PR. 149)*

Isso significa que ele está convencido de que é possível encontrar um fim na natureza, independentemente de sua relação com o que habitualmente se denomina de consciência. Ou, em outras palavras, o fim não é uma prerrogativa dos seres racionais.

---

459. Referência à tese de Jacques Monod, endossada pela maioria dos cientistas naturais.

460. No original: “(die beliebig lange ruhen kann)” (PV. p.144.). Pode-se traduzir como ‘que pode descansar/repousar (ou estar em suspenso) [por/durante] certo tempo’. Algo que parece o contrário do sugerido pela versão francesa que utiliza a expressão “en veille”, literalmente, em vigília, desperto, acordado. Daí, nossa opção por traduzir pela expressão ‘em repouso’, para evitar qualquer equívoco ou ambigüidade.

461. “A causa final se limita aos seres dotados de subjetividade?” (PR. p. 134)

Mas isso ainda não basta. É preciso agora conduzir à próxima passagem que conduz “dos fins ao valor”. Jonas afirma que ainda que tudo começasse com o mero ‘acaso’ da vida, isso já seria suficiente. Pois, o próprio ‘fim’ foi ampliado para além de toda forma de consciência, humana ou animal, em direção ao mundo físico como um princípio que lhe é devido desde a origem. Já “a questão de saber até onde se estende seu reino ‘descendente’<sup>462</sup> em direção às formas elementares do ser, pode permanecer aberta. O ser da natureza como tal deve ser creditado da disponibilidade para ele.” (PR. 150)

Tal formulação não oculta, porém, as várias questões suscitadas, entre as quais:

*o ‘fim’ é liberto da maldição da ‘subjetividade’ por essa extensão além da realidade da ‘subjetividade’? A universalidade de seu ocorrer significa a sanção da validade?” Com a prova de que o fim está de fato já presente na natureza e que ele está mesmo contido na natureza das coisas, se ganha alguma coisa para a ética que necessita da validade objetiva dos valores que precisamente por isso devem tornar-se fins? Pelo fato de ter fins, a natureza pode legitimá-los? (PR. 150-151.)*

A última questão remete à tradicional “questão de saber se o ser como tal pode fundar um dever”. (PR. 151) Essa questão é respondida no capítulo seguinte consagrado ao estatuto dos *valores*. Mas, para iniciar a transição, Jonas introduz o tema da relação entre universalidade e validade e da relação entre a ‘simples’ subjetividade e uma subjetividade que reina através (ao longo) da natureza.

Começando pela questão da universalidade, Jonas defende que, dizer que todos os homens buscam a felicidade, mais que um simples relato estatístico, revela uma constatação essencial da natureza humana. Por isso, desse fato inicial: a universalidade do objetivo da felicidade, ele conclui que tal busca se constitui como uma tendência legítima e, assim, mesmo que não indique uma obrigação, implica ao menos um direito

---

462. Na tradução francesa: “son règne *en bas vers* les formes élémentaires de l’être,” (PV. p. 150. Grifos nossos). No original: “in die Elementarformen des Seins *hinab* reicht” (PR. p. 145. Grifos nossos).

a se buscá-la. E mais, disso resultaria também a obrigação ou um dever de respeitar esse direito nos outros, ou seja, de não entravá-lo e talvez mesmo de promovê-lo. Logo,

*a universalidade fatural, determinada pela natureza, da busca da felicidade, que se beneficia da presunção mencionada de sua legitimidade, contribui, apesar de tudo, em parte à sua legitimação. Presunção, porque até aqui não se tem mais do que uma consideração provisória e não uma prova filosófica consistente. Pois, que exista um direito e uma obrigação, um poder e um dever, isso decorre do próprio argumento, que já é pressuposto. Mas se isso existe, a opinião da natureza torna-se uma indicação importante e talvez mesmo uma sanção em vista de sua determinação... (PR. 152)*

Contudo, nesse contexto surge uma série de conflitos, decorrentes do embate entre o universal e o particular, as dimensões: objetiva e subjetiva, o individual e o coletivo, enfim, entre as esferas do direito e do valor. Pois, como Jonas admite:

*em nosso exemplo, selecionado unicamente por convenção e à guisa de ilustração, prestamos atenção à diferença do universal e do particular: que são os objetivos e querer particulares dos sujeitos individuais e seus conflitos eventuais à ocasião dos quais surge normalmente a questão do direito e do valor, enquanto que um e outro são de boa vontade concedidos ao que é comum a todos; e é aí, nas tendências particulares, onde nós falamos o mais facilmente de uma ‘simples subjetividade’ dos fins e das avaliações, e é somente aí, que nós falamos de um arbitrário que deve de início se justificar. E agora precisaria certamente dizer a propósito de uma ‘subjetividade’ da natureza que ela não é nem particular nem arbitrária, e que em relação a nossos desejos e a nossas opiniões privadas, ela tem todas*

*as vantagens do todo em relação à parte, do durável em relação ao transitório, do imenso em relação ao ínfimo. (PR 152)*

Nesse sentido, essa subjetividade que Jonas pretende localizar na natureza, não constitui uma subjetividade particular, idiossincrática, temporária, mas se trata de uma subjetividade universal, comum, perene que age e ‘reage’ segundo leis universais e que, portanto, nada tem de arbitrário, de efêmero ou relativo.<sup>463</sup>

Ele aborda, então, a “liberdade de negar a determinação natural”. E o interessante, aqui, é notar que, apesar dessa supremacia da natureza em relação a nós - seres humanos -, é inegável o fato de que

*Entretanto pode-se contradizer seu decreto, quer dizer a parcialidade de seus fins, mesmo se ao fazê-lo nós nos servimos ainda de um de seus fins, a saber, da liberdade. É a prerrogativa da liberdade humana de poder dizer não ao mundo. Que o mundo tenha valores isso decorre, com certeza, diretamente do fato de que ele tem fins (e nesse sentido, levando em conta o que precede, não pode mais estar em questão uma natureza ‘livre de todo valor’), ... E é preciso conceder que per se a superioridade da natureza do ponto de vista da grandeza, da duração e da potência, mesmo do esplendor de suas produções, não funda ainda uma autoridade, mesmo depois que seu pretense ‘desencantamento’ (Max Weber) tenha sido questionado no seu ponto mais decisivo, aquele da ignorância dos fins e valores’, da mesma forma que nas questões humanas a superioridade numérica da opinião de massa sobre a da minoria não funda ainda uma verdade. (PR 153. Grifos nossos.)*

---

463. Difícil não fazer, aqui, guardadas as devidas proporções e intenções, uma analogia entre essa formulação de Jonas e o eu empírico e o Eu transcendental de Kant. Assinalando, porém, a importante distinção: que o Eu transcendental, que não é transcendente, mas *condição de possibilidade* não pode ser dado na experiência, enquanto essa subjetividade universal postulada por Jonas se “imanentiza” na esfera supra-pessoal da natureza.

Embora admitindo tal possibilidade, Jonas avalia que, *em princípio*, só é possível discordar *legitimamente* do decreto da natureza, invocando *uma instância fora dela*, ou seja, uma esfera transcendente que, por sua vez, seja também investida de autoridade.

Todavia, tal condição é, de antemão, recusada em função do dualismo que ela implica. “Dualismo que exigiria a hipótese de um Deus que não seria responsável pelo mundo, que por sua vez seria essencialmente mau e com a hipótese da alma transcendente capaz desse ato de discordância.” (PR 153)

Em outras palavras, Jonas vê aí o esboço da teoria ‘gnóstica’ do ser. Por isso, em contrapartida, para preservar seus pressupostos monistas, ele reformula tal posição, assinalando que uma discordância legítima somente seria possível no nível do particular, jamais no âmbito da totalidade. Ou seja, não é possível negar de uma só vez toda a ordem natural, apenas em condições específicas uma ou outra de suas determinações. Por exemplo, a NASA, através de equipamentos apropriados, consegue reproduzir ambientes com gravidade zero, o que não significa, porém, que a lei da gravidade possa ser completamente revogada.

Por fim, Jonas discute a “indemonstrabilidade da obrigação de afirmar a determinação natural”, reconhecendo que a mera “impossibilidade de uma *negação* legítima nem sempre basta para legitimar o próprio objeto, quer dizer, para exigir legitimamente a sua *afirmação*.” (PR. 155) Ou seja, ainda que ao nos afastarmos da totalidade, graças à prerrogativa da liberdade, estejamos na verdade fazendo um uso “da decisão de valor da natureza em favor da liberdade” (Ibidem.), isso não implica a conclusão lógica de que sejamos obrigados a afirmá-la. E, nem mesmo em nome do rigor lógico, transforma-se “esta afirmação *de facto* inconseqüente em uma autêntica afirmação *de jure*”. (Ibidem.) Uma vez que,

*Para isso, quer dizer*, para uma afirmação efetiva, obrigatória, é requerido o conceito do bem que não é idêntico àquele do valor ou se se quer que designa a diferença entre o estatuto objetivo e o estatuto

subjetivo do valor... *que dá a esperança de que uma teoria dos valores possa fundar o caráter eventualmente obrigatório dos valores, precisamente como fundação do bem no ser. Somente desse ponto de vista poder-se-ia mostrar que ao se ligar a valores, a natureza tem igualmente a autoridade de lhes sancionar e que ela é habilitada a exigir seu reconhecimento de nós e de todo querer consciente em seu seio.* (Ibidem. Grifos nossos.)

Jonas conclui o capítulo III reafirmando sua demonstração de que a natureza cultiva valores, dado que ela cultiva fins e que, portanto, *ela é tudo menos livre de valores*, sobretudo porque, inegavelmente, os valores são postos e validados por ela própria. Ele, porém, admite que a questão quanto a saber se o consentimento com relação a tal posição de valores seria nossa mera opção ou nossa obrigação não foi ainda respondida. E mais que,

*Essa questão não pode mais receber respostas da teoria dos fins que estabelecia esta demonstração, mas somente da teoria dos valores em direção a qual nós nos voltamos agora. Mas somente essa demonstração – a imanência dos fins no ser – tornara possível se colocar essa questão e parecerá desta maneira que a teoria ética já teria ganhado sua batalha mais decisiva.* (Ibidem.)

Isso significa que toda essa discussão sobre o fim na natureza consistiu numa etapa necessária, mas não suficiente para realizar a fundamentação da ética jonassiana. Razão pela qual, terminado esse tópico que forneceu a exposição da teoria dos fins que, como visto, constitui a primeira etapa da fundamentação jonassiana da ética será preciso ainda apresentar a segunda etapa desse processo, tarefa que será abordada no tópico seguinte.

### 5.3 - Fundamentação passo 2 - A teoria da responsabilidade ou a articulação entre o Bem, o Dever e o Ser

O capítulo IV de *PR* - intitulado “O Bem, o Dever e o Ser: Teoria da responsabilidade”- que tem em vista demonstrar a relação entre o Ser e o Bem para chegar ao Dever e expor a teoria da responsabilidade, constituindo, assim, a parte conclusiva da fundamentação -, está dividido em sete tópicos<sup>464</sup> articulados da seguinte maneira: no primeiro tópico, Jonas retoma (embora noutra perspectiva) a relação entre “Ser e Dever”<sup>465</sup>; do segundo ao quarto tópico, ele expõe a teoria da responsabilidade, propriamente dita; no quinto, ele extrai algumas conseqüências de sua teoria para o âmbito prático-político; no sexto, ele discute a questão: “por que até então a responsabilidade não ocupou o centro da teoria ética” e no sétimo, ele estabelece a criança como “objeto elementar da responsabilidade”.

A discussão do “Ser e dever” está subdividido em nove passos e seu ponto de partida é a afirmação de que “Fundar o «Bem» ou o «Valor» no ser, isto significa transpor o pretense abismo entre o ser e o dever.” (*PR*. 157) Pois como vimos, *o bem ou o que tem valor*, sempre que existe por si e não devido a um desejo, necessidade ou escolha, é, por seu próprio conceito, precisamente aquilo cuja mera possibilidade já implica a exigência de sua realidade, tornando-se assim um dever, desde que em presença de uma vontade que seja capaz de perceber tal exigência e de convertê-la em agir. Pronuncia-se, assim, a articulação entre as dimensões: axiológica, ontológica e deontológica.

---

464. Dos quais apenas o primeiro será abordado detalhadamente, por trazer a articulação entre o bem, o dever e o ser. Dos demais serão apontados apenas os aspectos mais relevantes para o tema em questão.

465. Esse primeiro tópico tem o mesmo título do último tópico do capítulo II, “Ser e Dever”, tema que evidentemente será, então, abordado noutra perspectiva. Pois, se ali a abordagem era essencialmente ontológica e a ênfase, portanto, recaía sobre o conceito de Ser, aqui, como veremos, a discussão teleológica preparou o caminho para a abordagem axiológica, para se chegar, enfim, à deontologia, a ênfase, recaíndo, portanto, sobre o conceito de Dever. De qualquer modo, é bastante significativo que o tema *ser e dever* apareça mais de uma vez no *PR*, evidenciando a necessidade vital de sua articulação para a superação do dualismo ético relacionado à “lei de Hume” e para a sustentação da ética jonassiana.



Jonas enfatiza ainda que “falar do ser-em-si do bem ou do valor isso quer dizer que o bem ou o valor fazem parte da bagagem do ser (não necessariamente, entretanto, da atualidade particular do existente) a axiologia torna-se assim uma parte da ontologia.” (Ibidem)

A questão que se coloca é, então, que relação há entre essa proximidade entre o valor e o ser e a “essência da natureza”? É o que Jonas pretende elucidar a seguir.

Seu primeiro passo é distinguir “O «bem» e o «mal» com relação ao fim”. Ele retoma a conclusão do capítulo anterior, em que foi demonstrado que, por ser capaz de comportar fins e de ter objetivos, a natureza também é portadora de valores, a partir do que ele conclui que, dado um fim, “sua obtenção em cada caso torna-se um bem e seu impedimento um mal, e com esta diferença começa a imputabilidade do valor.” (PR. 158)

Uma vez que, que os fins estão presentes na natureza, inclusive na nossa, Jonas considera que, em princípio, sua dignidade consiste em serem realizados, de modo que, segundo sua força motivante, eles poderiam ser avaliados ou conforme ao prazer provocado por sua obtenção ou à dor decorrente de sua obstrução. Ademais, embora seja possível classificar um fim como melhor ou pior, ele ressalta que um bem em si é aquele que jamais “reclama nosso assentimento.” (Ibidem)

Por esse motivo, frente à questão se há sentido em dizer que alguma coisa *deve* ser, mesmo quando sua realização não visa satisfazer a pulsão, o instinto ou a vontade, Jonas afirma que isso corresponde precisamente ao “bem em si.”

O segundo passo consiste em demonstrar “A finalidade como bem em si”, para saber se aquilo que vale para um fim determinado – no qual em primeiro lugar está a sua faticidade e, apenas como sua derivada, a sua validade (ou valor) de «bem» ou de «mal», - se isso vale também “para a própria «finalidade» enquanto caráter *ontológico* de um ser?” (PR. 159)

Algo importante, dado que é precisamente nesse fim que se revela como um traço “*ontológico* de um ser” que Jonas encontra a relação entre fim e o bem-em-si. Pois, como

ele afirma: “Na faculdade como tal de ter fins, nós podemos ver um bem-em-si, que é intuitivamente certo que ele ultrapassa excessivamente toda ausência de fins do ser.” (Ibidem)

Com essa *faculdade de ter fins* como um *bem-em-si*, ele sustenta que a presença do fim em si é superior a sua ausência, sendo, portanto, levado a reconhecer “A auto-afirmação do ser no fim”, o que constitui o terceiro passo, em que demonstra a possibilidade desse reconhecimento, visto que, “Na tendência para um fim como tal, cuja efetividade e eficiência no mundo devem ser consideradas como sendo alcançadas, (...) nós podemos ver uma auto-afirmação fundamental do ser que o coloca *absolutamente* como sendo melhor que o não-ser.” (Ibidem)

Além dessa superioridade do ser em relação ao não-ser, Jonas afirma que “Em todo fim o ser se declara a favor dele mesmo e contra o não ser.” (Ibidem) Isso significa que o fim, assim como o ser, se opõe ao não-ser, ou melhor, que o fim confere ao ser uma superioridade ainda maior em relação ao não-ser. E o mais definitivo dessa auto-declaração do ser em decorrência do fim é o fato de que, segundo Jonas,

*Contra essa declaração do ser não há contra-declaração, pois, a negação do ser denota, ela mesma, um interesse e um fim. Isso quer dizer que o simples fato de que o ser não seja indiferente em relação a si mesmo faz de sua diferença com o não-ser o valor de base de todos os valores, e mesmo o primeiro «sim» como tal.* (Ibidem)

Essa formulação constitui a base para ele passar ao quarto passo que explicita “O «sim» da vida como um vigoroso «não» ao não-ser”, com o que Jonas afirma que a natureza manifestou seu interesse<sup>466</sup> na vida orgânica e na extraordinária diversidade de suas formas, cada uma das quais constituindo um modo de ser e de buscar seu objetivo, que ela satisfaz gradualmente ao custo de uma restrição e de um aniquilamento,

---

466. No original, *Interesse* e na versão francesa: *intérêt* que pode mesmo significar interesse, mas também envolvimento, preocupação.

equivalentes. Custo que ele considera necessário, pelo fato de que cada fim apenas se realiza em detrimento de outros fins.

Essa *diversidade genérica* é também uma seleção, com relação à qual não se pode afirmar se ela sempre foi a «melhor», apenas que sua conservação é, sem dúvida,

*um bem face à alternativa da destruição e do perecimento. Mas, mais ainda que na extensão do espectro genérico, o interesse se manifesta na intensidade dos fins dos próprios seres vivos<sup>467</sup>, nos quais o fim da natureza torna-se progressivamente subjetivo, quer dizer, [cada vez] mais o fim próprio do executante correspondente. (PR. 161)*

Logo, segundo Jonas, é exatamente na esfera da luta da vida contra morte, que mais se enfatiza a auto-afirmação do ser. Nesse embate, a vida expressa uma escolha frente ao risco do não-ser que, por mais paradoxal que possa parecer, faz parte de sua própria essência.

Já o quinto passo expressa “O «sim» ontológico como um dever para o homem”, mostrando que esse «sim», que inicialmente age de forma cega nas outras formas de vida, conquista sua força de obrigação “na liberdade lúcida do homem que, como resultado supremo do trabalho de finalização da natureza, não é simplesmente seu agente suplementar, mas pode igualmente se tornar seu destruidor graças ao poder que o saber fornece.” (PR. 163)

Razão pela qual o homem deve inserir o «sim» no seu querer e antepor ao seu poder o «não» oposto ao não-ser. Entretanto, o próprio Jonas admite que essa passagem *do querer ao dever* constitui o ponto nevrálgico da teoria moral, pois é justamente aí onde a fundação pode tão facilmente fracassar.

Por isso, no sexto passo, que discute “O problema de um dever diferente do querer”, Jonas solicita que

---

467. “O fato de que o ser vivo seja seu próprio fim não significa ainda que ele seja capaz de se *propor* fins... Somente a liberdade humana se autoriza a posição e a escolha de fins e por isso mesmo a incorporação deliberada de outros fins...”. (PR. 162. n. 1)

*Admitamos então que a finalidade como tal seja o primeiro dos bens e que ela tem, para exprimi-lo abstratamente, «direito» à realidade. Apesar de tudo, essa finalidade significa já querer fins e através deles..., a finalidade dada pela natureza se encarrega da realização de sua reivindicação de ser que se encontra então com ela em boas mãos. (PR. 164)*

Cabe ressaltar, porém, que a finalidade natural da auto-conservação não precisa ser ordenada, nem mesmo se impor por meio de alguma persuasão além daquela decorrente do prazer que corresponde a seu querer, com seu sim e seu não, já sempre presente. Pois, “mesmo se o conceito de um «querer dever» fizesse sentido, ele seria apesar de tudo supérfluo aqui e por isso mesmo também o conceito (que efetivamente faz sentido) do «dever fazer», sendo dado que o querer já presente acarreta automaticamente seu fazer.” (Ibidem.)

E, somente onde algo melhor ou pior se converte em objeto de uma *escolha*, como ocorre na esfera humana, é possível falar, com certeza, “em nome do querer do fim de um dever do melhor caminho” (Ibidem.), ou em termos kantianos, do «imperativo hipotético» da prudência, que concerne aos meios e não ao próprio fim. Jonas, porém, enfatiza que “qualquer que possa ser a importância desse imperativo nos meandros das questões humanas – ele tem pouca coisa em comum com o imperativo incondicional da moralidade.” (Ibidem.)

Concluindo esse passo, Jonas indica, ainda, que é preciso mais uma vez “nos interrogar sobre o sentido do «valor» e do «bem».” (PR. 165) Tarefa realizada no sétimo passo, ao buscar estabelecer os sentidos que distinguem os dois. Para buscar tais sentidos, Jonas leva em consideração dois diferentes aspectos: a. o lingüístico e b. o da validade. Ele começa afirmando que:

“a. Do ponto de vista lingüístico o «bem» face ao «valor» possui a maior dignidade do ser-em-si” (PR. 165), pois, nossa tendência é considerá-lo como algo que independe de

todo desejo e opinião. Enquanto a noção de «valor» remete naturalmente às questões «para que?» e «quanto?»: sendo a origem desse segundo termo a esfera da avaliação e da troca. Por esse motivo, segundo Jonas, o termo «valor» designa inicialmente um grau de querer, mais exatamente, “do querer investir e não do dever. Eu me fixo alguma coisa como fim, porque isso tem valor para mim ou isso tem valor para mim porque isso é já imposto como fim à minha natureza de ser de necessidade, anteriormente a toda escolha”. (PR. 166)

Cabe inferir, portanto, que *todo* fim que eu me proponha, somente por isso é considerado um «valor», ou seja, algo que, no momento, vale a pena que eu busque.

Todavia, embora relevante, esse aspecto não é ainda suficiente, pois, como, adiante Jonas assinala sobre o sentido, na perspectiva da validade: b. “(...) nós não renunciamos a distinguir entre fins válidos e fins não válidos e isso independentemente do fato de saber se nosso desejo nele encontrou seu registro ou não.” (PR. 167)

Isso equivale a dizer que nem sempre aquilo que «vale a pena», necessariamente, coincide com o que «vale a pena *para mim*». Entretanto, Jonas ressalta que “o que vale *realmente* a pena *deveria* se tornar o que vale também a pena para mim e o que por isso se *transformou* para mim num fim.” (Ibidem. 1º Grifo nosso) Pois, “valer «realmente» a pena” deve significar que o objeto do meu esforço (ou pena) é *bom* em si e não em função das minhas preferências. Razão pela qual ele assevera que esse bem em si, necessariamente, deve tornar-se um fim. Daí que, embora ele não possa obrigar o querer livre a torná-lo seu fim, ele pode lhe extrair sua confissão de que essa seria efetivamente sua obrigação. Logo, “Se não é na obediência, é no sentimento de culpabilidade que se manifesta a confissão. Nós faltamos com o respeito ao bem.” (Ibidem)

Com esse aspecto, Jonas enfatiza não apenas a ação, mas também o agente, elementos que ele aborda, em seguida, no oitavo passo “Fazer o bem e o ser daquele que o faz: a prevalência da «causa»”, cuja exposição se divide em três momentos, o primeiro

que focaliza o agente (a), o segundo que enfoca o próprio agir (b) e o terceiro que fornece os dois fundamentos de sua teoria ética (c).

(a) Começando pelo agente, Jonas afirma que nem nosso sentimento nem a distinção entre desejo e dever fornece a certeza de que “fazer o bem pelo bem” possa beneficiar de algum modo aquele que o realiza, seja a ação bem sucedida ou não. Ainda assim, pode-se dizer que “seu ser moral ganhou pelo fato de responder ao apelo da obrigação ao se curvar a ela” (PR. 168), mesmo não sendo esse o bem diretamente buscado.

Nisso reside “O mistério ou o paradoxo da moral [...] o si deve ser esquecido em proveito da causa, a fim de deixar advir um si de ordem superior (que é igualmente um bem em si).” (Ibidem) Assim, Jonas pode definir o homem bom como aquele que faz o bem pelo bem, que, segundo pensa “é a «causa» no mundo e mesmo a «causa» do mundo.” (Ibidem. Grifos nossos) Razão pela qual, desse modo, jamais a moralidade poderia se tomar por seu próprio fim. Pois, sua finalidade ou causa não pode ser ela mesma, apenas o bem em si.

(b) Por esse motivo, em seguida, Jonas, distanciando-se de Kant, afirma que não é a forma, mas o conteúdo do agir que tem prioridade. Ou ainda,

*Não é a própria obrigação que é o objeto, não é a lei moral que motiva o agir moral, mas o apelo do bem em si possível no mundo que se ergue face ao meu querer e que exige ser escutado – conformemente à lei moral. Escutar esse apelo é precisamente o que ordena a lei moral: essa não é nada mais que a persuasão genérica do apelo de todos os bens dependendo da ação e de seu direito respectivo à minha ação. (PR. 168)*

Pois, a lei moral nos impõe como dever aquilo que a inteligência nos aponta que, por si, merece existir e por isso pode exigir o nosso agir. Para que isso nos influencie de forma a mobilizar nossa vontade, devemos ser capazes de ser afetados por tais coisas. Por isso, nosso lado emocional precisa também entrar em campo. Desse modo, “a

essência de nossa natureza moral implica que o apelo, tal qual a intelecção nos transmite, encontre uma resposta em nosso sentimento. É o sentimento de responsabilidade.” (PR. 169)

(c) Sendo assim, a teoria da responsabilidade como, aliás, toda teoria ética, precisa refletir também sobre dois aspectos igualmente relevantes: “o fundamento *racional* da obrigação, quer dizer, o princípio legitimante por trás da reivindicação de um «se deve» que obriga, e o fundamento *psicológico* de sua faculdade de abalar o querer, quer dizer, de se tornar para um sujeito a causa que faz que ele *deixe* determinar seu agir por ele.” (Ibidem)

Isso evidencia que a ética tem duas faces: uma objetiva e uma subjetiva, sendo que a primeira tem a ver com a razão e a segunda com o sentimento. Segundo Jonas, no curso da História, elas revezaram entre si a posição de centro da teoria ética; “e tradicionalmente foi o problema da *validade*, quer dizer, a face objetiva, que mais ocupou os filósofos. Mas as duas faces são mutuamente complementares e uma e outra são partes integrantes da ética como tal.” (Ibidem)

Outro aspecto relevante, sobre o qual Jonas chama nossa atenção, indica que

*do sentido mais próprio do princípio normativo faz parte o fato de que seu apelo se endereça a seres que lhe são receptivos por sua constituição, quer dizer, por sua natureza (o que não garante ainda que se lhe obedea). Sem dúvida, pode-se dizer que não haveria «tu deves» se não houvesse ninguém que pudesse entendê-lo e que, por si mesmo, seja acordado por sua voz e mesmo que busque escutá-lo. (PR. 170)*

Dessa *capacidade de serem afetados* decorre que, ao menos potencialmente, os homens já são «seres morais» e, justamente por isso, eles podem também ser imorais.

Jonas afirma, porém, que “o próprio sentimento moral reclama uma autorização vinda além dele mesmo e não somente afim de se colocar ao abrigo de contestações vindas de fora (...), mas em virtude de uma necessidade interna do sentimento em si, de ser mais que um simples impulso.” (Ibidem.)

Ele acrescenta que tal condição subjetiva não afeta a validade mas, sim, a eficácia do comando moral e que a lacuna entre “a sanção abstrata e a motivação concreta deve ser transposta pelo arco do sentimento único que pode abalar a vontade.” (PR. 170-171)

Assim, o *fenômeno da moralidade* enquanto tal resulta desse encontro que Jonas resume com a expressão “a presença subjetiva de um interesse moral.” (PR. 171)

Seguindo a ordem lógica, primeiro estaria a validade das obrigações e, em segundo lugar, seu sentimento correspondente. Contudo, seguindo a ordem do acesso, Jonas começa pelo aspecto subjetivo, lançando um breve olhar sobre o elemento emocional da moralidade, tal qual abordado pela teoria ética anterior.

Assim, no nono e último passo desse tópico, Jonas expõe “O aspecto emocional da moralidade na teoria ética do passado”, indicando quatro exemplos e, em cada um deles, um diferente sentimento priorizado por algumas das principais teorias éticas anteriores à sua.

O primeiro exemplo destaca “O amor ao «bem supremo»” (a) e, para começar, Jonas ressalta que já os antigos filósofos moralistas admitiam a necessidade de o sentimento se aliar à razão para que o *bem objetivo* pudesse afetar nossa vontade ou, noutros termos, que a própria moral, para controlar os afetos, precisa também de um afeto. Entre os maiores, somente Kant precisou tratar desse tema “como uma concessão feita à nossa natureza sensível ao invés de aí ver uma parte integrante do elemento ético em si.” (PR. 172)

Dentre todos os diferentes sentimentos apontados pelos filósofos, Jonas constata a ausência da responsabilidade e ressalta que a maioria deles

*são inspirados por e orientados para um objeto representando um valor supremo, um «bem supremo». Tradicionalmente, o summum bonum tinha com freqüência a significação complementar ontológica (um corolário da idéia de perfeição) de que isso devia ser alguma coisa de intemporal, que concede à nossa mortalidade o atributo da eternidade. O objetivo do esforço ético é [era] então de tornar seu*



*próprio estado adequado a esse objeto supremo... de lhe dispensar um lugar no mundo temporal. O imperecível convida[va] o perecível a participar dele e suscita[va] nele sua aspiração. (PR. 172)*

Todavia, quando o sentimento em foco é a responsabilidade, seu objeto não é mais o imperecível, mas, precisamente o “perecível enquanto que perecível...”. (PR. 173)

Assim, se no caso anterior, o *summum bonum* era o objeto supremo do empenho ético para trazê-lo da esfera eterna (atemporal) para a dimensão temporal, no caso da responsabilidade, seu

*objeto contingente em sua faticidade, apreendido precisamente em seu caráter perecível, em seu estado de necessidade e na sua incerteza, é tomado como tendo a potência de mobilizar pela simples existência (...) a disponibilização de minha pessoa, ao abrigo de todo desejo de apropriação. E ele o pode manifestamente senão não haveria sentimento de responsabilidade em relação a tal existência. (Ibidem.)*

O segundo exemplo aborda o “Agir pelo agir” (b), onde Jonas menciona os tipos de éticas<sup>468</sup> em que “a forma ou o espírito do próprio ato é o tema da norma e onde o objeto externo que fornece a situação é antes a ocasião que o objetivo real da ação. Não é o «que», mas o «como» do agir que importa aqui. ... [onde] reina no mais alto ponto a liberdade de si.” (PR. 174) Jonas menciona, aqui, a concepção de Weber que distingue entre a ética da responsabilidade e a ética da convicção, já discutida no capítulo 3.

O terceiro exemplo expõe “O «respeito da lei» de Kant” (c) remetendo à formulação kantiana que, segundo Jonas, mais uma vez é *única* “nesse debate entre os princípios «materiais» e «formais», «objetivos» e «subjetivos» do ato moral.” (PR. 175)

---

468. Segundo Jonas, “O extremo moderno dessa ética da intenção subjetiva é o existencialismo (cf. a «vontade de querer» de Nietzsche, a «decisão autêntica» de Sartre, a «autenticidade» e a «resolução» de Heidegger e assim por diante)”. (PR. 174)

Jonas considera que o mais excepcional da concepção kantiana é que nela o sentimento se dirige à própria lei e não a algo objetivo. Ele chama nossa atenção afirmando que, curiosamente, a principal descoberta de Kant, - cujo aspecto mais impressionante é o fato de provir “do defensor da autonomia incondicional da razão em matéria de moral” (Ibidem) – é a constatação de que, para que a lei moral possa impor-se à nossa vontade, o sentimento deve também atuar ao lado da razão. Kant, porém, explicita que “não é um sentimento que suscita em nós um objeto (o que tornaria a moral «heterônoma»), mas a *idéia* da obrigação ou da lei moral: o sentimento do *respeito*.” (PR. 176)

Assim, a própria razão se converte em fonte de um afeto. Obviamente, não se trata aqui da razão como «faculdade de conhecer»<sup>469</sup>, ou melhor, em seu uso teórico, mas a razão “como princípio de universalidade ao qual a vontade deve se conformar... pela modalidade da autodeterminação em vista da universalização possível de sua máxima.” (Ibidem.) Isto é, em seu uso prático. Jonas ainda acrescenta que, para Kant, o único conteúdo do imperativo categórico cuja sublimidade inspira o respeito é a forma interna do querer.

Todavia, Jonas alega que, embora a própria formulação kantiana não seja destituída de sublimidade, ela conduz a um absurdo. “Porque o sentido do imperativo categórico é, como demonstram todas as suas aplicações na casuística, não a posição de fins, mas a auto-limitação da liberdade pela regra do acordo da vontade consigo mesma, na busca dos fins.” (Ibidem.) Sentido que Jonas considera incoerente, dado que,

*sem dúvida, uma universalidade mais ampla é uma virtude dos enunciados teóricos num sistema da verdade, e sua validade para qualquer outro entendimento auto-evidente... mas é impossível que ela seja o primeiro fundamento de minha escolha, e muito menos a fonte do sentimento - seja o respeito ou outra coisa que aqui e agora sele minha aliança com a coisa. (PR. 176-177)*

---

469. Essa expressão, empregada por Jonas, desconsidera a distinção kantiana estabelecida entre a razão como «faculdade de pensar» e o entendimento como a «faculdade de conhecer».

Jonas adverte que a intuição moral kantiana excede o que foi estabelecido pela lógica de seu sistema. Além disso, ele sabe que não foi o único<sup>470</sup> a apontar “o vazio particular ao qual conduz «o imperativo categórico» puramente formal com seu critério da possibilidade de universalizar sem contradição à máxima do querer.” (PR. 177)

Ele reconhece, porém, que o próprio Kant buscou compensar

*o simples formalismo de seu imperativo categórico por um princípio de comportamento «material», que pretensamente dele decorre, ao passo que em verdade ele lhe é sobreposto: o respeito pela dignidade das pessoas enquanto que elas são seus próprios fins. A crítica de vazio não vale certamente para isso! Ora, o valor próprio incondicional dos sujeitos razoáveis não decorre de nenhum princípio formal, mas ele deve persuadir o sentido dos valores do observador que julga ao se basear sobre a intuição do que é um si agindo livremente no mundo da necessidade. (Ibidem.)*

Pode-se reconstruir essa passagem indicando que, embora a fórmula do fim-em-si neutralize a crítica endereçada ao imperativo categórico como um princípio puramente formal e vazio, Jonas considera que, na verdade, o *respeito pela dignidade das pessoas enquanto que elas são seus próprios fins* não decorre do mero princípio, mas do *valor incondicional dos sujeitos razoáveis que agem livremente no mundo da necessidade*.

Então, ele expõe “O ponto de vista da análise seguinte” (d), mostrando que no tocante à vontade em primeiro lugar estão as coisas e não o que chama de *estados da vontade*. Mas, ao mobilizar minha vontade, as coisas se tornam fins para mim. Ele ainda acrescenta que a “*lei* enquanto tal não pode ser nem a causa nem o objeto do respeito; mas o *ser*, reconhecido em sua plenitude ou em uma de suas manifestações individuais”. (PR. 178)

---

470. Jonas indica a vigorosa crítica de Max Scheler in *Le Formalisme en l'éthique matérialiste des valeurs*, traduzido para o francês por Maurice de Gandillac, Paris: Gallimard, 1955.

Ele avalia que, embora necessário, o mero respeito não basta, porque pode ocorrer que essa concordância do sentimento frente à dignidade do objeto, não produza efeitos e “permaneça inoperante.” Por isso, Jonas afirma que “Apenas o *sentimento de responsabilidade* que vem se somar ao unir *tal* sujeito a tal objeto nos fará agir a seu favor.” (Ibidem.) Ou melhor, para ele, somente tal sentimento é capaz de despertar em nós uma disposição a agir de modo a considerar a exigência de existência de tal objeto.

A seguir, Jonas evoca mais uma vez a solicitude dos pais que, a partir do que já foi indicado, pode ser considerada como

*o arquétipo humano elementar da coincidência entre a responsabilidade objetiva e o sentimento subjetivo de responsabilidade, tão espontânea que não precisa invocar a lei moral, e que a natureza nos educou antecipadamente em vista dos tipos de responsabilidade que carecem da garantia do instinto e que nela preparou nosso sentimento.* (Ibidem.)

Após todas essas considerações, Jonas propõe que agora nos voltemos “para esse fenômeno «responsabilidade», sobre o qual a teoria ética em seu conjunto tem sido de tal modo muda.” (PR. 178-179) Assim, no segundo tópico - “Teoria da responsabilidade: distinções preliminares” -, tem início a formulação da teoria da responsabilidade propriamente dita. Esse tópico é desenvolvido em sete passos, cada um abordando um diferente aspecto do conceito de responsabilidade.

O primeiro passo aborda a “A responsabilidade como imputação causal dos atos cometidos”, discutida em três momentos: (a), (b) e (c).

a) De saída, Jonas afirma que o poder causal, como a *condição da responsabilidade*, pode ser compreendido como o *poder de agir*. Ademais, ser responsável significa responder por seu ato e por suas conseqüências. E, em alguns casos, é preciso fazer com que

o ator assuma sua responsabilidade. Tal medida tem origem no âmbito jurídico<sup>471</sup> e não exatamente no moral. Nesse contexto inicial “A negligência é (...) a única coisa que deve eventualmente ser dita moralmente culpável e num sentido trivial”. (PR. 179)

b) Ele assinala, porém, que num segundo momento, “misturou-se à idéia da compensação jurídica aquela da punição que tem uma significação moral e que qualifica o ato causal como sendo moralmente culpável. ... [nesse caso, é] a qualidade e não a causalidade do ato que é o ponto decisivo que se assume a responsabilidade.” (PR. 180)

c) Outro aspecto relevante dessa *responsabilidade como imputação causal dos atos cometidos*, é que, segundo Jonas,

*A diferença indicada entre a responsabilidade legal e a responsabilidade moral se reflete na diferença entre direito civil e direito criminal, no curso da evolução divergente dos quais os conceitos à origem misturados da compensação (pelo fato de incorrer à responsabilidade jurídica) e da punição (pelo fato da culpa) foram dissociados. Mas um e outro têm em comum que a «responsabilidade» se refere aos atos cometidos e que ela se torna real pelo fato de que o ator é tomado como responsável pelo exterior. (PR. 180-181)*

Segundo Jonas, o que leva o ator a assumir, ainda que interiormente, a responsabilidade é um sentimento, que pode variar entre um sentimento de culpabilidade, remorso, aceitação do castigo, ou mesmo um orgulho obstinado que incide retroativamente, após ter sido praticada a ação. Isso significa que “sua antecipação no começo do agir não serve de motivo ao ato, mas (se ele possui uma eficácia) de seleção do ato, quer dizer de motivo de admissão ou de eliminação.” (PR. 181) Por esse motivo,

*No fim das contas, quanto menos se faz as coisas, menos se assume a responsabilidade, e na ausência de obrigação positiva evitar a ação*

---

471. Essa análise remontando à origem jurídica da responsabilidade aproxima-se daquela oferecida por Paul Ricœur no texto “Le concept de responsabilité ...” in *Le Juste*. Paris: Esprit, 1995. pp. 41-70.

*pode se tornar um conselho de prudência. Em suma, a «responsabilidade» assim compreendida por si mesma não fixa fins, mas ela é a imposição totalmente formal sobre todo agir causal entre os homens, exigindo que se possa pedir as contas. Ela é assim a condição prévia da moral, mas não é ainda ela mesma a moral.*  
(Ibidem)

No segundo passo, “A responsabilidade pelo a fazer: a obrigação do poder”, Jonas mostra que existe, porém, outro conceito de responsabilidade que não diz respeito “ao cálculo *ex post facto* do que foi feito, mas à determinação do que está a fazer; um conceito em virtude do qual eu me sinto então responsável não em primeiro lugar por meu comportamento e por suas conseqüências, mas pela *coisa* que reivindica meu agir.” (Ibidem)

Numa interessante inversão, Jonas estabelece que, em função desse outro conceito de responsabilidade

*O que é dependente, por seu direito próprio, torna-se o que comanda, o poderoso com seu poder causal torna-se o que é submetido à obrigação. O poder torna-se objetivamente responsável pelo que lhe é confiado desta maneira e ele é engajado afetivamente pela tomada de partido do sentimento de responsabilidade: no sentimento o que obriga descobre sua ligação com a vontade subjetiva. (PR. 182)*

Contudo, Jonas esclarece que a origem dessa *tomada de partido do sentimento* não é a idéia geral de responsabilidade, mas “o reconhecimento da bondade intrínseca da coisa, tal qual ela afeta a sensibilidade e tal como ela humilha o puro egoísmo do poder.” (PR. 182-183)

Assim, o dever-ser do objeto antecede o dever-fazer do sujeito, que é intimado a se encarregar dos aspectos causais. Isto é, a dar início ao agir. E, com base no sentimento dos pais pelos filhos, Jonas acrescenta que “Se o amor se acrescenta à responsabilidade recebe o élan da devoção da pessoa que aprende a tremer pela sorte do que é

digno de ser e do que é amado.” (PR. 183) Com base nessa ocorrência, Jonas pode considerar a responsabilidade numa perspectiva inteiramente diferente de todas as formas já abordadas por outras teorias éticas e defender que

*É esse tipo de responsabilidade e de sentimento de responsabilidade, e não a «responsabilidade» formal e vazia de qualquer ator em relação a sua ação que nós temos em vista quando falamos da ética da responsabilidade pelo futuro de que nós precisamos hoje. ... ([a partir do qual] nós podemos dizer sem nos contradizer que se é responsável por seus atos mais irresponsáveis) o que pode querer dizer «um agir irresponsável». Deve ser excluído aqui o sentido formalista do termo «irresponsável» = ser incapaz de assumir a responsabilidade, logo não poder ser considerado como responsável.*  
(Ibidem)

Assim, no terceiro passo, Jonas esclarece “O que significa «agir de maneira irresponsável»”. Pois, conforme afirmou, somente aquele que possui a capacidade de ser responsável pode agir irresponsavelmente.

Mas o que ele entende por isso? Para compreender é preciso considerar a situação em que “O bem-estar, o interesse, o destino de outrem é colocado em minhas mãos devido às circunstâncias ou por uma convenção, o que quer dizer que meu controle sobre *isso* inclui ao mesmo tempo minha obrigação *por* isso.” (PR. 184)

Em tal circunstância, o “Exercer o poder sem observar a obrigação é então «irresponsável», quer dizer, uma ruptura na relação de confiança da responsabilidade.” (Ibidem)

No quarto passo, “A responsabilidade: uma relação não recíproca”, Jonas admite que existam relações nas quais se estabelece um tipo de responsabilidade recíproca entre todos os envolvidos. Por exemplo, nas tarefas coletivas em que todos os integrantes correm perigo e, na qual, todos são responsáveis uns pelos outros, já que disso, afinal, depende o sucesso do empreendimento e a sobrevivência do grupo.

Mas, o tipo de responsabilidade que ele postula em sua ética foge a esse modelo, tanto quanto do modelo de responsabilidade «horizontal» encontrado na relação entre iguais, como, por exemplo, entre companheiros e irmãos. A responsabilidade que ele vislumbra é mais próxima daquela «vertical» que existe dos pais com relação aos filhos e que, além de não pressupor qualquer reciprocidade, não é específica, mas global, que não é ocasional, mas permanente. Ao menos, enquanto forem crianças e dependentes e cuja ausência de responsabilidade, implica uma forma eticamente condenável de irresponsabilidade.

No quinto passo, Jonas distingue entre “Responsabilidade natural e responsabilidade contratual”, afirmando que

*A responsabilidade instituída pela natureza, quer dizer, a responsabilidade que existe pela natureza é o único exemplo alegado até aqui (e que é o único familiar), aquele da responsabilidade parental. Essa não depende de nenhum consentimento prévio ela é irrevogável e não anulável; e ela é global. [E] A responsabilidade instituída «artificialmente», pela atribuição e aceitação de um cargo, ... (mas também aquela que decorre de um acordo tácito ou da competência) é circunscrita pela tarefa quanto a seu conteúdo e quanto a sua duração (PR. 186-187).*

Por exemplo, a responsabilidade do capitão de um navio ou avião pela segurança de seus passageiros e sua tripulação, que dura o tempo exato da viagem. Segundo Jonas, este tipo de responsabilidade pressupõe “a aceitação, contém um elemento de escolha, em relação ao qual uma retratação é possível, e igualmente da outra parte a possibilidade de ser descarregado da obrigação.” (PR. 187)

Jonas considera que nesse último tipo de responsabilidade é possível um comportamento contrário à obrigação, mas não propriamente um comportamento



*irresponsável*. Logo, ele reserva o sentido forte desse termo “à traição das responsabilidades que possuem validade independente que põe em perigo um bem verdadeiro.” (Ibidem)

Ou seja, somente se pode ser irresponsável por se negligenciar a “responsabilidade pelo bem, cuja existência não é jamais garantida (...) que depende integralmente de nós [e] é totalmente incondicional e irrevogável”. (Ibidem)

A seguir, no sexto item, Jonas discute “A responsabilidade livremente escolhida do homem político”. Pois, segundo ele, há ainda outro tipo de responsabilidade que ultrapassa a diferença entre a responsabilidade natural e a responsabilidade contratual. Já que, no primeiro caso, exemplificado pela responsabilidade dos pais pelos filhos, tratava-se de uma responsabilidade não escolhida, pois determinada em função do objeto e, no segundo, estabelecida pela aceitação de uma missão ou tarefa.

Contudo, outro exemplo de responsabilidade, que constitui

*um caso eminente em que um bem de primeira ordem e de dignidade incondicional que não se situa nele mesmo, mas na esfera da ação atual de nosso poder, pelo qual nós não podemos então ainda ser responsáveis, pode se tornar o objeto de uma responsabilidade livremente escolhida - de modo que a escolha vem de início e que em seguida, para o bem da responsabilidade escolhida, ela se proporciona somente o poder que é necessário à sua apropriação e ao seu exercício. O caso paradigmático é aquele do homem político que anseia o poder a fim de ter responsabilidades e que anseia o poder supremo a fim de exercer a suprema responsabilidade. (PR. 188)*

Diferentemente da responsabilidade dos pais, cujo objeto é da esfera privada, aqui, “o objeto da responsabilidade é a *res publica*, a «coisa pública» que numa república é potencialmente assunto de todos ... [mas que] ninguém é formalmente considerado obrigado a exercer as funções públicas”. (PR. 189)

Razão pela qual todo aquele que se sente chamado a exercer tais funções, assume de livre e espontânea vontade, toda a responsabilidade que o cargo em questão implica. E quanto maior o poder aspirado, maior a responsabilidade dele emanada.

No sétimo e último passo desse tópico, Jonas expõe os contrastes entre “Responsabilidade política e responsabilidade *parental*”, indicando que, embora entre elas existam algumas semelhanças, há também algumas diferenças “que saltam aos olhos”.

Assim, a responsabilidade dos pais é comum a todos que, mediante escolha ou não, tornam-se pais, já a responsabilidade política apenas concerne àqueles que optam pela vida política. A primeira se dirige aos indivíduos singulares que nós mesmos geramos e a segunda aos numerosos indivíduos anônimos da sociedade já existente. A origem da primeira é o fato de se tornar, voluntariamente ou não, autor imediato de tais existências totalmente dependentes; da segunda, é a disposição de assumir um cargo público com o objetivo de zelar pelo interesse coletivo, com ou sem o consentimento dos concernidos. A primeira é inteiramente natural e se dirige a objetos próximos e a segunda, instituída da forma mais artificial, endereçada a objetos mais distantes.

Com tantas diferenças o que afinal elas têm em comum? É o que Jonas aborda, a seguir, no terceiro tópico, que apresenta a “Teoria da responsabilidade: pais e homem de Estado, dois paradigmas eminentes”, discutido em oito passos.

O primeiro passo enfoca “A primazia da responsabilidade do homem pelo homem” que constitui o traço comum entre os dois modelos de responsabilidade e que, segundo Jonas, pode ser resumido em três termos: «totalidade», «continuidade» e «futuro» com relação à existência e à felicidade dos seres humanos. Aqui, o elemento “ser humano” é tomado como o pólo fundamental. E, embora todo ser vivo seja, devido à própria existência, seu próprio fim e nisso não se distinga do homem, Jonas reconhece que “o arquétipo de toda responsabilidade é aquela do homem em relação ao homem”. (PR. 193)

Dado que, se

*o sinal distintivo do homem, o fato de que ele somente possa ter responsabilidade significa, ao mesmo tempo, que ele deve também tê-la pelos outros que lhe são semelhantes – eles próprios sujeitos potenciais de responsabilidade – e que sob uma ou outra relação ele já a tem: a faculdade de tê-la é a condição suficiente de sua efetividade. (PR. 194)*

Por esse motivo, no segundo passo, Jonas introduz “O «primeiro comando»: que exista a humanidade”, independente de qual seja o balanço da história humana. Se os grandes feitos superam ou não as tragédias causadas pelo próprio homem, devido à *dignidade do homem*, “a existência do homem tem sempre a prioridade, pouco importa que ele a mereça em vista do que foi feito até aqui e em vista de sua continuação provável”. (PR. 195)

Desse modo, ele estabelece que “a manutenção dessa possibilidade enquanto responsabilidade cósmica significa a obrigação de existir. (...) pode-se dizer que: a possibilidade de que haja a responsabilidade é a responsabilidade que tem prioridade absoluta.” (Ibidem.)

