

O PENSAMENTO (BIO)ÉTICO DE HANS JONAS

FILOSOFIA E CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA

Flaviano Oliveira Fonsêca,



Flaviano Oliveira Fonsêca, Doutorou-se em Filosofia na Universidade Federal de Pernambuco (2009); Mestrado na Universidade de Brasília (2002) e Graduação em Filosofia (UECE, 1999). TEÓLOGO pelo Instituto de Ensino Superior de Teologia de Ilhéus (1991). Graduação em Letras pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, (UESB,).

Coordenou a área de Metodologia Científica da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, (UESB, 1999-2001). Tem ampla experiência na área de Filosofia com ênfase em Ética, Lógica, Bioética, Linguagem, Alteridade, Responsabilidade, Tecnocência e Desenvolvimento Sustentável.

Atuou como Chefe do Departamento de Pós-Graduação do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Sergipe, (2011-2012). Membro do Conselho de Ética em Pesquisa do IFS. Atua como colaborador voluntário do Centro Acadêmico Nossa Senhora da Conceição da Arquidiocese de Aracaju.

Publicou "Hans Jonas"(bio)ética e crítica à tecnocência. EUFPE, 2007 e publicou, também, dezenas de artigos em revistas especializadas.

Flaviano Oliveira Fonsêca

**O PENSAMENTO (BIO)ÉTICO
DE HANS JONAS**
FILOSOFIA E CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA

O PENSAMENTO (BIO)ÉTICO DE HANS JONAS
FILOSOFIA E CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA
Flaviano Oliveira Fonsêca

Capa: Júlio César Nunes Ramiro

Representante do conselho editorial: Lício Valério Lima Vieira, Chirlaine Cristine Gonçalves

Arte final e diagramação: Crislaine Santos de Macedo, Sarah Elisabeth Santos Cupertino, Jonathas Farias de Carvalho

ISBN 978-85-68801-05-5

Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou duplicada sem autorização expressa do IFS

©2014 by Flaviano Oliveira Fonsêca

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F676p Fonsêca, Flaviano Oliveira
O pensamento (Bio)Ético de Hans Jonas [recurso eletrônico]: filosofia e civilização tecnológica / Flaviano Oliveira Fonsêca – Aracaju: IFS, 2014. 236 p. : il.

Formato: e-book
ISBN 978-85-68801-66-6

Pensamento filosófico. 2. Filosofia. 3. Ética. 4. Bioética I. Título.

CDU: 101:608.1

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Célia Aparecida Santos de Araújo
CRB 5/1030

Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Sergipe -IFS

Avenida Jorge Amado, 1551 - Loteamento Garcia Bairro Jardins - Aracaju / Sergipe. CEP.:

49025-330 TEL: 55 (79) 3711-3222

E-mail: edifs@ifs.edu.br. Impresso no Brasil – 2014



Ministério da Educação

**Instituto Federal de Educação, Ciência e
Tecnologia de Sergipe**

Presidente da República
Dilma Roussef

Ministro da Educação
Henrique Paim

Secretário da Educação Profissional e Tecnológica
Aléssio Trindade de Barros

Reitor IFS
Ailton Ribeiro de Oliveira

Pró-reitora de Pesquisa e Extensão
Ruth Sales Gama de Andrade

Flaviano Oliveira Fonsêca



Flaviano Oliveira Fonsêca, Doutorou-se em Filosofia na Universidade Federal de Pernambuco (2009); Mestrado na Universidade de Brasília (2002) e Graduação em Filosofia (UECE, 1999). TEÓLOGO pelo Instituto de Ensino Superior de Teologia de Ilhéus (1991). Graduação em Letras pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, (UESB,). Coordenou a área de Metodologia Científica da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, (UESB, 1999-2001). Tem ampla experiência na área de Filosofia com ênfase em Ética, Lógica, Bioética, Linguagem, Alteridade, Responsabilidade, Tecnociência e Desenvolvimento Sustentável. Atuou como Chefe do Departamento de Pós-Graduação do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Sergipe, (2011-2012). Membro do Conselho de Ética em Pesquisa do IFS. Atua como colaborador voluntário do Centro Acadêmico Nossa Senhora da Conceição da Arquidiocese de Aracaju. Publicou "Hans Jonas" (bio)ética e crítica à tenociência. EUFPE, 2007 e publicou, também, dezenas de artigos em revistas especializadas.