Conseqüentemente, do fato da existência da humanidade, Jonas extrai o primeiro comando, que ordena simplesmente: “que os homens vivam”; do qual deriva o segundo comando que determina “que eles vivam bem”. Assim,

*O fato ôntico bruto que eles existam como tais torna-se (...) um comando ontológico: que eles devem existir posteriormente. O «primeiro comando» (...) está contido, sem ser mencionado, em todos os outros (...) o comando ontológico que fez irrupção onticamente, institui a «coisa ao mundo» fundamental – (...) que obriga doravante a humanidade, uma vez que ela se pôs a existir efetivamente, mesmo se foi um acaso cego que a fez aparecer no seio da totalidade das coisas. Está aí a «causa» originária de todas as coisas que já possam fazer o objeto da responsabilidade comumente humana. (PR. 196)*

No terceiro passo, que discute “A «responsabilidade» do artista por sua obra”, embora Jonas admita a possibilidade de existir uma responsabilidade do “gênio em relação à sua obra”, ele ressalta que, “o obra de arte existe, entretanto, somente para os homens e à sua intenção e somente enquanto eles próprios existem.” (PR. 198)

Ao mesmo tempo, ele considera que um mundo sem as obras de arte seria menos humano e a vida mais pobre de humanidade. Mas, se fosse o caso de escolher entre salvar uma obra-prima ou uma vida humana, não pode haver dúvida quanto ao fato de que a vida humana terá sempre a prioridade.

No quarto passo, “Pais e homem de Estado: totalidade das responsabilidades”, o aspecto da totalidade se impõe aos dois tipos de responsabilidade apontados como arquetípicos, cujos traços comuns manifestam, exemplarmente, a essência da responsabilidade e se antepõem a todas as demais formas de responsabilidade. A seguir, Jonas examina cada um desses traços, começando pela totalidade.

Por totalidade, Jonas entende o fato de que tais “responsabilidades envolvem o ser total de seus objetos, quer dizer, todos os aspectos daqueles, indo da simples existência, até aos interesses mais elevados.” (PR. 200) O que é bastante evidente, sobretudo, no caso da responsabilidade dos pais, a mais original e arquetípica de todas as responsabilidades. Dado que, seu objeto não é somente as necessidades imediatas, mas a criança *como um todo* e em todas as suas potencialidades.

A totalidade de tal objeto começa por seu bem-estar físico que, em seguida, é acrescido de outros aspectos, por exemplo, a educação em seu sentido mais amplo, indo até o objetivo maior: a realização de sua felicidade. Algo que Jonas, recordando Aristóteles, aponta como a *ratio essendi* do Estado. Portanto, essa deve ser a verdadeira preocupação do político ou mesmo de uma equipe governamental, qualquer que seja a forma de ascensão ao poder que, por si, como já indicado, implica objetivamente tal

responsabilidade que - tanto quanto a responsabilidade dos pais por seus filhos - concerne à totalidade física, aos interesses, enfim, à plenitude do ser de seus cidadãos.

No quinto passo, Jonas apresenta a “Sua confirmação no objeto”, ressaltando que esses dois tipos de responsabilidade transitam a partir de dois pólos diametralmente opostos: o da maior singularidade e o da maior universalidade.

Partindo do objeto, verifica-se que zelar por uma criança pressupõe a sua formação que se destina à sua introdução no mundo humano, o que tem início pela transmissão da linguagem, em seguida, dos códigos de conduta e dos valores sócio-culturais, a partir do que o indivíduo se torna membro de uma comunidade mais ampla.

Razão pela qual, Jonas afirma que “o «cidadão» é um objetivo imanente da educação” (PR. 202), cuja tarefa que, inicialmente, cabe aos pais e depois ao Estado. A educação é, então, o melhor exemplo de como a esfera “mais privada e a mais pública, a mais íntima e a mais universal – se interceptam precisamente pela totalidade de seus respectivos objetos (e que, aliás, eles se completam)<sup>472</sup>.” (PR. 203)

O sexto passo estabelece “Sua analogia no sentimento”, em três momentos:

a) Considerando que as duas responsabilidades totais se ligam não apenas em função do objeto, mas também com relação à condição dos sujeitos. No caso dos pais, a sua condição subjetiva tem origem na consciência de serem os únicos autores da nova vida, plena de necessidades, que exige deles todo o cuidado e que lhes desperta o sentimento de amor inicialmente cego e impessoal, pelo recém-nascido e, em seguida, um amor “lúcido” pela pessoa singular de cada filho.

No caso do político, ele não é, obviamente, o genitor da comunidade pela qual é responsável. Ao invés disso, ele próprio é “filho dela”. E mesmo que não tenha, como

---

472. O que pode levar à supressão de um deles: nas sociedades primitivas, a dimensão do Estado é suprimida pelas decisões familiares, e no totalitarismo, o Estado invade a esfera das ações privadas. Esta situação pode se manifestar também no *paternalismo*, que Jonas aponta como um traço do estado moderno (capitalista ou comunista). (Ver Cap. V. de PR)

tem a mãe, a tarefa de alimentar o bebê ou a do pai de prover o sustento da família, cabe a ele, ao menos, a função de preservar e organizar a capacidade de sua comunidade se auto-sustentar.

Quanto ao sentimento, embora não seja possível um amor em relação a um objeto não individual e inteiramente universal, Jonas aponta um tipo de sentimento análogo ao amor dos pais pelos filhos, visto que o político, em alguma medida, se identifica com a “sua” comunidade, da qual é também um membro e com a qual se compromete a zelar pelo seu bem-estar. Aí residiria uma espécie de base afetiva do poder político, o que poderia inspirar os sentimentos de fraternidade e solidariedade, os quais, por sua vez, poderiam favorecer uma espécie distinta de amor. Sendo assim, “O fato do sentimento<sup>473</sup> torna então o coração receptivo à obrigação que por si não o pede e anima a responsabilidade assumida por seu impulso.” (PR. 205. Grifos nossos.)

b) Jonas vê também uma analogia entre a total dependência da criança em relação a seus pais e o âmbito político, uma vez que também a *res publica* cria necessidades que devem ser satisfeitas pelo político para justificar sua posição.

c) Mas há um aspecto que não tem qualquer equivalência entre a dimensão dos pais e a do político: o fato dos primeiros serem os únicos geradores de seu próprio objeto, o que determina uma relação inteiramente unilateral e funda um sentimento sem comparação entre a responsabilidade dos pais e a política.

No sétimo passo, Jonas discute o traço da “continuidade” que deriva da natureza total da responsabilidade, inicialmente, no sentido evidente de que sua atividade não pode ser interrompida. Assim, nem a tarefa dos pais, nem a dos políticos pode repousar, já que o caráter de necessidade de seus objetos demanda sua constante atenção. Mas, seu sentido mais importante diz respeito à continuidade do objeto específico em cada caso, o qual cabe à responsabilidade resguardar.

---

473. Certamente trata-se de uma alusão contraposta ao famoso expediente kantiano do “fato da razão”.

Jonas afirma, por isso, que “a responsabilidade total deve proceder «historicamente», apreender seu objeto em sua historicidade<sup>474</sup>, está aí o verdadeiro sentido do que nós designamos aqui pelo elemento da «continuidade».” (PR. 208)

Nesse sentido, a responsabilidade política possui uma extensão muito mais ampla, visto que enquanto a dos pais é circunscrita à criação dos filhos até a sua vida adulta, a dos políticos se estende nas diferentes direções do tempo.

Porém, Jonas destaca a direção que se abre ao “futuro”, que é abordado no oitavo e último passo deste tópico. Pois, considera que o principal compromisso da responsabilidade é, sem dúvida, em relação ao futuro de seu objeto, tanto na dimensão individual, quanto na dimensão coletiva. E apesar do caráter de imprevisibilidade que essa tarefa comporta, Jonas afirma que

*o caráter futurível próprio daquele por quem se tem a responsabilidade é o verdadeiro aspecto do futuro da responsabilidade. (...) À luz de tal extensão, que se transcende a si própria, torna-se claro que a responsabilidade como tal não é nada mais que o complemento moral da constituição ontológica de nosso ser temporal. (PR. 210)*

E, precisamente por isso, surge uma preocupação essencial com o futuro da espécie humana, visto que é essa dimensão a realizar que se encontra atualmente ameaçada por nosso agir potencializado pela moderna biotecnologia.

Daí o quarto tópico abordar a “Teoria da responsabilidade e o futuro como seu horizonte”. De seus oito passos, aqui, apenas serão retomados aqueles mais relevantes para nosso tema.

No primeiro, “O objetivo da educação: ser adulto”, Jonas enfatiza que, apesar de suas semelhanças, a diferença entre os dois tipos de responsabilidade são evidentes. A

---

474. Seja o indivíduo em relação à sua história pessoal, ou à história da comunidade propriamente dita.

primeira delas deve-se ao fato de a responsabilidade parental terminar com a chegada de seus filhos à vida adulta, o que não se dá com a responsabilidade política.

Essa vida adulta, por sua vez, resulta do processo de educação, cujo objetivo é a autonomia do indivíduo e a sua própria assunção, como sujeito de responsabilidade.

O segundo passo mostra que “O devir histórico não se deixa comparar ao devir orgânico”, cabendo destacar apenas a declaração de que “Da humanidade não se pode jamais dizer (...) que ela «não é ainda»; ... [pois,] a cada vez, o ser humano, mesmo se ele foi de outro modo, não era mais «inacabado» do que ele é hoje.” (PR. 214)

Do quarto passo, “A ocasião histórica: um reconhecimento sem saber prévio ...” é preciso, retomar apenas a distinção entre um tipo qualquer de previsão e a nítida consciência de que determinadas ocasiões históricas podem decidir o “destino coletivo por gerações, e talvez mesmo por séculos adiante” (PR. 216).

Surge, então, a questão de definir “Qual a extensão da responsabilidade política pelo futuro?”, que Jonas enfoca no quinto tópico, desenvolvido em seis passos, dos quais, mais uma vez, serão retomados apenas aqueles relevantes para nossa exposição.

Com o primeiro passo, “Toda arte de governar comporta a responsabilidade pela possibilidade de uma arte de governar futura”, Jonas propõe a seguinte questão:

*Qual é então o alcance do futuro da responsabilidade política que, diferentemente da responsabilidade dos pais, não tem um termo definido pela natureza do objeto, mas que, por outro lado, é pressionada pelo excesso do alcance causal em detrimento daquele do saber antecipativo, que exige então das causas maiores sempre mais sobre ela que o que é ainda formalmente imputável àquele que age? (PR. 228)*

Questão bastante complexa e relevante, pois afinal ela pressupõe a diferença entre as duas formas paradigmáticas da responsabilidade, atendo-se àquela que é, justamente,



a mais coletiva e que mais se dirige ao futuro: a responsabilidade política. Justamente aquela que, segundo Jonas, implica um tipo de saber próprio. Na verdade,

*um saber muito geral (...), nesse caso, o saber relativo à necessidade sempre persistente (...) da liberdade do homem de Estado. E dele resulta um imperativo por seu turno muito geral, mas, de modo algum vazio concernente precisamente ao homem de Estado cujo agir tem conscientemente esta dimensão de futuro que transborda colossalmente em direção ao desconhecido, a saber: nada fazer que possa impedir o surgimento posterior de seus semelhantes; logo não obstruir a fonte indispensável, mesmo se ela for imprevisível, da espontaneidade na coletividade, na qual deverão se recrutar os homens de Estado futuros – logo não produzir, nem no nível do objetivo, nem no nível do caminho em direção ao objetivo, uma situação na qual os candidatos possíveis à repetição de seu próprio papel serão tornados lacaios ou robôs. Em suma, uma das responsabilidades da arte de governar consiste em cuidar para que a arte de governar permaneça ainda possível no futuro. (PR. 228-229)*

Cabe, assim, ressaltar que esse imperativo do homem de Estado, por um lado, prescreve a conservação e a continuidade da própria arte de governar e, por outro, interdita toda ação que possa tornar os homens futuros meros “lacaios ou robôs”.

No segundo passo, “Os horizontes próximos e distantes sob o domínio de uma mudança contínua”, Jonas quer saber o que ainda se pode dizer sobre o alcance temporal da responsabilidade política, que tem sempre a ver com as necessidades mais imediatas, para as quais são exigidas soluções urgentes.

Mas, o mais relevante para nós, aqui, diz respeito aos aspectos mais remotos sobre o que ele recomenda ao homem de Estado dar mais ouvidos aos prognósticos negativos para que, se o melhor não puder ser feito que, ao menos, o pior possa ser evitado.

O terceiro passo discute “O alcance dos progressos científico-técnicos”, aludindo a situação atual do avanço técnico-científico que quase nunca respeita essa recomendação de, primeiramente, levar em conta a previsão mais negativa, mesmo quando se trata de questões que envolvam um alto grau de incerteza.

Porém, quando se trata do caso da subvenção pública de pesquisas aplicadas, que envolve diretamente as esferas do Estado e da ciência, em virtude do poder e da responsabilidade que tal relação implica, Jonas enfatiza que “o homem de Estado que num caso particular pode compartilhar a esperança, não deve, na medida do possível, fazer apostas, mesmo que por vezes não lhe reste outra solução.” (PR. 234)

Por outro lado, ele enfatiza que

*De forma totalmente indeterminada e não antecipável isso vale (...) para a subvenção que o Estado concede ao que se chama «pesquisa fundamental», quer dizer, à teoria pura na qual nenhum objetivo em absoluto é definido, mas do qual se espera simplesmente «alguma coisa» em geral que um dia poderá beneficiar a algum interesse prático-público. É impossível imaginar um horizonte da responsabilidade mais indeterminado e apesar de tudo ainda realista. (PR. 234-235)*

Pois, isso nada tem a ver com o que Jonas classifica como “esperas de milagres, inspiradas pelo desejo ou pelo sofrimento, freqüentemente nutridos pela crença supersticiosa na onipotência da ciência”. (PR. 235) Tal crença pode conduzir a excessos e à conduta irresponsável com base na suposta capacidade da ciência de resolver os problemas que ela mesma cria ou, na pior das hipóteses, na capacidade humana de se adaptar a novas condições (mesmo às mais desfavoráveis) levando a apostas que podem afetar a condição humana atual e futura. Um risco que, como Jonas adverte, nenhum homem de Estado, em nome da responsabilidade que seu cargo comporta, está autorizado a correr.

No sexto tópico, discutido em seis passos, Jonas questiona “Por que até então a «responsabilidade» não estava no centro da teoria ética”?

O primeiro passo indica, “A circunscrição mais estreita do saber e do poder: o objetivo da permanência”, em que Jonas considera ter já condições de retomar e fornecer uma primeira resposta à questão: por que antes dele o *conceito* de responsabilidade não desempenhou um papel central ou outra função relevante e por que o *sentimento* de responsabilidade não foi tomado como base afetiva na formação moral da vontade, tanto quanto o amor e o respeito, por nenhuma teoria ética?

Segundo ele, a responsabilidade está diretamente implicada na relação, nada simples, entre poder e saber, que “eram anteriormente de tal modo limitados que, com relação ao futuro, a maior parte das coisas devia ser abandonada ao destino e à estabilidade da ordem natural e que toda atenção se dirigia para a tarefa de bem fazer o que se impunha aqui e agora.” (PR. 238)

E uma vez que, no contexto antigo, a *retidão do agir* encontrava-se bem abrigada na *retidão do ser*, isso explica porque toda ética, de então, visava especialmente a «virtude» que visa “precisamente o melhor ser possível do homem e que concerne pouco além de seu próprio exercício em direção ao depois mais remoto.” (Ibidem.) e que não se estende além do alcance de sua esfera imediata de ação.

A única exceção cabia aos governantes que aspiravam uma duração “eterna” às suas dinastias, o que, entre outras formas, podia ser assegurado por um bom conjunto de leis. Razão pela qual, segundo esse modelo antigo, “A melhor constituição é a mais durável, e a virtude é a melhor garantia da permanência.” (Ibidem.)

De tal modo que, se “o bem verdadeiro do indivíduo (mesmo que ele não seja obrigatoriamente aquele de todos os indivíduos) e o bem pragmático do Estado coincidem, [isso] faz do Estado uma instituição intrinsecamente moral, e não somente utilitária.” (PR. 239)

Ademais, anteriormente era reconhecido o caráter de “incerteza das questões humanas, do papel do acaso e da sorte, que não se podia avançar mais contra os que se podia

armar com uma boa constituição das almas e uma constituição tão resistente quanto possível do ser comum.” (PR. 240) Tais eram, portanto, as únicas formas de enfrentar as incertezas do acaso e do destino.

O segundo passo destaca, portanto, “A ausência de dinâmica”, como outro traço marcante da ética anterior. Em contrapartida, “A pressuposição do cálculo sobre o que permanece essencialmente o mesmo e que é somente ameaçado pela imprevisibilidade do destino é naturalmente *a ausência desta dinâmica* que domina todo o ser e a consciências modernos.” (Ibidem.)

Assim, Jonas realça o fato de -, por vivermos hoje sob o signo da transformação continuamente produzindo a si mesma, o realmente novo e seu produto natural: o jamais ainda visto -, a sabedoria política antiga não poder mais ser retomada. Sobretudo

*porque para aqueles cujo presente não projetava tais sombras no futuro, mas contava essencialmente para ele mesmo, «a responsabilidade pelo que virá» não era uma norma natural do agir – ele não teria tido objeto comparável ao nosso e ela seria considerada como uma hybris mais do que uma virtude.* (Ibidem.)

Mas em função das constantes modificações de suas condições possibilitadas pela técnica, o agir do homem atual “não pode mais ser visto sob a linha «horizontal», a continuação temporal, mas à «vertical», no Eterno que ultrapassa a temporalidade e que é natural e integralmente presente em cada agora.” (PR. 241) O que sugere uma dimensão temporal absolutamente inédita, muito mais complexa e radical que a anterior.

O quinto passo aborda “A inversão contemporânea do enunciado: «Tu deves, logo tu podes»”, considerando que o aspecto ético mais inusitado de nossa situação atual, pode ser ilustrado ainda por outra confrontação, tendo por objeto essa máxima de Kant, com base naquilo que Jonas repetiu diversas vezes, isto é, que “a responsabilidade é um correlato do poder, de modo que, a extensão e o tipo do poder determinam a extensão e o tipo de responsabilidade.” (PR. 247)

Assim, se o poder e seu freqüentemente exercício aumentaram ao ponto de atingir certas proporções, “não é somente o tamanho, mas igualmente a natureza qualitativa da responsabilidade que se transforma de tal forma que os atos do poder engendram o *conteúdo* do dever, que é então essencialmente uma resposta ao que ocorre.” (Ibidem.)

Isso remete à relação convencional entre o dever e o poder (*Können*), que agora foi invertida, uma vez que

*Não está mais em primeiro lugar o que o homem pode ser e o que ele deve fazer (o comando do ideal) e que em seguida ele pode ou o que ele não pode, mas está em primeiro o que ele faz, já de facto, porque ele o pode e a obrigação decorre do fazer: ela lhe é significada pelo factum causal de seus atos.* (Ibidem.)

Logo, se “Kant dizia: «Tu deves, logo tu podes». Nós devemos dizer hoje: «Tu deves, porque tu fazes, porque tu podes», dito de outro modo, teu poder exorbitante está já em obra.” (Ibidem.) Em outros termos, o dever atual decorre do fazer que, por sua vez, é decorrente do poder. E se o poder ampliou o fazer, por extensão, é preciso também ampliar, proporcionalmente, o dever.

O sexto e último passo desse tópico aborda “O poder do homem: raiz do «se deve» da responsabilidade”. Aqui, após esse longo percurso no interior da teoria da responsabilidade, Jonas considera ter encontrado a resposta à pergunta que, segundo ele, constitui *o ponto crítico da teoria moral*, isto é, “a questão de saber como de maneira geral se passa do *querer ao dever*: do querer que se empenha (...) enquanto que perseguindo fins, ao fim natural da finalidade como tal que é então um «bem» em si, ao dever que lhe ordena ou que lhe proíbe somente fins determinados.” (PR. 248) Sua resposta sugere que essa “transição é mediatizada pelo fenômeno do *poder* em seu sentido exclusivamente humano, onde a força causal se alia ao saber e à liberdade.” (Ibidem.) Sugestão que é bastante importante, dado que

*«O poder» enquanto força final causal é distribuído através de todo o domínio do vivente (ser vivo). (...) Mas ele é cego e não livre, (...) Somente no homem o poder é emancipado do conjunto pelo saber e*

*pelo livre arbítrio e isso pode torná-lo fatal também para si mesmo. Seu poder é seu destino e se torna sempre o destino geral. Nele e somente nele, o dever se desprende então do querer enquanto que auto-controle de seu poder que age conscientemente; e de início em referência a seu próprio ser (...) conforme ao princípio, o homem se torna para ele mesmo o primeiro objeto do dever (...). (PR. 248-249)*

Além disso, Jonas declara que o homem em função de tal poder “se torna o gestor de todos os outros fins em si que caem de uma maneira ou de outra sob a lei de seu poder.” (PR. 249) Os quais ele tem o dever de preservar através do auto-controle de seu próprio poder.

Desse modo, Jonas afirma que “O que, então, mantém por toda parte juntos o querer e o dever - o *poder* - é a mesma coisa que coloca a responsabilidade no centro da moral.” (Ibidem.)

Assim, no sétimo passo, que encerra o tópico e o capítulo, Jonas expõe “A criança como objeto elementar da responsabilidade”, em três momentos.

O primeiro aborda “O «**se deve**» elementar no coração do «é» do recém-nascido”. Para rematar suas reflexões sobre a teoria da responsabilidade, Jonas retorna “ainda uma vez ao arquétipo intemporal de toda responsabilidade, aquela dos pais em relação à criança” (PR. 250) que constitui um arquétipo não apenas do ponto de vista genético e tipológico, mas também epistemológico, dada sua evidência imediata.

Todavia, Jonas confronta tal evidência ao desafio da teoria moral contemporânea que “é precisamente o pretense abismo entre o ser e o dever, que poderia somente ser transposto por um *fiat* seja divino, seja humano, ambos fontes altamente problemáticas de validade”. (PR. 250-251)

Jonas tem consciência de que, nesse contexto, o que se questiona, ainda, é se *de* algo que é em si, independente de ser algo existente de fato ou apenas possível, se pode extrair um «dever»? Além disso,

*O que é tomado aqui por base é o conceito de «é» em sua nudez – o que é atualmente, o que foi ou o que ainda será. É preciso então um paradigma ôntico no qual o simples «é» factual coincide a evidência com um «deve» que não admite, por conseguinte, o conceito de um «simples é». (Ibidem.)*

Antecipando a pergunta do teórico rigoroso: “Existe tal paradigma? (...) [que está] obrigado a fazê-lo como se ele já não o soubesse” (Ibidem.), Jonas considera que

*A resposta será sim: o que foi o começo de cada um de nós, enquanto que nós não podemos sabê-lo, mas que se oferece sempre ao olhar desde que possamos olhar e saber. Porque em resposta à injunção: mostre-nos um único caso – um único basta para quebrar o dogma ontológico! – onde essa coincidência se produz, pode-se remeter ao que é o mais familiar: o recém-nascido cuja simples respiração endereça um «se deve» irrefutável ao seu entorno, a saber, que se cuide dele. (PR.251)*

O segundo momento expõe “Os apelos menos insistentes de um dever-ser”, em duas partes: (a) e (b).

a) Primeiramente, Jonas atesta que “Perguntar se o mundo deve ser não é uma coisa insensata, mas não tem grande sentido, sendo dado que a resposta, seja positiva ou negativa, é sem conseqüências: o mundo já existe e continua a fazê-lo, sua existência não está em perigo e mesmo se estivesse nós não poderíamos fazer nada a respeito.” (PR.253)

Mas, ele distingue essa pergunta inicial de outra mais relevante quanto a “saber se o mundo deve ser antes desta maneira ou desta outra, antes assim ou assim, porque aí poderia haver espaço para uma colaboração de nossa parte e então igualmente para uma responsabilidade e isso nos envia ao domínio mais estreito da causalidade humana”. (Ibidem.)

Pois, uma vez sendo

*o mundo tal qual ele é – pode esperar além das necessidades presentes do homem e em regra geral ele próprio mantém aberta a oportunidade de que seu ser receba «cedo ou tarde» um apoio contra o pior. O «melhor» é aqui, nota bene, não necessariamente o que apenas está para vir: o melhor pode ser igualmente o que é preciso preservar contra uma coisa a vir que seria pior (como, por exemplo, a extinção das espécies de animais superiores provocada por inconsciência). (PR. 253-254)*

b) A seguir, Jonas estabelece como sendo a *tarefa da responsabilidade humana* a conservação “do conjunto já existente e conhecido” (Ibidem.), mas não daquilo que não existe ainda. Exceção feita aos homens futuros, dado que o homem já existe efetivamente. “Mas «quais» serão os homens em questão, isso deve felizmente permanecer em suspenso; e dizer que um tal ou tal deve existir antes que ele exista, isso não tem sentido.” (PR. 255)

O terceiro e último passo, com o qual Jonas encerra o capítulo, indica “A evidência arquetípica do bebê para delimitar a essência da responsabilidade”. De fato, Jonas considera que a responsabilidade mais fundamental é aquela com relação ao recém-nascido que une em si “a violência do já-ser-aí ... e a impotência plena de exigências do não-ser-ainda, o fim em si incondicional de todo ser vivo e o somente-dever-o-devir da faculdade de Ihe corresponder.” (PR. 257) Sobre esse último ponto, Jonas esclarece que:

*O dever-devir é um estado intermediário – o ser sem defesa suspenso acima do não ser – que uma causalidade estrangeira deve atender. [Pois,] Na insuficiência radical do engendrado enquanto tal é por assim dizer previsto ontologicamente que os genitores o impeçam de recair no nada e que eles se encarreguem de seu devir posterior. Aceitar esse encargo está contido no ato de procriação. (Ibidem.)*



Por tal ato, os pais tornam-se, portanto, inteiramente responsáveis pela preservação e formação de seus filhos, pois “a responsabilidade no sentido mais originário e mais sólido decorre do fato de ser autor do ser do qual participam, além dos genitores atuais, todos aqueles que aceitam a obrigação de procriação”. (PR. 258)

Contudo, ela implica também, “para além dos genitores atuais, todos aqueles que consentem à obrigação da procriação (...) então, todos aqueles que se autorizam a viver – breve, a família humana como tal a cada vez existente.” (Ibidem.)

É precisamente, por isso, que segundo Jonas, o “Estado tem uma responsabilidade em relação às crianças que dependem de seu domínio bem diferente daquele do bem-estar dos cidadãos em geral.” (Ibidem.)

A criança é, portanto, o objeto prototípico privilegiado da responsabilidade, pois, “Com toda criança que vem ao mundo, a humanidade recomeça face à mortalidade e desse ponto de vista, é a sobrevivência da humanidade que está igualmente em jogo aqui.” (Ibidem.)

Concluindo, então, toda essa parte dedicada à fundamentação, no PR, Jonas afirma:

*Assim, o «dever» que se manifesta no bebê possui uma evidência indubitável, uma concretude e uma urgência. A faticidade extrema do ser-come, o direito mais extremo a esta faticidade e a extrema fragilidade do ser coincidem aqui. Nele se manifesta de maneira exemplar que o lugar da responsabilidade é o ser mergulhado no devir, entregue ao caráter perecível e ameaçado de perecer. Não é [como] sub specie æternitas, mas sub specie temporis que ela deve considerar as coisas e ela pode perder seu todo em um só instante. No caso de uma vulnerabilidade de ser durável e crítico, como aquela que existe aqui, a responsabilidade torna-se um continuum de tais instantes. (PR. 259)*

O estabelecimento da criança como o objeto paradigmático da responsabilidade, portanto, não é de modo algum arbitrário, uma vez que ela reúne todos os principais

aspectos de sua teoria: a prioridade da responsabilidade do homem pelo homem, a sua precariedade e fragilidade e a sua abertura ao futuro. Ou seja, a criança representa o ser humano em sua condição mais precária e mais frágil, de cujo futuro depende o contínuo e responsável cuidado presente.

Essa conclusão esclarece porque noutro texto dedicado à fundamentação, o já mencionado, “Sur le fondement ontologique d’une éthique du futur” (EF)<sup>475</sup>, de saída, Jonas declara que ele busca não uma “ética *no* futuro”, ou seja, uma “ética concebida hoje para nossos descendentes futuros” (EF, p. 69), mas uma «ética *do* futuro», vem a ser, uma ética hodierna que se preocupa com o futuro e assume a tarefa de “proteger nossos descendentes das conseqüências de nossa ação presente”. (Ibidem.) O que ele mostrou ser necessário<sup>476</sup>, ao apontar que os efeitos de nossas ações, regidas pela “globalização da técnica”, foram ampliados tão ameaçadoramente em direção ao futuro, ao ponto de a responsabilidade exigir que em nossas decisões cotidianas levemos em conta o bem das gerações futuras que, irremediavelmente, serão afetadas por elas.

Portanto, estamos diante de uma responsabilidade tão inédita quanto o poder atual alcançado pela humanidade. O poder e a responsabilidade têm, assim, em comum a característica de só poderem se exercer em ligação a um saber, que precisa ser duplo: - um saber objetivo das causas físicas e - um saber subjetivo dos fins humanos.

Jonas afirma que embora a EF não constitua um tema da Futurologia, dela necessita, enquanto “projeção adiante segundo um método científico, uma vez que nosso agir atual pode ser a causa de efeitos para os quais devemos manter nossos olhos abertos” (EF, p. 71). Mas, ele distingue dois tipos de Futurologia, o primeiro de uma imagem ideal denominada *utopia* e a futurologia da advertência cujo ponto de partida é a meta de alcançar a auto-regulação de nosso poder descontrolado, embora só sirva como alerta “para aqueles que, além da ciência

---

475. In H. Jonas. *Pour une éthique du futur*. Paris: Payot & Rivages, 2002, pp.69-116. Texto originalmente apresentado numa sessão da *Fundação Friedrich Ebert* sobre “a sociedade industrial e a ética do futuro”, em outubro de 1985.

476. Em *PR*, Cap. I, tópico I: “A transformação do agir humano”.

das causas e dos efeitos, cultivam também uma imagem do homem que lhes engaja moralmente e os faz sentir como confiados a sua guarda.” (Ibidem.)

Mesmo reconhecendo ser preciso experimentar o dever para, efetivamente, poder respeitá-lo, Jonas afirma haver outro tipo de dever que não precisa ser experimentado, desde que ele tenha o próprio fundamento.

Em busca de tal fundamento, portanto, Jonas recorre ao termo “ontológico”, presente no título do texto ora examinado. Para esclarecer o significado da expressão “fundamento ontológico”, ele examina dois enunciados com fundamentos lógicos e graus de verdade diferentes: a) “Nós devemos comer” e b) “Para comer é preciso trabalhar”. O enunciado (a) explicita a necessidade de comer, cujo fundamento é ontológico, por se assentar em nossa própria constituição ontológica, como seres metabolizantes, dado que nós só existimos graças às contínuas trocas de matéria com o exterior. Já o enunciado (b) expressa uma situação cujos fundamentos são externos e variáveis conforme as particulares circunstâncias exteriores (natureza e sociedade) onde o alimento é buscado por cada ser humano. Assim, enquanto a “necessidade ontológica de comer é absoluta e não permite exceção, a necessidade circunstancial de trabalhar admite notoriamente exceções: [por exemplo,] o privilégio ou a riqueza” (EF, 72-73).

Daí, Jonas classifica de fundamento ontológico “O recurso a uma qualidade que pertence indissociavelmente ao *Ser* da coisa, como o metabolismo ao organismo, ou a qualidade que pertence exclusivamente à coisa e a nenhuma outra.” (EF, 73), distinguindo-o do fundamento empírico cuja certeza exige verificação tanto no passado, quanto no futuro, para ter validade.

Desse modo, ele confere à ética um fundamento ontológico, que apresenta diversos estratos, começando pelo ser do homem, mas, indo além, até alcançar o fundamento do Ser em geral. Inicialmente, o homem é, até onde se sabe, o único ser capaz de responsabilidade. Tal capacidade implica que ele já está sob o seu comando, pois, em outros termos, o «poder ter» implica o «dever ter». Isso significa que a capacidade de responsabilidade, que é

necessariamente uma capacidade de ordem *ética*, repousa sobre a faculdade *ontológica* que o ser humano possui de escolher intencional e deliberadamente entre as diversas alternativas de ação. Por esse motivo, Jonas afirma que “a responsabilidade é complementar da liberdade.” (EF, 76) Ou, dito de um modo mais severo, “é o fardo da liberdade próprio a um sujeito ativo.” (Ibidem.)

O «pelo que» somos responsáveis, naturalmente, remete às conseqüências do nosso agir, uma vez que “elas afetam um ser.” (EF, 78) Assim, o objeto real da responsabilidade é o ser afetado pela ação. Só adquire um sentido ético um Ser que possui um valor, pois, frente a algo sem valor não é preciso responder nada. Aqui a pressuposição ontológica é a de que, por ter valor, o Ser tem uma exigência com relação a nós, assim, nos tornamos responsáveis por ele, e em relação a ele devemos agir.

Todavia, o próprio ato implica a liberdade. Logo, a liberdade humana e a “quantidade” (teor) de valor do Ser constituem os dois pólos ontológicos entre os quais se realiza a “responsabilidade enquanto mediação ética”. (Ibidem.) Complementária da liberdade e do valor, a responsabilidade é *função comum* e, por isso, diretamente proporcional aos dois pólos. É o que Jonas considera como o mais fundamental com relação à essência da responsabilidade.

Jonas adverte que, ironicamente, no combate ao efeito, reforçamos a causa. E se, anteriormente, nossa impotência frente à natureza nos angustiava, agora é, justamente, nosso poder sobre ela que nos causa angústia, tanto pela natureza quanto por nós mesmos. Pois, esse poder, inicialmente ao nosso serviço, atualmente se colocou como nosso senhor. Por isso, é necessário que “venhamos” a exercer sobre ele um controle, algo de que, até o momento, nos mostramos incapazes, mesmo reconhecendo que esse poder constitui um produto integral de nosso saber e de nosso querer. Nesse sentido se, “O saber, o querer e o poder são coletivos, seu controle também deve sê-lo, apenas os poderes públicos podem exercê-lo – conseqüentemente, ele será político e isso exige, finalmente, um amplo acordo de base.” (EF, 105)

A questão que se coloca, então, é a seguinte: “de que tipo de acordo se trata e como obtê-lo?” (EF, 106) A resposta de Jonas constitui a sua mais polêmica tese, uma que vez, segundo ele:

*Isso implica em adotar severas medidas de restrição com relação a nossos hábitos de consumo, a fim de diminuir o nível de vida “ocidental” recente, o nível de vida tão festejado, cuja voracidade, com os dejetos que ele produz aparece particularmente culpável pelas ameaças globais que pesam sobre o meio ambiente. Tratar-se-ia não só de aceitar o empobrecimento econômico, ao menos temporário, que resultaria de tal redução do consumo, mas também a intervenção pública na esfera mais privada, a saber, aquela da procriação, a qual poderia conter o problema demográfico. Tudo isso se tornará inelutável e quanto mais demorar, mais difícil será, em função da verdade totalmente simples segundo a qual uma Terra cuja superfície é limitada não é compatível com um crescimento ilimitado (...).*  
(Ibidem)

Jonas reconhece que, embora não seja difícil compreender essa questão, a maior dificuldade nela implicada é estabelecer um modo de alcançar o apoio e a adesão necessários para levar adiante tais restrições e, inclusive, mantê-las nos momentos críticos. Ademais, ele tem consciência de que, nesse contexto, é muito mais fácil “fundar uma teoria ética de uma responsabilidade coletiva face ao futuro do que indicar os meios de sua realização.” (EF, 107)

Entretanto, ele considera que sua contribuição, embora incipiente, pode-se dar com base em três pontos que caracterizam a sua proposta, a saber: “a) o apelo ao despertar que traduz a fundação dessa ética, depois b) a formação da consciência e c) a educação do sentimento que podem decorrer da futurologia praticada sob tal signo”. (Ibidem)

Um aspecto importante, insistentemente mencionado por Jonas, é o fato de que, até o momento, o maior “perigo para o futuro planetário inerente ao poder técnico, (...) [referia-se aos] efeitos desse último sobre o meio ambiente” (EF, 108). Algo que interfere nas condições da vida futura, mas repercute sobre o homem apenas indiretamente. A dimensão catastrófica só emerge quando os efeitos alcançam a escala global.<sup>477</sup> De qualquer modo, esse poder referia-se apenas às coisas não humanas (como era o caso de toda a técnica, à exceção da medicina) e suas estimativas podiam deter-se em considerações meramente quantitativas.

Recentemente, porém, estão em voga tecnologias que tomam por objeto também o homem e que concernem diretamente ao ser das pessoas. E é aí que surgem as questões *qualitativas*, que tornam as cifras insuficientes e, mesmo, impotentes para enfrentar o problema. Pois, no que tange ao nosso próprio ser, apenas *o saber essencial sobre o homem* pode bastar e nos dizer, enfim, “o que é o bem humano, ou o que vai seguramente a seu encontro.” (EF, 109) As tecnologias supracitadas decorrem, especialmente, das

*evoluções no domínio da biologia humana, com suas novas perspectivas práticas, que ela abre em particular à medicina. As “viabilidades”, que se atualizam já ou começam a se manifestar, em relação ao início e o fim de nossa existência, nossa vinda ao Mundo, à duração de nossa vida e nossa morte e mesmo nossa constituição hereditária. (Ibidem.)*

Não é ocioso destacar, como Jonas o faz, que ao possibilitar qualquer alteração nesses importantes aspectos da condição humana, o que elas fazem é tocar, “às últimas questões de nossa humanidade: a) a noção de *bonum humanum*, b) ao sentido da vida e da morte, c) à dignidade da pessoa, d) à integridade da imagem humana (em termos religiosos: da *Imago Dei*).” (EF, 110)

Para Jonas, tais questões só podem ser respondidas com base numa válida imagem do homem, não naquela em vigor somente nesse momento. Por esse motivo, ele defende que

---

477. Ponto em que chegou o atual problema do aquecimento, por exemplo.

mais do que nunca necessitamos da metafísica, não da metafísica tradicional, meramente formal, que se limita a dizer “porque o homem deve ser e porque também nós temos responsabilidade, mas dessa vez de uma metafísica com conteúdo material, que protege o ser, o qual é preciso assim proteger de deformações bem concretas.” (Ibidem.)

Prevalece aqui, aquela regra simples da “heurística do medo” que, em caso de prognósticos conflitantes, deve-se priorizar aquele que serve como advertência, independentemente do cálculo quantitativo das conseqüências. De modo que, determinadas coisas, em pequena ou grande escala, simplesmente não têm razão de ser. Ou seja, devem ser evitadas pura e simplesmente. Assim, por exemplo, se *brincar* com o patrimônio hereditário do homem constitui, essencialmente, um crime, ele será cometido já com a primeira e única tentativa, e não apenas quando atingir uma aplicação massiva. Aspecto que, em geral, é determinante nas avaliações tanto dos danos das tecnológicas, quanto dos riscos biológicos.

E aqui Jonas lança a sua segunda tese mais polêmica, ao defender que,

*então, a pesquisa já não possuirá mais a liberdade de realizar tais experiências, nem mesmo de estabelecer por objetivo uma transformação genética, (isto é, para começar tal estudo) no ser humano – e a liberdade da ciência tão altamente considerada chocar-se-ia – aqui a uma barreira, sob o ângulo do fim como do meio.* (EF, 112)

Todavia, ele está consciente de que a previsão realizada por sua EF - ao tocar no destino da liberdade abrindo uma discussão da qual ele não pode se esquivar - pode provocar mal-entendido.

De fato, o prognóstico, com ares de advertência, afirmando que a possibilidade iminente de uma crise ecológica global imporia o sacrifício não apenas do nível material da vida humana, mas, no extremo, até das liberdades democráticas - ao ponto de, por fim, somente restar uma tirania - mesmo que com o propósito de buscar nossa salvação, valeu a Jonas a acusação de “recorrer” à ditadura para resolver nossos problemas.

Em sua defesa ele alegou que tal mal-entendido decorre da confusão entre advertência e recomendação. Todavia, efetivamente ele assumiu ter dito que tal tirania seria sempre preferível ao desastre e, assim, justificou moralmente esse caso em que esse gênero de alternativa se apresentasse. Mas, esse ponto de vista que professou, também procurou defender frente ao tribunal que ele próprio instituiu, através do argumento principal de sua exposição, partindo das seguintes questões:

*não é se contradizer desejar a sobrevivência física ao preço da liberdade? Nós não declaramos que a liberdade representava a condição da capacidade de responsabilidade e que essa última é uma razão pela qual a humanidade deve continuar a existir? Não violamos, admitindo a tirania como uma alternativa ao aniquilamento físico, o princípio estabelecido por nós mesmos: a saber, que o como da existência não pode suprimir o seu por quê? (EF, 113-114)*

Com certeza, tais questões parecem apontar um problema na argumentação de Jonas, o que ele, contudo, pretende contestar afirmando que,

*Nós podemos fazer, entretanto, essa assustadora concessão ao primado da sobrevivência física, na convicção de que a capacidade ontológica da liberdade (ela que é inseparável da essência do homem) não se deixa verdadeiramente apagar, mas somente se retirar temporariamente do espaço público. Essa convicção pode se apoiar sobre uma experiência bem conhecida. Nós constatamos que mesmo nos sistemas coercitivos totalitários, a faculdade de liberdade dos indivíduos se anima invencivelmente e vivifica nossa fé no homem. (EF, 114)*

Mas, com isso, Jonas levanta a terceira tese que suscita polêmica ao dizer que

*Nessa “fé”, nós temos o direito de esperar não sem razão que – portanto tempo que sobrevivem os seres humanos a imagem de Deus continuará igualmente a viver com eles, na expectativa secreta de sua hora a vir. Tendo essa esperança – que tem aqui a prioridade sobre o*



*temor – nós podemos mesmo aceitar como preço necessário pela salvação física uma pausa da liberdade nos assuntos externos da humanidade.* (EF, 114-115)

E embora a advertência que ele endereça à geração atual seja inteiramente legítima e urgente, tanto quanto indispensável, a forma pela qual ele o faz, dá margem a que seus críticos se insurjam contra ela, abrindo flancos que podem comprometer todo o edifício laboriosamente construído por ele.<sup>478</sup>

Antes de passar ao capítulo 6 que apresentará a aplicação, concluindo essa longa exposição referente à fundamentação, cabe recuperar seu propósito inicial que era superar o dualismo *ser-dever*, estabelecido pela “lei de Hume”, que estabelecia um impedimento ao projeto fundacional da ética jonassiana.

Após esse trajeto, é possível considerar que Jonas logrou demonstrar a possibilidade de se transpor a interdição humeana mostrando a existência de fins na natureza e, assim, também de valor, com o que ele chegou à noção de Bem e finalmente à de dever.

Obviamente, tal solução não é nada simples, mas de modo algum é arbitrária ou sofisticada. Para visualizar melhor o caminho percorrido, pode-se retomar as etapas da *fundação ontológica do dever humano*:

(Cap. II) » Propedêutica: Questão do saber = Metodologia / Epistemologia

(Cap. III) » 1. Teoria do fim no ser: Ponto de partida: Ontologia + Teleologia = Axiologia

(Cap. IV) » 2. Teoria da responsabilidade: Resultado: Da Axiologia à Deontologia

Assim, é possível propor a seguinte “fórmula”:

$\text{Ser} + \text{Fim} = \text{Valor (Bem)} \Rightarrow \text{Dever} \rightarrow \text{TR}$
---

Onde TR = Teoria da Responsabilidade

---

478. Assim, na certeza de que sua contribuição é superior às limitações que possam ser apontadas, no capítulo final, as principais delas serão discutidas e, se possível, respondidas. Quanto àquelas que não puderem, buscar-se-á contornar os problemas que levantam, visando preservar o essencial da proposta ética jonassiana.

Com base no que se disse até aqui, sobre a fundamentação de *pr*, torna-se possível passar à questão de sua aplicação.

## **CAPÍTULO 6 – TÉCNICA MEDICINA E ÉTICA COMO APLICAÇÃO DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE<sup>479</sup>**

A primeira questão que vem à mente de um leitor do livro *Técnica Medicina e Ética* (TME) é precisamente: por que para Jonas ele constitui “a prática do *princípio responsabilidade*”, quando não se encontra ali, como tal subtítulo faz sugerir, nenhuma *casuística*<sup>480</sup> propriamente dita?

De fato, a resposta ou a conjectura que se pode fazer para responder a tal questão, não é nada óbvia. Tal hipótese pressupõe a retomada de um texto bem anterior intitulado: “Os usos práticos da teoria”<sup>481</sup> em que Jonas faz importantes considerações do que ele, à ocasião, entende por prática. Espera-se que tais noções possam esclarecer a função que ele atribui ao TME em relação ao PR.

Evidentemente, o grande lapso de tempo entre os textos mencionados, tanto quanto os diferentes propósitos de Jonas em cada um deles não podem ser simplesmente desconsiderados. Por esse motivo, essa tentativa de resposta não reivindica mais do que a mera condição de hipótese. Qualquer pretensão de ir além, mais que arrogante, poderia incorrer num desnecessário equívoco.

---

479. Nos capítulos finais de PR, Jonas discute a dimensão política que poderia ser considerada uma espécie de “aplicação”, das concepções discutidas na parte anterior, mas em vista do tema tratado e do tom datado que tais questões são ali discutidas, optou-se por concentrar toda a discussão da aplicação na abordagem proposta em TME.

480. Embora, no Prefácio, Jonas afirme pretender ali “começar com a «casuística»” (TMEe, 11), a rigor, o que temos em TME, mais do que “*casos* concretos paradigmáticos”, que caracterizam a *casuística* propriamente dita, é a discussão de alguns *temas* biomédicos, na verdade os mais complexos, sobre os quais Jonas reflete, à luz de sua formulação teórica. Isso explica o fato de Jonas empregar o termo »*Kasuistik*« (TME, 9) entre aspas, indicando que, naquele contexto, ele não faz um uso estrito do termo.

481. H. Jonas. “The Practical Uses of Theory”, in *Social Research*, 26, 1959, pp. 127-150. Republicado sete anos depois no PhL (1966), como seu VIII ensaio, o qual será citado aqui em sua versão francesa (PhV). Cabe notar ainda que ele surge, exatamente, 20 anos antes de PV (1979) e 26 anos antes do TME (1985).

No texto de 1959, a preocupação principal de Jonas é, não apenas mostrar o que o seu título anuncia, mas também demarcar as diferentes relações estabelecidas entre teoria e prática no contexto clássico e no contexto moderno.

Assim, retomando São Tomás que, por sua vez, retorna a Aristóteles, Jonas inicia seu ensaio com uma citação cuja conclusão é a seguinte:

*Das ciências, algumas são práticas, outras especulativas: a diferença sendo que as primeiras são em vista de uma obra a fazer, enquanto que as últimas são para elas mesmas. As ciências especulativas são então honráveis ao mesmo tempo em que [são] boas, mas as ciências práticas são somente válidas.*<sup>482</sup> (TPUT, p.195)

Posição que Jonas contrasta com uma passagem do prefácio à *Instauratio magna* (ou *Grande Restauração*) onde Bacon critica essa clássica separação entre teoria e prática, sobretudo porque, como ele afirma em sua segunda parte, conhecida como *Novum Organum*, a teoria (sobretudo, o que se entendia por teoria no contexto escolástico) era “fértil em controvérsias, mas estéril em obras” (Ibidem. p. 196, n. 2)

Essa crítica de Bacon prepara o caminho no qual a ciência moderna se constituirá, privilegiando sempre um saber que tem por base (ou método) a *experimentação* e não a mera especulação e que aspira uma extensão, isto é, tem uma finalidade que é a *aplicação*, não mais se limitando a ser mero “conhecimento puro”.

E se, no contexto clássico, é possível falar de

*um benefício prático da teoria graças ao efeito esclarecedor que ela tem sobre a pessoa inteira de seus seguidores para além de sua efetividade imediata. (...) tal benefício não é de natureza de um ‘uso’ feito da teoria como um meio, e ele é em todo caso um último recurso*

---

482. Passagem citada por Jonas a partir de A. M. Pirotta, ed., *Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis Librum de Anima Commentarium, Lectio I, 3*. Para sua versão francesa ver: A. Thiéry. *Commentaire Du Traité de l'Âme*, Louvain, ISP, 1923, p. 41.

*em resposta às necessidades do homem: ou melhor, é a atividade sustentada pelo próprio pensamento puro, aí onde o homem é mais livre.* (Ibidem. pp. 196-197)

No contexto moderno, em estrita observância ao lema baconiano, tal relação é completamente modificada e a teoria torna-se, por assim dizer, um precioso guia para o fazer e o agir, sobretudo, quando destinados à preservação e melhoria da vida humana.

Na Parte III do ensaio, Jonas propõe uma interessante comparação dessa relação entre a teoria e a prática com a célebre passagem da “Alegoria da Caverna” de Platão, quando o filósofo retorna à caverna, depois de contemplar a verdade no mundo exterior. Jonas vê aí uma analogia entre esse retorno à caverna em auxílio daqueles que ali continuaram presos e a responsabilidade do filósofo de orientar os demais, sobretudo, nas questões práticas. Ele acrescenta que essa descida na “vida ativa” não pode ser técnica, mas política<sup>483</sup>. (Ibidem. p. 201)

Com isso, se pode entender que a função da teoria é fornecer os elementos para elucidar as questões práticas dos indivíduos, em especial, aquelas mais relevantes, relacionadas, precisamente, como já se disse, à preservação e melhoria da vida humana. Assim, em relação ao contexto pós-baconiano, a tese defendida por Jonas: “é a de que no concerne à teoria moderna em geral, o uso prático não lhe é acidental, mas é sua parte integrante, ou que a «ciência» é tecnologia por natureza.” (Ibidem. p. 204)

A seguir, ele menciona “uma escala que descende do geral ao particular, do simples ao complexo e ao mesmo tempo da teoria à prática”<sup>484</sup>. (Ibidem.)