O autor, é o pioneiro no tocante às obras publicadas exclusivamente sobre Hans Jonas no país, no âmbito da filosofia prática - a obra anterior é Hans Jonas, (bio)ética e crítica à tecnociência(2007).

Tradicionalmente, a Filosofia oficial no país tem se resumido a despender energia, tempo e dinheiro (público) em questões de ordem irrelevante, como discussões metafísicas desconectadas da realidade vivida; questões de lógica e analítica da linguagem que, em geral, não contribuem para a vida humana e para as questões graves enfrentadas hoje - existenciais, ecológicas, éticas, políticas.

Sem desprezar a tradição ética, religiosa ou não, mas tomando posição crítica necessária na discussão com ela, o autor mostra como Hans Jonas é um filósofo atualizado, presente no drama contemporâneo e, ao mesmo tempo, sensível à dimensão de sentido maior - como no amor e na defesa da alteridade - da comunidade humana e sua dependência com a comunidade biótica, o planeta e as gerações futuras.

Os estudos sobre Hans Jonas e sua *Ética da Responsabilidade*, na linha dos ensaios críticos diante da civilização tecnológica, são uma tentativa de pensar antídotos e remédios para nosso tempo em crise e de avanço técnico-científico - na mesma proporção do aumento da degradação da qualidade de vida e da essência natural-humana. É neste contexto que obras como esta - que tratam da ética, da bioética, do futuro das gerações, da saúde e o novo grito profético e de temor real diante do perigo - fazem-se imprescindíveis. O leitor tem nas mãos um filho do nosso tempo, que resgata formas de sabedoria numa discussão racional e de apelo ético profundo. Igualmente, uma obra importante dentro da filosofia ética, a qual está despertando de novo para sua vocação crítica, para a mudança de paradigmas. (Prof. Dr. Marcelo L. Pelizzoli - UFPE, PhD em Filosofia).

Dedicatória

À minha mãe, Duzinha e aos irmãos, José, Francisco, Célia, Inácio, Selma, Cláudia e Sandra, por tudo na vida...

Aos meus sobrinhos: Maria Isabel, Erison, Eline e Lucas e ao meu tio Agnelo Fonsêca.

A Dom José Palmeira Lessa, Bispo pleno de sabedoria, Pastor lúcido e comprometido, profunda gratidão.

Agradecimentos

Esta obra, originalmente tese de Doutorado em Filosofia, apresentada ao Programa Integrado de Pós-Graduação da UFPE-UFPB-UFRN, é o resultado de um longo período de estudos, pesquisa e discussões com os meus colegas e com os professores das três universidades que empreenderam o primeiro Doutorado em Filosofia no Nordeste do Brasil. Em razão disso, devo dizer que resolvi manter todos os agradecimentos presentes no texto original.

A Deus, pelo dom da vida;

Ao Instituto Federal de Sergipe pela publicação desta obra;

Ao meu orientador, Prof. Dr. Marcelo Pelizzoli, com o saber e sabedoria de um mestre; mestre na acepção antiga do termo, aquele que transparece o que ensina. Arguto, claro e firme no que se propõe a ensinar. Mas também, *doce e conciliador, sem covardia*, deixou que, a seu tempo, se procedesse a colheita.

À Província dos Capuchinhos da Bahia e Sergipe, na pessoa do então Provincial, Frei José Ruy Lopes, pela liberação para estudar, e ao Frei Rubival Cabral Brito, por manter a proposta inicial de liberação para os estudos de doutoramento, sem a qual nada se poderia fazer. Às Províncias Nossa Senhora Imaculada Conceição, em São Paulo, e a PRONB (Província do Nordeste do Brasil), no Recife, pela acolhida fraterna, quando da minha estada na PUC-SP e na UFPE;

Ao Dom José Palmeira Lessa, e ao Clero da Arquidiocese de Aracaju, Sergipe, pela acolhida amiga e fraterna;