Tal aproximação indica que a passagem da teoria à prática, que é o que nos interessa aqui, segue a mesma lógica da dedução e, assim como ela, precisa encontrar uma mediação entre os dois momentos. Sobre esse aspecto, Jonas recorda que

---

483. Poder-se-ia acrescentar: ético-política.

484. No Prefácio à TME, Jonas confirma tal indicação ao dizer: “Este passo do geral ao particular e da teoria às proximidades da prática é o que se tenta dar nos artigos aqui reunidos”. (TME, 11)

*O juízo, diz Kant, é a faculdade de subsumir o particular sob o universal; e uma vez que a razão é a faculdade do universal e a ciência a operação dessa faculdade, o juízo, enquanto que ele se ocupa dos particulares, está necessariamente fora da ciência e é, estritamente falando, o ponto entre as abstrações do entendimento e o concreto da vida. (Ibidem. p. 205)*

Cabe enfatizar essa passagem entre “as abstrações do entendimento e o concreto da vida”, pois é precisamente o que se percebe entre o PR e o TME. Melhor dizendo, considerado sob tal perspectiva, o TME faria a passagem entre as abstrações teóricas do PR e as situações concretas às quais ele pode ser, na visão de Jonas, efetivamente aplicado. Algo que pode ser também sugerido pela afirmação de que “*é nesse domínio do juízo e da escolha concretos*<sup>485</sup> *que o uso prático da teoria intervém.*” (Ibidem. Grifos nossos.)

Adiante, ele faz algumas considerações que, vistas retrospectivamente, à luz do PR, parecem uma declaração de intenções do que ele proporia nessa obra, vinte anos depois, ao afirmar que,

*No outro extremo da escala, há o saber relativo aos fins (ends) ... que hoje nós não sabemos se ele admite uma teoria, enquanto que antigamente ele era considerado como eminentemente teórico. Apenas tal saber permitiria a distinção válida dos usos dignos e indignos, desejáveis e indesejáveis da ciência, enquanto que a própria ciência permite somente discernir seu uso correto ou incorreto, adequado ou inadequado, eficaz ou ineficaz. (Ibidem. pp. 205-206)*

Curiosamente, Jonas parece ali prenunciar aquilo que se tornaria o principal mote de suas obras duas décadas depois. Dado que, textualmente, ele diz:

*Assim, mesmo com a pressão das urgências pesando sobre nós, temos necessidade de uma visão que vá além dessas urgências para fazer*

---

485. O que estaria em jogo nos principais ensaios de TME.

*face a elas, num nível que lhes seja superior. (...) Independentemente das visões dessa «outra» teoria chamada filosofia (...). Não há retorno à posição clássica (...). A própria teoria tornou-se um processo, e um processo que (...) implica continuamente seu próprio uso; e ela não pode ser possuída de outro modo. (...) As tarefas que cabem à teoria são estabelecidas pelos resultados práticos de sua utilidade anterior, suas soluções devem ser orientadas de novo em direção à utilidade e assim por diante. Assim, a teoria é totalmente imersa na prática. (Ibidem. p. 214)*

Isso não significa, porém, que Jonas afirme o fim (término) da teoria, em especial no contexto filosófico, pois, segundo ele: “Há ainda «teoria pura» enquanto dedicação à descoberta da verdade e enquanto que devoção ao Ser, o conteúdo da verdade: dessa dedicação, a ciência é a forma moderna”. (Ibidem. p. 215)

Todavia, aqui não se trata da ciência propriamente dita, porque Jonas está se referindo, mais exatamente, “À filosofia enquanto teoria *trans-científica*, [embora admita que,] o fato humano da ciência pode fornecer um índice para uma teoria do homem, de modo que possamos de novo saber alguma coisa sobre a essência do homem – e por aí talvez mesmo alguma coisa da essência do Ser.” (Ibidem. Grifos nossos.) Com relação ao que, ele antecipa

*Qualquer que seja o momento em que tal saber estará de novo conosco, ele poderá fornecer uma base para o sumamente útil e necessário saber dos fins. Suspensos a esse evento imprevisível hoje quanto ao momento e à questão de saber se ocorrerá. Nós temos que conviver com nossa pobreza – confortados talvez pela lembrança de que já uma vez “o sei que nada sei” revelou-se o início da filosofia. (Ibidem.)*

De fato, essa atitude de modéstia possibilita um reinício em sua própria filosofia. Vinte anos depois, ele ofereceu ao mundo o seu PR e, após mais seis anos, o TME. O

primeiro, no qual ele apresenta uma minuciosa elaboração sobre o “necessário saber dos fins” e o segundo, em que ele apresenta a “suma utilidade” desse saber. Tal utilidade, como veremos, implica em tomar a situação concreta à luz de uma perspectiva teórica capaz de apontar *os usos dignos e indignos, desejáveis e indesejáveis da ciência*.

Quanto à questão inicial, relativa à ausência de uma casuística, propriamente dita, pode-se concluir que, dado que a ética jonassiana busca fornecer princípios para a ação, isso significa que ela é uma ética *prescritiva*, que se torna “aplicada”, no sentido de que aplica a regra geral a todos os casos particulares por ela subsumidos e não um estudo de casos paradigmáticos para se estabelecer uma regra geral.

Tendo essa discussão preliminar como pano de fundo, a exposição das linhas gerais de argumentação de TME será dividida em três momentos, a saber: 6.1 – A concepção jonassiana sobre as pesquisas biotecnológicas em geral; 6.2 – Jonas e as pesquisas com seres humanos e 6.3 - A avaliação jonassiana quanto às aplicações das biotecnologias em seres humanos.

#### 6.1 - A concepção jonassiana sobre as pesquisas biotecnológicas em geral

Jonas foi um dos primeiros, senão o primeiro a se deter sobre as implicações éticas da técnica moderna. Seu PR, publicado em 1979, é um sólido testemunho de seu empenho em elaborar, como já apontado, uma “ética para uma civilização tecnológica”.

Paolo Becchi, um dos mais respeitáveis tradutores e comentadores de Jonas, em língua italiana, é autor de vários textos sobre o filósofo, entre os quais o “Technique, médecine et éthique chez Hans Jonas”<sup>486</sup> que, por seus elogios ou por suas críticas, será de grande importância para a interpretação e avaliação dessa relevante parte do pensamento jonassiano. Becchi inicia o referido texto recordando que

---

486. Escrito, em 2006, por ocasião do 60º aniversário de Alberto Bondolfi, a quem Becchi homenageia dedicando-lhe o referido texto. Publicado em italiano, com versões alemã e francesa, in F. Haldemann, H. Poltier & S. Romagnoli (org.) *La bioetica crocevia delle discipline*. Bern: Peter Lang, 2006, pp. 49-69.

*A tese fundamental de Jonas é a seguinte: o poder da técnica alcançou um nível tal que constitui uma séria ameaça para a sobrevivência do próprio ser humano e da vida natural em geral. Por essa razão, Jonas conclui imediatamente que a técnica não pode mais ser considerada como sendo eticamente neutra. Se, no passado, podia-se ainda pensar assim, uma vez que ela desempenhava um papel menor em relação à natureza, atualmente, isso não é mais sustentável uma vez que a técnica substitui a natureza ao ponto de se tornar uma «segunda natureza». É essencialmente sobre a base do que ele chama, nas páginas de Technik, Medizin und Ethik, «a ética da técnica». (Op. cit.p. 51)*

Todavia, mesmo antes de publicar PR, ele já se ocupava de tais questões, cabendo destacar que, na verdade, o primeiro artigo dedicado explicitamente à temática data de 1969 e tem por título “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”<sup>487</sup>. Isso demonstra que a preocupação *prática* antecedeu a necessidade de elaboração teórica construída posteriormente, por meio de vários artigos<sup>488</sup> que, ao longo dos anos 70, pode-se dizer, prepararam a publicação, ao final da mesma década, do PR, onde ele expõe sua concepção ética definitiva, cuja aplicação, no sentido indicado acima, é apresentada em TME, que reúne artigos escritos entre 1969 e 1984.

---

487. Versão original publicada em *Dædalus* e versões posteriores em periódicos especializados ou coletâneas, por exemplo, *Philosophical Essays - From Ancient Creed to Technological Man*. Chicago: The University Chicago Press, 1974. Midway Reprint 1980, pp. 105-131. Republicado também em TME como o ensaio de número 6.

488. Cabe mencionar: “The Scientific and Technological Revolutions”, in *Philosophy Today*, 15, 1971, pp. 79-101”; “Testimony Before Subcommittee on Health, United States Senate: Hearings on Health, Science, and Human Rights”, Nov, 9, 1971, *The National Advisory Commission on Health Science and Society Resolution*, (...) (73-191-0), 1972, pp. 119-123.; “Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics”, in *Social Research*, 40, 1973, pp. 31-54; “Responsibility Today: The Ethics of an Endangered Future”, in *Social Research*, 43, 1976, pp. 77-97; “Freedom of Scientific Inquiry and the Public Interest”, in *The Hastings Center Report*, 6, 1976, pp. 15-17; “The Right to Die”, in *The Hastings Center Report*, 8, 1978, pp. 31-36; e, por fim, “Toward a Philosophy of Technology”, in *The Hastings Center Report*, 9, 1979, pp. 34-43. Alguns desses artigos foram escritos a convite e parte deles republicada em TME.



Como o próprio título sugere e Jonas explicita no prefácio, TME tem por objetivo “partir do que é mais próximo de nós. Ali onde a técnica tem diretamente por objeto o homem e onde nosso conhecimento de nós mesmos, a idéia de nosso bem e nosso mal, tem uma responsabilidade direta, quer dizer, no âmbito da *biologia humana* e da *medicina*.” (TME, 11)

Logo, TME é, sobretudo, destinado à reflexão acerca da biotecnologia e sua relação *com o ser humano*, tanto no âmbito experimental quanto de sua aplicação. Cabe explicitar que dos doze ensaios que o compõem, os cinco primeiros<sup>489</sup> podem ser considerados como propedêuticos, enquanto os demais se voltam ao exame “prático”, propriamente dito, das questões que decorrem do fato de o homem ter se convertido em objeto das biotecnologias, como o sujeito de experimentação ou o alvo de sua aplicação.

A única exceção é o ensaio 9 intitulado “Micróbios, gametas e zigotos: mais sobre o novo papel criador do ser humano”, em que ele investiga a aplicação biotecnológica em microorganismos, mas, ainda assim, tendo em vista a utilidade humana.

Pouco depois de TME, foi publicada uma versão desse ensaio intitulada “Ethics and Biogenetic”<sup>490</sup>, que inicia com uma referência à tecnologia tradicional, dirigida aos objetos inanimados, dos quais o homem seria o princípio motor, para estabelecer uma contraposição com a biotecnologia, mesmo aquela praticada milenarmente, cujo objeto não se limita apenas a seres inanimados. Mas, Jonas chama a nossa atenção, sobretudo, para as novas biotecnologias, cujas criações são, precisamente, os organismos vivos, ou

*novas criaturas vivas. Tais criaturas, como Aristóteles disse há muito tempo, contém dentro de si a origem e o princípio de seu movimento e*

---

489. No ensaio 1, Jonas justifica (formal e materialmente) o fato de a filosofia tomar a técnica por objeto. No ensaio 2, ele expõe 5 motivos para justificar o fato de a técnica ter se convertido em objeto (também) da reflexão ética. No ensaio 3, ele faz uma espécie de “balanço axiológico”, refletindo sobre os valores passados e antecipando alguns valores futuros (apesar da crise atual de valores). No ensaio 4, ele propõe uma questão acerca da compatibilidade entre a ciência destituída de valores e a responsabilidade referente à auto-censura da pesquisa. No ensaio 5, ele discute a relação entre liberdade da pesquisa e a noção de bem público, além de propor a questão: se a moral ofusca a ciência. Para concluir, ele volta à questão da “fusão da teoria e prática na ciência moderna” (pp. 67-75) mencionada na introdução acima (pp. 303-307).

490. H. Jonas. “Ethics and Biogenetic”, in *Social Research*, vol. 71, n. 3, Fall 2004, pp. 569-582. Originariamente publicado em *Social Research*, vol. 52, n. 3, (Autumn 1985).

*este movimento inclui não apenas seu funcionamento continuado - seu comportamento vivo - mas igualmente sua propagação e, através da corrente da reprodução, mesmo seu posterior desenvolvimento possível em novas formas. Em tais criações - agora verdadeiras criaturas, com as quais ultrapassou qualitativamente sua faculdade criadora precedente no domínio inanimado - o homo faber renuncia a ser o único agente causal. O trabalho de suas mãos cria uma vida com sua própria força independente, já não figurativa, mas literalmente. Neste início da nova arte, a potencial fonte original de evoluções prolongadas, estabelece que o homem deve se deter um momento para uma reflexão fundamental. (Op. cit. p. 570)*

É justamente dessa reflexão fundamental que ele pretende se ocupar em TME, levando em conta, de maneira especial, que com essa nova tecnologia entra em jogo

*a criação planejada de novas formas de vida pela intervenção direta no plano hereditário molecularmente codificado das espécies dadas. Isto não é o mesmo que a criação de animais e de plantas domésticos a partir de formas selvagens antepassadas o que, como uma mistura de arte e de sorte, foi praticado no mundo inteiro desde o alvorecer da agricultura. Tal criação opera através dos fenótipos e conta com os caprichos intrínsecos da substância do germe (micróbio) que ocorrem para manifestá-los nesta ou naquela propriedade somática. A variabilidade natural da reprodução produz as características desejadas do genótipo original pela seleção dos fenótipos sobre as gerações, isto é, para aumentar certas características pela soma dos pequenos e espontâneos desvios na direção preferida. Isto é artificialmente dirigido e a evolução é acelerada, na qual a deliberada seleção de reserva toma o lugar do estatisticamente lento*

*trabalho de seleção mecânica da natureza e permite vir à existência formas que a natureza não permitiria, uma vez que prosperam somente sob o cultivo (como o milho americano, que morreria logo no ambiente natural). Não obstante, ainda é a natureza que fornece o material da seleção: o que está evoluindo sob a mão do homem é a própria variedade através de seus próprios mutantes, que o produtor seleciona; e a conexão genética com a forma selvagem, a capacidade de ser cruzada de volta com essa última, geralmente não se quebra. O homem, em outras palavras, está manipulando o que a escala das espécies existentes torna disponível para ele com a distribuição de seu mutante acervo e de suas futuras mutações. (Ibidem. pp. 570-571)*

Assim, até aqui, pode-se considerar que o papel do homem nesse processo, embora ativo, já que nele interferindo diretamente, não seria muito diferente do papel desempenhado por um catalisador numa reação química, que altera a velocidade da reação sem alterar sua própria natureza ou interferir substancialmente nos produtos finais. Entretanto, o que ocorre no interior do novo procedimento “que é conhecido como tecnologia do DNA recombinante é um tema muito diferente.” (Ibidem. p. 571)

Essa nova tecnologia permite o processo de manipulação direta dos genes de um organismo e quase sempre altera o seu processo normal de reprodução. Começando, frequentemente, pelo isolamento, a manipulação se dá pela inserção do DNA de um organismo “estrangeiro” num chamado “corpo de prova”, geralmente, para nele introduzir novas características, com o objetivo de aumentar a sua “utilidade”. Por exemplo, tornando-o capaz de produzir alguma substância vital para o ser humano que, precisamente por esse motivo, possui elevado valor de mercado. Esse procedimento tem como resultado a produção de organismos antes não existentes na natureza,

*cada um dos quais representa uma nova auto-propagadora forma de vida - e aquela que foi “manufaturada”, não “criada” - agora pode até mesmo ser patenteada nos EUA. O que está ocorrendo é que de um único golpe, com um único passo, uma posteridade inteira de organismos alterados, enriquecida por uma característica nova, está sendo introduzida sobre o palco da vida pela adição de material genético estranho na bagagem cromossômica de uma célula reprodutiva. Nós podemos chamar este processo de cirurgia genética ou de manipulação do gene ou mesmo de reconstrução do núcleo, todas essas frases expressam o elemento de habilidade mecânica, o manuseio a partir do mais íntimo para, aos poucos, reformar o todo. Em todo caso, o processo contorna o soma e vai total e literalmente em linha reta ao “core” (âmago) - o núcleo celular que contém em seu alfabeto molecular a informação causal para o desempenho da vida da célula e a constituição de sua progênie. A alteração de uma letra, o intercâmbio de uma palavra (=gene), a adição de uma nova (palavra) modifica o texto e inicia uma seqüência hereditária nova. Exatamente este rearranjo do DNA no ponto chave da vida pode agora ser efetuado com a ajuda da micro-tecnologia, e a “palavra” recentemente introduzida pode ser tomada do texto hereditário de um organismo completamente diferente. Nós estamos tratando, então, da biologia nuclear aplicada. Como a física nuclear aplicada, isto conduz a um território demasiadamente desconhecido e imprevisível, onde tesouros jamais sonhados acenam e perigos espreitam, nos quais em seu próprio modo poderiam cair um pouco bruscamente (também) aqueles da física nuclear aplicada. (Ibidem.)*

É precisamente por seu aspecto inédito e suas conseqüências ainda desconhecidas e imprevisíveis, que Jonas aconselha a se avançar nas pesquisas em torno dessa nova

tecnologia e a empregar seus resultados com a máxima cautela. Não obstante, o que se observa é, ao contrário, o seu uso crescente e cada vez mais amplo. Tanto assim que,

*Uma realidade atual (além do trabalho que está sendo feito com vírus) é a remodelação genética das bactérias. Os genes animais ou humanos responsáveis pela produção de hormônios específicos são transplantados nas bactérias e transmitem a mesma capacidade ao organismo anfitrião como uma propriedade hereditária. Uma vez que as bactérias reproduzem rapidamente e em grande escala, culturas auto-regeneradoras são logo obtidas, e a substância que é valiosa para finalidades médicas pode ser colhida continuamente delas. Em consequência, a extremamente necessária insulina, o hormônio de crescimento humano, o agente de coagulação, o raro Interferon para a imunidade estão mais abundante, barata e constantemente disponíveis do que seriam obtendo-os das fontes orgânicas naturais ou pela síntese. O perigo de tais micróbios novos escaparem para o mundo exterior, com consequências ecológicas imprevisíveis, foi discutido muito inicialmente, mas parece não existir neste caso porque os organismos referidos pereceriam logo em um ambiente aberto. (Ibidem.)*

Em princípio, esse balanço absolutamente positivo, que contabiliza por um lado a produção de substâncias essenciais para a manutenção da vida de inúmeras pessoas e, por outro, um risco bastante reduzido, revela apenas a face atraente das biotecnologias, colocando-as numa posição extremamente inacessível às críticas. Porém, Jonas adverte:

*Este pensamento de conforto não se aplica ao caso daqueles neo-micróbios (...) [de fato, já utilizados] para executar sua função bioquímica nesse próprio ambiente e conseqüentemente (...) equipados para sobreviverem nele. Os tentadores objetivos da*

*pesquisa incluem a bactéria que fará para as variedades do cereal o que natureza já faz para leguminosas por meio das bactérias simbióticas com suas raízes: a saber, supri-lo com o nitrogênio (do ar) que, de outro modo, precisariam de fertilizantes químicos. Ou, ainda mais livremente espalhadas pelo ambiente, as bactérias que decompõem o óleo cru e (...) usadas para controlar as gigantescas manchas de óleo marinhos causadas por acidentes de petroleiros. É imprevisível se tais servidores imaginados do homem não poderiam se emancipar dos limites estreitos de suas tarefas, romper com suas próprias carreiras ambientais e mutacionais e perturbar drasticamente um equilíbrio ecológico despreparado para elas. É permissível jogar tais jogos de azar com o ambiente? (pp. 572-573)<sup>491</sup>*

Temos, aqui, uma situação inteiramente diferente por envolver microrganismos que *podem*, ou melhor, que *são criados para* sobreviver no ambiente aberto. Nesse caso, mesmo que sua finalidade seja extremamente relevante para a própria preservação ambiental, o balanço precisa ser feito mais cautelosa e demoradamente. E pode ser que o saldo não seja tão positivo quanto no exemplo anterior, nesse caso, será forçoso reconhecer a forte evidência do caráter paradoxal dessa aplicação das biotecnologias.

Nesse sentido, Jonas chama nossa atenção, voltando

*mais uma vez às bactérias do hormônio, que (se de fato permanecerem cativas) são ecologicamente indiscutíveis, desde que somente seu produto inerte encontre seu caminho para o mundo exterior, não há nenhuma dúvida quanto a seu valor medicinal para compensar deficiências inatas ou adquiridas. [Mas,] Nem tudo que pode ser feito neste campo é do mesmo nível de importância que a*

---

491. À época da escrita, esses “neo-micróbios” eram mera possibilidade, por isso toda a construção do parágrafo foi feita de forma hipotética. Deliberadamente, porém, alterou-se sua formulação, visto que atualmente tais microrganismos já existem e são efetivamente utilizados como previsto. Resta saber se já existem dados suficientes para avaliar o impacto que sua introdução tem causado no ambiente.

*insulina que, de fato, mantém os diabéticos literalmente vivos [pois,] algumas das possibilidades menos vitais têm também seus lados duvidosos no acotovelar dos não-sempre-sábios desejos humanos. O hormônio de crescimento pode impedir um atrofiado crescimento nas crianças que têm o defeito genético correspondente, e embora esta não seja exatamente uma questão de vida ou morte, [a solução de tal deficiência] é com certeza altamente desejável. Mas o mesmo hormônio poderia igualmente ser usado frivolamente para tratar o que não é de modo algum uma deficiência, mas, por exemplo, simplesmente uma baixa estatura familiar ou étnica em comparação com a maioria dominante, ou [mera] vaidade parental primitiva – “[ser] alto é bonito!”- combinado com todo tipo concebível de preconceito racial, de classe e de status. (Nós podemos pensar na mania de um famoso rei prussiano por soldados mais altos, ou de um moderno esporte, o basquetebol, cujos jogadores são os mais altos.) Se isto se reduz a uma simples questão de dinheiro, loucuras deste tipo serão praticamente impossíveis de prevenir e todo dano orgânico só se tornaria evidente posteriormente. Deixo a cada leitor imaginar por si mesmo os usos que a bacteriana produção em massa de hormônios sexuais de ambos os gêneros poderiam inaugurar, como a prolongação das capacidades sexuais e reprodutivas até idades mais avançadas, para o que, não há dúvida, a demanda masculina seria especialmente intensa. (Ibidem. pp. 573-574)*

Jonas tem consciência de que, a favor desse suposto abuso dos produtos biotecnológicos, pode-se alegar que “toda droga, inclusive o mais benéfico dos medicamentos, (...) pode ser objeto de abuso e a responsabilidade não é dos descobridores e fabricantes, mas dos consumidores e dos mediadores entre os grupos, os médicos.” (Ibidem. p.

574) Ele deixa de lado o problema da divisão da responsabilidade que, segundo pensa, na verdade “se estende, com diferenças, a todos os que participam dessa síndrome social”. (Ibidem.)

Ao fazer todas essas considerações, Jonas não visa, porém, uma crítica radical das biotecnologias, pois, como ele explicita, logo a seguir, sua “intenção foi simplesmente mostrar que o desenvolvimento de técnicas biogenéticas nos conduziu ao que, do ponto de vista ético, é um país inexplorado; levantando perguntas que nunca foram antes colocadas e para as quais a teoria ética precedente nos deixou despreparados.” (Ibidem.)<sup>492</sup>

Jonas admite que a técnica biogenética constitui a mais recente ampliação do poder humano proveniente da ciência, cuja “novidade excita os ânimos como poucas coisas e, como nenhuma antes, requer o pensamento filosófico... mais por sua forma de ação do que pela eventual magnitude de seus efeitos, que ainda não podemos prever.” (TME, 135)

Sendo assim, a questão ética principal e fundamental, que Jonas levanta é “se se faz justiça ou injustiça a seus *objetos* diretos com sua recriação arbitrária; porque ante os micróbios nos sentimos livres de tais perguntas.” (TME, 139) Contudo, uma vez que tudo o que a técnica do DNA recombinante possibilita realizar com seres unicelulares, em princípio, também é possível com pluricelulares, “assim, teoricamente, a porta já está aberta para os animais superiores até chegar ao homem.” (Ibidem.)

Com a menção à tal possibilidade transpomos a barreira das biotecnologias em geral e, quase imperceptivelmente, passamos à sua relação com os seres humanos. Por isso, é preciso demarcar tal fronteira e antecipando-nos à prática, por meio de uma reflexão ética, avaliar o que pode ser e talvez já esteja sendo feito sem que saibamos, mas que, ainda assim, nos diz respeito (saibamos disso ou não) diretamente.

---

492. Até aqui, seguimos a análise que Jonas propõe no texto “Ethics and Biogenetics Art” e, como se tratam de textos praticamente idênticos, a partir daqui, a referência será a reflexão desenvolvida no Capítulo 9 de TME.



Após essa exposição inicial, sobre a reflexão de Jonas com relação às pesquisas biotecnológicas em geral, cabe considerar uma crítica endereçada por Becchi ao pressuposto básico desse argumento jonassiano. Uma vez que, sua

*ética da técnica funda-se sobre a seguinte premissa: a técnica é o exercício de um poder humano, logo uma forma do agir, e todo agir humano está sujeito a um exame moral. Nessa primeira cadeia de associações se oculta já um mal entendido de fundo. Não é necessário demonstrar que a técnica é uma forma de agir humano. Mas que ela seja, por ela mesma, sujeita a considerações de natureza ética não é tão evidente quanto Jonas parece nos fazer crer. O trabalho da terra, a produção de mercadorias, por exemplo, eles são também formas do agir humano implicando um desenvolvimento específico da técnica. Eles são sujeitos às transformações devidas à descoberta de novas tecnologias. Como tais, entretanto, tais atividades não levantam de imediato uma questão ética. Nos dois casos, somos confrontados a tais atividades de produção orientadas à realização de objetivos específicos. (Op. cit. p. 53)*

Embora interessante, essa crítica de Becchi parece ignorar dois importantes aspectos. Primeiramente, a distinção que, todavia, ele próprio mencionará adiante (p. 54) entre *fazer e agir*. Distinção que já Aristóteles apontava entre *poiésis* e *práxis*<sup>493</sup>. Sem essa distinção, de fato, não faz sentido que, de saída, Jonas busque demonstrar que a técnica atual se tornou, ela própria, uma forma de agir. Visto que, diferentemente da técnica tradicional que apenas resultava em objetos, a técnica atual tem conseqüências também nos seus próprios agentes (mais precisamente, em toda humanidade). Ademais,

---

493. Aristóteles diferencia a *poiésis*, enquanto processo de fabricação ou produção, independentemente de o resultado ser uma mesa ou um poema, importando apenas que se produza *algo*, a ênfase sendo dada, portanto, ao *objeto* resultante do processo. Em contrapartida, há o conceito de *práxis*, que significa a *ação*, que não produz um *objeto* concreto, e o seu resultado atinge, sobretudo, ao próprio agente. Fonte: <http://www.hottopos.com/harvard3/jmarist.htm> - Acesso em 16/09/08.

tomando-se seriamente tal distinção, não faz sentido comparar, sem mais, a técnica atual às atividades como a agricultura ou à produção de mercadorias no contexto tradicional.

Contudo, se tais atividades - de sua remota origem até o século passado - obedeciam à lógica dessa distinção, atualmente, graças ao recurso intensivo à tecnologia, mesmo elas, que antes podiam ser consideradas neutras do ponto de vista ético, também começam a revelar suas implicações éticas<sup>494</sup>. Nesse sentido, na nossa civilização tecnológica, poucas atividades humanas podem, ainda, ser consideradas genuína e inteiramente neutras do ponto de vista ético.

O segundo aspecto que Becchi desconsidera em sua crítica é o fato de que, sobretudo em TME, Jonas está se referindo às biotecnologias e, mais especificamente, àquelas destinadas aos seres humanos. Isso equivale a dizer que, aqui não mais se tratam de meras “atividades técnicas” em geral, mas, precisamente: 1) daquelas que tomam o homem por objeto e 2) que visam uma interferência direta e irreversível no patrimônio genético humano, com alguns objetivos defensáveis, outros nem tanto.

Desse modo, fica claro porque, primeiro, foi “necessário demonstrar que [atualmente] a técnica é uma forma de agir humano” e, em segundo lugar, porque “ela mesma [encontre-se] sujeita a considerações de natureza ética”, assim como Jonas buscou evidenciar.

Cabe ainda dizer que, embora Jonas se preocupe principalmente com a questão humana, ele reconhece que a mera possibilidade de criar quimeras pela combinação genética de diferentes espécies de “animais de nosso tamanho e proximidade evolutiva” (Ibidem.) provoca “calafrios”. E pensa que sobre isso inda há muito que discutir, dado que “o respeito à ordem da natureza tornou-se algo bastante alheio ao espírito ocidental”. (Ibidem.) Mas em se tratando do homem a gravidade se impõe acima “de todo cálculo de

---

494. No caso da agricultura, pode-se questionar se é correto recorrer ao nocivo uso de agrotóxicos ou às sementes transgênicas que envolvem vários aspectos desde o monopólio das sementes e da extinção das sementes tradicionais, até os desconhecidos efeitos de tal uso para o meio ambiente. E no caso da produção das mercadorias, se é justo manter o enorme desgaste natural para extração de matéria-prima, o consumo insustentável e a crescente produção de lixo “tecnológico”, em detrimento das futuras gerações?

utilidade e dano, [e se eleva aos] últimos aspectos morais, existenciais, inclusive metafísicos.” (Ibidem.)

Apesar de todas essas considerações, Jonas se pergunta se ainda é possível manter fechada a caixa de Pandora. Isto é, se “é possível evitar o passo da cirurgia genética bacteriana à humana... o umbral no qual ainda se poderia assentar o *principiis obsta?*” (TME, 143) Ele acredita que não. Uma vez que o imperativo do progresso que rege todo o processo, tem aqui a seu favor um forte e bem intencionado álibi: “A medicina, que quer ajudar, não se deixará privar no curto prazo de tão legítima possibilidade de «reparação» e por aí estará aberta a ‘brecha’.” (Ibidem.) Nesse sentido, ele defende que talvez o mais sensato fosse resistir até mesmo à tentação caritativa, o que é certamente impossível diante da pressão do sofrimento humano.

O problema, segundo Jonas, é que a partir desta já perigosa área “de sombra” entre o já permitido e o proibido se manifestam os outros dons de Pandora, para os quais nos impulsiona a necessidade, mas também o instinto prometeico. Contra tais tentativas, inclusive, a do homúnculo de Goethe e de Wagner, nós, homens de hoje, “estamos mais desarmados que todos os anteriores, e, todavia, necessitaríamos mais que todos os demais do orgulhoso domínio sobre os demônios de nosso próprio poder.” (Ibidem.)

Jonas conclui o ensaio 9 afirmando que:

*Nosso mundo completamente destituído de “tabus”, terá que lançar espontaneamente novos tabus<sup>495</sup> em relação à nossa forma de poder. Precisamos saber que já fomos longe demais e reaprender que existe um longe demais e que começa na integridade da imagem do homem que para nós deveria ser inviolável. Só como ignorantes poderíamos tocá-la e nesse caso não poderíamos ser mestres. Precisamos reaprender a temer e a tremer e, inclusive, sem Deus, a respeito do*

---

495. Contrariando autores como Peter Singer e Helga Kuhse que são completamente avessos a tal noção.

*sagrado. Há tarefas suficientes deste lado do limite que este estabelece.*

*O estado do homem clama constantemente por sua melhora, mas não tentemos ser criadores na raiz de nossa existência, na sede primogênita de seu segredo. (Ibidem.)*

Tomando essa formulação como uma advertência, passamos ao tópico seguinte, onde focalizaremos, mais especificamente, os aspectos éticos que emergem quando seres humanos são tomados como objetos experimentais das biotecnologias.

## 6.2 - A reflexão jonassiana acerca das pesquisas com seres humanos

Embora no texto “Ethics and Biogenetics Art”, Jonas tenha antecipado a discussão sobre a qual vamos agora nos deter, é no capítulo 6 de TME, intitulado “Ao serviço do progresso médico: sobre os experimentos em sujeitos humanos”<sup>496</sup>, que encontramos uma reflexão inteiramente voltada para essa questão.

Trata-se de um texto relativamente curto (p. 77 a 98), considerando a complexidade do tema tratado, extremamente bem articulado, e subdividido em vários itens (19), que expressam a gama de questões aí envolvidas. Não por acaso, ainda hoje, (40 anos depois de sua primeira publicação) permanece como uma referência importante para vários comitês de ética em pesquisa de diversos lugares do mundo.

Em seu exame crítico desse aspecto do pensamento jonassiano, apresentado no texto “Nature humaine ou expérimentation humaine”, M.-G. Pinsart, levando em conta alguns textos anteriores<sup>497</sup> sugere que “Jonas considera a experimentação humana no quadro mais amplo de uma reflexão apoiada sobre os fundamentos onto-biológicos do ser humano e sobre o tipo de responsabilidade que daí decorre necessariamente.” (Op. cit. p. 69)

---

496. Que na verdade é a versão definitiva do texto escrito em 1969, mencionado no início do presente capítulo, que inaugura a reflexão jonassiana sobre essas questões.

497. Em especial, aqueles referentes à sua *biologia filosófica* reunidos no PhL e, ainda, o texto “Biological Foundation of Individuality”, escrito em 1968, publicado primeiramente in *International Philosophical Quarterly*, 8, pp. 231-251 e reeditado com o mesmo título em PE.

Tal observação é relevante visto que ela remete à “fundação biológica da identidade” sobre a qual Jonas formula sua concepção de natureza humana, o que torna mais compreensível a abordagem que fará da relação entre biotecnologia e seres humanos.

Segundo a autora:

*Essa fundação biológica da identidade própria ao reino do ser vivo integra o ser humano no todo orgânico, mas sublinha ao mesmo tempo uma dualidade essencial opondo-o à matéria inerte. O ser vivo é essencialmente um sujeito centrado sobre sua própria perpetuação<sup>498</sup> enquanto que a matéria inerte é um objeto, um meio que o sujeito utiliza em vista de seu próprio fim. Finalismo e tecnologia estão em proximidade essencial dado que eles caracterizam ontologicamente o indivíduo. Esse ponto merece ser sublinhado: os problemas éticos colocados pela tecnologia atual resultam de desvios e alterações ou da ignorância em relação ao finalismo que, originariamente, a tecnologia tinha por missão servir. A resolução dessas dificuldades passa, nós veremos, por um retorno introspectivo e terapêutico à noção de «imagem do homem». (Ibidem. pp. 69-70)*

Veremos que, com base nessa noção, Jonas defenderá certas restrições. Com relação à discussão sobre o uso de seres humanos em experimentações, temos no item 1 intitulado: “A especificidade dos experimentos humanos”, uma exposição lembrando que, enquanto metodologia, a origem da experimentação remonta às ciências naturais que, classicamente, lidavam com seres inanimados e, por conseguinte, podiam se considerar neutras do ponto de vista moral. Tal perspectiva muda, porém, quando a biologia adota esse procedimento com seres vivos e se agrava, ainda mais, no contexto da pesquisa

---

498. Que, como Jonas enfatiza, se dá através do metabolismo: pela troca entre os meios interno e externo.

médica que, por se dirigir a seres humanos, já não pode mais pretender tal neutralidade, levantando, assim, uma série de questões, inclusive, de ordem religiosa<sup>499</sup>.

Como Jonas destaca, um dos aspectos que distinguem os experimentos físicos dos biológicos é o fato de que nos primeiros sempre é possível utilizar réplicas para realizar simulações; nos outros, porém, isso quase nunca é possível. Os experimentos biológicos requerem o uso de um exemplar original, que não dispõe de uma réplica como tal, impossibilitando qualquer forma de simulação, especialmente, em se tratando da pesquisa com seres humanos. Além disso, toda pesquisa envolvendo o ser humano, que é sempre singular, produz efeitos sobre o(s) indivíduo(s) pesquisado(s), o que, por sua vez, implica a *responsabilidade* do pesquisador em relação àquele(s) que ele pesquisa.

Aí reside, segundo Jonas, a raiz do problema que ele pretende discutir, uma vez que surgem assim as seguintes questões: é possível conciliar os interesses da pesquisa com os do indivíduo pesquisado? A *finalidade* da pesquisa com a *responsabilidade* do pesquisador para com o pesquisado? Um conflito é assim detectado uma vez que, apesar da regra de não lidar com seres humanos como simples cobaias, cada vez mais se constata o recurso a tal procedimento, com base em “considerações que também fazem apelo aos princípios, dando-lhes energia para superar as objeções”. (TME, 78)

E uma vez que tal posição é defendida por um importante segmento<sup>500</sup>, Jonas admite a necessidade de examiná-la minuciosamente, o que ele faz levando em conta um preceito tácito da cultura ocidental, segundo o qual: “a regra que proíbe é para esta forma de pensar a primária e axiomática; a contra-regra que permite, limitando a primeira, é secundária e precisa de justificação.” (Ibidem.)

Ele estabelece ainda que tal justificação deverá embasar-se sobre valores e necessidades do mesmo nível daqueles confrontados. E acrescenta que o pior no tocante

---

499. Justamente, por sua interferência na noção de “imagem do homem”, mencionada acima por Pinsart.

500. Nada menos que os representantes mais respeitados da pesquisa biomédica internacional.

aos experimentos com seres humanos não é só o fato de as pessoas a eles submetidas serem, mesmo que temporariamente, tratadas como meios (o que, segundo ele, ocorre inadvertidamente em quase todas as relações sociais), mas o fato de que “a convertemos em uma coisa, em algo meramente passivo submetido à intervenção de atos que nem sequer são ações sérias, mas testes para atuar verdadeiramente em outra parte e no futuro.” (Ibidem)

Assim, a pessoa submetida a um experimento torna-se mero *caso simulado* ou *exemplo*, o que Jonas distingue das reais situações, mesmo as mais exploradoras, onde o sujeito, ainda que submetido a um poder unilateral, como ocorre com o soldado, não se converte em mero objeto, pois suas ações a ele pertencem e, eventualmente, pode ser em função delas recompensado.

Compensações que não existem no caso da pessoa que se submete a um experimento, cujos resultados nada têm a ver com ela mesma. Algo que, para Jonas, o mero «consentimento» não pode tornar eticamente correto. “Somente a autêntica voluntariedade, plenamente motivada e consciente, pode retificar o estado de «coisidade» ao que o sujeito se submete” (Ibidem), e cujos critérios serão discutidos ao longo do capítulo.

No item 2, “«Indivíduo e sociedade» como marco conceitual”, de saída, Jonas se pergunta: “quais são as pretensões que se contrapõem às da sacralidade pessoal?” (TME, 78) Sua resposta, com base na visão geral, é que são as pretensões do “bem comum, entendido no sentido de progresso”. (Ibidem) Esse sentido de *bem comum*, por sinal, é um traço que difere o momento atual do anterior, quando a sociedade confiava, ao «contrato social», a tarefa de garantir a segurança e os direitos individuais por meio de um ordenamento jurídico. Tarefa, que por sua relevância, faz a atual parecer meramente facultativa. Mas, atendo-se ao par conceitual «indivíduo e sociedade», Jonas quer saber o que se pode declarar sobre a relação entre eles, em geral, e sobre os direitos que o interesse público pode alegar a respeito do nosso corpo, em particular.

Jonas afirma que, quase sempre, tende-se a conceder ao bem comum uma primazia em relação ao bem individual. O que é manifesto na prática, mesmo considerando que o primeiro está identificado ao “interesse social”, que remete ao conceito abstrato de “sociedade”, em contraste com o “indivíduo” que, embora concreto e anterior àquela, muitas vezes, é levado a se sacrificar em nome dela. Assim, as questões levantadas aqui visam saber sobre o “*direito da sociedade ao sacrifício individual*” e se o consentimento do sacrificado está aí necessariamente incluído.

Ele enfatiza que «consentimento» é outro conceito freqüentemente empregado nas discussões éticas acerca dessa questão, o que conduz à suspeita de que o puro interesse social não é suficiente, para estabelecer o sacrifício individual. Aí se coloca a diferença entre aquilo que apela à adesão voluntária (emocional, espontânea) e aquilo que se impõe socialmente. Com base no que Jonas distingue entre “a *pretensão moral* de um bem comunitário e o *direito da sociedade a esse bem e aos meios para sua realização.*” (TME, 79) Pois “uma *pretensão moral* pede nosso consentimento, e sem ele não se pode responder a ela. Um direito pode seguir sem ele, e seu cumprimento se impõe com ajuda da lei: o consentimento é, portanto, questão de obediência, e não tem porque ser vontade espontânea”. (TME, 79-80).

Isso mostra que o (aparente) consentimento pode ocorrer mesmo que involuntariamente, o que cria um problema para o âmbito da pesquisa médica, que se apóia nessa exigência para legitimar sua prática sobre seres humanos. Jonas insiste que trocar o termo “direito” por “interesse” ou aplicar o critério quantitativo (“direito” ou “interesse” de *poucos* x de *muitos*) também não resolve a questão.

Esses aspectos apontam para algumas das dificuldades subjacentes ao esquema conceitual que Jonas traçou em torno das expressões «indivíduo-sociedade», «interesse» e «direito». E ele sugere que a saída desse impasse pode estar no fato de que para o “verdadeiro sacrifício (...) não há nem leis nem regras, exceto a de que tem que ser absolutamente livre”. (TME, 80)



Assim, ninguém pode exigir que alguém se sacrifique em nome da ciência, mas, igualmente, ninguém pode evitar que alguém, como vários cientistas fizeram exemplarmente ao longo da história, se sacrifique por verdadeiro amor à ciência.

No item 3, Jonas discute “o tema do sacrifício”, reconhecendo que a vida em sociedade sempre exigiu dos indivíduos algum sacrifício. O caso mais extremo remete às sociedades antigas em que vítimas humanas eram escolhidas, nem sempre entre os inimigos, mas entre a própria comunidade, para serem sacrificadas em rituais sagrados, visando obter boas colheitas ou simplesmente para aplacar a fúria dos deuses.

Ele cita ainda a situação de guerra, em que, sobretudo, os jovens são chamados a se sacrificar pelo seu país, caso em que o papel de vítima é enobrecido pelo do “herói”. Com base nesses exemplos, Jonas reconhece que “o sacrifício humano parece fazer parte da mera existência e desenvolvimento da comunidade humana.” (TME, 81) Porém, as questões que se colocam no âmbito do sacrifício aqui discutido são: “quem deve ser mártir? Ao serviço de que causa? E escolhido por quem?” (Ibidem)

Jonas não pretende estabelecer uma comparação entre os exemplos de sacrifícios citados e os experimentos médicos em seres humanos, seu objetivo é apenas aguçar o olhar para identificar algumas das “obrigações e coações normais que o conjunto social impõe ao indivíduo em troca das vantagens da sociedade.” (TME, 82)

No item 4, está em questão “o tema do «contrato social»” e Jonas recorda que tal conceito exclui o sacrifício unilateral. Pois, o *contrato social* é regido pelo princípio de que as limitações à liberdade individual se fazem em observância geral e em benefício de todos. Assim, todas as obrigações são aqui recíprocas e gerais e se referem às ações públicas e não às privadas. Exceção feita à educação obrigatória das crianças que, embora faça parte da esfera privada, é um assunto delegado ao poder público. Há, porém, situações de emergência em que se concede ao Estado o direito de impor certas restrições aos cidadãos. Por exemplo, a já mencionada declaração do estado de guerra.

Segundo Jonas, os experimentos médicos se situam a meio caminho entre a situação normal e a situação extrema. Pois, se por um lado, não se trata de uma situação concreta de vida ou morte, por outro, se exige algo mais do que se exige dos indivíduos em situações ditas normais, uma vez que se trata de se autorizar a “invasão e utilização do âmbito mais íntimo do próprio corpo (...) o que só um objetivo de valor superior ou de imperativa urgência poderia torná-lo aceitável.” (TME, 83-84)

O item 5, “A saúde como «bem público»”, corrobora que, nesse contexto, “O fim em questão é a saúde e (...) a própria vida”, bens, para Jonas, “evidentemente elevados, aos quais o médico serve diretamente mediante a cura e a o pesquisador indiretamente mediante o conhecimento que obtém de seus experimentos. Não há dúvida nem sobre o bem (...) que se promove nem sobre o mal que se combate (...). Mas, um bem e um mal para quem?” (TME, 84)

Todavia, Jonas reconhece que tal questão não é nada simples e que, “Para os fins de nosso problema, pode-se contrapor interesse público a interesse privado, bem comum a bem individual.” (Ibidem.)

Para demonstrar a obscuridade de tais conceitos, Jonas lança mão de uma formulação usada insistentemente numa conferência sobre o tema, em que esteve presente, nos EUA, colocada inicialmente sob a “forma de uma pergunta retórica: Pode a sociedade se permitir «desperdiçar» os tecidos e órgãos de um paciente que perdeu irreversivelmente a consciência quando poderiam ser utilizados para restabelecer um indivíduo enfermo sem esperança, mas ainda resgatável?” (Ibidem.)

Com frequência, tal pergunta é respondida negativamente alegando-se “como finalidade o aproveitamento dos tecidos e órgãos, além da salvação de outros pacientes, a investigação e a experimentação.” (Ibidem.)

O que impõe a reflexão em torno da questão “o que a sociedade pode se permitir” com relação à vida e à morte de seus integrantes, que Jonas examina no item 6. E, tendo em vista que faz parte da própria sociedade o equilíbrio entre a morte e o nascimento,

ele considera “que na questão da prolongação da vida, através de transplante de órgãos, não se deve incluir o bem da sociedade” (TME, 85), pois isso seria um exagero.

No entanto, há situações que a sociedade não pode mesmo permitir. Por exemplo, deixar que uma epidemia se espalhe, nem que a mortalidade supere demasiadamente a natalidade ou vice-versa, ou que a longevidade excessiva comprometa o surgimento das novas gerações, nem admitir um nível de saúde abaixo do tolerável. Pois, em todos esses casos, “o estado geral da sociedade se vê criticamente comprometido, e o interesse público pode apresentar suas reclamações imperativas.” (Ibidem.)

Tais situações inadmissíveis, por suas proporções, podem exigir que a sociedade tome atitudes extremas, inclusive, invadindo “os sacrossantos âmbitos privados.” (Ibidem.)

Jonas, porém, adverte que o caráter problemático não se atém meramente à questão numérica. Pois, há situações das quais a sociedade não pode permitir nem um caso sequer, como por exemplo, “um único assassinato judicial, uma única distorção do direito, nem uma única infração dos direitos humanos (...) porque isso mina a base moral sobre a qual repousa a existência da [própria] sociedade.” (Ibidem.)

Mas, pelo mesmo motivo, a sociedade não pode permitir a falta de compaixão nem negligenciar os esforços para reduzir o sofrimento quer atinjam um grande ou pequeno número de pessoas. Em outras palavras, “a sociedade não pode permitir a falta de *virtude* (...)” (Ibidem.), tantas vezes idealista, capaz de motivar alguns a se dedicarem e outros a se sacrificarem para se alcançar a cura ou o lenitivo para alguma enfermidade.

Assim, surge a questão “para que fins a esfera biomédica (...) [poderia] solicitar e utilizar os serviços de sujeitos humanos para a experimentação?” (Ibidem.) Jonas considera “que tem que se tratar não só de fins que contem com o assentimento geral, (...) mas fins que tenham a aspiração superior à sanção social (...) [especialmente aqueles casos] que afetam de forma crítica a todo o estado atual e futuro da comunidade” (TME, 85-86)

Nesses casos extremos, “pode-se declarar um estado de emergência pública comparável ao estado de guerra, no qual se levantam temporariamente certas proibições e tabus normalmente invioláveis.” (TME, 86)

Além disso, ele é taxativo ao considerar que se somente

*Um risco extraordinário justifica recursos extraordinários. Isto vale também para os experimentos físicos em pessoas, que dever-se-ia incluir antes entre as formas extraordinárias do que entre as ordinárias de serviço publicamente exigido ao bem comum. (...) dado que a previsão e a responsabilidade ante ao futuro fazem parte da essência da sociedade institucional, a defesa contra as catástrofes se estende também à prevenção no longo prazo, embora sua menor urgência permita exigências menos radicais. (Ibidem.)*

Assim, já no item 7, “A sociedade e a causa do progresso”, tal argumento se enfraquece quando, ao invés de questões de vida e morte, se trata da constante melhoria da sociedade. Jonas considera que grande parte das questões biomédicas encontra-se nessa categoria. Ele propõe a distinção entre risco social e tragédia pessoal e, mesmo considerando que um pedido de ajuda na dimensão pessoal seja tão relevante quanto na esfera social, defende que

*seria errôneo equiparar tal resposta (...), a que se deve à sociedade; esta resposta é devida de pessoa a pessoa (...) enquanto a adequada provisão das necessidades (...) se converte em mandato público. Só desta forma a sociedade assume a responsabilidade da atenção médica, a pesquisa, o cuidado dos idosos e um sem número de coisas que originariamente não entravam no domínio público, e agora se converteram em verdadeiras obrigações frente à sociedade (...) precisamente porque agora são administradas pela sociedade. (Ibidem.)*

Entretanto, a situação muda quando não se trata de atender às necessidades essenciais, mas de promover a melhoria ou, noutras palavras, o *progresso* que, embora possa ser visto como uma causa nobre, sempre impulsionando adiante, de forma alguma se trata de algo urgente, ainda que exija também certo sacrifício. Por isso, a questão é saber até que ponto a sociedade permite um sacrifício para além de toda necessidade.

Jonas admite que, progressivamente, “a fidelidade a tais objetivos se tornou um mandato oficial, permanente e institucionalizado pelo organismo político.” (Ibidem.) E que, em alguns aspectos, o sacrifício exigido pelo objetivo do progresso é até maior e uma vez que a sociedade atual padece do que ele chama de “síndrome do progresso”, é forçoso admitir que “o progresso é (...) um interesse reconhecido da sociedade, de cujos benefícios [nós] os indivíduos participamos em distintos graus: a pesquisa é um instrumento necessário do progresso; na medicina, a experimentação em sujeitos humanos é um instrumento necessário da pesquisa: logo a pesquisa humana se converteu num interesse social.” (TME, 87)

A incômoda, mas pertinente questão que aqui se coloca é se “pode realmente a sociedade, em nome de algum interesse público, exigir a contribuição de meu ser físico? O chamado «contrato social» só legitima exigências sobre nossos atos visíveis e públicos, não sobre nosso ser invisível, secreto, oculto inclusive para nós mesmos.” (Ibidem.)

Sobretudo porque, como Jonas faz ressaltar,

*no limite entre o mundo exterior comum, compartilhado com outros, e o interior mais íntimo (...) todo direito público se detém. (...) Isto é o mais privado do privado, a esfera íntima, não comunal, inalienável. (...) o contrato social tem pouco a fazer nessa questão e a voluntariedade é dela inseparável. Existe (...) uma diferença entre a aspiração moral a um bem comum (como sem dúvida é toda vitória sobre uma enfermidade) e um direito da sociedade a este bem e aos meios para sua realização. (Ibidem.)*

Com base nesse ponto é que Jonas, considerando a determinação da pesquisa como essencialmente melhorista, pode estabelecer que “exceto quando a situação atual é insuportável, o objetivo melhorista não é necessário: é facultativo e não só do ponto de vista do presente. Nossos descendentes têm direito a que leguemos um planeta sem pilhar; não têm direito a novas curas milagrosas...”. (Ibidem.)

Por isso, no item 8, Jonas analisa a relação entre “Meliorismo, pesquisa médica e obrigação individual” e constata que, contrariamente ao que ele afirmou acima

*Em nenhum terreno o objetivo melhorista é mais inerente à essência do caso que na medicina. Para o médico, é todo o contrário que facultativo. Curar, quer dizer, melhorar o paciente é sua profissão e, portanto, também a melhora da capacidade de curar é uma parte de sua obrigação. (...) [Ainda assim,] Como objetivo social (...) a constante melhora é facultativa. Tem que apoiar-se em sua nobreza interior. (...) liberdade de escolha e nobreza têm, pois, que determinar a forma em que se apela a e se aceita no campo médico o sentido do sacrifício de terceiros ao serviço do progresso. A liberdade é sem dúvida a primeira condição que é preciso observar aqui. A cessão do próprio corpo para experimentos médicos está totalmente fora do «contrato social» exigível. (TME, 88. Grifos nossos.)*

Logo, embora a medicina, naturalmente, tenha essa vocação melhorista, isso não lhe dá o direito de exigir um sacrifício a qualquer indivíduo, com base nos termos do «contrato social», já que sua pretensão ultrapassa aquilo que tal pacto prevê. Assim,

*temos que buscar fora da esfera do contrato social, fora de todo o âmbito de direitos e obrigações públicos, os motivos e normas dos quais podemos esperar que produzam a vontade de dar algo a que ninguém tem direito: nem a sociedade, nem o próximo, nem a posteridade. Tais fontes trans-sociais do comportamento estão no ser*

*humano, e (...) mais além da lei pública do contrato social. (TME, 88-89)*

Isso significa que tal sacrifício é assumido pelo indivíduo por razões pessoais, quase sempre morais, independentemente de qualquer imposição social ou mesmo de alguma imediata reciprocidade. Dado que, “A reciprocidade, essencial para a lei social, não é uma condição da lei moral. Sem dúvida uma expectativa mais sutil do «benefício próprio», mas já pertencente à ordem moral (...)”. (TME, 89)

Donde, a seguir, no item 9, Jonas discute a relação entre “Lei moral e entrega transmoral”, partindo da pergunta: “Posso então ver-me chamado, em nome da lei moral, à prática de experimentos médicos sobre mim mesmo?” (Ibidem.) Levando em conta a regra de ouro, ele considera que,

*Em princípio, [ela] (...) parece aplicável aqui. (...) Mas, (...) [efetivamente,] só a forma negativa da regra de ouro («não faças a outro o que não queres que façam a ti») tem plena força prescritiva. A forma positiva («faz aos outros o que desejaria que fizessem a ti»), dentro do qual entra nossa pergunta, aponta a um horizonte infinitamente aberto, no qual prontamente cessa a força prescritiva. (Ibidem.)*

Com efeito, a rigor, a regra de ouro só se converte em obrigação, quando aplicada em sua forma negativa, “de não fazer” algo a alguém. Já a recomendação de se “fazer” algo (ainda que *por* alguém) – presente em sua forma positiva -, excede a alçada da obrigação, mesmo que se trate de uma ação altamente louvável.

*Em outras palavras, temos que distinguir entre obrigação moral e a muito mais ampla esfera do valor moral. (...) Os valores supremos se encontram numa região situada mais além da obrigação e da exigência. A dimensão ética vai muito além da lei moral e chega até a*

*sublime solidão da entrega e a escolha última, longe de todo cálculo e regra... em poucas palavras, à esfera do sagrado. (TME, 89-90)*

Nesse sentido, Jonas mostra os vários estratos da esfera íntima de deliberação do agir, que não se limitam às normas sociais, mas atendem a preceitos mais exigentes: por um lado, da *obrigação* moral e, por outro, do *valor* moral que, em última instância, tange à dimensão sacra. Ações altruístas, como o caso do sacrifício<sup>501</sup> pessoal só podem emergir dessas camadas mais profundas do indivíduo. E, uma vez que, “Só a partir daí pode partir a oferta do sacrifício de si mesmo (...) esta fonte tem que ser protegida da maneira mais cuidadosa. Como? A primeira obrigação que surge daqui à comunidade pesquisadora é garantir uma verdadeira autenticidade e espontaneidade por parte dos sujeitos.” (TME, 90)

Sendo assim, no item 10, Jonas examina “O problema do «consentimento»”, a partir de duas questões: “Quem pode recrutar e ser recrutado? Ou expresso com mais suavidade: Quem deve fazer o chamamento a quem?” (Ibidem.)

A resposta à primeira parte da primeira questão é bastante óbvia. Pois, ninguém se surpreenderia com a afirmação de que “O emissor naturalmente qualificado do chamamento é o próprio pesquisador, coletivamente o titular principal do impulso e o único com competência técnica para julgar.” (Ibidem.)

Porém, Jonas aponta alguns pontos problemáticos, desse outro papel do pesquisador

*dado que também é parte interessada em alto grau (e interessada não só no bem público, mas também na empresa científica como tal, em «seu» projeto, inclusive em sua carreira), [ele] não é uma testemunha acima de qualquer suspeita. A dialética desta situação – um delicado problema de compatibilidade – faz necessários especiais controles por parte da comunidade pesquisadora e das autoridades públicas,*

---

501. A interessante proximidade etimológica entre as palavras: sacro e sacrifício, remonta às práticas rituais de sacrificio já mencionadas e confirma essa fonte mais profunda de sua motivação.



(...). *Os controles podem atenuar o problema, mas não superá-lo. Temos que conviver com a ambigüidade de todo o humano.* (Ibidem.)

Aspectos para os quais, os comitês de ética das instituições de pesquisa deveriam se voltar com especial atenção. Contudo, o que causa mais admiração é a resposta à segunda parte da pergunta com relação a quem deve ser recrutado. Aqui, Jonas realmente surpreende, ao defender no item 11, o “Auto-recrutamento da comunidade científica”. De fato, soa bastante incomum, a resposta dada à questão: “A quem deve se dirigir o chamamento?”, na qual Jonas afirma:

*O seu emissor natural é também seu primeiro destinatário natural: o próprio médico pesquisador e a equipe científica em seu conjunto. Em tal coincidência – de fato a nobre tradição com a qual começou o capítulo inteiro dos experimentos humanos – desaparecem quase todos os demais problemas legais, éticos e metafísicos. Se há uma plena e autônoma identificação do sujeito com o objetivo da pesquisa que tem que legitimar seu papel no experimento, é esta; se há uma compreensão plena (não só do objetivo, mas também do procedimento da experimentação, e de suas possibilidades) é esta; se há uma motivação forte, é esta; se há uma decisão livre é esta; se há uma integração com todo o esforço e a ação da pessoa, é esta. O auto-recrutamento subtrai per se o problema do consentimento, com sua insolúvel ambigüidade.* (Ibidem.)

Jonas justifica sua posição, afirmando que “o pesquisador é livre (...) [e] enquanto se expõe a si mesmo e a outros consagrados da comunidade pesquisadora ao desafio do experimento, ainda não se pisa em terreno problemático.” (TME, 91)

Pinsart, ainda no texto supracitado (p. 321), reprova o fato de Jonas considerar tal adesão como espontânea, ignorando as fortes pressões profissionais, políticas e econômicas que, até mesmo os pesquisadores, sobretudo os em início de carreira, ou

integrantes de equipes em disputa com outras pela primazia de certas descobertas, sejam forçados a aderir a um experimento, visando acelerar os resultados de suas pesquisas.

De fato, Jonas não considera esse aspecto. Entretanto, ele reconhece que mesmo que o auto-recrutamento da comunidade científica transponha os problemas de ordem ética, isso não significa a solução mais satisfatória, uma vez que,

*naturalmente, inclusive com a disponibilidade ideal deste círculo íntimo (...). Este potencial não basta, nem em número nem em dispersão qualitativa do material, para o múltiplo, sistemático e constante ataque à enfermidade de todo tipo à altura do qual estavam os atos solitários dos antigos investigadores. As necessidades estatísticas colocam suas vorazes exigências. Se toda a empresa do progresso não fosse facultativa, comparada com o obrigado respeito a uma esfera privada inviolável, a solução mais simples seria inscrever toda a população em «padrões» e decidir, por exemplo, por sorteio quem de cada categoria é chamado ao «serviço». (Ibidem.)*

Ainda que essa medida extrema resolvesse o problema quantitativo do contingente a ser pesquisado, evidentemente, não se poderia aprová-la, muito menos defender a sua compatibilidade com o critério do livre consentimento. Isso mostra que, efetivamente, não se conseguiu responder à segunda parte da pergunta. Por isso Jonas recomenda que se repita “simplesmente a pergunta anterior: a quem deve se dirigir o chamamento?” (Ibidem.)

E no item 12, ele propõe a “«Identificação» como princípio de seleção em geral”. Portanto, mantendo os critérios que tornaram a comunidade científica a mais indicada, mas tentando resolver o problema quantitativo, ele pondera que,

*Se ampliarmos a critérios gerais de seleção as condições que qualificam preferentemente aos membros da comunidade científica para o papel em questão, dever-se-ia buscar outros sujeitos entre*

*aqueles que se espere um máximo de identificação, compreensão e espontaneidade... quer dizer, entre as parcelas da população melhor formadas e menos manipuláveis por sua situação econômica. Desta reserva por natureza escassa, uma escala descendente de admissibilidade ideal leva à crescente abundância real da oferta, cuja utilização deveria ser tanto mais contida quanto mais se relaxam os critérios de exclusão. Isto leva a uma inversão da «conduta de mercado» normal e racional, na que a oferta mais barata é a primeira que se emprega e a mais cara se emprega em todo caso ao final.*  
(Ibidem.)

Assim, Jonas encontra um critério nada convencional para suprir a demanda de sujeitos para as pesquisas com seres humanos, postulando que,

*O princípio condutor destas considerações é que à «injustiça» da coisificação só se pode fazer «justiça» com uma identificação tão autêntica com o objetivo da investigação que faça a este um objetivo tanto do sujeito do experimento como do pesquisador. (...) o papel experimental do sujeito não é simplesmente permitido, mas positivamente querido. Esta sua vontade soberana, que torna seu o objetivo, garante sua condição de pessoa nessa situação o contrário despersonalizadora. Para ser válida, essa vontade tem que ser autônoma e informada. Esta última condição só poderá se cumprir num certo grau fora da comunidade pesquisadora. (TME, 91-92)*

Desse modo, depois da comunidade científica, os mais indicados a se colocarem como sujeitos voluntários da pesquisa, seriam as pessoas com melhor condição econômica e maior grau de escolaridade, pois, segundo Jonas,

*quanto maior for o grau de compreensão em relação ao objetivo e à técnica, tanto mais válido será o consentimento da vontade. Uma*

*margem de mera confiança segue sendo inevitável. Em última instância, o chamamento aos voluntários deveria buscar esse livre e alegre consentimento. A apropriação do objetivo da pesquisa no próprio esquema de objetivos da pessoa. (...) Todas essas motivações (...) pode utilizá-las o pesquisador se o objeto da pesquisa é bastante digno; e é uma obrigação prioritária da comunidade pesquisadora (especialmente com vistas ao que chamei de «margem de confiança») prestar atenção a que esta valiosa fonte nunca seja objeto de abuso com fins pouco sérios. Nem a mais livre e espontânea das ofertas deveria ser aceita para um objetivo menos que pleno. (TME, 92)*

Com base nesse raciocínio, Jonas defende no item 13, “A regra da «série descendente» e seu sentido anti-utilitário”. Porém, antes de qualquer coisa, ele admite ter estabelecido “uma regra que não pode resultar muito agradável à indústria da pesquisa, faminta de números.” (Ibidem.) Ele tem consciência das objeções que ela pode levantar. Mas, ainda assim, ele se mostra otimista e declara:

*Dado que tenho confiança no potencial transcendente dos homens, não temo que essa «fonte» venha a faltar à sociedade que não se autodestrói... e só uma sociedade assim merece os benefícios do progresso. Em todo caso, esta regra é «elitista» (...) e as elites são, por natureza, pequenas. O atributo conjugado de motivação e informação, mais liberdade de pressão exterior, costuma estar socialmente tão circunscrito que a estrita observância da regra poderia matar numericamente por inanição o processo de pesquisa. Por isso, falamos de uma série descendente de admissibilidade, que permite precisamente relaxar a regra, mas na qual a consciência de que sua legitimação diminui não carece de conseqüências práticas. (...) «Consentimento» e «voluntariedade» em sentido formal cobrem*

*todo o espectro, mas chegamos a zonas de penumbra nas quais seu conteúdo se torna questionável, talvez ilusório. Por exemplo, no caso de necessitados, quando intervém a compensação econômica; ou no caso de pessoas dependentes, que temem perder com um não um favor de seu superior ou esperam ganhá-lo com um sim. (Ibidem.)*

Nesse sentido, a proposta de Jonas é bastante lúcida, porque plenamente consciente dos vários fatores que podem interferir no “livre” consentimento de um indivíduo que se submete a uma pesquisa. Além disso, ele sabe que tais *zonas de sombra* nem sempre podem ser evitadas, mas aconselha que se tenha consciência delas e em relação a elas a maior cautela possível. Exatamente por isso, a sua *série* descendente de admissibilidade estabelece que “O limite inferior é a capacidade de compreensão e de consentimento (quer dizer, também de negativa) como tal. Isto inclui tanto aos débeis mentais quanto às relações de obediência militar.” (TME, 93)

Logo, sem entrar numa casuística, Jonas apenas se propõe a apresentar o *princípio da ordem de preferências*, agora do ponto de vista negativo: “quanto mais pobre em conhecimento, motivação e liberdade de decisão é o grupo de sujeitos (e isso significa também, infelizmente, o grupo mais amplo e mais disponível), tanto mais cautelosamente, inclusive com resistência, terá de ser empregada esta reserva, e tanto mais coativa tem que ser a justificação compensatória através do objetivo.” (Ibidem.)

Contudo, ele próprio admite que tal princípio

*é o contrário de um padrão de utilidade social, a inversão da ordem de «disponibilidade e empregabilidade»: os elementos mais valiosos e mais escassos, os mais difíceis de substituir, do organismo social, devem ser os primeiros candidatos ao risco e ao sacrifício. É o padrão da nobreza [que] obriga; e apesar de sua tendência contrária à utilidade e a seu aparente desperdício, sentimos que tem sua correção e inclusive uma «utilidade» superior, porque a alma da*

*comunidade vive deste espírito. É também o contrário do que exigem as necessidades cotidianas da investigação, e sua observância exige da comunidade científica que combata a forte tentação de ater-se rotineiramente à fonte mais facilmente utilizável... os sugestionáveis, os ignorantes, os dependentes, os «presos» em múltiplos sentidos.*  
(Ibidem.)

Jonas considera que não se trata de paralisar as pesquisas, mas que, ainda que o preço de se evitar tal tentação fosse torná-la um pouco mais lenta, tal risco valeria à pena em relação ao que se pretende preservar.

No item 14, Jonas discute a realização de “Experimentos com pacientes”. Até aqui, Jonas conduziu sua reflexão partindo da “tácita aceitação de que os sujeitos da pesquisa se tomam dentre as pessoas sãs.” (Ibidem.) Todavia, outro lado da questão se coloca, dado que os doentes são

*precisamente os mais disponíveis de todos, já que de todo modo estão em tratamento e sob observação. (...) [Ademais,] o objetivo da pesquisa médica, a vitória sobre a doença, requer em seu estágio decisivo o experimento verificador em pacientes desta doença, e o deixar de levá-lo a cabo poria a perder o objetivo. Com o reconhecimento desta necessidade inegável entramos na zona mais sensível de todo o complexo, porque tal acontecimento afeta aqui o núcleo da relação médico-paciente e põe à prova suas obrigações mais solenes. (TME, 93-94)*

Por isso, no item 15, ele reflete sobre “O privilégio fundamental do enfermo”, partindo de uma análise da relação entre o médico e o seu paciente, constatando que

*No curso do tratamento, o médico está obrigado ao paciente e a ninguém mais. (...) Só conta o paciente quando está sob a custódia do médico. (...) [que] está obrigado a não permitir que outros interesses*

*entrem em concorrência com o interesse do paciente em sua cura. (...) Estritamente nesse sentido, o médico está por assim dizer só com o paciente e com Deus. (TME, 94)*

Em outros termos, o médico está comprometido exclusivamente com seu paciente e a zelar por seus interesses fundamentais, isto é, sua saúde, sua integridade física e sua vida. Em princípio, nada mais pode intervir nessa relação. Porém Jonas admite que

*Há uma exceção normal à regra de que o doutor não é o administrador da sociedade frente ao paciente, mas unicamente o fiduciário de seus interesses: o isolamento do doente contagioso. Isso não se faz evidentemente no interesse do paciente, mas no de outros que estão ameaçados por ele. (...) Mas impedir ao paciente que prejudique a outros não é o mesmo que explorá-lo em benefício de outros. (...) Não se pode estabelecer regras para revogar regras em situações extremas. (...) Mas o que se admite provisoriamente e se oculta depois com um silêncio expiatório não pode valer como precedente. Em nossa análise temos que vê-las sob condições não extremas, não de emergência, onde os princípios sejam escutados e as pretensões sejam ponderadas entre si sem coações. Admitimos que existem tais pretensões além do tratamento e que, se é que deve haver progresso médico, nem sequer o privilégio superlativo do paciente pode permanecer inteiramente intacto frente à intrusão de tais pretensões. (Ibidem.)*

Por esse motivo, no item 16, Jonas discute “O princípio de «identificação» aplicado aos pacientes”, apontando especialmente para as diferenças de tal princípio em sua aplicação às pessoas sãs. Dado que, segundo ele,

*No conjunto parecem reger aqui os mesmos princípios estabelecidos para os objetos normais de pesquisa: identificação, motivação,*

*compreensão por parte do sujeito. Mas é claro que estas condições são particularmente difíceis de cumprir no caso de um paciente. (...) tudo o que tem a ver com sua condição e estado faz do paciente uma pessoa menos soberana do que o são. Também é preciso pensar no 'quase autismo' da fixação na enfermidade e o interesse pela cura. Quase é preciso excluir a espontaneidade da própria oferta, e o consentimento está reduzido pela diminuída liberdade. De fato, todos os fatores que tornam o paciente (...) tão excepcionalmente acessível e bem-vindo aos experimentos comprometem ao mesmo tempo a qualidade da resposta afirmativa, que é exigida para justificar moralmente sua utilização. Isso, junto com a primazia da tarefa médica, faz que para o médico e o cientista reunidos numa mesma pessoa seja uma elevada obrigação empregar seu enorme poder só para os mais dignos objetivos de investigação e, naturalmente, aplicar um mínimo de convencimento da pessoa. (TME, 95)*

Reforçando ainda mais tal obrigação, coerentemente, Jonas aplica também ao princípio de identificação a sua *série descendente de admissibilidade*, considerando que, *todas essas limitações deixam espaço para observar também entre os pacientes a «escala descendente de admissibilidade» que postulamos com caráter geral. Conforme a ela, estão em primeiro lugar os pacientes que mais poderiam identificar-se com a causa da pesquisa e melhor a entendam: membros da profissão médica e de seu entorno científico-natural, que às vezes também são pacientes; imediatamente depois, entre os pacientes leigos, os motivados em alto grau e capazes de compreender por sua formação, ao mesmo tempo também os menos dependentes; e assim sucessivamente escala abaixo. Uma consideração suplementar é aqui a gravidade de seu estado, que por*



*sua vez atua em proporção inversa. Neste caso, a profissão tem que resistir ao sedutor sofisma de que o caso mais desesperado é o mais «consumível» (porque já se deu por perdido de antemão) e, portanto, disponível preferentemente; e em geral a idéia de que quanto piores forem as possibilidades do paciente tanto mais justificado está seu recrutamento para experimentos que não foram pensados diretamente para o seu próprio bem. O certo é o contrário. (Ibidem.)*

A escala “invertida” que Jonas propõe visa, então, corrigir os eventuais excessos cometidos em relação às pessoas mais vulneráveis: as menos esclarecidas e as mais indefesas ante o (suposto) saber e a intimidante autoridade inspirada pela “venerável” figura do médico que, inadvertidamente, pode abusar de seu poder, principalmente, sobre um paciente, em especial, aquele em estado mais grave e sem muitas esperanças.

Outro importante aspecto a ser observado na experimentação com seres humanos é abordado no item 17, que trata “O segredo como caso limite”. Aqui, Jonas discute

*o caso em que o desconhecimento, inclusive o engano do sujeito faz parte do experimento (estatisticamente, por exemplo, nos grupos de controle e aplicações de placebo). (...) Em sujeitos sadios, que deram previamente seu assentimento ao segredo, pode-se defender a ética do caso. Mas, frente ao doente, que crê que está sendo tratado (o que incluiria também a experimentação com um novo medicamento) e em vez disso administram-lhe um placebo, estamos pura e simplesmente frente uma traição médica.<sup>502</sup> (...) De qualquer ponto de vista, se*

---

502. Da qual se tornou um exemplo paradigmático, a pesquisa sobre a sífilis realizada no Instituto de Tuskegee, no Alabama, iniciada em 1932 e só interrompida em 1972, por ordem judicial. Nesta pesquisa, para estudar a história natural da doença, quatrocentos homens negros com sífilis foram deixados sem tratamento. Porém, eles pensavam que estavam sendo tratados pelo serviço de saúde pública. E mesmo depois de 1940, quando a penicilina passou a ser usada com eficácia no tratamento da sífilis, eles permaneceram excluídos do tratamento e foram até mesmo dispensados do serviço militar obrigatório para que não houvesse o risco de receberem tratamento dos médicos do exército. Esse episódio de Tuskegee levou o governo dos EUA a criar a *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research* que, em 1978, elaborou o *Belmont Report*, em observância aos

*desprende que os experimentos ocultos em pacientes sob a máscara de seu tratamento são moralmente inadmissíveis.* (TME, 95-96)

Segundo Jonas, certos casos criam um problema limite, quando o segredo é relevante para o resultado da pesquisa. Porém, isso não basta para legitimar a decisão de não se tratar os doentes, principalmente, quando os meios eficazes já estão disponíveis. Ele considera que, “Em contrapartida, não é nenhum problema limite a outra variante da necessária ignorância do paciente: a do sujeito inconsciente, comatoso. Empregá-lo para experimentos não terapêuticos é simplesmente inaceitável, sem limitações.” (TME, 96)

Ou seja, se no caso anterior os pacientes podiam ser empregados nos experimentos, desde que atendendo às exigências: da identificação, motivação e compreensão por parte do sujeito dos procedimentos do experimento; no caso de pacientes em coma, em hipótese alguma podem ser tomados como sujeitos de experimentação. Justamente porque não estão aptos a cumprir as exigências acima, que pressupõem o livre uso da vontade e o pleno exercício da consciência.

Por todos esses aspectos, Jonas reconhece que,

*o conjunto dos experimentos em pacientes é uma zona de sombra da qual não se pode sair sem compromissos. Os matizes são infinitos, e só o médico e pesquisador em uma só pessoa podem distingui-los corretamente em cada caso. Em suas mãos se encontra a decisão. A regra filosófica, (...) não pode especificar sua própria aplicação. O que pode comunicar ao prático é só uma máxima geral ou uma postura para o exercício de seu juízo e consciência nos assuntos concretos de seu trabalho. Em nosso caso isso significa (...) tornar a vida difícil.* (Ibidem.)

---

Direitos Humanos, estabelecendo que os princípios éticos básicos – *autonomia, beneficência e justiça distributiva* – deveriam nortear a conduta em todas as pesquisas com seres humanos.  
Fonte: <http://www.actamedicaportuguesa.com/pdf/2005-18/3/221-226.pdf> - Acesso em 04/12/2008.

Na tentativa de minimizar tal dificuldade, no item 18, Jonas acrescenta que “Os experimentos com pacientes têm que se referir à sua própria doença”. Assim, se constitui

*a enfática regra de que os pacientes, se [for o] caso, só podem ser submetidos àqueles experimentos que têm relação com sua própria doença. (...) Isto se desprende simplesmente do que estabelecemos como única desculpa para a lesão do especial direito do doente, a saber: que a guerra científica contra a enfermidade não possa cumprir sua missão sem levar ao procedimento de pesquisa aos que padecem a enfermidade correspondente. Se se buscam sujeitos de experimentação recorrendo a esta disciplina, tem que ser precisamente por - e só por – sua doença. (TME, 96-97)*

Desse modo, evitar-se-ia que o paciente fosse utilizado simplesmente como um meio em nome do conhecimento científico ou do interesse de terceiros em detrimento de seu próprio interesse, visto que

*é certo que o paciente não pode obter utilidade terapêutica alguma do experimento não ligado a sua enfermidade, enquanto isto seria possível com um experimento que fosse a ela ligado.(...) O médico que após o fracasso das terapias tradicionais propõe ao paciente tentar uma nova que ainda não foi testada atua como médico, esperando o melhor para ele. Inclusive se o experimento fracassa, foi um experimento en pro do paciente e não meramente sobre ele. (TME, 97. sic)*

Considerando as exigências colocadas nos dois últimos itens: o 17 que estabelece a regra de que é completamente inaceitável utilizar pacientes para experimentos não terapêuticos, e o 18 que determina que “Os experimentos com pacientes têm que se referir à sua própria doença” (TME, 96), Pinsart sugere em seu texto (op. cit. pp. 82-83) a distinção entre a *experimentação com finalidade terapêutica* e a *experimentação com finalidade*

*cognitiva*. Esse segundo seria sempre inaceitável, uma vez que nele o princípio de identificação não pode ser aplicado e o paciente é usado como simples meio. Já o primeiro, é dividido em dois tipos, que Jonas identifica: a) àqueles em que o próprio doente pode se beneficiar com os resultados obtidos e o b) àqueles em que o doente não desfrutará dos benefícios, sendo, assim, utilizado como meio para beneficiar outras vítimas da mesma doença, mas ele pode, ao menos, se identificar com o experimento que pretende vencer tal doença e com o qual ele tem a oportunidade de contribuir.

Nesse contexto, e desde que atendendo a todas as exigências anteriores, o médico, como pesquisador, estaria agindo em acedência ao compromisso que sua profissão exige em relação ao paciente; o que conviria ao objetivo de ampliar o conhecimento sem, no entanto, ferir a integridade física e moral do sujeito pesquisado.

*Por conseguinte, se pode servir muito bem, tanto ao interesse do paciente, quanto ao interesse da ciência médica, se de seu tratamento se aprende algo que beneficia a outras vítimas da mesma doença. Mas o benefício para a ciência e para uma futura terapia é então em benefício acessório do tratamento de bona fide do paciente atual. Este tem direito a esperar que seu médico não fará nada em nome do tratamento, com mera finalidade de aprender algo para outros.*  
(Ibidem.)

Esse é, porém, um ponto bastante complexo, uma vez que, pode acontecer que o conhecimento obtido com a ajuda do paciente não chegue a tempo de salvá-lo. Ainda assim, Jonas reitera que

*inclusive nesse caso, - o do experimento em e não em pro do paciente - segue sendo sua própria doença a que se põe ao serviço da luta futura precisamente contra essa doença. Outra coisa é, de novo, sugerir nas mesmas condições ao doente incurável que se entregue a qualquer*

*pesquisa de outra importância para a medicina. (...) do ponto de vista do sujeito e de sua dignidade existe uma diferença cardinal, que separa o permitido do não permitido... e isso conforme ao mesmo princípio de «identificação» que temos evocado continuamente.*  
(Ibidem. sic.)

De fato, ainda que não se beneficie diretamente dos resultados obtidos pela pesquisa da qual participou, para o paciente é mais gratificante conceder o seu livre consentimento por estar identificado e mais motivado a contribuir com um experimento direcionado à doença que o vitima do que a qualquer outra. Jonas afirma que nesse caso

*se deixa ao paciente ao menos esse resíduo de identificação que é sua própria doença, com a qual pode contribuir a superá-la nos outros, e assim, segue tratando-se em certo sentido de sua própria causa. É completamente indefensável roubar ao infeliz essa intimidade com o objetivo para fazer de seu infortúnio um cômodo meio para alcançar fins que lhe são alheios. Honrar esta regra, creio eu, é essencial para atenuar ao menos a injustiça que representa em todo caso a experimentação não terapêutica em pacientes. (TME, 98)*

Enfim, no item 19, Jonas expõe a sua “Conclusão” acerca dessa intricada questão atinente à experimentação com seres humanos. Ele reconhece que, num primeiro momento, pode parecer que algumas de suas considerações defendam o “adiamento do progresso médico” (Ibidem.). Quando, na verdade o que ele nos solicita é que

*não esqueçamos que o progresso é um objetivo facultativo, não forçosamente obrigatório, e que especialmente seu ritmo (...) não tem nada de sagrado. Pensemos ademais que um progresso mais lento em luta contra a doença não ameaça a sociedade, por mais doloroso que possa ser para aqueles que têm que lamentar que precisamente sua doença não tenha sido superada em seu momento. (...) Pensemos por fim*

*que não pode ser objetivo do progresso erradicar o destino da mortalidade. Cada um de nós morrerá desta ou daquela doença. Nossa condição mortal pesa sobre nós com sua dureza, mas também com sua sabedoria, porque sem ela não haveria a eternamente nova promessa de frescor, originalidade e benevolência da juventude; nenhum de nós sentiria o impulso de contar nossos dias e fazê-los contar. Com todo nosso esforço por arrancar à mortalidade o que podemos, devemos saber levar seu peso com paciência e dignidade. (Ibidem.)*

Assim, ele encerra sua reflexão do capítulo 6, que examinou em detalhes a questão do ser humano como sujeito de pesquisa. Após tal apresentação, é interessante avaliar se esses critérios estabelecidos por Jonas são compatíveis com os princípios éticos básicos que, em estrita observância aos Direitos Humanos, foram adotados pelo *Belmont Report*, de 1978, para nortear a conduta em todas as pesquisas com seres humanos, cabe lembrar: *autonomia, beneficência e justiça distributiva*. Os quais, no ano seguinte, serviram de inspiração aos princípios intermediários<sup>503</sup> de Beauchamp e Childress, que acrescentaram a esses três princípios um quarto baseado no lema hipocrático de *nunca para causar dano ou mal a alguém*, denominado de princípio da não maleficência. Assim, como já visto, seus quatro princípios seriam: a) respeito à autonomia, b) não maleficência, c) beneficência e d) equidade e justiça.

Curiosamente, embora Jonas tenha escrito sua proposta 10 anos antes dos autores acima, é possível identificar uma correlação com cada um desses princípios. Senão vejamos. O princípio de respeito à autonomia é subtendido quando, por exemplo, no item 2, ele defende que a sociedade não pode exigir que um indivíduo se sacrifique, nem mesmo em nome da ciência. Mas, por outro lado, que ninguém pode evitar que alguém, como vários cientistas heroicamente fizeram ao longo da história, se sacrifique

---

503. Vide Cap. 3, p. 137.

por legítimo amor à ciência. Tal princípio também poderia ser identificado com os itens 3, 4, 5, 6, 8 e 9 que, por serem muitos, não serão aqui retomados.

O segundo princípio, da não maleficência, pode ser relacionado à questão colocada pelo item 7 se “pode realmente a sociedade, em nome de algum interesse público, exigir a contribuição de meu ser físico?” (TME. p. 87) e ao tema do item 17 que trata do “segredo como caso limite”, em que Jonas assevera que o argumento de que o segredo é relevante para o resultado da pesquisa não legitima a decisão de se deixar de tratar os doentes, principalmente, quando os meios eficazes já estão disponíveis.

O terceiro princípio, da beneficência, pode ser associado ao item 14, em que Jonas discute a realização de “Experimentos com pacientes”; ao 15, que trata do “privilegio fundamental do enfermo”, com base na análise da relação entre o médico e o seu paciente, ao 16 em que Jonas focaliza “O princípio de «identificação» aplicado aos pacientes”, considerando especialmente as diferenças de tal princípio em sua aplicação às pessoas sãs e relacionando-o com sua *série descendente de admissibilidade* e ao 18 no qual Jonas acrescenta que “Os experimentos com pacientes têm que se referir à sua própria doença”, constituindo, assim, “*a enfática regra de que os pacientes, se [for o] caso, só podem ser submetidos àqueles experimentos que têm relação com sua própria doença.*” (TME. p. 96).

Por fim, o quarto e último princípio, da equidade e justiça, pode ser associado ao item 11, onde Jonas propõe o “Auto-recrutamento da comunidade científica”, ao item 13 em que Jonas defende “A regra da «série descendente» e seu sentido anti-utilitário”. Segundo o qual “quanto mais pobre em conhecimento, motivação e liberdade de decisão é o grupo de sujeitos (...), tanto mais cautelosamente, inclusive com resistência, terá de ser empregada esta reserva, e tanto mais coativa tem que ser a justificação compensatória através do objetivo.” (TME, 93) Mas também, por suas conseqüências, a itens já mencionados: o 16 que fornece uma escala “invertida” que visa corrigir os eventuais abusos cometidos sobre as pessoas mais vulneráveis: as menos esclarecidas e as mais indefesas diante do médico

que, mesmo involuntariamente, pode exercer seu poder de forma abusiva, especialmente com relação àquele paciente em estado mais grave e sem grandes esperanças e o 18 que pretende evitar que o paciente seja utilizado como simples meio em nome do conhecimento científico ou do interesse de terceiros em detrimento de seu próprio.

Essa aproximação entre tais princípios e os critérios de Jonas mostra que, na verdade, a formulação jonassiana, ainda que anterior, pode ser compatibilizada ou considerada na mesma perspectiva. Nesse sentido, os critérios que ele propõe, embora distintos, não são necessariamente discordantes daqueles que se tornaram a referência mundial para embasar a reflexão ética a respeito dos experimentos com seres humanos.

Tal aspecto é relevante por ressaltar, por um lado, a anterioridade e a originalidade dos critérios elaborados por Jonas, mas, por outro, a possibilidade de sua convergência com princípios, posteriormente, utilizados<sup>504</sup> como parâmetros para as experimentações na esfera biotecnológica, que necessitam utilizar as “cobaias”<sup>505</sup> humanas.

A seguir, será apresentada a sua exposição do problema, ainda mais complexo, do homem se converter em objeto da aplicação das novas biotecnologias.

### 6.3 - A reflexão jonassiana quanto às aplicações das biotecnologias em seres humanos

Para a presente exposição, a referência será o capítulo 8 de TME, intitulado: “Façamos um clone humano: Da eugenia à tecnologia genética”<sup>506</sup>, no qual Jonas parte da constatação de que, com a biologia molecular, as ciências biológicas alcançam o nível tecnológico ou o potencial de engenharia<sup>507</sup> já alcançado pelas demais ciências naturais.

---

504. A aproximação com o princípio de precaução será feita no próximo tópico referente à aplicação.

505. Apesar de seu aspecto pejorativo, o termo designa “qualquer animal, objeto, pessoa ou campo usado para fins experimentais.” Fonte: [http://www.priberam.pt/dlpo/definir\\_resultados.aspx](http://www.priberam.pt/dlpo/definir_resultados.aspx) - Acesso em 12/12/08.

506. Na versão em língua espanhola, pp. 109-134.

507. No original, o termo empregado por Jonas é *Ingenieurspotential* (TME, 162), palavra formada pelo radical “Ingenieur” incorporado ao vocabulário alemão a partir do século XVII, (segundo **Deutsches Wörterbuch** von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig: S. Hirzel 1854-1960. -- Quellenverzeichnis 1971. Fonte: [http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/dwb/wbgui?mode=hierarchy&textsize=600&lemid=GI00393&query\\_start=1&totalhits=0&textword=&locpattern=&textpattern=&lemmapattern=&verspattern=#GI00393L](http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/dwb/wbgui?mode=hierarchy&textsize=600&lemid=GI00393&query_start=1&totalhits=0&textword=&locpattern=&textpattern=&lemmapattern=&verspattern=#GI00393L)



Assim, advém a capacidade de interferir na constituição genética do homem. As possibilidades práticas de tal capacidade mostram-se tão atraentes quanto às das técnicas anteriores. Mas, dado que suas conseqüências não são ainda totalmente conhecidas, exige-se uma cordata reflexão antes que seja, efetivamente, aplicada.

O controle biológico do ser humano, sobretudo genético, coloca questões inteiramente novas para as quais nem a reflexão nem a prática anteriores nos prepararam. Visto que, pela primeira vez, a natureza do homem é colocada como objeto do poder de interferência humano. Por isso, Jonas estabelece: 1) a cautela como o primeiro mandamento moral e 2) o pensamento hipotético como nossa primeira tarefa.

Ele ainda ressalta que “pensar nas conseqüências antes de agir não é mais do que inteligência comum.” (TME, 109) A diferença é que, nesse contexto específico, “a sabedoria nos impõe ir mais longe e examinar o uso eventual das capacidades antes que estejam completamente prontas para o uso”. (Ibidem.)

Um resultado possível dessa avaliação seria o sensato conselho de não deixar amadurecer totalmente algumas capacidades, o que significa não prosseguir certos tipos de pesquisa, dada a facilidade do ser humano de se deixar seduzir por qualquer nova capacidade. Sobretudo, tratando-se de pesquisas cujos próprios experimentos exigem ações consideradas inadmissíveis. Por exemplo, quando tal “capacidade só pode ser adquirida pelo experimento real com «material» autêntico” (Ibidem.), obedecendo à lógica de «tentativa e erro» que, para chegar à manipulação biológica sem erros, extrairia seus ensinamentos de repetidas manipulações errôneas, o que significa produzir inúmeros seres anômalos. Jonas considera que somente isso deveria bastar para vetar a aquisição dessa “arte”, mesmo que, a seguir, os frutos esperados pudessem realmente ser obtidos.

---

0 - Acesso em 25/11/08.) cujo sentido a versão espanhola buscou preservar com o termo *ingeniería*, que tem como primeiro significado o “Estudio y aplicación, por especialistas, de las diversas ramas de la tecnología.” Segundo o DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA - Vigésima segunda edición - da Real Academia Española. Fonte: [http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=ingenier%EDa](http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=ingenier%EDa) - Acesso em 25/11/08.

Embora admitindo que a ingerência na liberdade de pesquisa também se expõe a uma justa oposição ética, Jonas adverte que tal objeção não é nada frente à gravidade das questões éticas colocadas pelo eventual sucesso de tais pesquisas.

Por isso, de saída, a simples possibilidade de sua detenção voluntária, segundo ele, “pode servir de medida para o caráter único dos perigos que uma engenharia biológica plenamente madura e socialmente dotada de poderes pode trazer sobre nossas cabeças. Estejamos ao menos prevenidos. Serão necessárias as máximas fontes de ajuda de nossa razão para lidar com este objeto, o mais delicado que se possa imaginar...” (TME, 110)

Ao reconhecer que, infelizmente, em nossa época, mais do que em qualquer outra, a ética está insegura de si mesma; Jonas lança um alerta, quase em forma de desabafo e admite que sua proposta ética não pretende mais do que ser uma tentativa provisória para enfrentar o problema colocado por aquilo que ele examina a seguir, vem a ser, “A novidade da técnica biológica”. Jonas começa questionando: “Em que sentido pode-se falar de técnica biológica por analogia e diferença com outra técnica ou «engenharia»?” (Ibidem.)

O modelo de comparação é a engenharia mecânica, com a qual se constrói complexos aparelhos para realizar fins humanos bem definidos. Ele destaca o uso do termo «construção» para expressar a “confeção de um todo sistemático permanente e compositivo pertinente” (Ibidem.) aplicado, por exemplo, para designar: a construção de máquinas, pontes, ou barcos, etc.

A função do projeto (subjacente à idéia de construção) é, entre outras, modificar - no sentido de desenvolver -, os modelos já existentes ou adaptar obras posteriores a fins não previstos anteriormente. O que permite falar conotativamente de “gerações” sucessivas de computadores, aviões, armas, etc. enfatizando que o objetivo final é sempre o benefício dos homens, até mesmo no caso do último exemplo, onde se busca causar a morte de seres humanos, para atender aos interesses de outros seres humanos.

Cabe ressaltar que, até então, a técnica manejava materiais inertes (sobretudo metais) com os quais construía auxiliares não humanos para o uso humano. A fronteira era bem definida: o homem sujeito, a natureza objeto do domínio técnico (mesmo quando o homem se tornava o objeto direto de alguma aplicação). O advento da técnica biológica, que não só amplia, mas modifica os «projetos» das espécies vivas, entre os quais o projeto da própria espécie humana, impõe um desvio radical daquela clara demarcação e, até, uma ruptura de potencial relevância metafísica: “o homem pode ser o objetivo direto de sua própria arquitetura e isso em sua constituição física herdada.” (Ibidem.)

Mas antes mesmo de considerar sua aplicação em relação às pessoas e as questões *meta-técnicas* que isso levanta, Jonas resalta a diferença entre a técnica orgânica e a mecânica em 8 importantes aspectos formais:

1) No que tange à dimensão de fabricação em questão: a construção mecânica utiliza matéria «morta», a fabricação envolve todo o trajeto desde a extração da matéria prima até o produto final, compondo-o totalmente, partindo de peças independentes. Logo, toda a estrutura, a partir de cada uma de suas partes, é produzida intencionalmente conforme o projeto. Como apenas a matéria é dada sem forma, e todo o processo desde a planificação é estabelecido pelo construtor, temos que a «fabricação» aqui é total.

Não obstante, por sua vez, a técnica biológica busca *transformar* estruturas já existentes, os organismos, com realidades autônomas e morfologias já completas, que constituem o «dado» precedente, de modo que seu «projeto» (isto, é sua forma e organização) tem que ser primeiramente descoberto – não inventado<sup>508</sup> – para posterior «melhoria» inventiva em qualquer de suas manifestações individuais.

---

508. Em nota, Jonas acrescenta o comentário de que, justamente por isso, aqui “não se pode falar de seres «artificiais» (...). Isto deveria ser levado em conta na questão jurídica das patentes”. (TME. p. 111, n. 1)

Isso impõe a descoberta da «margem de jogo»<sup>509</sup> desse “sistema de funções internas altamente determinado” (TME, 111), com a condição de que se preserve sua capacidade vital. Por isso, Jonas afirma que aqui, se trata, quando muito, de «fabricação» parcial e nunca total, alteração de projeto e não planificação completa *ex novo*, resultando que apenas uma pequena parcela do organismo «sofre» uma «construção de artefato», enquanto no geral permanece «uma criação da natureza»<sup>510</sup>.

2) Daí, Jonas extrai uma importante diferença *qualitativa* na relação do «fazer» com seu substrato. No caso da natureza morta, o fabricante é o único a atuar diante da matéria passiva. Mas, no organismo, a atividade se depara com outra atividade, a técnica biológica atua na própria atividade de uma «matéria» ativa: o sistema biológico, que atua naturalmente e no interior do qual se introduz um novo determinante que lhe é imposto, mas também lhe preenche. Sua incerteza no todo determinado originário cabe ao próprio sistema que pode aceitar os rejeitos ou acréscimos, conforme sua própria autonomia, que quase sempre é usada como agente interativo para alcançar a modificação desejada. Por esse motivo, nesse contexto, a ação técnica tem o aspecto da *intervenção*, não da construção.

3) Esse aspecto, segundo Jonas, influencia a relevante questão da *previsibilidade*. Na construção tradicional, partindo de materiais estáveis e homogêneos, o número de fatores desconhecidos é quase zero e o engenheiro pode prever com precisão as propriedades de sua obra. Caso contrário, não se poderia confiar, por exemplo, numa ponte. Desse modo, inversamente, também é possível, com base em cálculos, escolher conforme as propriedades desejadas, o procedimento mais adequado para a construção.

Já a «engenharia» biológica precisa assumir praticamente «às cegas» a preocupante complexidade dos fatores determinantes já existentes, com sua dinâmica

---

509. No original *Spielraum* (TME, 165), que em francês pode ser traduzido por “*marge de manoeuvre*”.

510. O que aponta para a realização do projeto de “hibridação”, defendido por Marchesini. (Vide Cap. 1)

própria, ainda parcialmente ocultos e cujo número, no plano geral, é enorme. Aqui se trabalha com incógnitas nas quais se precisa confiar e assentar a probabilidade de um resultado esperado da ação. Por esse motivo, a previsão do resultado no conjunto está quase no plano da «adivinhação» e a planificação na esfera da «aposta». A mudança intencional do projeto, isto é, a transformação ou melhoria de um organismo não passa de um experimento e seu amplo desenvolvimento – ao menos no âmbito geral – no resultado final (quando nitidamente identificável), quase sempre, se encontra além da capacidade de determinar do experimento.

4) Esse traço, por sua vez, altera completamente a relação tradicional entre simples experimento e ação real. Na tecnologia tradicional: 1. Os experimentos não são vinculantes e 2. São realizados com modelos representativos, que podem ser: a) modificados ou b) convertidos em sucata, c) usados para provar e/ou tornar a provar quantas vezes necessárias, antes que o processo de produção alcance um modelo satisfatório: só então a atividade torna-se vinculante: passa à aplicação efetiva (no mundo real).

Na manipulação biológica não existe um só caso em que seja possível utilizar um «modelo» substituto, especialmente do ser humano. Para que o experimento tenha validade, é preciso empregar o próprio organismo, “o objeto real e autônomo no mais pleno dos sentidos”. (TME. 112)

Assim, tudo que se passa, do início ao fim do experimento, ocorre efetivamente na vida real dos indivíduos, até de populações inteiras. Isso elimina toda diferença entre mero experimento e fato real. Desaparecendo a «protetora» divisão entre eles, desaparece também a anterior inocuidade do experimento separado. “O experimento é o fato verdadeiro e o fato verdadeiro o experimento.” (Ibidem.)

5) Jonas acrescenta a tudo isso o caráter da irreversibilidade que diferencia os processos mecânicos dos orgânicos. Enquanto tudo na construção mecânica é reversível,

na dimensão orgânica todas as mudanças estruturais são irreversíveis. No âmbito prático, isso implica que na engenharia tradicional constantemente é possível corrigir erros – desde a fase da planificação, de prova e mesmo depois de concluída a construção.<sup>511</sup>

Já na tecnologia biológica, as ações são irrevogáveis em cada uma de suas fases. Quando os resultados tornam-se visíveis já é tarde demais para qualquer correção. “O que está feito, feito está”. (Ibidem.) Não se pode devolver as pessoas ao fabricante, ou levar as populações para os «desmanches». Daí as questões: o que se deve fazer com os inevitáveis erros na intervenção genética, com os equívocos, com os abortos? Deve-se inserir o conceito de «peça defeituosa» na equação humana, ao que certas formas de conceber a intervenção genética certamente levariam? Questões éticas que Jonas indica como sendo preliminares à decisão de se dar o primeiro passo nessa temerária direção.

6) A seguir, ele afirma que a possibilidade de a manipulação biológica ocorrer sobretudo no plano genético, estabelece outra diferença com a técnica tradicional. Nas máquinas não existe nada semelhante à reprodução e à herança.

*Do ponto de vista da fabricação, isto significa a diferença entre relação causal direta e indireta com o resultado final. Na tecnologia biogenética, o caminho para os objetivos é indireto, através da injeção do novo fator causal na série herdada, que só manifesta seus efeitos na sucessão das gerações. «Fabricar» significa aqui liberar na corrente do devir na qual também nada o fabricante. (Ibidem.)*

7) Isso conduz à questão do *poder* tão estreitamente referida à técnica. A fórmula baconiana preconizava que a ciência e a técnica ampliam o poder humano sobre a natureza. Mas, Jonas mostra que algo não previsto por ela é também acrescentado: “o

---

511. Por exemplo, os famosos *recalls* frequentes, sobretudo na indústria automobilística.

poder do homem sobre o homem, e o inevitável sujeitar de alguns ao poder de outros, sem falar da comum sujeição às necessidades e dependência criadas pela própria técnica.” (Ibidem.)

Contudo, no geral, prevalece o fato de que no âmbito coletivo, o poder humano aumenta incessantemente em função da técnica, principalmente, sobre a «natureza extra-humana». E o iminente controle do homem sobre a natureza de sua própria espécie emerge como o triunfo que coroa este poder. Assim, a natureza inclui na condição de dominado pela técnica o homem que havia se colocado diante dela como senhor. Jonas, porém, questiona “de quem é o poder e sobre quem e que?” (TME. 113)

Espantosamente, o poder a que ele se refere pertence aos homens presentes em relação aos futuros, como objetos indefesos frente às antecipadas decisões de planificação atuais. A contrapartida desse poder será a futura servidão dos vivos de amanhã frente aos mortos (nós). Tal poder totalmente unilateral não encontra uma força que pese a favor dos sujeitos a ele expostos, pois supostamente tais sujeitos serão suas vítimas/criaturas e, independentemente do que façam ou desejem, apenas cumprirão os ditames da lei que lhes impôs o poder que determinou sua origem.<sup>512</sup> Ao menos é o que defende a diretiva da arte genética criadora.