Ao ADVENIAT, pelo apoio financeiro para custear parte significativa dos estudos durante o Doutorado;

Ao Professores que muito colaboraram, desde o nascimento do projeto até a qualificação da tese, aqui, a ordem não é de importância, mas de cronológica, são eles: Dr. Marcelo

Pelizzoli, Dr. Inácio Strieder, Dr. Vincenzo Di Matteo e Dr. Antonio Rufino, bem como a todos os professores do programa de Doutorado Integrado do Nordeste do Brasil UFPE-UFPB-UFRN. Ao coordenador geral do Programa de Doutorado, Professor Dr. Oscar Federico Bauchwitz, e ao coordenador local, o Professor Dr. Fernando Jáder Magalhães, pela competência e agilidade nos procedimentos acadêmicos. Ao serviço de secretaria, foram tantas as barreiras burocráticas que os abnegados servidores travaram. Meu reconhecimento a Maria Betânia e Isabel Soares, no Recife, UFPE, Francisco e Fátima em João Pessoa, na UFPB e a Jacqueline em Natal na UFRN. Aos colegas do Doutorado e do Mestrado da UFPE, UFPB e UFRN, especialmente, Marcio Adriano, Harim Brito, Romero Venâncio, Adilson Ferraz, Fernando, Thalles e Geferson Tadeu, pelas discussões e confrontos acadêmicos. Às minhas irmãs, Cláudia e Sandra, pela leitura de tantos textos e colaborações acadêmicas;

À aqueles que foram mais que amigos, foram anjos e colaboradores especiais, reconheço que, sem a participação efetiva de vocês tudo era tão intransponível e árduo, muito obrigado ao professor Jorgenaldo Calazans e Valéria Monteiro por participações decisivas e companheirismo na longa jornada empreendida;

Ao Recife, seus encantos, sua cultura e seu povo acolhedor!

À Aracaju, generosa nos espaços, de praças tranquilas e belas, de gente ordeira e acolhedora, enfim, pródiga. Aos amigos e amigas que acreditaram e apoiaram vocês, com palavras, orações e que certamente, serão definitivamente lembrados, são especiais e porque são muitos, não declinarei os nomes, cairia na injustiça do esquecimento... cada um (a) sabe o grau de cumplicidade e o apoio, tão caros aos meus estudos e projetos realizados;

À Bahia, minha terra natal, na pessoa das abnegadas professoras de Sapeaçu e de Cruz das Almas que me ensinaram os primeiros passos da vida acadêmica. Agradeço, igualmente, a

todos os professores e servidores do Colégio Santo Antonio em Feira de Santana-Ba, na pessoa do então diretor e amigo, o inesquecível Salomão Aguiar Antunes Costa e Aurélio lá descortinaram novos caminhos do saber e sabedoria, cujos frutos hoje não cesso de colher com alegria e paz, de todos vocês jamais esquecerei.

*O poder é a raiz do dever, a responsabilidade é inerente ao
sujeito. Se pode ter então tem, se tem então deve.*

Hans Jonas

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	17
INTRODUÇÃO.....	19
CAPÍTULO 1.....	27
ITINERÁRIO INTELECTUAL E PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DE JONAS.....	27
Hans Jonas: itinerário intelectual.....	28
Principais escritos de Jonas.....	30
Aspectos marcantes da ética judaica	32
Convergências da ética da alteridade: Levinas e Jonas.....	37
A necessidade da incursão metafísica.....	46
Hans Jonas e a superação do legado kantiano.....	52
Há possibilidade de proteção contra o inumano?.....	59
A crítica heideggeriana à técnica: questão ética em Jonas.....	61
O temor heurístico advindo da técnica.....	63
Possibilidade de pensar a relação entre a verdade, o homem e a técnica.....	71
CAPÍTULO 2.....	82
A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE - POSSIBILIDADES E LIMITES.....	82
Reflexões iniciais sobre o uso do conceito de responsabilidade.....	82
O conceito de responsabilidade: breve histórico.....	83
Acerca da evolução do conceito de responsabilidade.....	87
Implicações da era biotecnológica.....	98
O vazio ético: natureza e contexto.....	106
A emergência de uma nova ética.....	110
Fundamentos e imperativos da ética da responsabilidade.....	120
O imperativo ético da responsabilidade.....	134
A teoria dos valores na ética da responsabilidade.....	136
Limites da ética da responsabilidade.....	146
Capítulo 3.....	157
A BIOÉTICA DA RESPONSABILIDADE: FUNDAMENTO PARA UMA FILOSOFIA PRÁTICA.....	157
Ética prática enquanto ética aplicada e bioética.....	158
Amplitudes e limites da bioética.....	164
A contemporaneidade da bioética - sua história, perspectiva	

acadêmica e reflexos no Brasil.....	169
A bioética em sua interface acadêmica.....	171
O exemplo paradigmático da bioética principialista.....	173
Tendências e perspectivas da bioética no Brasil.....	176
Fundamentos da bioética da responsabilidade.....	184
A bioética da responsabilidade e os limites da epistemologia cartesiana – exigência de uma nova epistemologia.....	192
A bioética da responsabilidade e o apelo a outra ciência possível - Saber com Sabedoria.....	202
A necessidade de políticas públicas – uma bioética engajada.....	212
PERSPECTIVAS FINAIS.....	217
REFERÊNCIAS.....	225

Apresentação

A nova obra do professor Flaviano Oliveira Fonsêca faz parte de um movimento filosófico-ético e bioético crescente no Brasil, na última década, com as primeiras publicações sobre a *ética da responsabilidade*, movimento que vai do local ao global. O autor, doutor na área de ética e bioética, é o pioneiro no tocante às obras publicadas exclusivamente sobre Hans Jonas no país, no âmbito da filosofia prática – a obra anterior é *Hans Jonas, (bio)ética e crítica à tecnociência*. É motivo de alegria, para mim, ter orientado a primeira tese de doutorado defendida em curso próprio do Norte-Nordeste brasileiro, que deu origem ao segundo livro do professor Flaviano. Mais ainda, que ela tenha qualidade para representar uma obra sistemática sobre o importante filósofo Hans Jonas, apresentando a teoria básica da ética da responsabilidade, com foco na bioética exemplificada dentro da área da saúde.

A sua linha de pesquisa é a da “filosofia prática”, que encontra na bioética o seu sentido maior, pois estamos num tempo de mudanças e de ameaça *bio*: biotecnologia, biopirataria, biopoder, biodiversidade... Tradicionalmente, a Filosofia oficial no país tem se resumido a despender energia, tempo e dinheiro (público) em questões de ordem irrelevante, como discussões metafísicas desconectadas da realidade vivida; questões de lógica e analítica da linguagem que, em geral, não contribuem para a vida humana e para as questões graves enfrentadas hoje – existenciais, ecológicas, éticas, políticas. No concreto: pouca ética, pouca estética e muita especulação teórica. A filosofia prática aqui embebida busca trazer, com profundidade, dilemas éticos vividos, sem negar uma discussão com a tradição moral e com a própria metafísica – quando ela faz perguntas essenciais para o humano e seu sentido de vida na Terra. Sem desprezar a tradição ética, religiosa ou não, mas tomando posição crítica necessária na discussão com ela, o autor mostra como Hans Jonas é um filósofo atualizado, presente no drama contemporâneo, ao mesmo tempo que sensível às dimensão de sentido maior – como no amor e na

defesa da alteridade – da comunidade humana e sua dependência com a comunidade biótica, o planeta e as gerações futuras.

Os estudos sobre Hans Jonas e sua *Ética da Responsabilidade*, na linha dos ensaios críticos diante da civilização tecnológica, são uma tentativa de pensar antídotos e remédios para nosso tempo em crise e de avanço técnico-científico - na mesma proporção do aumento da degradação da qualidade de vida e da essência natural-humana. A urgência de um tempo assim, que já avançou o limite do primeiro Mal-estar da Civilização que Freud denunciava, faz com que lentamente a academia e as pesquisas nas áreas sociais e humanas, em especial, comecem a acordar para o alerta global e ético diante da crise: degradação ambiental pelo consumismo, corporação e mercado excludentes e dilapidadores, perda de valores, aumento vertiginoso de consumo de drogas, indústria da doença e remédios químicos, produtos supérfluos, mundo do descartável – quadro diante do qual alguns mestres falam em “tempos de degenerescência”.