Dado que, como já indicado, ao ser exercido, o poder escapa da mão que o criou e percorre “seus próprios caminhos no laboratório da transbordante realidade do vivo, que resiste à completa análise e predição”. (Ibidem.) E ainda, a constatação de que o poder por mais orientado e predeterminado que seja é, por definição, cego ou não, capaz ou não, levanta-se aqui a questão, inexistente para a técnica do material inanimado: “que direito tem alguém de predeterminar de tal modo os homens futuros, e se tal direito, em princípio, existisse que sabedoria autoriza-o a ser exercido?” (Ibidem.) Jonas identifica, então, duas classes de direito, das quais a segunda - “a do exercício de um direito abstrato talvez vigente

---

512. Jonas faz alusão ao livro de C. S. Lewis, *The Abolition of Man*, Macmillan, New York, 1947, pp. 69-72, como fonte dessas idéias discutidas aqui.

– está ligado à posse da sabedoria como sua condição necessária. Precisamente essa posse, (...), poderia levar a desejar a suposição do primeiro direito junto com os objetivos que persegue. Mas a atribuição mesma de tal sabedoria é quase uma prova segura de sua ausência.” (Ibidem.)

8) O que conduz ao último item da comparação entre técnica convencional e biológica: a questão dos objetivos buscados. Para sua avaliação e seleção é previamente exigida sabedoria<sup>513</sup>. Na técnica convencional o objetivo, mesmo o mais questionável – por qualquer razão que seja – está sempre definido por alguma espécie de utilidade. Nenhuma construção técnica é seu próprio objetivo. O fim da utilidade se mantém, inclusive, na técnica biológica endereçada à modificação de plantas e animais.

O termo *utilidade* pressupõe algo ‘em benefício do homem’. Por isso, Jonas alerta que, “quando o próprio homem é tomado como existente para o uso humano a determinação *utilitária* de toda a técnica fracassa, (...) [opera-se] um choque tecnológico com a substância humana biológica, por exemplo, em sua reconstrução genética.” (TME. 114) E, afinal, quais seriam seus objetivos? Desde a antiguidade, existe uma atividade dirigida ao corpo humano, que poderia nos responder: a medicina, que serviria como modelo de uma técnica com a qual conseguimos enxergar “o *ser* e não a utilidade de seu objeto”. (Ibidem.)

Contudo, a medicina visa, essencialmente, conservar e restabelecer, *não modificar* o indivíduo. Seu objetivo coincide com a norma da própria natureza. Daí que Jonas se pergunta: “Qual pode ser a finalidade de tal arquitetura que se libera desta norma para criar sobre o substrato humano?” (Ibidem.) Certamente, não é criar o homem, que já existe afinal, “Talvez, criar um homem melhor?” (Ibidem.) Mas, nesse caso, qual seria o critério do «melhor»? Seria a adaptação? Mas a quê? Isso mostra que nesse ponto chega-se a questões extremamente complexas e absolutamente metafísicas ao ousar colocar a mão

---

513. Isso significa que na avaliação da técnica biológica não pode prevalecer o cálculo meramente utilitário ou o raciocínio pragmático que considera apenas os fins.



criadora sobre a constituição física do próprio homem. Tudo isso sugere, por fim, a pergunta definitiva: «segundo que modelo?»

Para tentar encontrar uma resposta a essa questão, a seguir, Jonas examina “As formas de construção genética”, trilhando a via descendente: do geral ao particular, da forma ao conteúdo e indicando os diferentes tipos de tecnologia antro-po-biológica, segundo seus objetivos e procedimentos. Seu exame limita-se aos esforços no campo genético, quer dizer, da manipulação metódica da substância humana hereditária, para obter propriedades desejadas ou eliminar propriedades indesejadas da descendência.

Ele admite que, talvez, os objetivos tenham sido estabelecidos somente depois que os caminhos foram abertos para isso. Ou seja, dada a disponibilidade dos recursos, buscou-se uma aplicação para eles. Logo, o método antecede sua eventual finalidade. Jonas ainda afirma que em vários casos, não só na técnica, mas também nos diversos tipos de prática, os objetivos surgem somente quando se tornam realizáveis. Por isso, os próprios objetivos possíveis podem ajudar a designar os métodos.

De acordo com os procedimentos, Jonas estabelece que as técnicas genéticas se dividem em tradicional e nova ou em antigas e futuristas, e podem ser identificadas à microbiologia e à biologia molecular. A microbiologia lida com organismos completos e opera através da escolha de indivíduos para o cruzamento ou na seleção de fetos *in utero*. Já a biologia molecular lida “com cromossomos no núcleo celular e seus componentes elementares, as moléculas de DNA. Seu objeto específico é o «gene» (...) [cuja] modificação, supressão ou substituição no germe de um futuro organismo gerará, pois, uma modificação genética, quer dizer, hereditária do mesmo”. (Ibidem.)

Às vezes, a própria natureza provoca esse efeito casualmente, sem planificação, produzindo mutações espontâneas que são submetidas à seleção natural. Agora, o homem começa, então, a produzi-las de forma planejada, podendo também fixar o novo dado. Pois, uma vez que aos fatores hereditários se localizam no núcleo celular, é

possível então falar de «biologia nuclear», ressaltando que da mesma forma que a física nuclear abriu “toda uma nova dimensão da física junto com a uma técnica que a utiliza, o mesmo de se pode dizer dessa mais recente *biologia* nuclear.” (TME. 115)

Os dois territórios inexplorados revelam ao lado do instigante aspecto teórico, seus aspectos práticos sinistros. Segundo Jonas, “É algo que a penetração no núcleo das coisas parece levar consigo.” (Ibidem.)

A divisão da biotecnologia por procedimentos se vê abalada pela classificação por objetivos. De acordo com estes, cabe reforçar, a arte genética visa: conservar, melhorar e criar - classificação que equivale à ousadia das metas e sem dúvida também dos métodos. Somente o terceiro objetivo o «criador», está reservado à tecnologia genética futurista. Assim, Jonas pretende partir de formas mais fracas até as mais fortes de manipulação, conforme aos objetivos mais modestos ou aos mais ambiciosos.

O ponto de partida, pouco modesto, é precisamente o da eugenia negativa ou preventiva. Jonas inicia sua avaliação com o que ele chama de «controle biológico protetor ou preventivo» “cuja forma mais conhecida é a chamada eugenia negativa: quer dizer, um controle de ‘acasalamento’ que tenta evitar a transmissão de genes patógenos ou nocivos de qualquer outro modo afastando os seus portadores da reprodução.”<sup>514</sup> (Ibidem.)

Ele não pretende discutir, aqui, os inúmeros procedimentos que podem ser utilizados para alcançar tal objetivo, mas apenas se limitar à idéia da finalidade motivadora que é dupla: humanitária e evolucionista – tomadas em separado ou em conjunto. A justificativa humanitária alega o “bem-estar individual do possível descendente e impõe... prevenir [todo] sofrimento futuro” (Ibidem.) de um indivíduo abstrato hipotético, mas sujeito a um sofrimento concreto.

Segundo Jonas, a decisão de evitar tal sofrimento pode prescindir da consulta ao sujeito em questão e, até aí, ser eticamente impecável, o que não significa ser

---

514. Definição já apresentada no capítulo 1, à página 54.

eticamente imposta. “Nenhum direito de tal potencial descendente é infringido por deixar de gerá-lo, porque não existe um direito à existência por parte de indivíduos hipotéticos que nem sequer foram concebidos.” (Ibidem.)

Ao contrário, poder-se-ia alegar que seu direito seria lesado caso fosse gerado mesmo com grandes chances de que sua existência fosse extremamente penosa. Deliberadamente, Jonas deixa em aberto essa questão por sua ambigüidade, dado que tal hipótese só pode ser avaliada “*post factum*”. Pois, ainda que o provável descendente não tenha direito à existência, coloca-se em questão o direito daqueles que são impedidos de gerar descendentes.

Deles se exige a renúncia a tal direito e estes podem aduzir a seu favor que eles como “vítimas” de tal doença são os mais indicados para avaliar se tal vida vale ou não a pena, o que Jonas admite ter sua razão de ser. Além do aspecto individual, o aspecto humanitário é reforçado pelo argumento evolucionista que considera a necessidade de se “proteger não tanto o indivíduo, mas a *espécie*, (ou população) concretamente do perigo de que aumente progressivamente a porcentagem de fatores nocivos em sua dotação genética (...) que de outro modo seriam mantidos em xeque pela seleção natural.” (TME. 116)

No caso do diabético, por exemplo, sua candidatura à reprodução só se tornou possível pela intervenção da medicina que, mediante a aplicação de insulina, permitiu que chegasse à idade fértil. Logo, como é possível exigir dele a renúncia a esse direito?

No plano individual, pode ser moralmente correto que o receptor de um grande benefício retribua o benefício recebido se sacrificando. Mas, no plano populacional, a eugenia negativa revela-se literalmente conservadora, orientada à conservação e não à melhoria, o que também parece correto *se* o temor de uma raça enfraquecida pelo efeito da cultura é realista, o que Jonas se abstém de avaliar. Desse modo, a eugenia negativa mostra-se mais como “uma extensão da medicina preventiva do que o começo da manipulação biológica projetiva.” (Ibidem.)

Entretanto, em seguida, Jonas revela que em nome da cautela certos aspectos que precisam ser considerados poderão turvar essa imagem tão clara. Pois, facilmente, pode acontecer que na hora de escolher qual gene ou conjunto de genes deve ser excluído, se estenda o critério do patogênico ao “indesejado”, por exemplo, no sentido social. Todo desvio dos aspectos estritamente médicos são passíveis de crítica, tanto na perspectiva ética quanto biológica. Pois,

*uma sentença de morte genética (...) mediante a exclusão da reprodução já não pode afirmar estar em consonância com a autorregulação da mecânica de seleção natural (...) querer superá-la entra já na modificação manipulativa do catálogo genético coletivo, biologicamente questionável em seu efeito sobre a espécie e eticamente intolerável em sua exigência de renúncia ao indivíduo.*  
(TME. 116-117)

A filtragem e reestruturação do catálogo genético da população são distintas de sua proteção contra o empobrecimento e, segundo Jonas, não temos nenhuma ordem evidente para levá-las a cabo. Com essa variação da eugenia preventiva que, a despeito de sua mecânica de exclusão, mantém-se ainda negativa, ele percebe que, assim, já se teria invadido os limites do território mais delicado e complexo da eugenia positiva ou melhorista, cuja finalidade é «melhorar a espécie».

Em seguida, Jonas examina a prática da “Seleção pré-natal”, na qual detecta outra passagem imperceptível da estratégia hereditária defensiva à melhorista. Pois, segundo ele, por meio do diagnóstico pré-natal com seu objetivo declarado, a exclusão do embrião danificado, entra-se no terreno da eugenia da compaixão preventiva, dentro da qual o aborto passa a ser, mesmo que apenas em casos extremos, tolerável. Sem se ater ao polêmico tema do aborto, entretanto, ele reconhece que, enquanto se limita apenas

aos casos graves, o uso de tal procedimento ainda mantém-se claramente no âmbito da eugenia negativa.

Todavia, o desejo dos pais de ter uma descendência perfeita, pode levar a que o diagnóstico pré-natal seja usado para outros fins, o que somente contribui para diminuir a rejeição da morte intencional do feto, até se tornar uma prática socialmente aceita. Desse modo, “o objetivo da temerosa prevenção de um mal maior teria se transformado na insolente busca do bem maior... e nos encontraríamos na metade da zona, tão objetável moral quanto biologicamente da eugenia positiva, que ademais zomba dos limites de nosso saber.” (TME. 117)

Assim, Jonas passa ao polêmico tema da “eugenia positiva” e, partindo da trágica experiência histórica alemã, define a eugenia positiva como a “seleção genética humana planejada com o objetivo de *melhorar* a espécie” (Ibidem.), considerando desnecessário explicitar, no seu país natal, as razões de “seu descrédito moral e político”. (Ibidem.)

Mas, ainda assim, ele vê a necessidade de tecer alguns comentários “sobre a essencial cegueira do intento, inclusive, na mais bondosa política de seleção, não manchada de vaidade, maldade nem arbitrariedade axiológica.” (TME. 118)

Jonas sabe que todo o processo iniciaria pela escolha de exemplares de ambos os sexos, o que aconteceria com base em sua «cartografia» genética completa<sup>515</sup>, mas, em princípio, a partir das propriedades evidentes do fenótipo individual. Pois, “a dotação genética invisível que há por trás e que poderia ser acrescentada, no máximo mediante a uma investigação irrealizável e amplíssima dos antepassados – e isso só parcialmente -, ao estado da geração em cada momento, teria que ser aceita em bloco, sem exame.” (Ibidem.)

Isso quer dizer que não se sabe, ao certo, o que virá à luz nas futuras gerações. Desse modo, todo o resultado terá que ser submetido à nova seleção dos fenótipos, pois é preciso considerar as inevitáveis mudanças de gosto ocorridas até lá. “Dado que

---

515. O que hoje já é, tecnicamente, possível.

nenhuma «secção» genética individual na série das gerações é realmente ‘cartografável’<sup>516</sup>, o procedimento tem que ser subjetivamente ilusório e objetivamente cego.”<sup>517</sup> (Ibidem.)

Ainda assim, Jonas propõe uma interessante questão, pois, mesmo que

*soubéssemos mais, inclusive o bastante para alcançar probabilidades no longo prazo; e que tivéssemos em mãos partes suficientemente consideráveis da população em ‘cartotecas’<sup>518</sup> genéticas de alguma fiabilidade; e que tivéssemos – mediante criação oficial ou bancos de sêmen e óvulos – os necessários controles sobre a seleção e combinação dos doadores eugenicamente certificados ([com o que] desaparece a escolha amorosa aficionada): quem decidirá sobre a excelência dos exemplares e com que critérios? (Ibidem.)*

Ele volta ao adágio de que é muito mais fácil reconhecer o que não se deseja do que aquilo que se deseja: “o *malum* que o *bonum*. É indiscutível que não desejamos – nem os doentes, nem seus congêneres – o diabetes, a esquizofrenia ou a hemofilia.” (Ibidem.)

Contudo, em relação a outros aspectos, como determinar o que é melhor:

*uma cabeça fria ou um coração quente, uma elevada sensibilidade ou um corpo robusto, um temperamento dócil ou rebelde? E nesta ou naquela distribuição proporcional entre a população? Quem decidirá e baseando-se em quais conhecimentos? A afirmação de tal conhecimento deveria ser motivo suficiente para desqualificar a quem afirma tê-lo. E se se pudesse chegar a um acordo sobre os padrões de seleção fossem pelas razões que fossem... é desejável a padronização como tal? (Ibidem.)*

Abstraindo-se dos valores humanistas, sempre discutíveis e ultrapassando os domínios da ciência natural, biólogos concordam que “o excesso de multiplicidade no

---

516. Será que, em nossos dias, *ainda* não?

517. Eis um ponto que mereceria uma discussão mais atualizada com geneticistas.

518. O que hoje é plenamente viável utilizando-se bancos de dados informatizados.

fundo genético coletivo” (Ibidem.) constitui uma clara vantagem *biológica*, dado que, com “sua ampla reserva de propriedades atualmente «inúteis»” (Ibidem.), mantém-se a constante abertura da “futura adaptação a novas condições de seleção.” (Ibidem.) Nesse sentido, qualquer padronização, por menor que fosse “estreitaria esta zona de sombra da indeterminação mediante as apressadas determinações de efêmeras preferências.” (Ibidem.)

A este aspecto da sobrevivência, meramente técnico e «isento de valores» em si, Jonas acrescenta a limitação humana de realizar “uma criação sobre tipos que alcança seu objetivo positivo, como toda seleção, mediante a exclusão de alternativas, quer dizer, dos muitos indefinidos a favor dos pouco definidos.” (Ibidem.)

Além disso, a possibilidade de uma padronização ameaça diretamente

*O ponto biológica e metafisicamente forte da evolução humana (...) que evitava, de algum modo, as vantagens no curto prazo da especialização, que no mais domina a evolução das espécies. O fato de que o homem não seja especializado – o «animal não determinado», como dizia Nietzsche – constitui uma virtude essencial de seu ser. (Ibidem.)*

Por isso, ao contrário do que se pretende com uma interferência no curso da seleção genética humana, Jonas afirma que “se a seleção positiva não for cega, é necessariamente curta de vista.” (TME. p.119)

Isso não só pelo fato de que, por mais que se alcance conhecimento nessa área, os resultados obtidos sempre poderão surpreender, mas em função das razões que motivam tal interferência. Nesse sentido, Jonas declara que

*A estreiteza de vista é característica inapelável de toda intervenção consciente no curso inconsciente da natureza, e terá que ser aceita normalmente como preço e risco, porque temos que continuar intervindo em inumeráveis aspectos. No desenvolvimento, incalculavelmente amplo, da genética humana, a estreiteza de visão*

*se elevaria à enésima potência sem a desculpa desta obrigação. Porque o super-homem é um desejo da insolência, não da necessidade, como pode reclamar a eugenia negativa. (Ibidem.)*

Ademais, Jonas considera que este desejo obstinado de melhorar a espécie humana ignora “que essa, tal como é, contém já em si a dimensão na qual tem seu espaço tanto o melhor quanto o pior, tanto a ascensão como a queda, sem estar submetidos a nenhuma barreira reconhecível, nem impulsora para cima, nem protetora por baixo.” (Ibidem.)

Daí, afirma que “Nenhum sonho zoológico, nenhum truque de criação, pode ocupar o lugar desta opção essencial e seu imenso campo de jogo.”<sup>519</sup> (Ibidem.) A pretensão de levar tal projeto adiante é, a um só tempo, desmedida, inepta e, sobretudo, *irresponsável*. No melhor dos casos, só pode gerar uma ofensa à dignidade humana, e no pior o infortúnio.

*Este último já se dá política, humana e eticamente (e independentemente de que termine bem), nos métodos de gestação assistida, com sua despersonalização da relação sexual reprodutiva, a separação do amor da reprodução, do casamento, da paternidade livremente desejada, a intervenção dessacralizadora do poder público na secreta dimensão de futuro da interlocução mais íntima concedida pela natureza à constituição humana. (Ibidem.)*

Com base em toda essa reflexão, Jonas avalia que, exceção feita “aos objetos mais inequívocos da eugenia *negativa*, onde um elevado preço humano por tal ingerência ainda está por justificar, (...) sem dúvida no território de sonho da perfectibilidade genética positiva, *não* adquirimos maior segurança com a mudança do imprevisto pelo planejado.” (Ibidem.)

Por isso, sobre esse aspecto, em nota de rodapé ele situa que

*O lugar da planificação com vistas à perfectibilidade, e com isso à estreiteza de visão que pende de todos os planos, é a educação. Ali de fato impomos nossa imagem inevitavelmente míope ao futuro*

---

519. A versão espanhola aqui usou “campo de jogo” para traduzir o mesmo termo *Spielraums* (TME, 178). Ver p. 352 nota 508.



*indivíduo, e cometemos nossos pecados junto com nossas bondades conforme a vigente «verdade» do momento. Mas, ali onde condicionamos, em parte correta, em parte erroneamente, transmitimos ao sujeito no mesmo pacote a possibilidade da posterior revisão a cargo de si mesmo, pelo menos não a bloqueamos, dado que deixamos inalterada a natureza herdada, a sede originária de tal possibilidade. (Ibidem.)*

Não obstante, com relação às duas modalidades de eugenia, ele considera que

*Ambas as coisas são diletantes... uma em consonância, a outra em contradição consigo mesma. Abandonar o diletantismo da bendita ignorância, da escolha do amor pessoal pelo do conhecimento louco de uma arte arrogante é uma petulância impertinente pela qual o mundo e a posteridade terão que pagar. (Ibidem.)*

O que não parece justo, uma vez que não serão eles que farão tais escolhas.

A seguir, ele se dirige à análise daquilo que ele denomina “Métodos futuristas” divididos em dois momentos, o primeiro dedicado ao tema da clonagem, que não será retomado aqui e o segundo dedicado à técnica que ele denomina de “Arquitetura do DNA”, que vamos abordar por sua relação direta com nossa questão.

Jonas afirma que “até agora”, (isto é, até o momento em que ele escreveu o presente ensaio)<sup>520</sup>, não se pode estabelecer uma estrita analogia entre o biológico e o engenheiro. Segundo pensa, a analogia entre eles é ainda fraca e apenas parcial, pois a analogia total implicaria “a plena construção de entidades biológicas, quer dizer, organismos vivos, a partir da matéria prima e conforme a um desenho próprio, ou também a reestruturação planejada dos tipos já existentes com fins de melhoria.” (TME. 130)

---

520. Cujas primeiras versões foram escritas em 1974, republicadas em 1980, a versão alemã em 1982, e a publicação em TME em 1985. Caberia questionar, porém, se essa visão ainda pode ser sustentada hodiernamente.

Essa analogia integral como “primeira e radical modalidade” (Ibidem.) que exigiria “o verdadeiro novo desenho e síntese de organismos avançados mediante construção cromossômica dos elementos moleculares” (Ibidem.), segundo Jonas, “está praticamente excluída, dado que a enorme complexidade do sistema supera provavelmente a capacidade de qualquer computador humano”. (Ibidem.)

Mas, a questão não se limita a um circunstancial domínio técnico insatisfatório, pois, ele afirma que “mesmo que fosse possível, seria um puro desperdício em vista da superabundante oferta natural de material genético já pronto para sua modificação praticamente infinita mediante intervenção da arte.” (Ibidem.)

Por isso, ele considera que, “não é a nova construção, mas a reestruturação por intervenção, o caminho realista que se abre às habilidades similares à ingerência no campo biológico, em especial no genético.” (Ibidem.) Contudo, esse caminho pode nos levar muito longe e produzir uma analogia mais estrita com a verdadeira «feitura» concebida no terreno da construção mecânica.

Todos os métodos, até o momento, analisados por Jonas, sobretudo a clonagem e a eugenia, podem ser considerados conservadores, visto que “*seleccionam* genótipos já dados tal como aparecem por si mesmos na população, quer dizer, que sem dúvida guiam à natureza, mas não introduzem nela tipos de nova criação.” (Ibidem.)

Com esse procedimento é possível “modificar estatisticamente a macro-estrutura da espécie, mas a microestrutura dos indivíduos continuará surgindo do acontecer biológico e seus «caprichos».” (Ibidem.) O que autoriza a aposta de que

*em todos os casos a arte só se encarregue de um fator causal da evolução natural, a seleção entre a variada oferta, mas não da produção mesma das diferenças, as mudanças e enriquecimentos germinais que se produzem nessa oferta mediante mutações. Pode-se arrebatá-las também*

*isto ao acaso da natureza e «fazê-lo» de forma planificada?»<sup>521</sup> Só isto aproximaria a biologia prática à engenharia. (Ibidem.)*

Jonas avalia a seguir o “potencial de engenharia da biologia molecular” começando pelo “conceito de cirurgia genética”. (TME. 131)

Ele reconhece que desde o surgimento da biologia molecular, sobretudo a partir da decifração do código genético impresso no DNA, que possibilitou, mais recentemente, o seqüenciamento do genoma humano, abriu-se uma série de possibilidades, tornando realizáveis esses e outros projetos ainda mais ambiciosos<sup>522</sup>: “intervenções diretas nos genótipos mediante «cirurgia genética», que à continuação a seleção submete também à arte a outro fator causal mutante da evolução natural.” (Ibidem.)

Num primeiro momento, essa técnica somente foi aplicada em microorganismos e algumas espécies vegetais, quando então se podia considerar «futurista» a sua aplicação em seres humanos e, mesmo nesse caso, concebida inicialmente para ser utilizada apenas no âmbito da medicina, por meio da retirada, correção ou substituição de genes patológicos por sadios, realizando, assim, uma função curativa e não criativa. Mas daí se seguiu em direção à modificação do DNA por meio da “*modificação* do modelo dado do DNA mediante adição, exclusão e reordenação de elementos... uma re-escrita por assim dizer do texto genético, que torna possível em princípio (...) uma espécie de arquitetura do DNA.” (Ibidem.) Levando “a novos *tipos* de seres vivos, «desvios» premeditados e séries inteiras delas.” (Ibidem.)

Contudo, Jonas afirma que se tentada com seres humanos, tal aventura degradaria a imagem da unicidade «do» ser humano como objeto de respeito último e aboliria a exigência de fidelidade à sua integridade. Seria uma ruptura metafísica com a «essência» normativa do ser humano e, ao mesmo tempo, em função da

---

521. A resposta a esse ponto específico cabe apenas aos geneticistas, com base no estágio atual de suas pesquisas.

522 Entre os quais o *pós-humano*, que Jonas não chegou a abordar.

imprevisibilidade das conseqüências, “o mais frívolo dos jogos de azar... a brincadeira de um demiurgo cego e arrogante com o coração mais sensível da Criação.” (Ibidem.)

Aqui, Jonas menciona o aspecto da engenharia convencional que até agora faltava à técnica biológica. Embora tenha ainda como ponto de partida as estruturas dadas, ela pode aplicar através da manipulação a livre invenção ao invés do mero filtro e com isso alcançar a arbitrariedade da planificação com vistas a fins totalmente aleatórios. Quais fins seriam estes? No caso de plantas e animais, benefícios traduzidos como utilidade para os seres humanos por meio de novas qualidades ou incremento das já existentes

Mas e no caso do próprio homem? Sem considerar o vazio jogo de «*l’art-pour-l’art*» que confia à curiosidade e à paixão dos cientistas pelo experimento, segundo Jonas,

*também aqui, o objetivo terá que ser em última instância utilitário, quer dizer, uma projetada utilidade da modificação biológica para esta ou aquela nova tarefa da sociedade. Não pode ser o bem dos indivíduos modificados, porque para novas espécies de seres não podemos fazer idéia [do que seja] seu bem ou sua felicidade (no máximo podemos fazer idéia da infelicidade de ser diferentes). (TME. 131-132)*

Pode-se até imaginar “que o resultado será a atrofia de determinadas qualidades e a hipertrofia de outras, a adição em terceiro lugar de uma elevada habilidade para determinadas tarefas especiais de um mundo tecnológico (por exemplo, viagens espaciais) para as quais, até agora, a evolução não adaptou o homem.” (TME. 132)

Entretanto, Jonas prefere abster-se de mencionar “os extravagantes sonhos” que os pioneiros do progresso podem manifestar com esperança ou, em certos casos, mesmo com temor. Sobre o que ele fará apenas umas considerações iniciais, buscando fornecer alguns “Elementos de uma crítica”.

Assim, ele menciona “Primeiro, o aspecto conciliador da clonagem: a honra que se faz à espécie existente com o desejo comovedor, embora também infantil, de manter seus ‘exemplares’ mais afortunados por cima da fugacidade, mais além da paisagem de uma vida humana, está vetado aos objetivos que agora estamos ponderando.” (Ibidem.)

Ocorre, porém, que, a defesa da clonagem apóia-se sobre a noção de que, tal como é, a espécie humana não passa de “mero fato da natureza material, que não tem nenhuma sanção superior à de outros resultados do acaso evolutivo, e portanto, como todos, é terra de ninguém para o cultivo de alternativas elegíveis à vontade.” (Ibidem.) Em outros termos, essa perspectiva, não leva em conta “nenhuma idéia de dignidade transcendente «do» ser humano, e em consequência nenhuma idéia de obrigação moral derivada dela, pode sobreviver a esta renúncia à inviolabilidade de uma «margem» genérica.” (Ibidem.)

Isso significa que, considerada dessa maneira, não existe qualquer diferença em se fazer clones humanos ou, por exemplo, de “vacas campeãs”. Os dois casos representam somente a intenção de repetir indefinidamente um espécime bem sucedido. E, de acordo com esse ponto de vista, por que não? Jonas opõe-se, porém, a essa visão uma vez que,

*Independentemente desta desvalorização interior, também se romperia a unidade da espécie como tal (que até agora nem sempre consegue o devido respeito), e inclusive o nome «homem» tornar-se-ia ambíguo. Que são as criaturas derivadas, quais são seus direitos, qual seu status na comunidade humana? (Poder-se-ia formular a pergunta ao contrário, se algum dia eles pudessem ditar as condições). (Ibidem.)*

Numa crítica mais próxima e menos especulativa, Jonas considera que tal técnica produzirá além dos «desvios» desejados, inevitavelmente outros não desejados, ou seja, malformações, das quais seria preciso se livrar e até mesmo as bem sucedidas se depois se mostrassem problemáticas. E até mesmo aquilo que se criou por sua finalidade pode

ser eliminado quando não mais atender a tal finalidade. Isso significa que uma vez adquirido o hábito da eliminação utilitária - a outra face da aquisição utilitária -, nada mais poderia deter uma ou outra. Além disso,

*que direito superior pode aspirar o produto natural em relação ao artificial? Certamente não o do mero acaso de sua origem no processo evolutivo, isento de objetivos. Por definição, nenhum produto da técnica biológica inventora terá sido gerada por si mesmo: a utilidade foi a única razão para serem inventados. A partir daqui se estende de forma irresistível a opinião de que as pessoas estão aí apenas para serem úteis às pessoas e ninguém mais será um fim em si mesmo. (Ibidem.)*

Algo que leva à constrangedora questão: “Mas se nenhum membro da espécie, por que a espécie? A própria existência da humanidade perderia sua razão ontológica.” (TME. 133)

Jonas não ignora “que além desse descarado argumento da utilidade, nesta zona de penumbra da ciência também pode ocorrer a alguns sonhadores o «fantasma do super homem» como um fim em si.” (Ibidem.) Porém, ele aposta que, ao contrário do rígido pragmatismo do primeiro tipo, este ‘sonho’ será certamente tomado como um delírio infantil.

*Porque teria que perguntar aos autores por sua qualificação: e se pudesse demonstrar saber o que há por cima do homem (a única qualificação válida), então o super homem, tal como o podemos desejar, já estaria aí em pessoa e a espécie que o tivesse produzido na figura desse conhecimento ter-se-ia demonstrado biologicamente adequada. Mas se só se trata da pretensão de um conhecimento (como não pode ser de outra maneira), quem dessa maneira se engana e nos enganam serão os últimos aos que teria que confiar o destino do ser humano. (Ibidem.)*

Por fim, em sua “Observação final”, Jonas discute a relação entre “Criação e moral”. Ele afirma que nessa parte «futurista» de suas considerações, fomos levados ao “limite do humano e da possível discussão sobre ele”. (Ibidem.) E adverte que o sentimento de irrealidade que tais considerações despertam, acerca de possibilidades às quais poderiam acrescentar-se outras ainda mais extravagantes, não pode ofuscar o seu risco real. Pois, efetivamente, “Existe o risco de que escorreguemos sem percebermos em sinistros começos, de modo por assim dizer inocente, sob o estandarte da ciência pura e da pesquisa livre.” (Ibidem.)

Jonas tenta evitar o “calafrio metafísico” que sente ao pensar nas quimeras homem-animais que poderão surgir como conseqüência da prática da biologia molecular, graças à técnica de recombinação do DNA. Ele afirma ser “possível imaginar que o modelo genético da *imago Dei* de uma temerária arquitetura molecular se converta em objeto de um jogo criador.” (Ibidem.) Algo que, atualmente, não é mais restrito ao campo da imaginação.<sup>523</sup>

Segundo pensa, “O objeto não possibilita manter distante de sua discussão a categoria do sagrado.” (Ibidem.) E embora a cientificidade não a tolere, Jonas a ela se rende. Assim, para concluir, referindo-se a todo o campo da manipulação biológica, Jonas recorre àquele que ele considera como o mais sóbrio dos argumentos morais: “os atos cometidos sobre outros pelos quais não se pode render-lhes conta são injustos.” (Ibidem.)

Coerentemente, com esse argumento, ele finaliza sua exposição afirmando que:

*O dilema moral de toda manipulação biológico-humana que vá mais além do puramente negativo da prevenção de defeitos hereditários é precisamente esse: que a possível acusação da descendência contra seu criador já não encontra a ninguém que possa responder e purgar por ela, nem nenhum instrumento de indenização. Aqui há um campo*

---

523. Pois, tendo em vista que, recentemente, o Parlamento britânico autorizou a criação de «quimeras», está aberto o precedente para que esse quadro, muito em breve, deixe de ser futurista ou ficcional.

*para o crime com total impunidade, da que as pessoas atuais – que serão passadas estão seguras frente a suas futura vítimas. Só isso (nos) obriga à mais extrema e temerosa cautela em qualquer aplicação do crescente poder da arte biológica sobre os homens. O único permitido é a prevenção à desgraça não a prova de uma felicidade de novo tipo.*

*O objetivo é o homem: não o super-homem. Embora haja mais coisas, e metafísicas, em jogo, basta a simples ética da decência das coisas para proibir já em seus começos as liberdades artísticas [poéticas] com genótipos humanos... por pior que soe ao ouvido moderno: já na república da pesquisa experimental. (TME. 133-134)*

Becchi, no texto já mencionado, apesar das várias ressalvas feitas à posição defendida por Jonas, parece conceder a ele certa razão no que tange à questão da eugenia positiva, por reconhecer que

*A engenharia genética veicula precisamente os riscos mais elevados, menos no curto que no longo prazo. Certamente, ela pode ter uma função eugênica preventiva, evitando ou, ao menos, reduzindo a predisposição a doenças hereditárias. Nesse sentido, não se pode negar seus efeitos benéficos. Todavia, a engenharia genética pode ir bem além disso, e dar-se como finalidade a modificação ou mesmo a mutação radical da estrutural biológica do ser humano. Os perigos, que Jonas bem evidencia, começam já a se manifestar quando, das intervenções destinadas à conservação da espécie, se passa assim ao projeto de seres humanos melhorados sob o ângulo das faculdades intelectuais e da beleza. A vida foi até o presente uma grande loteria, onde cada um tirava um bilhete que podia ser premiado ou não. A engenharia genética poderia, a partir de amanhã, dar a cada*



*indivíduo um bilhete premiado. Mas se nós podemos duvidar do sentido de um jogo em que todo mundo é ganhador, nós podemos também nos perguntar qual sentido teria a beleza e a inteligência se elas fossem qualidades que todo mundo tivesse.* (p. 60)

No fundo, essa ainda é uma visão ingênua da questão. Pois, quem garante que essa tecnologia seria disponibilizada a “todos”? O mais provável, para não dizer, o certo é que (como de praxe) somente aqueles que podem pagar (e muito bem) por ela, tenham acesso. O que promoverá uma forma inédita e ainda mais injusta de discriminação: os descendentes dos mais ricos serão geneticamente programados para serem os “mais belos, mais inteligentes,” etc., o que fará desses atributos um indicativo ainda mais eloqüente do *status*, aumentando ainda mais o poder daqueles que os possuem.

Será criada assim uma nova forma de hierarquização social (como descrita no *Admirável mundo Novo*: os seres *alfa*, *beta* e *épsilon*) ou de exclusão (como descrita no filme *Gattacca*, onde certas funções só podem ser exercidas pelos geneticamente superiores, ou melhor, pelos modificados geneticamente) ou de classificação como aquela proposta por Lee Silver, biólogo molecular da Universidade de Princeton, que previu que, num futuro próximo, existirão apenas duas diferentes classes biológicas na sociedade humana, que ele chamou de *Gene Rico* e *Gene Natural*. A classe *Gene Rico*, formada por um grupo de pessoas enriquecidas com genes re-engenhados, limitada à apenas 10% da população, comporia, então, “a cabeça da sociedade”. (Vide cap. 1, p. 52)

Ademais, poder-se-ia também perguntar qual seria a posição de Jonas com relação ao projeto do *pós-humano*. Embora não tenha sido especificamente tematizado por ele, pode-se defender que essa questão seria facilmente aproximada de um tema que ele menciona: o do *super homem*.

De fato, não seria absurdo considerar que as mesmas críticas que Jonas endereça ao *super homem* e muitas daquelas endereçadas à eugenia positiva, poderiam ser alegadas também como sua objeção ao *pós-humano*.

Mencionando apenas as mais contundentes, poderíamos considerar o projeto pós humano eticamente questionável pelo fato de a transformação ou melhoria de um organismo, que ele pressupõe, não passar de um experimento, cuja ampla determinação de seu resultado final, certamente, se encontrar além da capacidade de previsão do experimento. Com o agravante de que, por sua própria finalidade, não há mais diferença entre o experimento e o fato verdadeiro. Assim, em caso de falhas, não se poderia devolver as “pessoas” ao fabricante. Daí, a preocupação de estabelecer o que fazer com os inevitáveis erros dessa intervenção genética, sobretudo quando o problema não ficar restrito apenas ao indivíduo que sofreu a intervenção, já que, como bem apontado por Jonas o “novo fator causal na série herdada, (...) só manifesta seus efeitos na sucessão das gerações.” (TME, 112.)

O que leva ao ponto, por ele denunciado, do poder dos homens presentes em relação aos futuros, como objetos indefesos frente às precipitadas decisões de planificação atuais. Um poder totalmente unilateral, cuja única contrapartida será a futura servidão dos vivos de amanhã frente aos mortos (nós). Isso levanta, então, a questão: “que direito tem alguém de predeterminar de tal modo os homens futuros, e se tal direito em princípio existisse que sabedoria autoriza-o a ser exercido?” (Ibidem.)

Além disso, com que intento afinal, tal projeto seria levado adiante? Quem decidiria quais hibridações poderiam (deveriam?) ser feitas? Quais os critérios seriam utilizados? Enfim, uma longa série de questões poderia ser colocada na perspectiva de Jonas. Mas se não quisermos ficar presos a ela, poderíamos recorrer ao célebre princípio de precaução, proposto formalmente na Conferência RIO 92, cuja definição preliminar, de 14 de junho de 1992, o definia como: “a garantia contra os riscos potenciais que, de acordo com o estado atual do conhecimento, não podem ser ainda identificados. Este Princípio afirma que a ausência da certeza científica formal, a existência de um risco de um dano sério ou irreversível requer a implementação de medidas que possam prever este dano.”<sup>524</sup>

---

524. Fonte: [www.ufrgs.br/bioetica/precau.htm](http://www.ufrgs.br/bioetica/precau.htm)

Mas, posteriormente, como afirmou o Prof. Hugh Lacey, no texto “O Princípio da Precaução e a autonomia da ciência”, foram propostas inúmeras versões desse princípio. Ele adotou a “definição de trabalho” recomendada pela Comissão Mundial sobre Ética da Ciência e da Tecnologia da Unesco (Comest), e essa estabelece que:

*Quando atividades podem conduzir a dano moralmente inaceitável, que seja cientificamente plausível, ainda que incerto, devem ser empreendidas ações para evitar ou diminuir aquele dano. “Dano moralmente inaceitável” refere-se a dano para os seres humanos ou para o ambiente, que seja uma ameaça à vida ou à saúde humanas, ou que seja sério e efetivamente irreversível, ou injusto com as gerações presentes e futuras, ou imposto sem a adequada consideração dos direitos humanos daqueles afetados.*<sup>525</sup>

Esse princípio explicita aspectos que o *princípio responsabilidade* deixa apenas entrever, como por exemplo: a idéia de *dano*, considerado *moralmente inaceitável*, mesmo que *incerto* e apenas *provável* do ponto de vista científico, recomendando que *ações* sejam empreendidas *para evitar ou diminuir* o suposto *dano*.

Embora não seja um imperativo categórico, no sentido forte de Kant ou Jonas, esse princípio, ainda que meramente hipotético, tem a sua força e tem sido bastante útil para conduzir as discussões nos órgãos competentes, entre os quais, os conselhos de ética em pesquisa. O que já é um bom começo, ao menos quando se tratarem de questões nas quais os riscos sejam prováveis, mesmo que incertos.

No entanto, se os danos forem detectados, ainda que não possam ser previstos, tanto na perspectiva de sua extensão quanto da profundidade, o mais sensato parece ser evitar que tais riscos possam se concretizar e, nesse caso, aceitar a sugestão de Jonas: “proibir já em seus começos as liberdades artísticas [poéticas] com genótipos humanos.” (TME, 134)

---

525. H. Lacey. “O Princípio da Precaução e a autonomia da ciência”. In *Scientiae studia*, São Paulo, v. 4, n. 3, p. 373-92, 2006, pp. 373-374.

## CAPÍTULO 7 – CONTRIBUIÇÕES, CRÍTICAS E LIMITAÇÕES DA FORMULAÇÃO JONASSIANA AO ENFRENTAMENTO DO DESAFIO BIOTECNOLÓGICO

### 7.1 - Contribuições da ética da responsabilidade à discussão do tema

Para avaliar a contribuição da reflexão de Jonas, será feita uma breve reconstituição dos pontos mais importantes de sua trajetória, aqui apresentada, lembrando que ele próprio a definiu como uma “*démarche* filosófica inteiramente consagrada à resolução do dualismo, para pensar a dignidade do homem agindo no interior do mundo onde ele se encontra”. (DH, p. 16 / VM, XIII n. 2)

Seu ponto de partida foi, então, o dualismo gnóstico que ele via como “uma ruptura absoluta (...) da cadeia do ser [chegando às] raízes mesmas da vida humana no mundo” (VM, p. 27). Essa ruptura produzia um sentimento de isolamento do homem como um ser solitário, num mundo natural hostil e mau. A consequência mais nefasta desse dualismo homem / mundo, é o *niilismo*, que Jonas identificou como o traço comum ao pensamento gnóstico antigo e ao existencialismo moderno. Tal *niilismo* se manifestava numa “metafísica do ser-no-mundo que, em sua raiz, torna[va] a ação vã, tanto para o homem que a realiza[va] quanto para o mundo que a sofr[ia]”. (VM, 31)

Assim, foi visto que, na base de sua crítica ao dualismo gnóstico encontravam-se, de fato, a crítica ao *niilismo*, mas também ao *ceticismo moral*. Donde Frogneux pôde inferir que, a crítica jonassiana dirigia-se “menos ao dualismo como tal que a seu alcance cético e niilista para a antropologia e à ação” (VM, 101). Por esse motivo, a autora afirmou que a “tarefa filosófica” de Jonas foi, então, naquele momento: “reencontrar uma medida comum entre o homem e o mundo sem, entretanto, jamais reduzir um ao outro.” (DH, p. 09)

Como se viu, além desse dualismo homem / mundo (ou cósmico-antropológico), Jonas enfrentou ainda outro dualismo, o dualismo espírito / matéria (ou psicofísico) retomado vigorosamente por Descartes, com a separação **radical** entre *res cogitans* e *res extensa* – conforme a qual a natureza se restringia exclusivamente à segunda, o que

possibilitou uma abordagem “puramente mecânica e quantitativa do mundo natural” (*PhL*, 72 / *VM*, 121) e uma representação simplesmente mecanicista do próprio homem.

Deste modo, vimos que, Jonas buscou superar o *dualismo* para combater as conseqüências indesejadas, tanto do pensamento *gnóstico*, que afirmava a vaidade da ação humana no mundo, quanto do *cartesiano* que - ao separar as dimensões: psíquica e física - criou o problema da ação do próprio corpo, impedindo a real apreensão do organismo. Nos dois casos, porém, o que estava em jogo era a possibilidade da emergência da liberdade e, como indicado, não somente a *humana*, no mundo.

Mostrou-se que, a engenhosa solução proposta por Jonas não foi tentar negar a polaridade, mas, ao contrário, ampliá-la até as mais remotas fronteiras da vida, declarando que: “As grandes contradições que o ser humano descobre nele mesmo – liberdade e necessidade, autonomia e dependência, eu e mundo, relação e isolamento, criatividade e mortalidade- têm já sua prefiguração (...) nas formas mais primitivas da vida, cada uma oscilando perigosamente entre ser e não-ser e portando já em si um horizonte interno de transcendência.” (EL, p. 26)

Com tal formulação, Jonas revelou não apenas o caráter eminentemente *contínuo* e *dual* da vida em si mesma, mas também o co-pertencimento do ser humano a essa condição. Desde então, o homem já não poderia mais se considerar sozinho ou isolado numa condição insular, ontologicamente superior. Pois, revelou-se que toda a contradição por ele experienciada, afinal, não é mera prerrogativa humana. Ao contrário, é um traço comum a toda forma de vida e pode ser identificado em toda a escala da evolução, nas funções orgânicas, partindo do metabolismo até as faculdades superiores.

No nível orgânico mais básico, Jonas identificou tais funções - que se manifestam de modo elementar nas formas mais primitivas da vida e se tornam gradualmente mais complexas até alcançar um grau mais elevado no ser humano - à percepção e mobilidade. Especialmente digno de nota, neste contexto, foi o surgimento do conceito de *liberdade*,

que Jonas relacionou ao perceber e ao agir, já na esfera mais primordial da vida, embora ele próprio tenha reconhecido o quão surpreendente pôde parecer afirmá-la antes do “domínio do espírito e da vontade”. (EL, p. 27)

Apesar disso, foi o que ele fez e, a partir daí, Jonas revelou toda a originalidade de sua formulação, pois, ele não apenas relacionou a liberdade às formas mais elementares da vida, como ainda identificou essa primeira manifestação da liberdade à mais elementar atividade realizada por todo ser-vivo: o *metabolismo*. E chegou mesmo a “afirmar que já o *metabolismo* (...) é a primeira forma de liberdade.” (EL, pp. 27-28)

Não obstante, Jonas admitiu que, para compreender tal conceito em sua nova amplitude, seria preciso afastar todas as suas concepções tradicionais e entender a *liberdade* como a “prerrogativa do orgânico *per se*, que todos os membros da classe ‘organismo’ e, por conseqüência, somente eles, receberam em partilha”. (Ibidem.)

Desse modo, a liberdade foi revelada como um *fenômeno* crescente, que surge já nas mais remotas e elementares formas de vida. Por isso, Jonas afirmou que “tomado nesse sentido fundamental, o conceito de *liberdade* pode servir de fio de Ariadne para a interpretação do que nós chamamos «vida»”. (EL, p. 29) Razão pela qual o conceito de liberdade se tornou um conceito fundamental de sua formulação.

Entretanto, mostrou-se que a liberdade não foi concebida por Jonas de forma absoluta, pois ele descreveu o “fenômeno vida”, como uma crescente tensão entre ser e não-ser. Assim, a liberdade, que emerge e se amplia ao longo de todo esse processo, traz consigo o perigo, em idêntica proporção. Ele concebeu, portanto, uma “liberdade dialética”, que tem o risco permanentemente crescente como a sua outra face.

Jonas propôs, então, a distinção entre o metabolismo e a atividade mecânica realizada pelo motor de uma máquina qualquer. Ele mostrou que, diferentemente dos seres não-vivos, todo ser-vivo realiza uma tarefa constante que é a sua própria produção

e manutenção e que só pode ser assegurada mediante a execução do próprio metabolismo, compreendido como sua permanente troca de matéria com o meio.<sup>526</sup>

Com isso, Jonas pôde explicitar a outra face do metabolismo, revelando que este não é somente expressão da *liberdade*, que caracteriza todo ser-vivo, mas também da *necessidade*, que impõe que todo organismo o realize constantemente para manter-se vivo. Desse modo, a *liberdade* foi concebida em relação à esfera que, normalmente, é vista como a sua diametralmente oposta: a *necessidade*. Embora seja uma formulação inusitada, ela contém elementos essenciais para compreender a concepção jonassiana. Pois, ela estabelece a importante conexão entre *liberdade* e *necessidade*.

Ademais, ele sugeriu que a dimensão espacial está para o inorgânico, assim como a dimensão temporal está para o orgânico, ao afirmar que “É o tempo, e não o espaço concomitante, que é o medium da totalidade formal do vivente”. (*EL*, p. 40) Traço que nos permitiu identificá-lo, ainda que de uma forma original, à tradição heideggeriana do *Sein und Zeit*.

Com base no que se retomou até aqui, é possível recuperar os cinco interessantes aspectos que Frogneux destacou dessa parte da formulação jonassiana, cabe lembrar:

1. Transposição do abismo que separava o homem e o mundo, restituindo ao homem sua condição de integrante do mundo, em estreita relação com todos os demais seres vivos.
2. Afirmação “no nível ético” de “uma dialética equivalente àquela que ele tinha evidenciado no nível orgânico. À dialética da liberdade e da necessidade metabólica corresponderia a dialética do valor e da obrigação ética se impondo à liberdade humana.” (*VM*, p. 274)
3. Com base no que, ela afirmou que, após afrontar “o dualismo em [diferentes] níveis: em primeiro lugar, o dualismo cosmológico que opõe o homem à natureza, em seguida, o dualismo antropológico que opõe a causalidade física à intenção subjetiva, [ele poderia], enfim, [afrontar] o dualismo moral que opõe o ser ao dever-ser”. (*Ibidem.*)

---

526. O que tornou ainda mais insatisfatória a metáfora do *homem-máquina*, tão recorrente à época de Descartes.

4. Para a autora o que tornou tudo isso possível foi o “princípio da continuidade, [segundo o qual] a liberdade se manifesta cada vez mais claramente no mundo do vivente, onde ela faz aumentar ao mesmo tempo em que ela [própria,] a precariedade e o risco.” (VM, p. 275)

5. Por fim, a importante transformação realizada no conceito de *liberdade*, ampliado a todo ser-vivo que, embora desempenhando um papel absolutamente central em sua formulação, não se expôs ao risco de se tornar uma liberdade absoluta, pois ele determinou que “ela somente pode se compreender autenticamente numa relação estreita com a necessidade e em seu caráter relativo à exterioridade”. (Ibidem.)

Desse modo, Jonas pôde ultrapassar tais dualismos, pela mediação do conceito de ser-aí orgânico no qual *interior e exterior* se “interpenetram”. Foi essa intuição que possibilitou inaugurar um modo inteiramente novo de filosofar, que o conduziu da gnose à filosofia da biologia antes de se debruçar sobre as questões propriamente éticas.

Assim, como se reviu, ele alcançou seu objetivo de superar o dualismo, realizando a ampliação do conceito de liberdade, num duplo sentido. Primeiro, no sentido de considerar que além da liberdade humana existe também a liberdade “ontológica” e, num segundo sentido, fazendo com que a raiz da própria liberdade humana se fixasse “no coração das leis da natureza”. A partir dessa aproximação entre liberdade e ‘leis da natureza’ foi superado o primeiro dualismo supracitado: o cosmológico, mas, ainda, foi abalada a clássica dicotomia kantiana entre reino da liberdade e reino da necessidade.

Jonas também superou o dualismo cartesiano, por levar em conta a própria realidade orgânica, transpondo, a uma só vez, a radical separação estabelecida entre alma e corpo e as suas mais diferentes variações (entre as quais o próprio dualismo cosmológico: homem x mundo ou entre o homem e as demais formas de vida), ao expandir os conceitos de espírito, consciência e liberdade para o âmbito do ser-vivo em geral e estabelecer uma escala ontológica contínua.



Além do mais, a particularidade do engenho jonassiano, cujo propósito era ultrapassar o dualismo, foi alcançar seu objetivo sem recorrer - como outros fizeram - a monismos parciais, que buscavam, antes, anular a polaridade. Ao contrário, ele forneceu uma solução mais elaborada, encontrando um monismo integral, isto é, uma unidade que sintetizou, ao invés de neutralizar, a dualidade.

Com tal concepção, Jonas ofereceu a possibilidade de superar outra divisão, aquela no campo metaético, entre duas diferentes modalidades de moral: as deontológicas e as consequencialistas (ou teleológicas), até então, consideradas não apenas antagônicas, mas, excludentes.

Aqui, o mais essencial foi que Jonas ofereceu uma resposta aos dualismos: - cosmológico, que opõe o homem à natureza (ou ao mundo), e - antropológico, que opõe o corpo à alma, o que preparou o caminho para a solução do terceiro, o dualismo ético entre ser e dever-ser<sup>527</sup>.

O que ele buscou realizar em seu *PR*, no qual vimos que o ponto de partida de Jonas foi a constatação da transformação da essência o agir humano em função das tecnologias que ampliaram os efeitos das ações do homem nas perspectivas do espaço e do tempo, exigindo um novo tipo de reflexão ética capaz de fazer frente a essa ampliação.

Após analisar as éticas anteriores, com especial atenção ao imperativo categórico (IC) kantiano, Jonas propôs seu “imperativo, adaptado ao novo tipo do agir humano e que se endereça ao novo tipo de sujeitos do agir, (...) [que foi enunciado] mais ou menos assim: *Age de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana na Terra.*” (*PR* p. 40)

Mostrou-se que, a exemplo do IC kantiano, sua formulação permite outras três diferentes variações, cabe recordar:

---

527. Que foi apresentado no Capítulo 5, no contexto da fundamentação de *pr*.

1. *Age de tal modo que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida.*
2. *Não comprometa as condições para a continuidade indefinida da humanidade na Terra.*
3. *Inclui em tua escolha atual a integridade futura do homem como objeto secundário de teu querer. (PR, pp. 39-40)*

Tais formulações evidenciaram que a concepção ética defendida por Jonas, diferentemente da ética kantiana, não leva em conta apenas os princípios, mas também as *conseqüências* das ações realizadas e que, ao cálculo moral, acrescenta o horizonte temporal que está totalmente ausente na *operação lógica instantânea* do imperativo categórico.

Ademais, a ética de Jonas exige que uma vida *autenticamente* humana exista depois de nós, dado que sua maior *prioridade é a existência do homem*.

Jonas estabeleceu o vínculo originário entre *vida e responsabilidade* e com o conceito de continuidade enfatizou a dimensão histórica ou *temporal* da responsabilidade. E uma vez que ela se prolonga no tempo e se estende, *em especial*, a todos nossos semelhantes (seres humanos), sem se ater aos nossos “próximos”, compreendidos como aqueles com os quais desfrutamos uma convivência espaço-temporal, concluiu-se que o seu foco é, portanto, a humanidade em geral. Desse modo, Jonas propôs uma ampliação não só do conceito de liberdade, mas também do conceito de responsabilidade.

Um dos aspectos mais interessantes da formulação jonassiana foi mostrar que a constatação da hipertrofia do poder humano trouxe consigo a exigência do *dever de responsabilidade* como tentativa de controlar esse mesmo poder. E declarar que *o primeiro dever do agir humano coletivo, na era da civilização técnica, é o futuro da humanidade*.

E embora tenha atribuído ao programa baconiano (usar o saber para dominar a natureza em benefício do homem) a culpa pela crise a que chegamos, Jonas afirmou que isso ocorreu devido à sua apropriação por parte do capitalismo, que o privou de toda **racionalidade** e **justiça**, elementos que o teriam tornado mais compatível e até coerente.

Ademais, Jonas apontou para o fato de que o risco de catástrofe associado ao ideal baconiano, por ironia, reside na grandeza de seu êxito que é, essencialmente, de dois tipos: econômico e biológico, afirmando que, nos dias atuais, está mais do que provado que a junção dos dois fatores conduz necessariamente à crise.

Todavia, o mérito de Jonas, aqui, deveu-se ao fato de ter levado a sério a incômoda visão heideggeriana acerca da técnica - como um poder autônomo que se desprende das mãos do homem para dominá-lo -, ter refletido sobre tal situação e demonstrado que a “dialética do poder sobre a natureza [inclusive no que tange ao próprio homem, exige] um controle para seu exercício” (PV, p. 253; PR, p. 235).

Nesse contexto, ele afirmou que, para controlar esse poder, atualmente descontrolado, é necessária outra ordem de poder capaz de estabelecer um limite, antes que o pior - a destruição ou deformação do homem e/ou da biosfera - aconteça.

Isso exige, como ele formulou em sua *heurística do medo*, que se dê mais atenção aos maus prognósticos que aos bons, único meio de evitar que os primeiros se concretizem. O que se aplica especialmente à recomendação de se preservar nossa *herança* recebida da evolução anterior, mesmo diante da possibilidade de seu suposto melhoramento. Pois, mesmo que, se tudo corresse bem e fosse possível obter algum avanço, caso algo desse errado, o risco ameaçaria esse patrimônio longamente elaborado pela evolução. Risco que não vale a pena, sobretudo quando se constata que tão perigoso empreendimento é animado unicamente pelo orgulho e *capricho*, que ele

definiu como o arriscar coisas relevantes por objetivos fúteis. E que o levou a afirmar que, “nenhum ganho vale o preço, nenhuma chance de sucesso autoriza o risco”. (PR. 77)

Tal herança foi tratada por Jonas como “um absoluto que, enquanto um bem fiduciário supremo e vulnerável, nos impõe a obrigação da conservação. (...) [que] ultrapassa incomparavelmente todos os comandos e todas as aspirações do ‘meliorismo’”. (PR. 78)

Além disso, seu princípio ético estabeleceu que: “*jamais a existência ou a essência do homem em sua integralidade devem ser colocadas em jogo nas apostas do agir*”. (PR. 84)

Ele, ainda, afirmou que precisamos zelar tanto pelo *direito* dos homens que virão, isto é, o direito à felicidade, quanto pela *obrigação* de ser uma humanidade verdadeira. E ainda que, “zelar é *nossa* obrigação fundamental em relação ao futuro da humanidade, da qual derivam todas as outras obrigações em relação aos homens que virão.” (PR. 91)

Preparando o caminho no sentido de resolver o terceiro dualismo, aquele do âmbito ético, instituído desde Hume, entre o ser e o dever, Jonas começou por clarificar a relação entre valores e fins - ou objetivos – que quase sempre são confundidos, embora não sejam a mesma coisa. Em busca de uma distinção, ele se ocupou inicialmente do fim definindo que “um fim é aquilo em vista de que uma coisa existe e para a produção ou a conservação da qual tem lugar um processo ou é empreendida uma ação”. (PR. 107) Destacou-se o fato de Jonas introduzir, já na definição de fim, a noção de conservação.

Nesse contexto, ele demonstrou que os juízos de valor não derivam de uma apreciação subjetiva, mas da avaliação do desempenho relativo ao fim inerente à própria coisa. Desse modo, ele firmou que *o valor é, portanto, atribuído em virtude do fim*. Baseando-se nisto, ele pôde estabelecer que a natureza cultiva valores, dado que ela cultiva fins e que, portanto, *ela é tudo menos livre de valores*, sobretudo porque, inegavelmente, os valores são postos e validados por ela própria.

Jonas, então, explicitou que para transpor o pretensu abismo entre o ser e o dever é preciso “Fundar o «Bem» ou o «Valor» no ser” (PR. 157). Pois, como ele demonstrou, o

bem ou o que tem valor, sempre que ele existe por si mesmo e não devido a um desejo, necessidade ou escolha, é, conforme seu próprio conceito, precisamente aquilo cuja mera possibilidade já implica a exigência de sua realidade, tornando-se assim um dever, desde que em presença de uma vontade que seja capaz de perceber tal exigência e de convertê-la em agir. Ao que ele acrescentou que “falar do ser-em-si do bem ou do valor, isso quer dizer que o bem ou o valor fazem parte da bagagem do ser (não necessariamente, entretanto, da atualidade particular do existente), de modo que a axiologia torna-se assim uma parte da ontologia.” (Ibidem.)

Além disso, ele demonstrou ainda que, por ser capaz de comportar fins e de ter objetivos, a natureza também é portadora de valores e, mediante um dado fim, “sua obtenção em cada caso torna-se um bem e seu impedimento um mal, e com esta diferença começa a imputabilidade do valor.” (PR. 158)

Em outros termos, dado que os fins estão presentes na natureza, inclusive na nossa, Jonas considerou que, em princípio, sua dignidade consiste em serem realizados, de modo que, segundo sua força motivante, eles poderiam ser avaliados ou conforme ao prazer provocado por sua obtenção ou à dor decorrente de sua obstrução. Ademais, embora seja possível classificar um fim como melhor ou pior, ele enfatiza que um bem em si é aquele que jamais “reclama nosso assentimento.” (Ibidem)

Por esse motivo, frente à questão se há sentido em dizer que alguma coisa *deve* ser, mesmo quando sua realização não visa satisfazer a pulsão, o instinto ou a vontade, Jonas aponta que isso corresponde precisamente ao “bem em si”, cujo *reconhecimento* do seu direito prioritário a ser, constitui a primeira exigência endereçada a todo aquele que o percebe. (EF, 79)

Por conseguinte, a exigência de um Ser de valor torna-se concreta, endereçando-se a nós enquanto sujeitos *práticos*: a) se o Ser é vulnerável, dada a fragilidade de todo ser vivo ou b) se está exposto ao poder de nosso agir. Surge assim, devido ao aspecto geral

de todo ser de valor precário, um comando ou mandamento que nos compromete com todo ser exposto e ao mesmo tempo confiado ao nosso poder, que deve ser submetido a essa *hierarquia* de valores, que se apresenta, quase sempre, nas condições da realidade.

Frogneux esclareceu a articulação dessa formulação jonassiana afirmando que seu

*raciocínio é o seguinte: o **ser** não é neutro e pode por consequência constituir a ancoragem ontológica de uma norma que fará autoridade, quer dizer, que poderá igualmente sancionar a liberdade; além de que, o **valor** manifesta uma adesão subjetiva a um **fim** que aparece desde então como auto-referencial; enfim, o **dever** ético repousa sobre um sentimento de responsabilidade.”* (VM. p. 305. Grifos nossos.)

E, como se viu, segundo Jonas, só há responsabilidade porque há poder. Sendo assim, “a responsabilidade é o aspecto complementar do poder”. Por isso, a responsabilidade tem que ser proporcional ao poder.

Dado que, com esse novo poder de ação, surgiu a possibilidade de que o homem desapareça definitivamente do planeta ou que transforme sua própria essência ao usar em si mesmo as novas possibilidades oferecidas pelas biotecnologias, Jonas mostrou que o homem atual é dotado de uma responsabilidade inédita, porque inédito é seu poder de aniquilação.

Além disso, se antes, aquele argumento que defendia a suposta neutralidade moral no campo das ciências era aceitável, agora, devido aos avanços biotecnológicos que ampliaram incrivelmente o poder de alterar não só a estrutura genética vegetal e animal, mas também a humana, tal argumentação tornou-se inadmissível. Assim, exige-se, agora, uma ética capaz de *impor* a todos os implicados, isto é, a *todos nós, a responsabilidade por todas as alterações que venham a ser realizadas em nossa constituição genética atual e por seus efeitos futuros.*

Jonas também identificou a responsabilidade como o traço distintivo do homem, dado que só ele é capaz de ter responsabilidade, motivo pelo qual ele deve exercer tal responsabilidade em relação a seus semelhantes, inclusive aqueles que são meros *sujeitos potenciais de responsabilidade*, o que se aplica tanto aos filhos, quanto às gerações futuras.

Isso explica porque, Jonas, distanciando-se de Kant, afirmou que não é a forma, mas o conteúdo do agir que tem prioridade. E, ainda, que a lei moral nos impõe como dever aquilo que a *intelecção* nos aponta que, por si, merece existir e por isso pode exigir o nosso agir. Mas, para nos influenciar e mobilizar nossa vontade devemos ser capazes de ser afetados por tais coisas. Ou seja, nosso lado *emocional* também precisa intervir. Por isso ele disse que, “a essência de nossa natureza moral implica que o apelo, tal qual a *intelecção* nos transmite, encontre uma resposta em nosso sentimento. É o *sentimento de responsabilidade*.” (PR. 169)

Assim, não só a teoria da responsabilidade, mas toda teoria ética precisa refletir sobre dois aspectos igualmente relevantes: “o fundamento *racional* da obrigação, (...), [ou] o princípio legitimante por trás da reivindicação de um «se deve» que obriga, e o fundamento *psicológico* de sua faculdade de abalar o querer, [isto é,] a causa que faz que [o sujeito] (...) determin[e] seu agir por ele.” (Ibidem)

Isso evidencia que a ética que Jonas estabeleceu tem duas faces: uma objetiva e uma subjetiva, sendo que a primeira tem a ver com a razão e a segunda com o sentimento. Jonas afirmou, porém, que a condição subjetiva não afeta a validade, apenas, a eficácia do comando moral e que a lacuna entre “a sanção abstrata e a motivação concreta deve ser transposta pelo arco do sentimento único que pode abalar a vontade.” (PR. 170-171)

E se o propósito da reflexão ética anterior era aproximar o homem de seu objeto supremo, que era atemporal e imperecível (por exemplo, a idéia de *Bem*), Jonas mostrou

que, quando o sentimento em foco é a responsabilidade, seu objeto não é mais o imperecível, mas, precisamente, o “perecível enquanto que perecível”. (PR. 173)

Uma vez que esse “objeto contingente em sua faticidade, apreendido precisamente em seu caráter perecível, em seu estado de necessidade e na sua incerteza, é tomado como tendo a potência de mobilizar pela simples existência (...) a disponibilização de minha pessoa, ao abrigo de todo desejo de apropriação.” (Ibidem.)

Sabe-se que, ser responsável significa responder por seu ato e por suas conseqüências. E que, em alguns casos, é preciso fazer com que o ator assuma sua responsabilidade. Tal medida tem origem no âmbito jurídico e não exatamente no moral. Nesse sentido, Jonas não ignorou a procedência jurídica da responsabilidade<sup>528</sup>. Ele destacou, porém, o segundo momento em que “misturou-se à idéia da compensação jurídica aquela da punição que tem uma significação moral e que qualifica o ato causal como sendo moralmente culpável. (PR. 180)

Nesse sentido, a responsabilidade é um conceito que transita entre a esfera moral e jurídica e a ação humana é, em diversos casos, não apenas passível de reprovação moral, mas, também de sanção jurídica.

Outro aspecto relevante é que “A «responsabilidade» se refere aos atos cometidos e que ela se torna real pelo fato de que o ator é tomado como responsável pelo exterior.” (PR. 181) Aspecto digno de nota, pois, em função dele Jonas declarou algo muito importante para a discussão de nosso tema, cabe frisar:

*No fim das contas, quanto menos se faz as coisas, menos se assume a responsabilidade, e na ausência de obrigação positiva evitar a ação pode se tornar um conselho de prudência<sup>529</sup>. Em suma, a*

---

528. Discutida magistralmente por Ricœur no texto “Le concept de responsabilité”, in *Le Juste*, pp. 41-70.

529. Cabe esclarecer que, o termo **prudência** remete a Aristóteles, por ser a tradução do termo latino *prudentia* que, por sua vez, traduz a palavra grega *phronésis* que o Estagirita usou para designar a virtude intelectual, relacionada, portanto, à verdade, ao conhecimento e à razão. Já a expressão **conselhos de prudência** foi estabelecida por Kant, para designar tipos de juízo que indicam os meios para alcançar determinados fins. Todavia, o sentido em que a expressão aparece, aqui, tende a aproximá-la menos dos



«responsabilidade» assim compreendida por si mesma não fixa fins, mas ela é a imposição totalmente formal sobre todo agir causal entre os homens, exigindo que se possa pedir as contas. Ela é assim a condição prévia da moral, mas não é ainda ela mesma a moral.  
(Ibidem)

Vale destacar, então, a recomendação de que, em certos casos, é mais prudente deixar de agir, caso contrário, será preciso prestar contas não apenas pelos atos cometidos, mas, também e principalmente, por suas conseqüências, tenham sido desejadas ou não.

Entretanto, Jonas inovou, ainda uma vez, ao inserir outro conceito de responsabilidade que não diz respeito “ao cálculo *ex post facto* do que foi feito, mas à determinação do que está a fazer; um conceito em virtude do qual eu me sinto então responsável não em primeiro lugar por meu comportamento e por suas conseqüências, mas pela *coisa* que reivindica meu agir.” (Ibidem) E ao afirmar que “O que é dependente, por seu direito próprio, torna-se o que comanda, o poderoso com seu poder causal torna-se o que é submetido à obrigação. O poder torna-se objetivamente responsável pelo que lhe é confiado”. (PR. 182)

Jonas esclareceu, porém, que a origem dessa *tomada de partido do sentimento* não é a idéia geral de responsabilidade, mas “o reconhecimento da bondade intrínseca da coisa, tal qual ela afeta a sensibilidade e tal como ela humilha o puro egoísmo do poder.” (PR. 182-183)

Assim, quando se trata da ética da responsabilidade pelo futuro, que precisamos assumir hoje, o que está em jogo não é a tradicional, formal e vazia «responsabilidade» de um ator qualquer em relação à sua ação, mas esse tipo de *responsabilidade* e de *sentimento de responsabilidade*, a partir do qual Jonas pôde afirmar, sem contradição, que somos responsáveis, até por nossos atos mais irresponsáveis. Considerando que «um agir irresponsável» não se limita mais ao sentido formal do termo «irresponsável»,

---

sentidos indicados acima, que da recomendação expressa pelo princípio de precaução, segundo o qual, a incerteza científica, com relação a um risco de um dano sério ou irreversível, exige medidas capazes de evitar este dano. Nesse caso, o mais “prudente” seria evitar a própria ação.

que significa “ser incapaz de assumir a responsabilidade, logo não poder ser considerado como responsável”. (Ibidem) Pois, conforme ele afirmou, somente aquele que possui a capacidade de ser responsável pode agir irresponsavelmente.

Aqui, merece ser feita uma breve incursão ao texto de Ricœur, supracitado, no qual ele discute o conceito de responsabilidade, espantando-se com a diversidade de sentidos que o conceito adquiriu contemporaneamente e tecendo uma crítica ao conceito jonassiano de responsabilidade, sobretudo, por considerar que tal como foi formulado, torna-se muito difícil identificar o responsável no sentido do autor (propriamente dito) dos efeitos nocivos causados.

De fato, mas o que Jonas estabelece em sua formulação oferece uma pista mais do que evidente para identificar os responsáveis, no caso específico das biotecnologias aqui discutidas. Pois, uma vez que a responsabilidade atrela-se ao poder e ao saber, ao ponto de a responsabilidade ser proporcional ao poder, e dado que, por sua vez, o saber biotecnológico amplia o poder; temos que, com relação aos efeitos nocivos da “discutível” aplicação biotecnológica em seres humanos, os responsáveis diretos seriam: em primeiro lugar os próprios cientistas (indivíduos ou equipes) que levarem adiante as pesquisas que venham a viabilizar tais aplicações; em segundo lugar, todas as esferas de poder político (legislativo, executivo, judiciário) que venham a autorizar, legitimar ou sancionar tais práticas, em terceiro lugar os representantes do poder econômico que venham a financiar tais pesquisas e, por fim, embora não de forma direta, toda a população, ou melhor, a opinião pública atual que, embora esclarecida sobre as intenções, possibilidades e riscos envolvidos em tais pesquisas e suas eventuais aplicações, não se mobilize a tempo de impedir que as leis específicas sejam sancionadas e tais práticas efetivamente aplicadas. Ou seja, ainda que em diferentes graus, todos os seres humanos atuais estão voluntária ou involuntariamente, consciente

ou inconscientemente implicados nas conseqüências nocivas de tais aplicações. Por isso, trata-se de uma *responsabilidade coletiva*, mesmo que observando a ordem acima. De modo que, o ônus pela *ação irresponsável* teria que ser assumido, ainda que em diferentes graus, por todos os envolvidos diretos e indiretos.

Revimos há pouco, o que Jonas entende por isso e que ele pressupõe a situação em que “O bem-estar, o interesse, o destino de outrem é colocado em minhas [nossas] mãos devido às circunstâncias ou por uma convenção, o que quer dizer que meu [nosso] controle sobre *isso* inclui ao mesmo tempo minha [nossa] obrigação *por* isso.” (PR. 184)

Essa é precisamente a situação dos pais em relação aos filhos, do governante em relação aos cidadãos e a nossa em relação às gerações futuras. Em tais circunstâncias, o “Exercer o poder sem observar a obrigação é então «irresponsável», quer dizer, uma ruptura na relação de confiança da responsabilidade.” (Ibidem)

Embora Jonas não ignorasse as relações nas quais se estabelece um tipo de responsabilidade recíproca entre todos os envolvidos, por exemplo, nas tarefas coletivas em que todos os integrantes correm perigo e com a qual todos são responsáveis uns pelos outros, para o sucesso do empreendimento e a sobrevivência do grupo, vimos que o tipo de responsabilidade que ele postulou em sua ética foge a esse modelo, tanto quanto do modelo de responsabilidade «horizontal» encontrado na relação entre iguais, como, por exemplo, entre companheiros e irmãos.

A responsabilidade que ele estabeleceu é mais próxima, sobretudo, daquela «vertical» que existe dos pais com relação aos filhos e que, além de não pressupor qualquer reciprocidade, não é específica, mas global, não é ocasional, mas permanente, ao menos, enquanto forem crianças e dependentes. E cuja ausência implica omissão e uma forma ética e, mesmo, juridicamente condenável de irresponsabilidade.

Diferentemente da responsabilidade dos pais, cujo objeto é da esfera privada, no que tange ao político, “o objeto da responsabilidade é a *res publica*, a «coisa pública» que

numa república é potencialmente assunto de todos (...) [ressaltando que,] ninguém é formalmente considerado obrigado a exercer as funções públicas”. (PR. 189)

Assim, vimos que, se a responsabilidade dos pais é comum a todos que, mediante escolha ou não, tornam-se pais, a responsabilidade política apenas concerne àqueles que optam pela vida política. A primeira se dirige aos indivíduos singulares que nós mesmos geramos e a segunda aos numerosos indivíduos anônimos da sociedade já existente. A origem da primeira é o fato de se tornar, voluntariamente ou não, autor imediato de tais existências totalmente dependentes; da segunda, é a disposição de assumir um cargo público com o objetivo de zelar pelo interesse coletivo, com ou sem o consentimento dos concernidos. A primeira é inteiramente natural e se dirige a objetos próximos e a segunda, instituída da forma mais artificial, endereçada a objetos mais distantes.

Jonas ainda estabeleceu que “o arquétipo de toda responsabilidade é aquela do homem em relação ao homem”. (PR. 193) E, sobretudo, no caso dos pais, trata-se de zelar pela criança até que ela alcance a vida adulta que, por sua vez, resulta do processo de educação, cujo objetivo é a *autonomia do indivíduo e a sua própria assunção, como sujeito de responsabilidade*. Por isso ele disse que, “o «cidadão» é um objetivo imanente da educação” (PR. 202) Aspecto no qual a responsabilidade dos pais se encontra com a dos governantes.

Desse modo ele pôde afirmar que “o bem verdadeiro do indivíduo (mesmo que ele não seja obrigatoriamente aquele de todos os indivíduos) e o bem pragmático do Estado coincidem, [isso] faz do Estado uma instituição intrinsecamente moral, e não somente utilitária.” (PR. 239)

Jonas estabeleceu, ainda, que o principal imperativo da atividade política declara a obrigação de “não produzir, nem no nível do objetivo, nem no nível do caminho em direção ao objetivo, uma situação na qual os candidatos possíveis à repetição de seu próprio papel serão tornados lacaios ou robôs.” (PR.229) Risco que, ele bem advertiu, nenhum homem de Estado, em nome da responsabilidade que seu cargo comporta, está autorizado a correr.

Como ele demonstrou, a responsabilidade está diretamente implicada na relação, nada simples, entre poder e saber, que “eram anteriormente de tal modo limitados que, com relação ao futuro, a maior parte das coisas devia ser abandonada ao destino e à estabilidade da ordem natural e que toda atenção se dirigia para a tarefa de bem fazer o que se impunha aqui e agora.” (PR. 238) Isso explica porque, na perspectiva da política antiga, considerava-se “A melhor constituição, a mais durável, e a virtude, a melhor garantia da permanência.” (Ibidem.) E porque, na perspectiva da ética antiga, a “responsabilidade pelo que virá» não era uma norma natural do agir – ele não teria tido objeto comparável ao nosso e ela seria considerada como uma *hybris* mais do que uma virtude. (Ibidem.)

Atualmente, porém, uma vez que ele explicitou que, “a responsabilidade é um correlato do poder, de modo que, a extensão e o tipo do poder determinam a extensão e o tipo de responsabilidade.” (PR. 247) Disso decorre que, se o poder e seu freqüentemente exercício aumentam ao ponto de atingir certas dimensões, “não é somente o tamanho, mas igualmente a natureza qualitativa da responsabilidade que se transforma de tal forma que os atos do poder engendram o *conteúdo* do dever, que é então essencialmente uma resposta ao que ocorre.” (Ibidem.)

Por fim, cabe ainda destacar a afirmação de que: “Da humanidade não se pode jamais dizer (...) que ela «não é ainda»; ... [pois,] a cada vez, o ser humano, mesmo se ele foi de outro modo, não era mais «inacabado» do que ele é hoje.” (PR. 214)

Também na perspectiva da aplicação, vale a pena retomar algumas importantes considerações de Jonas, sobretudo no contexto do TME, em que ele se pergunta com relação às supostas melhorias pretendidas pela eugenia positiva *quem decidirá sobre a excelência dos exemplares e com que critérios?* (TME. p. 118) Advertindo ainda que, na tentativa de se estabelecer um fenótipo como o melhor para inspirar a programação dos futuros indivíduos, qualquer padronização, por menor que fosse “estreitaria esta zona de sombra da indeterminação mediante as apressadas determinações de efêmeras preferências.” (Ibidem.)

Com relação à possibilidade de combinar os genes de outras espécies, ele alerta quanto ao fato de que as conseqüências de tais procedimentos ainda são pouco conhecidas. Sabe-se apenas da possibilidade, em si já perturbadora, de que isso resulte em “novos *tipos* de seres vivos, «desvios» premeditados e séries inteiras delas.” (TME. p. 131)

Contudo, Jonas afirma que se tentada com seres humanos, tal aventura degradaria a imagem da unicidade «do» ser humano como objeto de respeito último e aboliria a exigência de fidelidade à sua integridade. Seria uma ruptura metafísica com a «essência» normativa do ser humano e, ao mesmo tempo, em função da imprevisibilidade das conseqüências, “o mais frívolo dos jogos de azar... a brincadeira de um demiurgo cego e arrogante com o coração mais sensível da Criação.” (Ibidem.)

Além do que, isso criaria um problema de ordem política e jurídica, pois, afinal *Que são as criaturas derivadas, quais são seus direitos, qual seu status na comunidade humana?* (TME. p. 132) Ele acrescentou ainda a hipótese de que essa pergunta venha a ser formulada na perspectiva dessas criaturas, caso algum dia elas possam ditar as regras.

Numa crítica mais real e menos especulativa, Jonas considerou a possibilidade de a técnica produzir além dos «desvios» desejados, inevitavelmente outros não desejados, ou seja, malformações, das quais seja preciso se livrar e até mesmo das bem sucedidas, caso depois de um tempo se mostrem problemáticas. Ou seja, mesmo aquilo que se crie para certa finalidade poderá ser eliminado quando não mais atender a tal finalidade. Ele denunciou, portanto, o fato de que uma vez adquirido o hábito da eliminação utilitária - a outra face da aquisição utilitária -, nada mais poderá deter uma ou outra.

Por isso, Jonas recorreu àquele que considera o mais sóbrio dos argumentos morais: “os atos cometidos sobre outros pelos quais não se pode render-lhes conta são injustos.” (Ibidem.)

Coerentemente, com esse argumento, ele finalizou sua exposição afirmando que:

*O dilema moral de toda manipulação biológico-humana que vá mais além do puramente negativo da prevenção de defeitos hereditários é precisamente esse: que a possível acusação da descendência contra seu criador já não encontra a ninguém que possa responder e purgar por ela, nem nenhum instrumento de indenização. Aqui há um campo para o crime com total impunidade, da que as pessoas atuais – que serão passadas estão seguras frente a suas futura vítimas. Só isso (nos) obriga à mais extrema e temerosa cautela em qualquer aplicação do crescente poder da arte biológica sobre os homens. O único permitido é a prevenção à desgraça não a prova de uma felicidade de novo tipo.*

*O objetivo é o homem: não o super-homem. Embora haja mais coisas, e metafísicas, em jogo, basta a simples ética da decência das coisas para proibir já em seus começos as liberdades artísticas [poéticas] com genótipos humanos... por pior que soe ao ouvido moderno: já na república da pesquisa experimental. (TME. 133-134)*

## 7.2 – Críticas à formulação ética jonassiana

É preciso aqui considerar que a formulação e, sobretudo, a fundamentação da ética jonassiana suscitaram e ainda suscitam inúmeras críticas. A expressão mais eloqüente delas foi reunida num evento - promovido pelo *Institut de Philosophie et Sciences Morales* de La Université Libre de Bruxelles, em 1991, sob a coordenação do seu então presidente, Gilbert Hottois, com a colaboração de Marie-Geneviève Pinsart -, que congregou os críticos mais representativos de Jonas, entre os quais K.-O. Apel, Hans Achterhuis, Mathias Rath, Anne-Marie Roviello, sem esquecer, naturalmente, dos próprios organizadores.

Desse evento resultou uma publicação intitulada *Nature et Responsabilité*<sup>530</sup>, que pode ser considerada como uma espécie de antologia das principais críticas endereçadas ao empreendimento jonassiano.

Por seu caráter emblemático, esses textos aqui serão a cardinal referência para avaliar as principais críticas, especialmente aquelas endereçadas à fundamentação. Ainda assim, por motivos evidentes, não será possível focalizar todas as críticas em todas as suas nuances. Razão pela qual, será preciso retomar apenas aquelas mais importantes, tanto por sua maior recorrência, quanto por sua gravidade, isto é, pelo risco que representam à viabilidade da elaboração jonassiana.

Para facilitar a exposição, as críticas serão divididas em três grupos, de acordo com o aspecto que visam, a saber: 1. Aspecto conceitual; 2. Aspecto metodológico e 3. Aspecto prático. Os dois primeiros momentos serão divididos em três pontos e o terceiro em dois.

#### 1. Aspecto conceitual:

Trata-se de apresentar aqui algumas críticas que se centraram na forma pela qual Jonas elabora alguns conceitos, o que pode resultar em ambigüidade ou mesmo numa exposição insatisfatória. É o caso dos conceitos de «valor», «homem» e «natureza».

##### a. Os tripla significação do termo «valor»

A crítica aos três diferentes sentidos que Jonas atribui ao termo «valor» é formulada por Mathias Rath<sup>531</sup>, por considerar que no PR esse conceito é de tal modo ampliado, ao ponto de ele assumir três diferentes significados, segundo o autor, incompatíveis.

Assim, segundo Rath, as três diferentes definições do termo *valor* que se pode extrair dos textos jonassianos são os seguintes:

---

530. G. Hottois & M.-G. Pinsart (org.). *Hans Jonas – Nature et Responsabilité*. Paris : Vrin, 1991, 189 p.

531. M. Rath. "La triple signification du mot «valeur» dans *Das Prinzip Verantwortung* de Hans Jonas et la Psychologisation en éthique. " in *Nature et Responsabilité*, pp. 131-140.



- a primeira definição pertence à categoria descritiva, não normativa: uma coisa recebe um valor se ela é utilizada em vista de um fim;

- a segunda faz do valor um conceito teleológico. Para que uma finalidade requeira nosso cuidado, é preciso que ela seja um valor em si. A análise detalhada desta definição faz aparecer um círculo vicioso, entre as noções de valor, de existência e de finalidade;

- enfim, segundo a terceira acepção, uma finalidade torna-se um valor se ela é uma finalidade para nós. O valor é, então, a medida de uma vontade subjetiva. (op. cit. p. 14)

Mesmo considerando que essa tripla significação constitui, na verdade, “três passos indo de um conceito descritivo do valor, em direção a um conceito normativo do valor” (Ibidem. p. 135) Rath pretende “mostrar que há uma falha no raciocínio de Jonas e que ela se situa... em seu conceito de finalidade”. (Ibidem.)

Melhor dizendo, segundo ele, as definições de valor são contraditórias porque as considerações jonassianas sobre as finalidades são circulares. Mais exatamente, segundo ele, “a definição, «um fim é o em vista de que uma coisa existe», não pode ser utilizada se se quer falar da finalidade fundamental de todos os seres.” (Ibidem.) Pois,

*Todo valor é válido por realizar um fim. Todo fim deve ser útil a outro fim se ele deve ser marcado pelo selo do valor. Essa «cascata de fins» (Rombach) somente pode ser interrompida se houver um fim que possa ser considerado como um valor em si. Esse fim deve ser útil a si mesmo. Jonas encontra essa utilidade para si mesma na finalidade «existência». (Ibidem.)*

Rath afirma que ao seguirmos tal raciocínio contactamos o círculo no conceito da finalidade fundamental e, por extensão, na segunda definição de valor. Uma vez que “Se é a finalidade fundamental de tudo o que existe a de existir, e se um fim é o para que alguma coisa existe, tudo o que existe, existe no objetivo de existir. Tudo o que existe é válido e é então

bom, porque existe. A existência enquanto meio útil e, portanto, válido torna-se sua própria finalidade.” (Ibidem.)

Desse modo, da utilidade da existência, enquanto meio para realizar fins, Jonas concluiria o valor da existência, enquanto um fim em si absoluto. Logo, “o juízo de valor: «a existência é um valor», está fundada no ser-bom de uma finalidade, que é justamente legitimada por esse valor. A conclusão é circular.” (Ibidem. pp. 135-136)

Frogneux discorda de Rath, porém, considerando que ainda que

*Jonas utilize efetivamente o termo «valor» como sinônimo de fim, não nos parece necessário manter sob o mesmo termo significações que o próprio Jonas tenta separar. Assim preferimos designar a primeira acepção do termo valor por «utilidade» relativa, e a terceira por «valorização» subjetiva (Wertung; PR, 113), enquanto que reservaremos o termo «valor» ao fim auto-referencial do existente. Seria preciso ainda acrescentar o valor moral que resulta de uma adequação da vontade ao conhecimento dos fins e dos valores objetivos. Esse valor moral supõe a virtude que consiste em reconhecer como valores os fins em si e a se submeter à injunção do bem. (NF, 307)*

Essa sugestão parece resolver o problema da plurivocidade e incompatibilidade entre os sentidos do termo valor e também da circularidade das definições. Pois, ela leva em conta todas as nuances da exposição que Jonas faz sobre o *valor* e, embora ele mesmo não o faça, explicita a diversidade e confere a cada um dos sentidos atribuídos ao conceito a sua especificidade. Com o que se pode considerar que a crítica de Rath, embora em parte pertinente, pode ser respondida e, mesmo, suficientemente superada.

b. A ambigüidade do estatuto do «homem»

Esse constitui um dos aspectos problemáticos da formulação jonassiana apontados por G. Hottois<sup>532</sup>, pois segundo ele:

*O eminente valor da humanidade engendrado pelo processo, finalizado nela, da evolução deve-se ao fato de que o ser humano é o ser vivo finalizador por excelência, quer dizer, um ser de liberdade, de escolha, de sentido, um sujeito consciente e autônomo. ... [Razão pela qual] é formalmente coerente (no sentido kantiano) e substancialmente fundado (pela ontologia finalista de Jonas) exigir que essa capacidade finalizadora da humanidade não se autodestrúa, seja diretamente (auto-aniquilação da humanidade), seja pela deterioração de seu substrato indispensável (a natureza). Mas é muito difícil concordar com o conteúdo preciso desses interditos anunciando o que a liberdade pode e não pode fazer sob pena de se autodestruir. Os interditos muito sistemáticos e massivos, como os sugeridos pela heurística do medo (...) correm o risco de sufocar a liberdade... . (Op. cit. p. 31)*

A parte final dessa crítica sobre o conceito de homem é, apenas parcialmente, pertinente. Porque, na verdade, trata-se de um paradoxo da própria condição humana. A liberdade se não limitada se autodestrói, mas se limitada demasiadamente, pode ser sufocada. O problema é achar o justo meio, o que constitui nosso desafio permanente.

Porém, o mais complexo na formulação jonassiana sobre o ser humano - como apontado anteriormente (6.3 p. 367) - é o recurso que ele faz à noção de *imagem do homem* para sustentar sua restrição à manipulação do homem pelas biotecnologias.

Como se sabe, o termo “imagem”, empregado por Jonas, tem origem no contexto judaico-cristão e está associado à *imago Dei*.

---

532. G. Hottois. "Le néo-finalisme dans la philosophie de Jonas", in *Nature et Responsabilité*. Paris: Vrin, 1991, pp. 17-33.

É importante ressaltar o significativo trajeto que o termo imagem realiza no interior da obra jonassiana. Ele aparece com especial destaque no texto “*Homo pictor and the differentia of man*”<sup>533</sup>, no qual a capacidade de fazer imagens é definida como uma diferença antropológica, ou seja, como um atributo exclusivamente humano.

O tema é retomado no ensaio VII do PhL intitulado “A produção de imagem e a liberdade humana”<sup>534</sup>. Razão pela qual M.G. Pinsart<sup>535</sup> não exagera quando afirma que “temos na noção de imagem o fundamento e a chave de compreensão de toda a reflexão jonassiana, notadamente, em matéria de bioética.” (p. 72)

Isso explica o tom de indignação de Jonas frente à proposta de se fabricar seres humanos e ao questionar “com base em qual imagem?” Explica também porque “o mal tecnológico” surge assim que se interfere, de algum modo, na dimensão simbólica do ser humano.

Todas essas questões são absolutamente pertinentes e a noção de imagem mais do que consistente no interior do pensamento jonassiano. Também não são desprezíveis as suas repercussões, na consciência daqueles que reverenciam a imagem do homem por sua referência à *imago Dei*.

O problema é que, para aqueles que estão dispostos a dar início às pesquisas que envolvem a manipulação tanto para fins da eugenia positiva, quanto para a realização do pós-humano, essa *imagem* não passa de um conceito vago e sem sentido. Por esse motivo, será preciso buscar, no tópico seguinte, outro conceito capaz de se impor e, inclusive, de dar suporte, se tal for o caso, a uma legislação que possa regular essa atividade.

---

533. “*Homo pictor and the differentia of man*”, - *Social Research*, 29, 1962, pp. 201-220.

534. “La production d’image et la liberte humaine”, - *Le phénomène de la vie*, pp. 167-190.

535. M.-G. Pinsart. “Nature humaine ou expérimentation humaine.” in *Nature et Responsabilité*, pp. 69-91.

c. Um conceito limitado de «natureza»

Esse constitui outro aspecto problemático da formulação jonassiana apontado por G. Hottois, que afirma que os conceitos de natureza e evolução jonassianos “não estão à altura da tecnociência: eles se caracterizam por um confinamento antropocêntrico surpreendente na medida em que Jonas combate precisamente o antropocentrismo.” (p. 29)

Por esse motivo, Hottois considera que as conclusões jonassianas extraídas a partir de tais conceitos são pouco convincentes. Além disso, ele critica o fato de a definição de natureza se restringir à natureza terrestre em contraste com a natureza tecnocientífica que foi ampliada à dimensão da natureza cósmica como espaço infinito de experiências da humanidade.

Com relação à crítica ao “confinamento antropocêntrico”, é preciso levar em conta os textos anteriores ao *PV*, especialmente aqueles reunidos no *PhL* ou no *EL*, em que Jonas propõe uma abordagem da natureza, de fato surpreendente, ao considerar o metabolismo presente nas formas mais elementares de vida como já uma manifestação da liberdade. Embora tal noção possa ser associada a uma visão antropocêntrica, dificilmente pode-se identificar aí qualquer tipo de “confinamento”. Pois, conferir uma relevância incomum àquela atividade considerada a mais basal e primária, o que ele faz ao identificar o metabolismo à liberdade, não se trata de um confinamento, mas de uma expansão, tanto do conceito de metabolismo, quanto do conceito de liberdade, retendo ainda uma concepção de evolução. O aspecto antropocêntrico residiria nessa projeção de um traço, até então, referido apenas à dimensão humana, a toda a esfera natural.

Porém, o propósito de Jonas seria demonstrar que, justamente, por já conter em si o “princípio” da liberdade, a natureza mereceria um tratamento diferente daquele que tem recebido desde o advento da ciência moderna. Nesse sentido, embora o procedimento possa ser antropocêntrico – melhor seria aqui dizer *antropomórfico* - o objetivo visado, efetivamente, não é.

Quanto à crítica de a definição de natureza jonassiana se restringir à natureza terrestre, de fato, o conceito de natureza tecnocientífica é muito mais “operatório” e abrangente. Todavia é necessário admitir que, verdadeiramente, não dispomos da natureza cósmica, pois, só temos acesso e só podemos contar com a natureza terrestre.

Precisamente por isso, é com ela que devemos nos *preocupar*. O horizonte da natureza cósmica é tão amplo quanto remoto e incerto e de nada adiantaria para humanidade presente ou vindoura confirmar a possibilidade de vida noutro planeta desse vasto universo, se *com* isso e *por* isso precisássemos comprometer a vida terrestre.

Ademais, a possibilidade de vida e, sobretudo, de vida inteligente, implicaria que tal(is) planeta(s) já estaria(m) habitado(s) o que significa que não seria uma tarefa simples ocupá-lo(s) em caso de uma hecatombe na Terra, como alguns parecem apostar.

Nesse sentido, deve prevalecer o lema ecológico do “pensar global, mas agir localmente” isto é, considerar o todo, (a natureza cósmica) mas se ocupar da porção que nos cabe: a natureza terrestre, em si já tão vasta e imensa e, em parte, não conhecida.

## 2. Aspecto metodológico:

Nesse ponto serão apontadas as críticas que se ativeram ao modo pelo qual Jonas elabora sua ética, em especial quando ele recorre à «heurística do medo», ou à «fundamentação ontológica» ou quando ele não recua frente à dimensão subjetiva, incorrendo, segundo alguns, num «subjetivismo», segundo outros, por conseguinte, num «psicologismo».

### a. O recurso à «heurística do medo»

Nosso ponto de partida será essa polêmica formulação, talvez a mais incômoda, considerando as inúmeras críticas levantadas, pois não foram poucos os autores que a escolheram como alvo de suas reprovações.

No *Nature e responsabilité*, é Hans Achterhuis<sup>536</sup> quem mais diretamente a ataca, apontando, sobretudo, um problema na argumentação de Jonas quando ele, por um lado, estabelece a heurística do medo como base de sua formulação ética e, por outro, critica toda e qualquer utopia.

A base do argumento de Achterhuis para criticar o que ele considera um contrassenso é primeiramente a concepção, inspirada em John Locke, segundo a qual, “as noções de progresso, de crescimento e de expansão surgiram em resposta aos medos ligados ao universo hobbesiano” (Op. cit. p. 42) que, como se sabe, é totalmente “dominado pelo medo e pela busca de segurança”. (Ibidem. p. 40)

A menção a Hobbes é especialmente importante, pois, ele, que se auto-intitula “gêmeo do medo”<sup>537</sup>, foi considerado por Jonas como o único filósofo que teria antecipado a sua “heurística do medo”.

Mas o fato é que, em função das diferenças históricas, as formas de abordar o medo em Hobbes e Jonas são inteiramente diferentes. Hobbes insere o medo no contexto do *estado de natureza*, onde os homens viveriam sob um “medo contínuo” e sob “o perigo de uma morte violenta” e em constante “guerra de todos contra todos”. Hobbes sugere duas possíveis saídas para a humanidade dessa situação, a mais conhecida é a criação do Estado que deteria o monopólio do uso da força e da violência e a segunda, menos comentada, seria a ciência e a tecnologia, que forneceriam “os meios para preservar a vida o maior tempo possível”. (Ibidem. p. 41)

É nesse debate que o jovem Locke insere suas primeiras obras que tematizam “o medo da guerra civil e do reino dominante da escassez obscena” (Ibidem. p. 42) numa perspectiva

---

536. H. Achterhuis. "La responsabilité entre la crainte et l'utopie." in *Nature et Responsabilité*, pp. 37-47.

537. Esta expressão, utilizada por Hobbes para retratar o contexto de seu nascimento, marcado por uma série de disputas políticas e ameaças de invasões do território inglês, dá título ao primeiro capítulo da tese de doutoramento de Renato Janine Ribeiro sobre Hobbes, defendida em 1984 e publicada no mesmo ano pela editora Brasiliense e reimpressa em 1999, pela Editora da UFMG, com o título *Ao leitor sem medo*.

muito próxima àquela do próprio Hobbes, defendendo a necessidade de um Estado forte capaz de administrar as fontes escassas e de, inclusive, determinar a religião de seus súditos.

Não obstante, suas obras de maturidade tratarão desses temas numa perspectiva bem diferente, a começar pela questão religiosa, onde a tolerância será a palavra de ordem. E para solucionar os problemas da escassez, “As promessas do progresso e do crescimento são claramente para Locke as respostas aos medos e às ansiedades” (Ibidem. p. 43) antecipando, aliás, o contexto iluminista, no qual “o mito do progresso... [será] concebido como uma resposta a todas as grandes ansiedades que ocupavam as populações européias” (Ibidem). Resposta inspirada, em grande medida, pela *Nova Atlântida* de Bacon, que constitui para Achterhuis o modelo de todas as utopias<sup>538</sup> – uma vez que é a obra que transmite a idéia de progresso aos “iluministas”, entre os quais, Condorcet, célebre autor do *Fragmento sobre a Atlântida*.

Nesse contexto, portanto, Achterhuis defende que a utopia seria “uma resposta aos medos suscitados por uma situação apocalíptica. ... indicando às pessoas da época uma saída à angústia e ao medo”. (Ibidem. p. 44)

Achterhuis coloca, então, três objeções à maneira que Jonas concebe sua heurística do medo:

1. Ele não pensa que a heurística do medo ajudará estabelecendo “limites à expansão e ao crescimento e ... um fim ao impulso utópico” (Ibidem.), dado que historicamente foi a heurística do medo que deu origem a tal realidade.

2. Além disso, ainda hoje, o medo é “considerado como a principal força motriz do crescimento econômico e tecnológico. O tema da escassez, do medo de uma guerra de todos contra todos, (...) parece a causa principal de nossa incapacidade de colocar limites a essa marcha desastrosa da humanidade” (Ibidem.)

---

538. Seria preciso, porém, especificar melhor: “modelo para as utopias *modernas*”, pois, antes de Bacon, Platão já havia concebido um modelo de sociedade ideal, que também pode ser considerada “utópica”.



3. Por fim, seguindo esse raciocínio, o autor afirma que “a ligação entre o medo do apocalipse e a utopia não é unicamente um fato histórico. As duas realidades estão intrinsecamente ligadas.” (Ibidem.) Toda a literatura utópica conhecida retira sua força de persuasão do confronto com alguma realidade apocalíptica. Sendo assim,

*A utopia que Jonas define em termos de objetivação do ser humano, não se reduz ao movimento marxista que ele rejeita mais constitui uma tendência maior da civilização ocidental. Nossa sociedade vive há muito tempo sob o signo da utopia descrita desde o século XVI por More, Bacon, ou Campanella. O princípio base da abordagem utópica é o mesmo que deu nascimento à ciência, à tecnologia, e à noção de progresso: o medo. (Ibidem, 10)*

Preparando a conclusão desse tópico destinado à crítica da heurística do medo, é interessante, apresentar uma passagem de M.G. Pinsart<sup>539</sup>, onde ela resume com bastante propriedade o cerne dessa crítica de Achterhuis:

*Jonas parece não compreender que ao fazer da heurística do medo um meio de frear os desenvolvimentos científicos «apocalípticos», ele tenta destruir o mal (o mal ligado à tecnologia) utilizando a causa (o sentimento de medo) desse mal. Jonas não se contenta em assinalar que o progresso científico é o fruto de um medo irracional em relação a elementos que escapam a todo controle. Ele não imagina que o medo enquanto fonte irracional de uma vontade de controle tornar-se-á excessiva e então perigosa. Mas, ao mesmo tempo, ele nele busca o remédio para essa dinâmica fatal: buscando pelo medo controlar a vontade de controlar engendrada pelo medo. (pp. 8-9)*

---

539. M.-G. Pinsart. "Introduction." in *Nature et Responsabilité*, pp. 7-16.

Isso exige uma contraposição a duas importantes observações de Jean Greisch<sup>540</sup> com relação ao que ele considera como o ponto do PR que mais despertou medo em inúmeros críticos, particularmente franceses<sup>541</sup>, precisamente, a «heurística do medo».

Em primeiro lugar, Greisch adverte que as críticas se fixaram no termo «medo» e perderam de vista o termo: «heurística» da expressão. Assim, ele enfatiza que:

*Uma simples análise semântica somada a uma leitura atenta do texto de Jonas permite verificar que o termo «heurística» designa realmente um poder, a faculdade de se pôr as boas questões produtivas que fazem avançar os problemas em lugar de tudo paralisar numa atitude de recusa petrificada. (Cf. p. 75)*

Em segundo lugar, o medo que Jonas “prescreve” não é de natureza “patológica” do sujeito que teme apenas por si, como era o medo em Hobbes, mas aquele de um sujeito que teme pelo destino do outro. Greisch ainda assinala que: “somente aquele que aceita tremer diante de certas possibilidades pode pôr-se as questões decisivas: é disso que se trata com a heurística do medo que Jonas denomina «detectora»” (Ibidem. p. 77).

Sendo assim, se os críticos estão certos e é o medo que está por trás de todos os problemas atuais, resultantes da tentativa de realizar o ideal utópico moderno, quando Jonas atribui à «heurística do medo» a importante tarefa de detectar e evitar um perigo eminente, representado pelo risco de auto-deformação da humanidade, deve-se considerar em primeiro lugar que não se trata aqui de um medo egoísta, como aquele postulado por Hobbes e, em segundo lugar que ele propõe, empregando uma metáfora médica, o mesmo princípio usado pelo soro que extrai do próprio veneno o seu antídoto. É um princípio paradoxal, mas, comprovadamente eficaz.

---

540. Jean Greisch: - "L'amour du monde et le principe responsabilité." *In Autrement* – séries morales, 14 (1994), n° sur le Responsabilité, pp. 72-93.

541. Entre os quais: Bernard Sève e Dominique Bourg.

## b. Viabilidade de uma fundamentação ontológica

K.-O. Apel, embora reconheça o mérito da formulação jonassiana, tece, entre outras, uma crítica à sua fundamentação dizendo que Jonas, “de maneira explícita e intencional retorna antes da crítica kantiana da metafísica ontológica, [e com isso] revela uma lacuna característica de toda fundação ontológica possível da ética”. (Op. cit. p. 113)

Ele critica a fundamentação ontológica, mas não se refere aqui ao contexto de derivação pressuposta “do «dever» a partir do «ser»”. (Ibidem) Uma vez que entende que

*o conceito jonassiano do ser é intencionalmente oposto ao conceito moderno da faticidade axiologicamente neutra da natureza, por conseqüência, a crítica lógica do que se chama a “falácia naturalista” não pode ser a ele aplicada. Prevalece somente – de fato – o veredicto crítico kantiano contra a «metafísica dogmática».*  
(Ibidem)

Entretanto, a despeito da interdição kantiana, Jonas não hesita e nem recua diante da tarefa fundacional a qual se incumbiu, pois nas palavras de Ricœur<sup>542</sup>

*Essa fundamentação, segundo Jonas, só pode ser ontológica, na medida em que o que deve ser justificado é a continuação de uma existência e não a racionalidade de um princípio de moralidade. O que deve ser demonstrado é que uma vida humana ainda deve existir depois de nós. É no quadro deste empreendimento de fundamentação ontológica do novo imperativo que é preciso... (p. 235)*

Portanto, compreender a extensão e a ousadia da empreitada jonassiana que, desconsiderando todas as interdições das filosofias kantiana, positivista e analítica, sustenta a necessidade e a possibilidade de, hodiernamente, se fundar a ética sobre uma ontologia.

---

542. P. Ricœur. “Ética e Filosofia da Biologia em Hans Jonas”. *A Região dos Filósofos*. SP: Loyola, 1996, pp. 229-244.

c. Uma ética subjetivista: rumo ao «psicologismo»?

A questão do subjetivismo e do psicologismo da ética jonassiana é apontada por dois autores com propósitos e pontos de vistas completamente diferentes. Mathias Rath, no texto supracitado, aponta os “aspectos subjetivos da teoria da responsabilidade de Jonas” (Op. cit. 136-138) e questiona se ele empreende “uma nova psicologização em ética?” (Ibidem. 138-140), mas tal pergunta não visa uma crítica a esse aspecto da formulação jonassiana.

Em contrapartida, Sergio Caruso<sup>543</sup> afirma que algo que o incomoda no PR é a relação oportunista que a filosofia de Jonas estabelece com a psicologia, que é sempre evocada quando surgem dificuldades teóricas, mas sem que ela seja efetivamente reconhecida, embora amplamente utilizada. Cada vez que Jonas se depara com um problema filosófico, ele lança mão de conceitos psicológicos “genéricos” do tipo: «sentimento», «medo», «sentimento de culpa», ou mais especializados como: «identificação», «arquetipo» e «par parental». (Op. cit.. p. 235)

Mas isso não é tudo, Caruso afirma que não haveria problema “se se tratasse de uma verdadeira e boa psicologia, Mas não é”. (Ibidem).

Como equacionar essas duas posições: a de Rath que reconhece na formulação de Jonas os elementos subjetivos, mas não vê nisso, necessariamente, um problema e a de Caruso, que vê essa presença de um modo extremamente negativo?

É preciso considerar que Rath parte de uma abordagem mais filosófica, lembrando que Jonas, em 1977, distingue duas vertentes da ética: 1) objetiva: que estabelece a responsabilidade sobre o indivíduo e 2) subjetiva: que pressupõe a aceitação voluntária da responsabilidade pelo indivíduo, o que é importante para o exercício da responsabilidade, sobretudo, daquela em relação ao futuro.

---

543. Sergio Caruso. "Hans Jonas: gli equivoci della "responsabilità." *In Iride*. n° 6, nuova serie, gennaio-giugno, 1991, pp. 235-242.

Assim, ele admite a necessidade do recurso aos elementos essencialmente subjetivos como a heurística do medo, o sentimento e a intuição, para possibilitar a resposta à pergunta “de saber por que alguém deveria assumir uma responsabilidade” (Ibidem. p. 137) Questão cuja resposta, por sua própria natureza, não pode ser objetiva.

Além disso, ele concorda com Alfred Schültz<sup>544</sup> quando ele declara que “o lado objetivo da responsabilidade é sempre fundado sobre o lado subjetivo, sobre a evidência de ser responsável”. (Ibidem. p. 138)

Entretanto, Rath reconhece que o aspecto puramente subjetivo não basta, por isso, o próprio Jonas, frente à ameaça do puro subjetivismo ou psicologismo, precisa encontrar uma categoria mais objetiva para estabelecer se algo justifica que se seja por ele responsável.

Enquanto medida de nossa vontade, o valor implica somente uma medida de nosso empenho para agir, não uma medida de nosso dever de agir. Porém, Jonas encontra que “*valer realmente a pena* significa que o objeto da pena é bom independente da apreciação de minhas inclinações ou tendências.” (PV, 161. Cf. p. 135) Ou seja, ele é um bem.

Assim, o arco que transpõe o fosso entre a dimensão meramente subjetiva e a objetiva é a esfera do valor, sobre uma base bem conhecida: “o Bem”.

Esse seria, portanto, o principal motivo pelo qual alguém faz isso ou aquilo. Tal aspecto objetivo da responsabilidade, que constitui um tema desde sempre de interesse filosófico não poderia ser deixado à psicologia moral.

Ademais, o filósofo cético alemão Odo Marquard<sup>545</sup>, em 1985, sugeriu uma diferença importante e de grande interesse para a psique humana. Tal interesse em geral ele chama de psicologizar, algo que, segundo ele, não é sempre legítimo. Pois,

---

544. Cf. Alfred Shültz. «Einige Äquivokationen im Begriff der Verantwortung», in Alfred SHÜLTZ, *Gesammelte Aufsätze*, vol. 2, Studien zur soziologischen Theorie, Den Haag, 1972, p. 256-257. Citado por Mathias Rath.

545. Cf. Odo Marquard. «Wirklichkeitshunger und Alibibedarf. Psychologisierung zwischen Psychologie und Psychologismus». In *Psychologie, Psychologisierung, Psychologismus*, Munich, 1985, p. 1-16. (Schriften der Carl Friedrich-von-Siemens-Stiftung, vol. 9). Citado por Mathias Rath.

“evidentemente, no sentido científico, psicologizar é a maneira normal de fazer psicologia. Mas psicologizar em filosofia é - ao menos após as *Investigações Lógicas* de E. Husserl - uma incursão arrogante e inaceitável no campo da filosofia.” (Op.cit. p. 138)

Assim, “desde 1900, o psicologismo em filosofia não é mais admitido (...) mas na vida cotidiana nós temos o hábito de fazer psicologismo.” (Ibidem. p. 139)

Conforme a definição mais pragmática da boa e da má psicologização de Marquard: “Psicologizar é de maneira predominante problemática e má, quando é utilizada para mascarar a necessidade de um alibi, psicologizar é de maneira predominante não problemática e boa quando, revelando um sentido da finitude, ela é utilizada para estancar a sede de realidade.” (Ibidem)

Segundo o autor, tal definição não está muito distante do pensamento de Jonas, pois “a heurística do medo pode ser vista como uma boa psicologização no sentido em que ela «revela o sentido da finitude» e «estanca a sede de realidade».” (Ibidem.)

Já Caruso tece ao longo de seu texto, inúmeros comentários depreciativos à formulação de Jonas, criticando-o, sobretudo, por utilizar conceitos (na verdade, mais antigos na reflexão filosófica, do que a própria ciência da psicologia) sem aprofundar na análise psicológica dos conceitos empregados.

Enfim, seguindo Rath, podemos ver o esforço jonassiano de tratar dos aspectos subjetivos sem cair numa má psicologização enquanto que, com Caruso, vemos uma reprovação ao filósofo Jonas por não ter se tornado um psicólogo. Ou seja, por não ter tratado dos conceitos apontados na perspectiva estritamente psicológica e sim no contexto filosófico, que é o que Jonas efetivamente faz.

### 3. Aspecto prático

Por fim, aqui, serão focalizadas as críticas que se voltaram às conseqüências práticas da ética jonassiana, levando em conta uma importante consideração de Hottois, quando ele diz que:

*avaliar de um ponto de vista pragmático um discurso teórico ou especulativo significa interrogá-lo sobre as conseqüências e efeitos práticos... que ele acarreta. ...a avaliação pragmática do PR suscita dois conjuntos importantes de objeções ou de reservas... O primeiro conjunto concerne à política e o segundo às tecnociências. (p. 35)*

Curiosamente, esses dois aspectos coincidem com o que foi apontado como soluções ao medo, discutidas no tópico referente à heurística do medo. Sobre o que, um comentário de Pinsart, não utilizado ali, poderia muito bem ser incluído aqui, quando ela se refere às duas conseqüências desencadeadas pelo sentimento de medo:

*A primeira desempenha a função da normalização repressiva onde a política e a religião<sup>546</sup> são encarregadas de enquadrar rigorosamente os feitos e gestos do cidadão.*

*A segunda se apóia sobre o homo faber para criar um dispositivo político destinado a garantir a paz e a segurança (Hobbes) ou para ver no progresso tecno-científico e no crescimento econômico das respostas ao medo da escassez que provoca a luta de cada um contra cada um (Locke). (Op. cit. p.11)*

De fato, o medo postulado por Jonas provocaria conseqüências do segundo tipo, sobretudo o âmbito político. Sendo assim, será preciso considerar, primeiramente o modo pelo qual ele defenderia um regime político forte. Por isso, a primeira questão que se coloca é se se pode afirmar que a proposta jonassiana consistiria numa espécie de...

a. Apologia ao totalitarismo político?

Essa crítica foi apontada no final do capítulo 5, como a primeira tese polêmica de Jonas. Ela é quase o “calcanhar de Aquiles” de sua formulação. Pois, embora ele tenha razão em apontar os problemas, a sua solução não parece compatível com o momento histórico atual onde se rejeita toda “desconfiança em relação à democracia e a uma série de

---

546. Obviamente essa parte do comentário não se aplica à formulação jonassiana.

valores a ela associados” (Ibidem. p. 35) e que, segundo Hottois e tanto outros críticos, a posição jonassiana encoraja.

De fato, essa é outra crítica difícil de rebater fixando-se à letra do texto jonassiano. Por esse motivo, no último tópico, buscando ser fiel ao seu espírito, será tentada uma nova saída para a crítica situação que ele tão bem diagnostica.

b. Contra a liberdade da ciência?

Pode-se antecipar que, segundo Hottois, as conseqüências práticas da formulação jonassiana para as tecnociências - sobretudo a limitação ético-política dogmática da pesquisa e do desenvolvimento científicos - são inaceitáveis.

Ainda no final do capítulo 5, vimos que essa constitui a segunda tese mais polêmica de Jonas. Uma das quais, sem sombra de dúvidas, mais críticas suscita e que contribuiu para que sua recepção no meio científico não fosse aquela merecida.

Entretanto, Jonas não está sozinho quando ele defende a necessidade de estabelecer um limite a essa “liberdade científica” que se converteu no mundo atual, ao lado da famigerada “lei de mercado”, num «valor absoluto», intocável e inatacável.

Anne-Marie Roviello<sup>547</sup> aponta que é preciso “lembrar que o direito de livre pesquisa da verdade, o fato de que a ciência tem sua deontologia, sua legalidade própria... está submetida como toda outra atividade humana à *condição restritiva* do imperativo”<sup>548</sup>. (Op. cit. p. 58)

Nesse sentido, a autora afirma que

*É preciso deixar à ciência sua autonomia, mas é não somente lícito, mas eticamente obrigatório estabelecer limites a esse direito à autonomia... Pois o que Jonas evidencia é que, ao se servir, por exemplo, de seres humanos como meros fins de experimentação, a*

---

547. A.-M. Roviello. "L'impératif kantien face aux technologies nouvelles." in *Nature et Responsabilité*, pp. 49-68.

548. A autora refere-se aqui ao imperativo kantiano, especialmente, na fórmula do fim em si, mas o que interessa ao nosso argumento é o fato de ela defender a necessidade de se estabelecer um critério para restringir a liberdade “absoluta” reivindicada pela ciência.



*ciência desinteressada da verdade se volta contra ela própria e contra seu próprio princípio.* (Ibidem.)

Por isso, sempre que o pesquisador age por puro interesse e trata “a humanidade como um objeto de seu poder teórico, como um mero objeto de manipulação, está claro que ele contradiz o imperativo, e que em verdade, vale para ele algo além da pesquisa do verdadeiro, bem antes, a afirmação desmedida de uma vontade de potência.” (Ibidem. p. 59)

Por isso, Roviello defende a necessidade de se proteger os interesses e direitos da ciência contra a própria desmedida e contra sua auto-destruição pela *hybris*. Nesse sentido, para ela, estabelecer o limite a tal liberdade desmesurada significa negar a desmedida, evitar a ruptura que se introduz no nível dos princípios e recusar a atitude fundamentalista denunciada por Jonas. No tópico, a seguir, enfrentaremos aquelas teses polêmicas que, nesse contexto, se mostraram insolúveis.

### 7.3 – Para vencer os limites da formulação ética jonassiana

No capítulo 5, foram destacadas três teses da formulação ética jonassiana, sobre as quais incidiram importantes críticas, vistas no tópico anterior. De fato, constituem as mais polêmicas posições defendidas por Jonas, cabe lembrar: a primeira preconizava severas medidas no âmbito econômico: a restrição do consumo atual e a diminuição do voraz nível de vida “ocidental”, levando ao empobrecimento, mesmo que temporário, devido à redução do consumo; e no âmbito propriamente político: “a intervenção pública na esfera mais privada, a da procriação, para tentar conter o problema demográfico.” (EF. 106) Medidas apresentadas como inevitáveis e urgentes, dado que, quanto mais adiadas forem, mais difícil será a resolução dos problemas ambientais daí decorrentes, pela simples razão de que uma Terra limitada não pode sustentar um crescimento ilimitado.

Sua segunda tese mais polêmica defendia que não mais se conceda à pesquisa a liberdade de realizar experiências, que tenham por objetivo uma transformação genética

no ser humano, restringindo, assim, a tão resguardada liberdade da ciência tanto sob a perspectiva do fim quanto do meio. (EF, 112)

Por fim, sua terceira tese suscitou polêmica ao sustentar a concepção dos seres humanos como *imagem de Deus* e a expectativa de que ela seja suficiente para fazer admissível a suspensão da liberdade nos assuntos externos da humanidade, como preço necessário pela nossa salvação física. (EF, 115)

Com efeito, embora os críticos de Jonas vejam muitos outros aspectos como problemáticos em sua formulação<sup>549</sup>, do nosso ponto de vista, esses três constituem, efetivamente, aqueles que realmente podem comprometer, em maior ou menor grau, a sua proposta. Razão pela qual, reservamos esse momento para oferecer uma resposta ou, mesmo, uma alternativa, com o propósito de contrapor as críticas e salvar, se tais soluções forem bem sucedidas, o conjunto da elaboração ética jonassiana.

Para facilitar a lógica de nossa argumentação, vamos modificar a ordem em que essas teses apareceram. Começaremos, assim, pela discussão da segunda, em seguida, passaremos à discussão da terceira e, por fim, da primeira tese.

A segunda tese - que visa cercar a liberdade de pesquisa que envolva experiências com objetivo de possibilitar a transformação genética no ser humano, restringindo, assim, essa atividade científica, tanto sob a perspectiva “do fim quanto do meio” (EF, 112) -, faz jus às críticas, uma vez que, *ali*, Jonas não se preocupou em distinguir os usos, em princípio benéficos e desejáveis de tais pesquisas, daqueles questionáveis e, mesmo, nocivos. Colocada dessa maneira, a posição de Jonas parece ser mais radical do que ela realmente é, como se evidencia no seu *TME*, onde ele aborda mais detidamente as questões referentes à pesquisa biomédica.

Por esse motivo, nossa sugestão seria no sentido de precisar melhor sua formulação, estabelecendo que a restrição deve ser aplicada aos casos em que as

---

549. Como apresentado no tópico anterior.

pesquisas não tenham fins terapêuticos (como é, por exemplo, a clonagem reprodutiva ou a eugenia positiva) ou visem a transgenia, isto é, a fusão de genes humanos com os de outras espécies, com o objetivo de produzir embriões quiméricos para serem implantados<sup>550</sup> ou para simplesmente se avançar na direção do projeto pós-humano.

Com tais ressalvas, pensamos ser possível preservar o essencial dessa tese de Jonas e, ao mesmo tempo, resguardá-lo da crítica de que estaria obstruindo o avanço de pesquisas que possam, eventualmente, contribuir para a descoberta da cura de várias doenças que afligem um sem número de pessoas em todo o mundo.

Atemo-nos, agora, à terceira tese que propôs a concepção do seres humanos à *imagem de Deus* como suficiente para tornar aceitável a suspensão da liberdade em favor da nossa salvação física, avaliando a eficiência desse conceito para realizar tal fim.

Esse ponto é bastante delicado, pois, apesar de não atingir aqueles que mais precisariam, a noção de *imago Dei* desempenha uma função essencial não só em suas principais obras éticas (*PR* e *TME*), mas na economia geral da obra de Jonas. Por isso, não se pode ignorar que tocar nessa concepção é atingir um elemento crucial da formulação jonassiana como um todo.

Por esse motivo, não se pretende, aqui, retirar ou substituir esse conceito, mas adicionar outro conceito de homem, como uma espécie de noção auxiliar com o objetivo de fortalecer e afastar o viés teológico, sem alterar o cerne de sua argumentação.

Na verdade, o conceito de homem que se propõe incluir será retirado do próprio Jonas, quem o sugere, embora sem o devido destaque, ao longo de sua obra.

---

550. Dado que, em 2008, o Parlamento Inglês, autorizou a criação de quimeras, por meio da “técnica de embriões híbridos” que “consiste em retirar o núcleo de uma célula bovina para se inserir material genético humano que serão destruídos ao fim de 14 dias. O resultado é um clone parcialmente humano e bovino (...) para a formação das células-tronco.” Em favor dessa prática, os cientistas alegam que tal procedimento é vital para o avanço da pesquisa e que, afinal, "Trata-se de um processo de laboratório e esses embriões nunca serão implantados em ninguém".

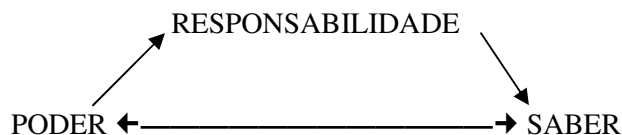
Fonte: <http://www.pesquisasedocumentos.com.br/UKLeiFertilizacaoHumana.txt>

Não se discute que o marco conceitual-antropológico<sup>551</sup> jonassiano é o *homem autêntico*, implícito na primeira formulação de *pr* e apresentado ao final do *PR*, “com seus altos e baixos, sua grandeza e sua miséria, sua felicidade e tormentos, sua justificação e culpabilidade – em suma, em toda sua *ambivalência* que é dele inseparável.” (*PR*, 410)

Porém, esse homem autêntico, mergulhado na ambigüidade, só pode assegurar sua própria preservação se for capaz de equilibrar em suas ações os dois conceitos basilares da formulação filosófica jonassiana: a liberdade e a responsabilidade. Segundo o filósofo, a liberdade é o traço distintivo de todo ser vivo e a responsabilidade, o traço distintivo do ser humano. As duas vão juntas, com efeito, pois, ele afirmou além do mais que “a responsabilidade é complementar da liberdade.” (*EF*, 76)

Cabe lembrar que, noutra contexto, Jonas assinalou a relação intrínseca existente entre *responsabilidade* e *poder*, mostrando que quanto mais extenso o poder, mais extensa deve ser a responsabilidade. Todavia, ele introduziu, ainda, um terceiro elemento, dizendo que a responsabilidade “só pode se exercer estando ligada a um saber”. (*EF*, 70)

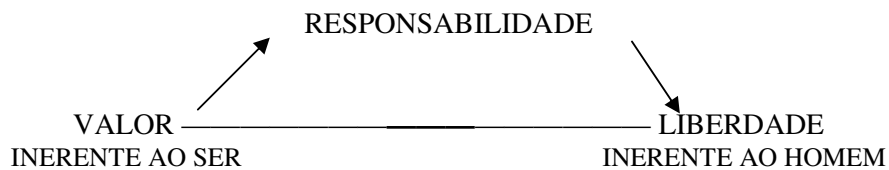
Assim, Jonas sugeriu um tripé, que pode ser ilustrado com o seguinte esquema:



Isto é, o saber gera um poder que exige a responsabilidade que, por sua vez, exige um saber.

Jonas estabeleceu, ainda, outra relação, entre “os dois pólos ontológicos da responsabilidade” (*EF*, 81): de um lado o *valor* inerente ao Ser e de outro a *liberdade* humana sobre os quais a responsabilidade - enquanto mediação ética - deve atuar.

Representando mais uma vez, esquematicamente, temos:

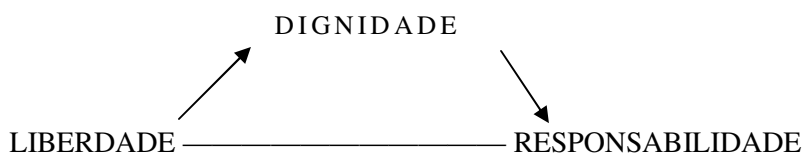


551. Não se afirma com isso que Jonas tenha formulado uma antropologia própria e acabada, o que Frogneux discute muito bem no texto “Hans Jonas développe-t-il une anthropologie arendtienne?” in *Revue Philosophique de Louvain*, 94 (1996), pp. 677-686. Apenas se defende que, a partir de suas próprias indicações, é possível elaborar um conceito “auxiliar” de homem”, com Jonas, *além de Jonas*.

A respeito dessa segunda relação, Jonas afirmou que: “Complementar de um e de outro, ela é função comum aos dois. Eis o que é fundamental quanto ao que é em sua essência a responsabilidade tal qual eu a compreendo.” (Ibidem.)

Essas relações foram retomadas com o objetivo de mostrar que Jonas propôs diferentes triangulações envolvendo o conceito de responsabilidade. Para o conceito de homem que buscamos, é especialmente interessante a segunda, já que correlaciona a liberdade e a responsabilidade, em conexão com o terceiro termo representado ali pelo *valor inerente ao ser*. Mas, como se trata de pensar o homem, qual poderia ser o terceiro termo para completar a triangulação? Ou melhor, qual o terceiro termo ocuparia, no âmbito humano, o lugar do “valor inerente ao ser”? Ou ainda, qual é o “valor inerente ao ser humano”? A resposta, de inspiração kantiana, não pode ser outra que a *dignidade*.

Assim, no âmbito humano, o esquema resultante seria o seguinte:



Nessa nova triangulação, o pólo do “valor inerente ao ser”, por se referir especificamente ao *ser humano*, foi identificado à *dignidade* e, levando em conta a definição de Jonas, segundo a qual, a liberdade é o conceito complementar da responsabilidade, esse par conceitual foi colocado na base, elevando a dignidade ao vértice mais alto. Com esse esquema, representa-se a nova definição buscada de Homem como um ser dotado de três qualidades principais: liberdade, responsabilidade e dignidade<sup>552</sup>, o que, de fato, nada modifica ou acrescenta à formulação jonassiana original, apenas explicita, por meio de uma visualização, os elementos ali já presentes.

---

552. Importante mencionar a proximidade com a formulação de Lévinas que atribui ao homem liberdade, responsabilidade e *bondade*. Apud. P. S. Pivatto. “Ética da alteridade”. In *Correntes fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 79-97. (Aqui, p. 91)

Para compreender melhor como tais conceitos podem contribuir para a nossa reflexão, a seguir, as respectivas definições serão retomadas do próprio texto jonassiano e, quando isso não for possível, será proposta uma definição compatível com o seu pensamento.

O conceito de *liberdade*, em Jonas, assume diferentes sentidos, como se pode verificar na cuidadosa relação apresentada por Frogneux em seu “Index”<sup>553</sup>. Obviamente, nos interessa, em particular, o conceito de *liberdade humana*, do qual retomaremos, aqui, apenas quatro de suas principais referências, a saber:

- 1) A Liberdade humana é ambígua (VM. 321) e “potencialmente inconseqüente”. (VM. 312)
- 2) É a “prerrogativa da liberdade humana poder dizer não ao mundo.” (PR. 111 e VM. 312)
- 3) “O caráter auto-finalizador da liberdade humana lhe permite abrir-se não somente a outros fins que aqueles de sua própria perseverança no ser e aos fins do outro, mas mesmo à sua própria destruição e ao suicídio (VM. 308)
- 4) “A liberdade tem o dever de se mobilizar para que no futuro um mundo exista, um mundo que preserve a humanidade tal qual nós a conhecemos hoje.” (VM. p. 312)

Assim, tal conceito mostra-se bastante complexo, uma vez que, sendo essencialmente ambígua e inconseqüente, a liberdade humana pode tanto realizar o necessário fim de assegurar a preservação, quanto, por sua capacidade de negar a si mesma e ao mundo, conduzir à autodestruição da espécie e, mesmo, da biosfera. Por isso, para realizar a tarefa indicada no item 4, a liberdade necessita recorrer à responsabilidade, que passamos a explicitar, partindo da afirmação de que:

1. “a responsabilidade é complementária da liberdade.” (EF, 76)
2. Existe um vínculo originário entre *vida e responsabilidade*.
3. Ela possui uma dimensão histórica ou *temporal*, associada ao conceito de continuidade.

---

553. Onde podemos encontrar, qualificando-a, adjetivos como: absoluta, abissal, anômica, dialética, finita, humana, orgânica, originária, soberana, subversiva; sem esquecer a liberdade *tout court*. (VM. p. 379)

4. Sendo a *responsabilidade* o aspecto complementar do poder, ela tem que ser proporcional a ele e representa uma possibilidade de controlá-lo.
5. Sobre um *sentimento de* responsabilidade *repousa o dever ético*.
6. A responsabilidade constitui o traço distintivo do homem<sup>554</sup>.
7. A responsabilidade tem o “perecível” por seu objeto.
8. A responsabilidade transita entre a esfera moral e jurídica.
9. A responsabilidade se refere aos atos cometidos sobre os quais se pode pedir contas, mas,
10. há outro tipo de responsabilidade que, não se refere “ao cálculo *ex post facto* do que foi feito, mas à determinação do que está a fazer; um conceito em virtude do qual eu me sinto então responsável não em primeiro lugar por meu comportamento e por suas conseqüências, mas pela *coisa* que reivindica meu agir.” (PR. 182)

Embora todos esses aspectos mencionados sobre a responsabilidade constituam apenas uma parte - a mais interessante para a discussão do tema - do que é dito sobre ela ao longo da obra jonassiana, ainda assim, Jonas o considera um conceito inacabado. Razão pela qual, Frogneux levanta a hipótese de que ele confia aos filósofos posteriores, a tarefa de “repensar a responsabilidade” (VM. 315), cuja construção ele considera ter sido apenas iniciada. (VM. 316)

Frogneux observa ainda que se, por um lado, Jonas maximiza a responsabilidade, por outro, “ele deixa impensadas as estruturas contratuais e institucionais que poderiam intervir entre o indivíduo e a massa à qual ele pertence. Jonas passa de certo modo da responsabilidade individual e homeopática à responsabilidade de massa.”<sup>555</sup> (VM. 301. n. 28)

Talvez, seja essa lacuna apontada por Frogneux, o motivo de Jonas afirmar o “inacabamento” de seu conceito. Ainda assim, embora não se encontre uma definição “acabada” de responsabilidade e uma única e completa de liberdade, vimos que existem inúmeros indícios ao longo dos textos a partir dos quais é possível propor uma noção

---

554. Enquanto a liberdade foi apontada como o traço distintivo de todo ser vivo.

555. Na discussão da terceira e última tese, tentaremos propor uma mediação entre esses dois momentos.

mais ou menos satisfatória de tais conceitos. Entretanto, quanto ao termo dignidade humana, ainda que apareça algumas vezes no texto jonassiano, não se encontra ali uma definição ou algum esclarecimento do sentido que Jonas atribui a ele.<sup>556</sup>

Para tentar suprir essa lacuna, pode-se tentar compor um conceito de dignidade adequado ou, ao menos, compatível com o pensamento jonassiano como um todo.

Para tanto, a dignidade *não pode se restringir* ao sentido trivial<sup>557</sup>, como Nick Bostrom faz em seu artigo, “In defense of Posthuman Dignity”, nem ao sentido de Pico della Mirandola, no célebre *Discurso sobre a Dignidade do Homem (De hominis dignitate oratio)*. Segundo o eclético erudito italiano, o homem constitui o maior milagre e a mais admirável de todas as criaturas pelo fato de Deus tê-lo criado com o objetivo de contemplar<sup>558</sup> a Sua criação, mas como todos os outros seres criados já haviam recebido um lugar, um dom ou uma finalidade peculiar, foi conferida ao homem a prerrogativa de acolher em si um pouco de cada um dos atributos dos demais e, o mais importante, enquanto os outros foram limitados por leis estritas, o homem recebeu a possibilidade de não ser limitado por nada, a não ser seu próprio arbítrio, com base no quê ele pode então definir sua própria natureza.<sup>559</sup> Em outros termos, em sua liberdade

---

556. Jonas associa a dignidade humana com a sua capacidade de ação efetiva no mundo, como Frogneux destaca no seu texto que introduz a tradução francesa de PIS.

557. Que ele retira do *Oxford English Dictionary*, mas, consultando-se um dicionário de língua portuguesa, encontra-se: “qualidade de quem ou daquilo que é digno; respeitabilidade; nobreza; elevação de sentimentos; pundonor; seriedade; honraria; título; posto eminente ou cargo elevado; autoridade moral”.

Fonte: [http://www.priberam.pt/dlpo/definir\\_resultados.aspx](http://www.priberam.pt/dlpo/definir_resultados.aspx)

558. De fato, mais que isso, pois, no original: “Sed, opere consumato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem *perpenderet*, pulchritudinem *amaret*, magnitudinem *admiraretur*.” Na tradução para o inglês: “But when the work was finished, the Craftsman still longed that there were someone to ponder the meaning of so great a work, to love its beauty, and to wonder at its vastness.” Ênfase nos verbos: *to ponder*, *to love*, *to wonder*, isto é, refletir (julgar), amar e maravilhar-se (admirar).

559. No final do § 5 de sua *Oratio*, que apresenta o discurso de Deus a Adão no ato mesmo de sua criação pode-se ler:

“22. Non ti abbiamo fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché come libero, straordinario\* plasmatore e scultore di te stesso, tu ti possa foggiare da te stesso nella forma che avrai preferito.

23. Potrai degenerare nei esseri inferiori, che sono i bruti; potrai rigenerarti, secondo la tua decisione, negli esseri superiori, che sono divini».”

\* Nel senso che Dio è il creatore «normale», «ordinario», cfr. la nota al testo latino.



reside, portanto, a sua dignidade que consiste em ser um *faber sui*,<sup>560</sup>, isto é, **construtor de si mesmo**.

Embora muito mais rica que a definição trivial, o conceito de dignidade aqui buscado, não pode se pautar unicamente por esse que enfatiza o seu vínculo exclusivo com a liberdade, pois, como indicamos, a dignidade tem que abrir espaço também para a responsabilidade. Nesse sentido, precisamos recorrer àquele que firmou as mais sólidas bases do conceito filosófico de dignidade humana.

Numa das mais célebres passagens da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant declara, que: “No reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço e, portanto, não permite equivalente, então tem ela dignidade.” (FMC, p. 234)

A dignidade é, assim, estabelecida como atributo do que é insubstituível. Kant distingue, então, dois tipos diferentes de valor: “aquilo (...) que constitui a condição graças somente à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um *valor relativo*, isto é, um preço, mas um *valor íntimo*, isto é dignidade.” (Ibidem. Grifos nossos.)

Na verdade, essa passagem anuncia, sobretudo, a existência única de algo capaz de fazer com que alguma coisa seja um fim em si e atribuir-lhe dignidade, como um valor ‘intrínseco’. E na passagem seguinte ele esclarece: “Ora, a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois, só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto, a moralidade e a humanidade, enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade. (Ibidem.)

Essa interessante formulação estabelece a moralidade, ao mesmo tempo, como condição e como a única portadora da dignidade, além da própria humanidade. Vale ainda acrescentar que:

---

560. Interessante notar, já em Mirandola, essa exaltação ao aspecto *faber* do ser humano, que no contexto atual resulta na supremacia do *Homo faber* em relação ao *Homo sapiens*, denunciada por Jonas.

*A dignidade é esse «valor interior absoluto» pelo qual o homem «força ao respeito de si mesmo todas as outras criaturas razoáveis» (...) «A própria humanidade é uma dignidade; com efeito, o homem não pode ser utilizado por nenhum homem (nem por outro, nem mesmo por ele) simplesmente como meio, mas deve sempre ser tratado ao mesmo tempo como fim, e é nisso que consiste precisamente sua dignidade (a personalidade)» (...).<sup>561</sup>*

Eis aqui, o famoso trecho que exige que o homem, em função de sua dignidade, seja tratado, inclusive por ele próprio, sempre, ao mesmo tempo, como fim, mais exatamente, como fim-em-si. Para completar, é interessante adicionar ainda um último trecho que diz: “Cabe também à educação sublinhar que «o homem possui no seu íntimo uma certa dignidade que o enobrece em relação a toda as outras criaturas, e é seu dever jamais ignorar esta dignidade da humanidade em sua pessoa». O dever em relação a si mesmo consiste para o homem em preservar em sua pessoa a dignidade da humanidade.” (LK.p281)

De todas as passagens acima, a maioria já bastante conhecidas, vamos destacar, especialmente a última por estabelecer o dever de o homem jamais ignorar e, mesmo, de preservar a dignidade humana em sua própria pessoa. Pois esse dever, associado àquela exigência de tratar todo ser humano com fim em si, introduz uma dimensão da dignidade que, embora não se identifique à noção de responsabilidade de Jonas, de fato, tem em comum com ela as noções de *dever* em relação à *preservação* da dignidade *da humanidade*. Esses pontos serão importantes para o seguimento de nossa discussão.

Levando-se em conta o conceito proposto de homem, como um ser livre, responsável e digno, pode-se – com relação às práticas biotecnológicas, consideradas mais discutíveis: a eugenia positiva e o pós-humano<sup>562</sup> – afirmar que é com base no

---

561. *Lexikon Kantien*. (LK. p. 281).

562. Embora Jonas tenha se pronunciado apenas acerca da eugenia positiva, é possível afirmar que ele teceria críticas severas e tão incisivas, quanto aquelas endereçadas à eugenia positiva, ao projeto pós-humano.

“ambíguo e inconseqüente” aspecto da liberdade que tais propostas podem ser feitas com tal veemência e, mesmo podendo implicar riscos, como os apontados por Jonas<sup>563</sup>, seus defensores (que sequer admitem tais possibilidades ou que elas representem um risco real) insistem em advogá-las como (se fossem) algo vital para a humanidade. E, efetivamente, o argumento que mais utilizam é a defesa da liberdade.

Eles ignoram ou preferem ignorar, porém, que a liberdade *absoluta* se torna auto-destrutiva, deixando de ser o maior dom e se convertendo numa ameaça à humanidade. Pois, graças a ela tanto “O homem pode degenerar em seres inferiores, que são os animais, [quanto] regenerar-se, conforme sua decisão, em seres superiores, que são divinos.”<sup>564</sup> Por isso, ela precisa de seu complemento: a responsabilidade, para evitar que os homens se degenerem e - apesar de sua natureza ambígua e inconseqüente -, realizar a tarefa que Jonas lhe atribuiu: a de “se mobilizar para que no futuro um mundo exista, um mundo que preserve a humanidade tal qual nós a conhecemos hoje.” (VM. p. 312)

A liberdade encontra-se assim com a responsabilidade. E conforme visto, Jonas atribui a ela uma série de atributos como o seu vínculo originário com a *vida*, que se prolonga indefinidamente no tempo; sua referência ao poder, que exige que ela seja tão ampla quanto ele, em vista de controlá-lo; o seu caráter de traço distintivo do homem, o “perecível” como seu objeto, a sua transição entre a esfera moral e jurídica, sua relação com atos cometidos sobre os quais se podem pedir contas, sem se limitar “ao cálculo *ex post facto* do que foi feito, mas à determinação do que está a fazer”, originando um conceito segundo o qual alguém se sente responsável não pelo ato e por suas conseqüências, mas pela *coisa* que reivindica o agir; e enfim, o fato de ser, na forma de um *sentimento*, a base de todo dever ético.

---

563. De *aniquilação* da existência e *deformação* da essência humana.

564. Pico della Mirandola. *Oratio*. § 5, 23. In

[http://www.brown.edu/Departments/Italian\\_Studies/pico/text/bori/frame2.html](http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/text/bori/frame2.html)

Nesse sentido, é a responsabilidade que pode tornar a liberdade compatível com a dignidade no sentido aqui proposto. Pois, tomada no sentido trivial, seria possível fazer o que Bostrom recomenda, isto é, ampliar a dignidade também aos pós-humanos. Não que isso seja errado, como ele argumenta, por diminuir a dignidade humana<sup>565</sup>.

Entretanto, para começar, ele aproxima, embora para criticar, o conceito de “dignidade humana” ao de “idéias claras”. Segundo ele: “Dignidade humana algumas vezes é invocada como um polêmico substituto para as idéias claras.” (p.5) E, após afirmar a necessidade de definir o que se tem em mente quando se usa tal conceito, Bostrom apresenta dois diferentes sentidos para o termo dignidade:

- “1. Dignidade como status moral, em particular o direito inalienável de ser tratado com um nível básico de respeito e
2. Dignidade como qualidade de ser respeitável, ou honorável; respeito, valor, nobreza, excelência. (*The Oxford English Dictionary*)” (Ibidem)

Ocorre que esse conceito “genérico” de dignidade é não apenas mais pobre, mas também mais vago do que aquele estabelecido por Kant. Tanto que ele pode ser aplicado não só aos trans-humanos, como quer Bostrom, mas a diferentes seres ou coisas: por exemplo, à natureza como um todo, à vida, como um direito, a uma instituição ou ainda a um princípio, como a Justiça, etc. Já o conceito kantiano, além de mais rico é bem mais rigoroso. Obviamente, Bostrom não quis empregá-lo pelo fato de ele estabelecer a dignidade como uma prerrogativa essencialmente humana. E, conforme tal definição, sua ampliação aos pós ou trans-humanos<sup>566</sup> seria mais delicada.

Mas se, em princípio, se restringisse a dignidade àquela formulada por Pico della Mirandola, que designa o homem como *faber sui*<sup>567</sup>, não haveria um impedimento

---

565. Pois, aliás, o próprio Jonas apresentou argumento semelhante, quando expandiu a liberdade, que se manifestaria gradualmente desde as formas mais elementares de vida.

566. Há outros aspectos discutíveis no texto de Bostrom, mas, por ora, vamos nos deter a esse ponto.

567. Cabe notar que, enquanto a dignidade do homem, para Mirandola, refere-se ao conceito de *faber sui*, ou “auto-construtor”, para Kant, ela se refere ao conceito de “auto-legislador”: *auto-nomos*.

consistente para as alterações genéticas dirigidas à eugenia positiva ou ao projeto pós-humano. Aliás, nada estaria mais em acordo com tal concepção. Isto é, ao menos, *em princípio*, pois, é preciso retomar a passagem que ele adverte que pela liberdade o homem pode tanto regenerar-se quanto degenerar-se. E é esse aspecto do conceito de Mirandola que é preciso ressaltar, uma vez que ele coincide com o comentário de Jonas a respeito do conceito de liberdade humana, como ambígua e “potencialmente inconsequente”.

Por isso, para fortalecer ainda mais a dignidade, acrescentou-se o conceito de Kant, quem a definiu como um *valor interno absoluto, atribuído apenas à humanidade e à moralidade, que exige que se trate o ser humano sempre como um fim-em-si*.

Aplicando-se, agora, esse conceito à proposta da eugenia positiva, poder-se-ia considerar sua incompatibilidade com a dignidade humana, sob duas perspectivas. Primeiro, se se considerasse que a eugenia positiva seria feita para “melhorar” o patrimônio genético do indivíduo, para o seu próprio benefício, poder-se-ia alegar que tal procedimento estaria desconsiderando o aspecto da dignidade, enquanto um valor interno absoluto. Dado que, a noção de “melhor” ou “pior” são juízos de valores relativos exigindo, portanto, se questionar: “melhor” ou “pior” em relação a quê? A dignidade humana é, assim, suprimida em prol de “valores” secundários e imprecisos. Mas, ainda que se defendesse que a eugenia positiva seria feita para “melhorar” o patrimônio genético do indivíduo, em benefício da espécie humana, poder-se-ia alegar que tal procedimento estaria desconsiderando o aspecto da dignidade que estabelece o dever de sempre tratar todo ser humano como um fim-em-si.

Podemos, enfim, abordar a primeira tese que preconizava severas medidas restritivas no âmbito econômico e intervencionistas no âmbito propriamente<sup>568</sup> político.

---

568. “Propriamente”, uma vez que, tanto as medidas para restringir o consumo, quanto as destinadas a conter a o problema demográfico teriam que passar necessariamente por uma decisão política.

A defesa de tais medidas, embora apresentadas como inevitáveis e urgentes para a solução dos problemas ambientais que nos ameaçam globalmente, valeu a Jonas a crítica de ser antidemocrático e de fazer apologia ao totalitarismo ou ser “inimigo da sociedade aberta”, em termos popperianos.

Inicialmente, é preciso dizer que a análise política apresentada no *PR*, embora forneça um rico material para compreender o pensamento global de Jonas, não pode mais ser vista como uma proposta aplicável nos dias atuais. Trata-se de um exame datado que, simbolicamente, “ruiu” junto com o muro de Berlim. Razão pela qual, como se disse, sequer foi considerado no contexto da aplicação de *pr*, discutida no capítulo 6.

Nesse sentido, focalizaremos - não a comparação entre as sociedades socialista e capitalista, que Jonas expõe com o objetivo de estabelecer qual delas seria mais compatível com sua proposta, mas, a tese oferecida no *EF*, (obviamente, tendo como pano de fundo, toda aquela discussão de *PR*), já que ali ele não entra no mérito da disputa: socialismo x capitalismo, tão presente no texto maior e tão distante de nossas questões hodiernas.

De qualquer modo, é forçoso admitir que este ponto constitui o mais criticável de toda a formulação jonassiana<sup>569</sup>, sobretudo, levando-se em conta a sua própria biografia. É quase impossível não indagar: como ele, obstinado opositor do Nacional Socialismo, foi capaz de tal posicionamento?

Contudo, é preciso considerar que ele vislumbra essa possibilidade como alternativa a uma situação extrema, e ele só a defende por não ter a menor ilusão de que as pessoas, apenas por sua “boa vontade”, serão capazes de se sacrificar<sup>570</sup> em favor do próximo, quanto menos em favor dos pósteros.

---

569. Embora no final do Capítulo V de *PR*, ele admita os “efeitos desmoralizantes do despotismo” (pp. 317-318) e como traços do “«bom Estado»: a liberdade política e a moralidade civil” (p. 321-326).

570. Na verdade, uma grande parte não está disposta a se sacrificar nem mesmo em seu próprio benefício. A dificuldade de se estabelecer uma autodisciplina é um ótimo exemplo disso.

Assim, sua visão pode chocar, mas, lamentavelmente, ela tem por fundamento, uma apreciação realista quanto à predisposição humana de agir visando o “benefício” imediato em detrimento do futuro. Por isso, ele admitiu a necessidade de se estabelecer tais imposições.

Ainda assim, é de todo incoerente que um pensador que estabelece a liberdade como *traço distintivo do ser vivo* e a responsabilidade como *traço distintivo do ser humano*, tenha sido capaz de defender, mesmo que por uma “justa causa”, o recurso ao autoritarismo.

Nesse sentido, é preciso aceitar a pertinência das críticas endereçadas a Jonas, com relação a esse aspecto de sua formulação, sobretudo, porque ele contradiz os conceitos basilares de sua concepção. Vale enfatizar: a liberdade e a responsabilidade. De fato, todo regime autoritário (de direita ou de esquerda) suprime não somente a liberdade, mas o seu complemento, a responsabilidade e, por extensão, fere a dignidade humana.

Por esse motivo, trata-se, então, de reivindicar uma solução coerente<sup>571</sup> com o conceito de homem mencionado, que leve em conta, portanto, suas três dimensões, solapadas pelo autoritarismo. O único regime compatível com essa reivindicação seria um *humanismo democrático participativo* ou, para evitar a crítica ao antropocentrismo, uma *democracia participativa-humanista*<sup>572</sup>. *Democracia*, para preservar a liberdade; *participativa*, para promover o exercício constante da responsabilidade e *humanista*, para jamais prescindir da dignidade.

O texto “El principio de responsabilidad: ¿Una etica impracticable?. Reflexiones en torno a la propuesta política de Hans Jonas”<sup>573</sup>, de Mario Glück, em que o autor

---

571. Sobretudo, com o próprio Jonas, uma vez que no PR ele mesmo defende uma ética republicana.

572. Não se trata, porém, de uma proposta dirigida apenas a um Estado em particular, mas, para toda forma de organização destinada à tomada de decisões, desde o âmbito mais local até o mais global.

573. M. Glück. In *Revista de Filosofia*. Curitiba, v. 18, n. 22, pp. 37-55. jan./jun. 2006.

propõe uma lúcida avaliação da formulação ética jonassiana em geral e uma crítica à sua proposta política, em particular, fornece alguns elementos que serão utilizados para corroborar essa sugestão. Pois, Glück contrapõe à formulação de Jonas, duas análises fecundas e bem díspares, a saber, a de Jürgen Habermas<sup>574</sup> que, constatando o abatimento do modelo baseado na supremacia do Estado nacional provocado pela globalização econômica, afirma que “As funções do Estado social (...) só podem ser cumpridas se forem transferidas do Estado nacional para unidades políticas que, de certa forma, alcancem e se ponham no mesmo nível que a economia transnacional.”<sup>575</sup>

Por outro lado, Peter Sloterdijk<sup>576</sup>, segundo Glück, propõe que “os novo problemas que se apresentam à humanidade deveriam resolver-se no seio de pequenas unidades, ao estilo das hordas humanas da chamada pré-história”. (op. cit. p. 51)

Assim, enquanto a proposta de Habermas tenderia a estabelecer que imperativos éticos regulem “organismos transnacionais como a ONU, a OMS, o FMI, ou a União Européia (...) Sloterdijk (...) provavelmente proporia a assunção de uma ética por pequenas unidades humanas, [para] que logo busquem uma nova forma de convivência humana”. (Ibidem. p. 52)

Glück se detém nessa confrontação das duas posições, mas nós daremos um passo além, no sentido de sugerir que, ao invés de serem tratadas como propostas, simplesmente, díspares<sup>577</sup>, que elas sejam retiradas dos contextos antagônicos que lhes deram origem, e tomadas como complementares. Com efeito, embora se expresse de uma forma radical, quando compara as suas “pequenas unidades” políticas às hordas primitivas, o que Sloterdijk sugere é que as decisões cruciais e imediatas sejam tomadas *pela e na* comunidade, o que é absolutamente consoante com o modelo denominado de

---

574. J. Habermas. ¿Aprender de las catástrofes? Um diagnóstico retrospectivo del corto siglo XX. *In La constelación posnacional*. Ensayos políticos. Barcelona: Paidós, 2000.

575. Habermas, op. cit. p. 74. Apud. Glück, op. cit. p. 50.

576. Do qual não vamos, aqui, analisar as polêmicas posições defendidas em seu *Regras para o parque humano*, por merecerem um estudo à parte.

577. Uma vez que as divergências entre eles não se restringem a esse específico pormenor.



democracia participativa humanista<sup>578</sup>. Certas decisões cabem mesmo aos pequenos grupos e esse procedimento, além de mais simples, é bem mais eficiente. Ele já é praticado por todas as pequenas organizações, especialmente, aquelas que representam o importante segmento denominado de “terceiro setor.”

Há, porém, várias outras esferas<sup>579</sup> de decisão: desde aquelas que envolvem a organização de uma cidade (o antigo modelo grego), alcançando o desgastado modelo do Estado nacional, desaguando, atualmente, nas organizações transnacionais, que Habermas mencionou.

A *política* revela-se, hoje, muito mais complexa do que seus criadores gregos poderiam conceber, pois não se trata mais de *uma* esfera, mais de várias esferas não concêntricas, em alguns pontos, superpostas e com dinâmicas próprias, mas, ao mesmo tempo, interdependentes.

Como aplicar, então, a sugestão a essa dinâmica tão complexa? Somente dois caminhos se mostram como, verdadeiramente, capazes de torná-la possível, num futuro mais ou menos próximo: a educação e a institucionalização jurídica no plano nacional e transnacional.

Assim, começando pela Educação, é preciso levar a sério não somente a indicação de Jonas quando ele afirma que a educação é a condição para a formação do cidadão responsável, mas também a de Kant citada há pouco<sup>580</sup>, e a de todos os grandes filósofos que, para viabilizar suas proposições políticas, estabeleceram um modelo educacional com elas compatível<sup>581</sup>.

---

578. Termo que Sloterdijk, certamente, não aprovaria.

579. Não se trata de uma alusão intencional ao título da trilogia de Sloterdijk.

580. “Cabe também à educação sublinhar que «o homem possui no seu íntimo uma certa dignidade que o enobrece em relação a toda as outras criaturas, e é seu dever jamais ignorar esta dignidade da humanidade em sua pessoa». O dever em relação a si mesmo consiste para o homem em preservar em sua pessoa a dignidade da humanidade.” (LK. p.281)

581. Contrariando a visão de Sloterdijk de inspiração nietzschiana, que atribui à educação duas tarefas a seleção e a domesticação, que é discutida por Giacoia no texto “Corpos em fabricação”.

Entretanto, a educação aqui pensada poderia ser identificada a uma *paidética*<sup>582</sup> que - com licença do neologismo - teria por objetivo formar os cidadãos, desde a sua mais tenra infância<sup>583</sup>, não fornecendo conteúdos, o que o sistema educacional tradicional já oferece em demasia. Mas, propondo uma educação inspirada nos princípios, começando por aqueles que estabelecem nossa filiação à família humana, única composta por seres *livres, responsáveis e dignos*. Ensinar essas três noções como *princípios* norteadores de toda conduta que mereça ser chamada de humana, os prepararia para, na vida adulta, participarem livre e responsabilmente de decisões nos vários níveis aos quais tivessem acesso, fornecendo parâmetros - para refletir sobre questões complexas, como a eugenia positiva e o pós-humano -, menos imediatistas, casuísticos ou mercadológicos, do que os que têm sido empregados para defendê-los.

Como se trata, porém, de uma medida para médio e longo prazo, a institucionalização jurídica no plano nacional e transnacional pode evitar que as decisões inspiradas no puro imediatismo possam permitir que aquelas aplicações contestáveis sejam colocadas em prática. Para tanto, caberá às sociedades democráticas mais avançadas, a tarefa de iniciar o processo de discussão dos projetos de leis que possam regulamentar as pesquisas e as aplicações biotecnológicas em seres humanos, condizentes com os princípios de liberdade, responsabilidade e dignidade. E uma vez que tais leis sejam criadas e homologadas em tais sociedades, serem propostas pelas organizações trans-nacionais (ONU, OMS, UE, etc.) para serem discutidas no plano mundial<sup>584</sup> visando sua adoção no maior número de nações possível, para evitar discrepâncias, ao se constituir “zonas livres”, onde reine a “regra do *no rule*” e a permissividade excessiva torne as leis estabelecidas por outros países inócuas.

---

582. Embora o sentido original da *paidéia* já trouxesse o sentido de uma educação moral do cidadão, a adoção do neologismo se deve ao fato de esse sentido ter se perdido no contexto atual em que a educação privilegia apenas o conteúdo, esquecendo-se, quase sempre, da questão dos princípios.

583. Inspirando-se na teoria dos estágios morais de Lawrence Kohlberg.

584. Nesse sentido, o fórum social mundial pode exercer uma função especialmente importante caso enfatize a necessidade de se estabelecer uma legislação específica nas esferas nacionais e transnacionais para regulamentar a aplicação das biotecnologias não terapêuticas em seres humanos.

Para esse processo muito pode contribuir a formulação teórica habermasiana que propõe o discurso (debate) como forma racional de discussão e institucionalização de normas (morais ou jurídicas) que aspirem uma validade universal. Pois, só através de um amplo debate nas mais diferentes esferas de decisão será possível estabelecer regras que possam a um só tempo respeitar a liberdade, exigir a responsabilidade e promover a dignidade humana.

Com essas poucas sugestões, ainda incipientes, tentamos fortalecer a formulação ética jonassiana, no tocante a esse aspecto que possibilitou aos críticos colocar sob suspeita toda a sua laboriosa construção.

Não é possível saber o que o próprio Jonas pensaria dessas sugestões, mas de qualquer modo, nossa intenção foi demonstrar que, efetivamente, sua contribuição é maior que as limitações apontadas, valendo todo o esforço no sentido de tentar aparar certas arestas, com o objetivo de resguardar o conjunto.

Para concluir o capítulo e com ele toda essa longa reflexão, será importante checar se a proposta ética jonassiana respondeu a todas as questões colocadas na primeira parte que levantou os diferentes problemas que se pretendia enfrentar ao longo de nossa discussão.

Começando pela questão colocada no capítulo 3, quanto a definir se a ética de Jonas poderia ser classificada como metaética, ética normativa, ou ética aplicada, espera-se ter ficado claro que, de forma alguma se trata de uma metaética. Quanto a saber se ela seria uma ética aplicada, nossa posição é, seguindo Frogneux<sup>585</sup>, que não se trata de uma ética aplicada, muito menos de uma bioética. Embora o próprio Jonas tenha proposto uma reflexão “prática” para complementar sua formulação teórica<sup>586</sup>.

---

585. Questão discutida em um de nossos encontros, durante o Estágio *Sandwich*, proporcionado pela concessão de uma bolsa da Capes, na UCL – Louvain-la-Neuve, Bélgica, durante o ano de 2006.

586. Embora, como vimos, ele sugere uma aplicação para sua ética, ao mostrar a sua relação com questões concretas. Talvez seja possível pensar que Jonas, sem explicitar, tenha dividido sua formulação ética em duas partes que Habermas e Apel identificaram, no interior de suas respectivas Éticas do Discurso, como Parte A, referente à

Assim, decididamente, ela só pode ser identificada a um tipo de ética normativa, uma vez que o próprio Jonas afirma que “Uma ética deve nos ensinar como nos comportar”<sup>587</sup>, que é o que as éticas normativas, cada uma ao seu modo, buscam realizar.

Quanto às questões colocadas no capítulo 2, esperamos ter demonstrado, suficientemente, que todos os dualismos ali indicados foram solucionados por Jonas em diferentes momentos de sua reflexão. Com relação à falácia naturalista, endossamos, aqui, a posição de Apel<sup>588</sup> ao afirmar que ela não se aplica à ética jonassiana. Pois, Jonas não parte de objetos “naturais”, mas de uma perspectiva ontológica, para fundar sua ética. Ou melhor, embora ele tenha partido da natureza, não foi de sua observação empírica, mas de sua *compreensão fenomenológica (PhV)* para, em seguida, (*PR*) chegar a uma abordagem teleológica, *axiológica* e, finalmente, deontológica. Jonas não poderia, jamais, ser incluído entre os *naturalistas*, no sentido que Moore atribuiu ao termo.

Com relação ao capítulo 1, que apresentou o problema específico das aplicações biotecnológicas mais controversas: a eugenia positiva e o projeto pós-humano, será interessante, após tudo o que foi dito, confrontar tais propostas com as diferentes formulações do *pr*, começando por sua fórmula geral:

*Age de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana na Terra.” (PR p. 40)*

Levando em conta a definição de autêntico como sendo o aspecto da ambivalência humana, parece que a eugenia positiva, que tenta produzir o “super humano” curado de todas as suas imperfeições, não é compatível com esse princípio jonassiano.

Tomando a seguir, as três outras formulações:

---

fundamentação e Parte B, referente à aplicação; sem, no entanto, pretender torná-la uma “ética aplicada” propriamente dita.

587. H. Jonas. "La compassion à elle seule ne fonde aucune éthique", in *Une éthique pour la nature*. p. 91.

588. Nas palavras de Apel: “o conceito jonassiano do ser é intencionalmente oposto ao conceito moderno da faticidade axiologicamente neutra da natureza, por consequência, a crítica lógica do que se chama a “falácia naturalista” não pode ser a ele aplicada.” (Ver acima p. 407)

1. *Age de tal modo que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida.*
2. *Não comprometa as condições para a continuidade indefinida da humanidade na Terra.*
3. *Inclui em tua escolha atual a integridade futura do homem como objeto secundário de teu querer. (PR, pp. 39-40)*

Ao considerar o projeto pós-humano, ele parece estar em total desacordo, sobretudo, com a última formulação, pois o que ele ameaça é, justamente, *a integridade futura do homem*, o próprio termo *pós-humano* evidencia isso.

Além disso, o que consideramos como o mais problemático nessas duas propostas é que ambas estabeleceriam uma profunda e, provavelmente, irreversível cisão. A eugenia positiva provocaria uma clivagem antropológica entre seres humanos modificados e não-modificados (leia-se “melhorados” e “não-melhorados”) geneticamente. E a realização do projeto pós ou trans-humano (como querem alguns como Bostrom) provocaria uma clivagem ontológica, porque ainda mais radical, entre os seres humanos e os pós ou trans-humanos.

Nos dois casos, estabelecer-se-ia não só uma cisão, já em si perniciosa, mas uma hierarquia: modificados = superiores aos não-modificados e pós ou trans-humanos superiores aos humanos. Por mais benéficos que possam ser os efeitos visados, (para os indivíduos, de um modo geral) os malefícios para a espécie como um todo seriam indiscutivelmente mais relevantes.

Ademais, os dois casos ainda feririam o Artigo I da Declaração Universal dos Direitos Humanos que diz: “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos.”

Nesse sentido, se não quisermos dar ganho de causa a Jonas, quando ele postula o regime totalitário como única maneira de colocar em prática medidas efetivas para se evitar o pior, será preciso apostar no processo mais lento da educação e no mais imediato da legislação, para barrar essas aplicações que não tendem a melhorar o ser humano, mas a torná-lo mais arrogante e menos sensível ao sofrimento alheio (afinal como um ser

“perfeito”, que jamais experimentou a dor, por exemplo, poderia se sensibilizar com a dor do outro?).

Não sem razão, Günther Anders, primeiro marido de Hannah Arendt e amigo pessoal de Jonas<sup>589</sup>, em seu excepcional *A obsolescência do homem* - a partir de um episódio vivido por um amigo que, após visitar uma exposição técnica (em 1942!), descreveu “*a vergonha que se apossa do homem diante da humilhante qualidade das coisas que ele mesmo fabricou*” – cunhou a expressão *vergonha prometeica*, para exprimir esse sentimento - de fato, tão humano -diante de suas próprias obras.

Talvez essa vergonha explique a intenção de todos os defensores, especialmente, do projeto pós-humano que não se conformam em ser “humanos meramente humanos” e aspirem não apenas hibridar-se, mas, também, criar seres híbridos, com o objetivo de transpor essa “jaula de ferro”<sup>590</sup> que é, para eles, a sua própria humanidade.

É o próprio Anders que chama, ainda, a nossa atenção para o termo *híbrido*, cuja origem remonta ao termo *hybris* (op. cit. pp. 62-68). Nada mais significativo e sintomático, pois, de fato, as propostas da eugenia positiva e, sobretudo, do pós-humano que defende a *hibridação*, têm em seu cerne a *desmedida*, a falta de limite, a própria *hybris* grega.

É preciso lembrar, porém, que a *hybris* desperta a *nêmesis*, ou o castigo divino. E, mesmo que não haja deuses para nos punir, nesse caso, pode acontecer como no episódio de Ícaro, se não observamos o limite e ousarmos voar mais alto que nossas “asas de cera” são capazes de alcançar.

Talvez, seja hora de a filosofia se identificar menos com a ave de Minerva, como quis Hegel e, lembrando as últimas palavras de Sócrates, colocar-se como a ave de Esculápio, para anunciar a todos que ainda não deram conta do que está por vir: *É hora de despertar!!*

---

589. Citado mais de uma vez em suas *Memórias*.

590. Tomando de empréstimo a expressão de Weber, que ele aplica ao capitalismo.

## CONCLUSÃO

Para concluir, faremos uma breve reconstituição dos principais momentos de nossa exposição, que foi dividida em duas partes.

A parte I apresentou os diferentes aspectos do problema, em três diferentes capítulos. No Capítulo 1, discutiu-se a questão das biotecnologias em geral, indicando seus usos, em princípio, benéficos e os riscos neles eventualmente envolvidos; e aqueles destinados, em especial, à aplicação em seres humanos, distinguindo aqueles que visam um objetivo terapêutico daqueles que se destinam a finalidades questionáveis. Dentre esses, a eugenia positiva e o projeto pós-humano mobilizaram nossa atenção por não pretenderem fins terapêuticos, apenas um suposto “melhoramento” da constituição genética humana. Algo que pode ser considerado como um “capricho”, definido por Jonas como toda ação que pode colocar em risco aspectos relevantes em nome de objetivos fúteis. Esses dois usos mostraram-se, portanto, como o principal desafio colocado à reflexão ética contemporânea em relação à questão biotecnológica, e a respeito do qual é preciso encontrar um ponto de vista eticamente consistente para confrontar aqueles que defendem a sua realização efetiva.

Contudo, o Capítulo 2 mostrou que tal desafio torna-se ainda maior, uma vez que, existem alguns obstáculos de ordem conceitual colocados, principalmente, pela reflexão moderna, consistindo basicamente pelos dualismos: homem e mundo, corpo e alma, ser e dever-ser, ao qual se atrela a divisão entre juízos de fato e juízos de valor e entre razão teórica e razão prática que resulta na divisão entre reino da necessidade e reino da liberdade, por um lado; e pelas concepções da falácia naturalista e da neutralidade axiológica, por outro. Todas essas noções resultaram uma desarticulação entre os conceitos de ética, ciência e tecnologia, criando uma espécie de barreira conceitual ao enfrentamento satisfatório desse desafio, na perspectiva ética contemporânea.

Na seqüência, o Capítulo 3 buscou mapear, ainda que sumariamente, o painel da reflexão ética contemporânea, apresentando sua diversidade de correntes e, em função disso, a dificuldade de se classificá-las. Adotou-se, para simplificação, a divisão entre: metaética, ética normativa e éticas aplicadas e, ao final do capítulo, levantou-se a questão de saber em qual dessas categorias a ética jonassiana poderia ser incluída.

A Parte II, composta por quatro capítulos, foi inteiramente consagrada à exposição da ética jonassiana.

No Capítulo 4, primeiramente, foi realizada uma retrospectiva de sua vida e obra com o objetivo de situar o contexto pessoal e intelectual no qual emerge a sua reflexão ética. Em seguida, focalizou-se a importância da questão dos dualismos no interior da obra jonassiana como um todo, antes mesmo de se colocar como um problema de ordem ética. Mostrou-se, assim, a solução que Jonas propõe não só ao dualismo psicofísico (corpo e alma), mas, antes, a outro de teor essencialmente gnóstico entre homem e mundo. A solução foi alcançada pela introdução da liberdade no mundo do ser vivo através da realização da atividade elementar do metabolismo que, a um só tempo, é expressão da liberdade e da necessidade de todo vivente. Com isso, ele equacionou os principais dualismos apontados no capítulo 2, abrindo caminho ao enfrentamento do dualismo ser e dever do âmbito da reflexão ética propriamente dita.

Ainda nesse capítulo, apresentou-se o contexto em que o *princípio responsabilidade* é formulado, partindo da constatação da transformação, graças à técnica moderna (tecnologia), do agir humano, cujos efeitos foram incrivelmente ampliados, atingindo não apenas os próprios seres humanos e projetando-se indefinidamente em direção ao futuro. Daí, Jonas extraiu a necessidade de uma nova reflexão ética que fosse capaz de estender sua preocupação com relação a tais efeitos nessa mesma proporção. Assim, ele analisou as éticas anteriores e percebeu que



nenhuma delas fornece os elementos necessários para enfrentar essa questão. Pois, todas elas se prendem aos efeitos imediatos da ação cuja incidência limite-se à esfera humana. Ele focalizou, em especial, a formulação do *imperativo categórico*, para evidenciar que mesmo esse importante princípio da filosofia moral não pode nos valer, sobretudo, porque o critério por ele proposto é de ordem lógica e não propriamente de ordem ética. Surge, então, a necessidade de se elaborar um novo imperativo que é, justamente, o seu *princípio responsabilidade*, para o qual propõe, como Kant, quatro diferentes versões.

O Capítulo 5 mostrou o difícil empreendimento da fundamentação de tal princípio, o que passa, necessariamente, pela superação do dualismo ser e dever. Essa tarefa é preparada pela discussão metodológica e epistemológica, com a proposta da *hermenêutica do medo* como o caminho necessário para despertar e suficiente para mobilizar o sentimento adequado para conduzir o agir no sentido de realizar o que seu princípio prescreve.

Atendo-se à fundamentação, propriamente dita, de início, ele se dedica a “teoria dos fins no ser”, vale dizer, à demonstração da existência de fins no ser. Mais exatamente, ele demonstra a existência de fins na natureza e, com isso, conclui que a natureza não pode ser considerada neutra do ponto de vista axiológico, pois da existência de fins pode-se deduzir o valor. Em outras palavras, a natureza tem valor por abrigar fins. Momento importante para preparar a difícil demonstração realizada, a seguir, a da possibilidade de se passar do ser ao dever, desde que feitas as devidas mediações.

A seguir, ele pode se dedicar à questão do valor. Ele começa definindo o que seria o bem e o mal na perspectiva do ser e do fim. Onde, dado um fim no ser, realizá-lo constitui um bem e não realizá-lo constitui um mal. Com essa definição, ele estabelece uma divisão entre dois momentos, o da pura positividade onde:

O **Ser** identificado ao **Fim**  $\Rightarrow$  **Valor**

O **Ser** ao realizar o **Fim**  $\Rightarrow$  **Bem**

E o da mera negatividade, na qual:

O **não-ser** dada a ausência de fim  $\Rightarrow$  sem valor

O **não-ser** ao levar a não realização de um fim  $\Rightarrow$  **Mal**

Donde, podem-se deduzir a superioridade absoluta do ser em relação ao não-ser e do fim e do valor em relação às respectivas ausências e, por extensão, do bem em relação ao mal, cuja realização se torna, portanto, uma exigência, logo, um **Dever**.

Com a longa exposição dessa formulação, demonstrou-se que a passagem do ser ao dever, não ocorre de forma imediata, mas se realiza através da mediação das noções de Fim, Valor e Bem, passagem à qual não se pode aplicar a célebre objeção de Hume.

Com isso afasta-se também a ameaça da falácia naturalista, já que Jonas não parte de *objets naturels* e demonstra a impossibilidade de aplicar a noção de neutralidade axiológica à esfera da natureza.

O Capítulo 6 expõe a questão da aplicação, tal qual apresentada no *TME*, focalizando, especialmente, as discussões com relação aos experimentos com seres humanos e às biotecnologias a eles endereçadas. A esse respeito, Jonas demonstra que a geração atual não tem o direito de - mesmo com a melhor das intenções -, comprometer o patrimônio genético da humanidade por mero capricho, arrogância ou imprudência.

Por fim, o Capítulo 7, demonstrou num primeiro momento as contribuições e, em seguida, as críticas e os limites da proposta ética jonassiana, para no fim, numa abordagem pessoal, sugerir uma possível saída para os impasses e limites apontados.

As contribuições podem ser sumariadas dizendo que seu grande feito foi indicar a possibilidade de superar as grandes dicotomias do pensamento moderno e contemporâneo nos quadros do chamado monismo integral.

Na medida do possível, buscou-se responder às críticas, restando, porém, três delas que não puderam ser contestadas no interior mesmo da formulação jonassiana; apontadas, então, como três de suas importantes limitações, cabe lembrar, aquelas concernentes às propostas de reduzir a liberdade da ciência, de limitar o conceito de homem à noção de *imago Dei* e, por fim, de defender o totalitarismo político para resolver problemas como os de ordem ambiental relacionados ao desmedido crescimento populacional.

As soluções propostas para superar tais aspectos da formulação jonassiana foram, primeiramente, restringir a necessidade de limitar a liberdade da ciência apenas nos casos em que as manipulações genéticas extrapolem os fins terapêuticos. Em seguida, propôs-se a explicitação de uma idéia de homem com base nos conceitos de liberdade, responsabilidade e dignidade retirados do próprio texto jonassiano, com o intuito de dar uma alternativa à sua limitada visão de natureza humana compreendida como essência fixa. E, por fim, no plano político, ao invés de uma perspectiva totalitária, com base no conceito do homem livre responsável e digno, propôs-se trabalhar no sentido de se constituir uma democracia participativa humanista. A saída será procurada, então, investindo no médio e longo prazos, na educação, no modelo de uma *paidética* e, no curto prazo, na institucionalização jurídica nos planos: local, nacional e transnacional.

Com isso, pretendeu-se salvar o conjunto da formulação ética jonassiana, “neutralizando”, na medida do possível, os seus pontos mais criticáveis, para torná-la uma concepção mais aceitável e, assim, tornar evidente toda sua contribuição, não só potencial, mas efetiva ao enfrentamento do desafio colocado pela proposta de aplicar as biotecnologias em seres humanos visando realizar seja a eugenia positiva seja o projeto pós-humano. Pois, o principal ensinamento de Jonas é o de que o homem não só deve existir no futuro, mas existir tal qual é, o que não significa que ele não possa modificar sua constituição genética para curar doenças, mas que ele não deve alterá-la para reduzir a sua condição essencialmente humana. O que significa extirpar a sua ambigüidade

essencial e a sua singularidade de espécie, que somadas constituem a integridade humana.

Nesse sentido, as futuras gerações têm o direito de nascer de modo *livre e igual* e de forma tal que possam se sentir incluídas no quadro da família humana. Mas, para isso, precisam ser protegidas tanto dos supostos melhoramentos que podem criar uma “sub-classe” dentro da espécie humana, quanto das supostas hibridações ou “contaminações”, defendidas por Marchesini, que podem tornar difícil o reconhecimento do autêntico humano. Tais situações, além de criar uma clivagem no coração da espécie, podem gerar indivíduos geneticamente “superiores”, mas existencialmente infelizes por pertencerem ou a uma espécie cindida ou a uma classe “ornitorrínica” de seres que nem são inteiramente humanos, nem absolutamente nada.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

### 1) TÍTULOS DE HANS JONAS:

#### - LIVROS:

- *Philosophical Essays*. Chicago: University of Chicago Press, 1980, 349 p.
- *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. University of Chicago Press: Phoenix Books, 1982, 303 p.
- *Le Principe Responsabilité*. Paris: Flammarion, 1990, 470p.
- *Técnica, medicina y ética – la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós, 1997. 206p.
- *Puissance ou Impuissance de la Subjectivité*. Traduction de l'allemand par Christian Arnsperger revue et présentée par Nathalie Frogneux. Paris: CERF, 2000, 138 p.
- *Une Éthique pour la nature*. Paris : Desclée de Brouwer, 2000, 159p.
- *Le Phénomène de la Vie – Vers une biologie philosophique*. Traduit de l'anglais par Danielle Lories. Bruxelles: De Boeck Université, 2001, 288p.
- *Pour une éthique du futur*. Paris: Payot & Rivages, 2002,
- *Évolution et Liberté*. Paris: Payot & Rivages, 2004, 261 p.
- *Souvenirs*. Paris: Payot & Rivages, 2005, 382 p.

#### TEXTOS:

- “Immortality and Modern Temper”. (The Ingersoll Lecture, 1961), *Harvard Theological Review*, 55 (1962), 1-20.
- “Homo pictor and the differentia of man”. *Social Research*, 29, 1962, pp. 201-220.
- “On the Redefinition on Death”, *Daedalus*, no. 6, 1969.
- “Against the Stream: Comment on the Definition and Redefinition on Death”, in H. Jonas, *Philosophical Essays*, 1974. (Ensaio 10 de TME).

- "Seventeenth century and after: the meaning of the scientific and technological revolution." *In Philosophical Essays: From Ancient Creed to technological Man*. New Jersey: Englewood Cliffs, Prentice-Hall. Reediting University of Chicago Press, Midway reprints, 1980. Cap. 3, pp. 45-80.
  - "Technique, morale et génie génétique. " *In Communio*. Tome IX, n°. 6, nov – dec 1984, Biologie et Morale, pp. 46-65.
  - "La science comme expérience vécue." Traduction R. Brisart, *in Études Phénoménologiques*. Tome IV, n°. 8, 1988, pp. 9-32.
  - "De la gnose au Principe Responsabilité" (Gpr). *Esprit*. Paris, Mai 1991, n° 5, pp. 5-21.
  - "Philosophie. Regard en arrière et regard en avant à la fin du siècle." *In Pour une Éthique du futur*. Paris: Payot & Rivages, 2002, pp. 21-67.
  - "Outil, image et tombeau ...", *in Évolution et liberté*. Paris: Payot & Rivages, 2005, pp. 59-82.
  - "La production d'image et la liberte humaine". *in Le Phénomène de la Vie – Vers une biologie philosophique*. Traduit de l'anglais par Danielle Lories. Bruxelles: De Boeck Université, 2001, pp. 167-190.
- 2) TEXTOS SOBRE JONAS:
- ACHTERHUIS, H. "La responsabilité entre la crainte el l'utopie." *in Nature et Responsabilité*, pp. 37-47.
  - BERNSTEIN, R.J. "Rethinking responsibility." *in Hastings Center Report* 1995; 25 (7 Special Issue): 13-20.
  - BECCHI, Paolo. "L'etica pratica di Jonas può fare a meno della Metafisica?" *In Paradigmi*. Anno XXII, n° 66, nuova serie, settembre-dicembre, 2004, pp. 389-405.

- \_\_\_\_\_ . "Les morts sont-ils vraiment morts lorsque l'on prélevé leurs organes?"  
*in Courrier de Rome*. Année XXXVI, n° 270 (460), septembre 2004, pp. 1-4.
- \_\_\_\_\_ . "Technique, médecine et éthique chez Hans Jonas." *In* Frank Holdelmann, Hugues Pottier & Simone Romagnoli (éds.). *La Bioéthique au Carrefour des disciplines – Hommage à Alberto Bondolfi à l'occasion de son 60<sup>ème</sup> anniversaire*. Bruxelles: Peter Lang, 2006, pp. 49-69.
- BERTI, Enrico. "Il «neoaristotelismo» di Hans Jonas", *in Iride*. 6, 1991, pp. 227-231.
- BODER, Remo. "Principio Speranza / Principio Responsabilitá." *In Iride*. n° 6, nuova serie, gennaio-giugno, 1991, pp. 231-234.
- CARUSO, Sergio. "Hans Jonas: gli equivoci della "responsabilitá." *In Iride*. n° 6, nuova serie, gennaio-giugno, 1991, pp. 235-242.
- DEPRÉ, Olivier & LORIES, Danielle. *Vie et liberté – Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*. Paris: Vrin, 2003, 222 p.
- \_\_\_\_\_ . (éds.) "Hans Jonas dans le mouvement phénoménologique. *In Études Phénoménologiques*. Tome XVII, n° 33-34, 2003. 162 p.
- DEPRÉ, O. *Hans Jonas*. Paris: Ellipses, 2003, 64 p.
- DEWITTE, Jacques. "Préservation de l'humanité et image de l'homme." *In Études Phénoménologiques*. Tome IV, n° 8, 1988, pp. 33-68.
- DONNELEY, Strachan. "Hans Jonas: la philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité." *In Études Phénoménologiques*. Tome IV, n° 8, 1988, pp. 69-90.
- FROGNEUX, N. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck & Larcier, 2001.
- \_\_\_\_\_ . "Hans Jonas développe-t-il une anthropologie arendtienne?." *In Revue Philosophique de Louvain*. Tome 94, n° 4, nov 1996, pp. 677-689.

- \_\_\_\_\_ . "L'homme comme bouture de l'homme. Quelques enjeux anthropologiques so clonage" *In Revue des Questions Scientifiques*. 2000, 171, (1-2): pp. 95-119.
- \_\_\_\_\_ . "La puissance de la subjectivité comme dignité de l'homme." *In Puissance ou Impuissance de la Subjectivité*. Paris: CERF, 2000, pp. 9-24.
- \_\_\_\_\_ . "La souffrance humaine maximisée en Dieu. Une lecture du mythe de Hans Jonas." *In Revista de Faculdade de Letras*. Letras (2003), Secção de filosofia – Universidade do Porto, pp. 125-140.
- GREISCH, Jean. "'Serviteurs et otages de la nature?'" La nature comme objet de responsabilité." *In P. Colin (éd.) De la nature. De la physique classique au souci écologiques*. Paris: Beauchesne, coll. «Philosophie», 1992, pp. 319-359.
- \_\_\_\_\_ . "L'amour du monde et le principe responsabilité." *In Autrement – séries morales*, 14 (1994), n° sur le Responsabilité, pp. 72-93.
- \_\_\_\_\_ . "L'heuristique de la peur" ou qui a peur de Hans Jonas?" *In G. Médevielle et J. Doré (éds.) Une parole pour la vie. – Hommage à Xavier Thévenot*, Paris: Les éditions du Cerf, 1998, pp. 103-122.
- \_\_\_\_\_ . "Conclusion." *In P. Colin (éd.) De la nature. De la physique classique au souci écologiques*. Paris: Beauchesne, coll. «Philosophie», 1992, pp. 143-150.
- HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G. (org.). *Hans Jonas – Nature et Responsabilité*. Paris: Vrin, 1991, 189 p.
- HOTTOIS, G. "Le néo-finalisme dans la philosophie de Jonas", *in Nature et Responsabilité*. Paris: Vrin, 1991, pp. 17-33.
- \_\_\_\_\_ . *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt*. Paris: Vrin, 1993, 250 p.



- JANICAUD, Dominique. "Le malaise autour de la Terre." *In Le Messager Européen*, 5, Gallimard, 1991, pp. 173-186.
- PINSART, M.-G. *Hans Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*. Paris: Vrin, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Introduction." *in Nature et Responsabilité*, pp. 7-16.
- \_\_\_\_\_. "Nature humaine ou expérimentation humaine." *in Nature et Responsabilité*, pp. 69-91.
- RATH, M. "La triple signification du mot «valeur» dans *Das Prinzip Verantwortung* de Hans Jonas et la Psychologisation en éthique." *in Nature et Responsabilité*, pp. 131-140.
- RICŒUR, P. "La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas". *In Le Messager Européen*, 5, Gallimard, 1991, pp. 203-218.
- \_\_\_\_\_. "Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique". *Le Juste*. Paris: Le Seuil, 1995. p. 41-70. (221p.)
- \_\_\_\_\_. "Ética e Filosofia da Biologia em Hans Jonas". *Leituras 2 - A Região dos Filósofos*. SP: Loyola, 1996, pp. 229-244.
- RICOT, Jacques. "Vulnérabilité du monde, vulnérabilité de Dieu selon Hans Jonas." *In Sens*, Paris: AJCF, 1998, série 227, pp. 163-177.
- ROVIELLO, A.-M. "L'impératif kann face aux technologies nouvelles." *in Nature et Responsabilité*, pp. 49-68.
- SIQUEIRA, José Eduardo de, "Ética e tecnociência – uma abordagem segundo o princípio de responsabilidade de Hans Jonas", *in Ética, ciência e responsabilidade*, São Paulo: Centro Universitário São Camilo, Loyola, 2005, pp. 101-200.
- TAMINIAUX, Jacques. "Sur une éthique pour l'âge technologique." *In Le Messager Européen*, 5, Gallimard, 1991, pp. 187-202.

- VOLPI, Franco. "Le paradigme perdu". *In Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt*. Paris: Vrin, 1993, pp. 163-179.

### 3) TITULOS AFINS:

- ADORNO, Theodor. *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*. Traduction de l'allemand et préface d'Eliane Escoubar. Postface de Guy Petitdemange. Paris: Payot, 1989, 198 p.

- AESCHLIMANN, Jean-Christophe. *Éthique et Responsabilité. Paul Ricœur*. Suisse – Neuchâtel: La Baconnière, 1994, 195 p.

- AGAZZI, E. *A Ciência e os valores*. São Paulo: ?, 1977, 143p.

- ANDERS, Günther. "Sur la honte prométhéenne", *in L'Obsolescen de l'homme*. Paris: Ivrea, 2002, pp. 37-115.

- \_\_\_\_\_. *Le temps de la fin*. Paris : L'Herne, 2007.

- ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Traduit de l'anglais par George Fradier. Préface de Paul Ricœur. Paris: Calmann-Lévy, 1983, 366 p.

- ARMENGAUD, Françoise. *G.E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*. Paris: Klincksieck, 1985.

- BACON, Sir Francis. *La Nouvelle Atlantide*. Nouvelle traduction suivie de "Voyage dans la pensée baroque" par Michèle de Dœuff & Margaret Llasera. Paris: Payot, 1983, 222 p.

- BARTHOLO, Roberto. *Ainda sobre a ciência como vocação*. Fonte: [http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=50009-67252005000100021&script=sci\\_arttext](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=50009-67252005000100021&script=sci_arttext), 5p.

- BOSTROM, Nick. "In defense of Posthuman Dignity". *Bioethics*, v. 19, n. 3, pp. 204-214, 2007.

- BOUTOUT, Alain. *Heidegger*. Paris: PUF, 1989, 127 p.
- CAMPOLINA, M., “A emergência da reflexão sobre a responsabilidade moral na Grécia Antiga”, in *Síntese*. Belo Horizonte: v. 29, n.º. 95, 2002, p. 301-322.
- CANTO-SPERBER, Monique. *La philosophie morale britannique*, Paris: PUF, 1994.
- CHILDRESS, J. F. “A principle-based approach” in H. Kuhse & P. Singer. *A Companion to Bioethics*. Blackwell, 1998, pp. 61-71.
- CRESSON, André & DELEUZE, Gilles. *David Hume: sa vie, son œuvre*. Paris: PUF, 1952, 129 p.
- DASEN, Véronique. *Dwarfs in ancient Egypt and Greece*. Oxford: 1993.
- DEPRÉ, Olivier. "De la liberté absolue. A propos de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles." In *Revue Philosophique de Louvain*. Tome 94, n.º 2, mars 1996, pp. 216 – 242.
- DESCARTES, René. *Les passions de l'âme*. Préface de Samuel Sylvestre de Sacy. Paris: Gallimard, 1969, 185p.
- \_\_\_\_\_. *Tratado do homem*. In MARQUES, Jordino. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo : Loyola, 1993. pp. 139-219.
- \_\_\_\_\_. *Discurso do Método*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- DOMINGUES, I. “Ética, Ciência e Técnica”, in *Kriterion*. Belo Horizonte: UFMG, n.º. 109, jun/2004, p. 159-174. - EISLER, Rudolf. *Kant-Lexikon*. Paris: Gallimard, 1994. 1082p.
- DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- EISLER, Rudolf. *Kant Lexikon*. Paris : Gallimard, 1994, 1083p.
- ELLUL, Jacques. *Le Système Technicien*. Paris: Calmann-Lévy, 1977, 361 p.
- FAGOT-LARGEAUT, Anne. "Respect du patrimoine génétique et respect de la personne." In *Esprit*, n.º 171, mai 1991, pp. 40–53.

- FURTER, Pierre. *Dialética da Esperança: uma interpretação do pensamento utópico de Ernest Bloch*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974. 268p.
- GEFFRÉ, Claude. "L'humain authentique." In G. Médevielle et J. Doré (éds.) *Une parole pour la vie. – Hommage à Xavier Thévenot*, Paris: Éditions du Cerf, 1998, pp. 61-73.
- GIACOIA Junior, Oswaldo. "Notas sobre a técnica no pensamento de Heidegger". *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n. 1, 1997, pp. 97-108.
- \_\_\_\_\_. "Hans Jonas: O princípio responsabilidade". In *Correntes fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 193-206.
- \_\_\_\_\_. "Corpos em Fabricação". *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 5, n. 1, 2003, pp. 175-204.
- HAAR, Michel. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1990, 254 p.
- HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HAILES, Katherine. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999, 350 p.
- HARE, Richard. *Ética: problemas e propostas*. São Paulo: Unesp, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Langue de tradition et langue technique*. Edité par Hermann Heidegger. Traduction et postface par Michel Haar. Bruxelles: Éditions Lebeer Hossmann pour l'édition française, 1990, 55p.
- \_\_\_\_\_. "La question de la technique" e "Dépassement de La métaphysique". In : *Éssais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958.

- \_\_\_\_\_ . “Entrevista del Spiegel.” In *La autoafirmación de la universidad alemana, El Rectorado – 1933-1934, Entrevista del Spiegel*. Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 1989.
- HENRY, J. *A Revolução Científica e as origens da Ciência Moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. 149 p.
- HERRERO, Francisco Javier. “A ética de Kant”. In *Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, n. 90, 2001, pp. 17-36.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, 381p.
- HOSSNE, W. S. & VIEIRA, S. *Experimentação com seres humanos*. São Paulo: Moderna, 1987. 160p.
- HOTTOIS, Gilbert. *Technoscience et sagesse?* Nantes: Plein Feux, 2000, 58 p.
- HOWARD, T. & RIFKIN, J. *Entropy: A New World View*. New York: Viking Press, 1980.
- JACQUARD, Albert. "Gérer le patrimoine génétique de l'humanité?" In Jean-François Malherbe (éd.) *Éthique et Génétique – perspectives sur l'homme*. Louvain-la-Neuve: Cabay, 1983, pp. 96-113.
- KAHN, Axel & LECOURT, Dominique. *Bioéthique et liberté*. Entretien réalisé par Christian Godin. Paris: Quadrige/PUF, 2004. 115p.
- KAHN, Axel; PAPILLON, Fabrice. *A clonagem em questão*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. 260 p.
- KAHN, Axel. *Et l'homme dans tout ça?*. Paris: Nil éditions, 2000. 375 p.
- KANT, Emmanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduction par Michel Foucault. Paris: Vrin, 1970, 175 p.
- \_\_\_\_\_ . *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1994.

- \_\_\_\_\_ . *Fundamentação da Metafísica dos Costumes. In Pensadores*, São Paulo: Abril, 1974.
- KELLER, Evelyn Fox. *O século do gene*. Belo Horizonte: Crisálida, 2002. 201p.
- KUHSE H. & SINGER, P. "What is bioethics? A historical introduction". A *Companion to Bioethics*. UK: Blackwell, 2002, pp. 3-11.
- LADRIERE, Jean. "La pertinence d'une philosophie de la nature aujourd'hui." In P. Colin (éd.) *De la nature. De la physique classique au souci écologiques*. Paris: Beauchesne, coll. «Philosophie», 1992, pp. 63-93.
- \_\_\_\_\_ . "Approche philosophique de la problématique bioéthique". In J-F Malherbe. *Éthique et Génétique*. Cabay: Louvain-la-Neuve, 1983, pp. 7-37.
- LA METTRIE, Julien Offray de. *L'homme-machine*. Paris: Mille et une nuits, 2000. 100 p.
- LE BRETON, David. "Adeus ao corpo", in NOVAES, Adauto (org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 123-137.
- LEGROS, Robert. "Le retour au monde de la vie." In *Le Messager Européen*, 5, Gallimard, 1991, pp. 219-230.
- LEMOYNE, Aimé. "De la génétique à l'éthique." In *Esprit*, n° 70, oct 1982, pp. 97 – 109.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Martin Heidegger et l'ontologie*. Fonte: <http://pensawanadoo.fr/marxienphilo/levinas.htm> (24/03/2006) 12p.
- LIMONGI, Maria Isabel. "Sociabilidade e moralidade. Hume leitor de Mandeville." In *Kriterion*, Belo Horizonte: UFMG, v. 44, n. 108, 2003.
- LOBATO, Monteiro. *O Presidente Negro*. São Paulo: Brasiliense, 1964, 330p.

- MALHERBE, J-F. (org.) *Éthique et Génétique*. Cabay: Louvain-la-Neuve, 1983, 155p.
  - MARCHESINI, Robert. *Post-human – verso nuovi modelli di esistenza*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002, 577p.
  - MARÍAS, Julián. *Heidegger*.
- Fonte: <http://www.encuentra.com/includes/imprimelo.php?IdDoc=2273&Ayd=1>  
(16/03/2006) 5 p.
- MIRANDOLA, Giovanni Pico della. *De la dignité de l'homme (Oratio de hominis dignitate)*. Traduit du latin et préface par Yves Hersant. Combas: Édition de l'Éclat, 1993, 52p.
  - MARQUES, Jordino. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo: Ed. Loyola, 1993. 223 p.
  - MERLEAU-PONTY, Maurice. *La nature. Notes Cours du Collège de France*. Établi et annoté par Dominique Séglaard. Paris: Seuil, 1995. 381 p.
  - MOORE, George E. *Ética*. Traducción Manuel Cardenal de Iracheta. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001, 126 p.
  - \_\_\_\_\_. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
  - \_\_\_\_\_. *Principia Ethica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. 401p
  - MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade*. Petrópolis: Vozes, 1971. 219p.
  - NOVAES, Adauto (org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
  - NORMAN, Richard. "Interfering with nature". *In Journal of Applied Ethics*, Vol. 13, n. 1, 1996.

- ORTEGA y GASSET, José. *Meditación de la Técnica y otros Ensayos sobre Ciencia y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, 170 p.
- PATOČKA, Jan. "Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger." *In El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004, pp. 157-186.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990, 1054p.
- PUTNAM, H. *Razón, Verdad e Historia*. Madrid: Tecnos, 1988. 220p.
- RACHELS, J. "Ethical theory and bioethics". *A Companion to Bioethics*. UK: Blackwell, 2002, pp. 15-23.
- RICŒUR, P. *Le Juste*. Paris : Esprit, 1995, pp. 221.
- \_\_\_\_\_. *O Justo 2*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RIFKIN, J. *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*. Milano: Baldini & Castoldi, 2000, 382p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homme & Discours sur les sciences el les arts*. Présentation par Jacques Roger. Paris: Flammarion, 1992, 282p.
- RUSS, J. *Pensamento Ético Contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999.
- SAVULESCU, Julian. "Gene therapy, transgenesis and chimeras: is the radical genetic alteration of human beings a threat to our humanity?" *In Quest of Ethical Wisdon*. Oxford, Oxford Press, 2007.
- SCIACCA, M. F. *História da Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1968, V. II, 212p.
- SCHELER, M. *Le Formalisme en l'éthique matérialiste des valeurs*, traduzido para o francês por Maurice de Gandillac, Paris: Gallimard, 1955.



- SHATTTUCK, Roger. *Conhecimento proibido: de Prometeu à pornografia*. São Paulo: Companhia das letras, 1998. 374p.
- SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. 228p.
- SILVA, F. L. e. "Sobre alguns aspectos da relação entre fé e saber no século XVII", in *Discurso 15*, São Paulo: USP, 1983. pp. 133- 145.
- SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 2001.
- SPENGLER, Oswald. *Le déclin de l'Occident: esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*. Traduction d'allemand par M. Tazerout. Paris: Gallimard, (1931) 1987.
- \_\_\_\_\_. *L'homme technique*. Traduction d'allemand par Anatole A. Petrowsky. Paris: Gallimard, 1958.
- TERRA, Ricardo. "A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana." *In Kant no Brasil*. São Paulo : Escuta, 2005.
- TESTART, Jacques. "Science et conscience." *In Autrement – séries morales*, 14 (1994), n° sur le Responsabilité, pp. 267-281.
- VAZ, H.C.L. *Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, 293p.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia IV – Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999, 474p.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1993, 300p.
- WEBER, M. *Ciência e Política duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1994, 124 p.

#### 4) INSTRUMENTOS DE PESQUISA CONSULTADOS:

- ARISTOTE. *La Métaphysique*. Tome II. Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot. Paris: Vrin, 1953, pp. 453-857.

- \_\_\_\_\_. *De l'Âme*. (ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ – DE ANIMA) Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 1970, 236 p.
- \_\_\_\_\_. *La Politique*. Nouvelle traduction avec Introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1953, 595 p.
- \_\_\_\_\_. *Rhétorique*. Tome II. Introduction de Michel Meyer. Traduction de Charles-Émile Ruelle. Bruxelles: Librairie Générale Française, 1991, 407 p.
- \_\_\_\_\_. *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gauthier O.P. et Jean Yves Jolif O.P. Tome II. Louvain: publication Universitaires de Louvain. Paris: Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1959, 434 p.
- AUROUX, Sylvain (éd.). *Encyclopædia Universalis. Les notions philosophiques*. Tome II, Paris: PUF, 1990, 3297 p.
- BLAY, Michel (éd.). *Grand Dictionnaire de la Philosophie Larousse*. Paris: Larousse & CNRS Éditions, 2003, 1105 p.
- BRISSON, Luc & PRADEAU, Jean-François. *Le Vocabulaire de Platon*. Paris: Ellipses, 1998, 63 p.
- DUBARLE, D.O.P. "La méthode scientifique de Galilée". *In Galilée. Aspects de sa vie et de son œuvre*. Paris: PUF, 1968, pp. 81-110.
- EISLER, Rudolf. *Kant – Lexikon*. Édition établie et augmentée par Anne-Dominique Bolmos et Pierre Osmo. Paris: Gallimard, 1994, 1083 p.
- HUME, David. *Œuvres Philosophiques choisies*. Traduites de l'anglais par Maxime David. Préface de L. Lévy-Bruhl. *Essai sur l'entendement humain*. Paris: Félix Alcan, 1912, 303 p.
- \_\_\_\_\_. *Traité de la nature humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*. Traduction, préface et notes de André Leroy. Tome II, Paris: Aubier, 1946, pp. 371-766.

- \_\_\_\_\_ . *Enquête sur les Principes de la morale* (1751). Traduction, préface et notes de André Leroy. Tome II, Paris: Aubier, 1947, 256 p.
- MARÉCHAL, Joseph, S.J. "Spinoza". In *Précis d'Histoire de la philosophie moderne*. Tome premier: De la Renaissance à Kant. Deuxième édition revue et augmentée avec supplément bibliographique de 1933 à 1949. Bruxelles: L'Édition Universelle & Paris: Desclée de Brouwer, 1951, pp. 103-148.
- MOORE, George E. *Principia ethica*. Revised Edition with the Preface to the Second Edition and others papers and with an Introduction by Thomas Baldwin. Great Britain: University Press, Cambridge, (1903), 1993, 313 p.
- RIDING, Raymond. *L'écriture et la publication scientifique*. Namur: Les Éditions Namuroises, 2006, 65p.
- WARTELE, André. *Lexique de la "Rhétorique" d'Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982 507 p.

##### 5) LEITURAS SECUNDÁRIAS:

- ALEXANDRE, Falco (éd.) *Contes et légendes de la Grèce Antique*. Paris: Maxi Poche, 2005, 252 p.
- HUXLEY, Adous. *Le meilleur des mondes*. Paris: Pocket, 2005. 285 p.
- \_\_\_\_\_ . *Retour au meilleur des mondes*. Paris: Pocket, 2006. 154 p.
- \_\_\_\_\_ . *Les portes de la perception*. Paris: Éditions du Rocher, 2006. 320 p.
- SHELLEY, Mary. *Frankenstein ou le moderne Prometeu*. São Paulo: Publifolha, 1998. 221p.
- VINCENT, Engel B. *Les Angéliques*. Paris: Fayard, 2004, 248 p.
- WELLS, H.G. *O homem invisível*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997. 219p.

## 6) SITES CONSULTADOS:

- <http://www.ufrgs.br/bioetica/engeneti.htm> - Acesso em 23/11/07
- <http://pt.wikipedia.org/wiki/Interferon> - Acesso em 23/11/07
- [http://www.cib.org.br/apresentacao/terapia\\_genica\\_alexandra\\_zilli\\_word.pdf](http://www.cib.org.br/apresentacao/terapia_genica_alexandra_zilli_word.pdf) - Acesso em 23/11/07
- <http://www.ufrgs.br/bioetica/terapgen.htm> - Acesso em 23/11/07
- [http://www.priberam.pt/dlpo/definir\\_resultados.aspx](http://www.priberam.pt/dlpo/definir_resultados.aspx) - Acesso em 13/02/08
- <http://pt.wikipedia.org/wiki/Amniocentese> - Acesso em 14/02/2008]
- <http://pt.wikipedia.org/wiki/Fen%C3%A9tica> - Acesso em 22/02/08
- <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ludismo> - Acesso em 05/03/08
- <http://it.wiktionary.org/wiki/servomeccanismo> - Acesso em 11/03/08
- <http://www.voicesfortoday.com/ajavon/philo/article-monstres.htm> - Acesso em 20/03/08
- <http://www.biomol.org/historia/> - Acesso em 22/03/08.
- <http://plato.stanford.edu/entries/metaethics/> - Acesso em 05/04/08
- <http://www.bioetica.ufrgs.br/eugenia.htm> - Acesso em 09/04/08
- <http://www.cfh.ufsc.br/~simpozio/Megahist-filos/Descartes/3686y340.html> - Acesso em 07/05/08
- <http://www.heidegger.hpg.ig.com.br/entrevis.htm> - Acesso em 15/05/08.
- [http://www.cfh.ufsc.br/~simpozio/Megahist-filos/Esc\\_Ouro/8171y320.html](http://www.cfh.ufsc.br/~simpozio/Megahist-filos/Esc_Ouro/8171y320.html) - Acesso em 16/06/08.
- <http://www.hottopos.com/harvard3/jmarist.htm> - Acesso em 25/06/08.
- <http://www.cnrtl.fr/definition/arbitraire> - Acesso em 29/06/08.