É neste contexto que obras como esta - que tratam da ética, da bioética, do futuro das gerações, da saúde e o novo grito profético e de temor real diante do perigo - fazem-se imprescindíveis. O leitor tem nas mãos um filho do nosso tempo, que resgata formas de sabedoria numa discussão racional e de apelo ético profundo. Igualmente, uma obra importante dentro da Filosofia ética, a qual está despertando de novo para sua vocação crítica, para a mudança de paradigmas, para o engajamento, para sair da cegueira brilhante e maquiavélica do nosso tempo. É com satisfação e alegria que recebemos, na academia brasileira e na sociedade pensante, a filosofia ética de Hans Jonas por meio das análises e focos trazidos pelo professor Flaviano Fonsêca - uma autoridade no pensamento de Jonas e um precursor em publicações brasileiras na área.

Prof. Dr. Marcelo L. Pelizzoli - UFPE

Introdução

Pensar a civilização tecnológica e seus equívocos à luz da reflexão ética é a tarefa mais importante deste livro. Estamos buscando a consolidação de um novo paradigma tanto para a Filosofia como para as ciências, neste tempo de mudanças ético-culturais e políticas.

É cada vez mais comum nos rendermos às maravilhas da tecnologia, em que o seu alcance vai desde o mais básico da vida até a alta complexidade dos procedimentos biomédicos, por exemplo. Assim, nossa vida tende a ser programada e controlada pelo aparato tecnológico, a ponto de podermos afirmar com segurança que *a matrix*¹ pode vencer o jogo. Com outras palavras, está tudo “dominado” pela máquina. É nesse contexto que surge a inquietação: é possível sair da *Matrix*? Restou algo para o ser humano decidir e criar? Há condições de possibilidade para o exercício da liberdade? Algumas respostas e tantos outros questionamentos você encontrará nesta obra que está em suas mãos.

O pensamento de *Hans Jonas* vem oferecendo uma oportunidade especial para que a Filosofia volte a ser algo mais que mera reflexão acadêmica. A Filosofia, em Sócrates, surge com o questionamento, e o seu pensar era uma atividade reflexiva, teórica, mas intrinsecamente vinculada a temas e questionamentos práticos. O motor da tradição filosófica é a Ética e a Política. Seguramente, a partir daí entendemos que esse envolvimento visceral do “filosofar” com questões práticas é, certamente, a parte essencial da tradição, algo fundante para os problemas/dilemas (Bio)Éticos contemporâneos abordados aqui.

Hans Jonas é, hoje, um dos filósofos mais importantes na crítica ao determinismo tecnológico da civilização ocidental e promotor dos princípios de precaução, da consideração com os seres

¹ Neste caso o filme *Matrix* ilustra bem a ideia céptica de que todas as nossas representações do mundo podem ser enganadoras e, mais, muitas vezes não temos maneira de o saber.

não humanos e com as gerações futuras. Daí que a exigência de novos balizamentos éticos provocados pelas novas capacidades de ação da civilização tecnológica é o cenário a partir do qual se desenvolve as reflexões presentes neste livro.

Os imperativos das éticas tradicionais² se tornaram insuficientes devido a que o agir contemporâneo recebeu considerável impulso provocado pelo avanço da tecnologia moderna, que colaborou, por outro lado, para um vazio ético. Tal vácuo, com efeito, engendra o vazio do relativismo dos valores contemporâneos. Daí se pergunta: o que nos servirá como bússola? Nesse contexto, o sucesso da avalanche cultural da técnica se converteu em ameaça e perigo de destruição para o ser humano e para a natureza como um todo. Diante dessa crise, a filosofia tem sido obrigada a repensar os seus princípios, bem como formular novos balizamentos éticos à luz dos dilemas morais emergentes.

Hans Jonas é, contemporaneamente, um dos filósofos mais requisitados na construção de um novo modelo para a reflexão ético-filosófica, sobretudo quando entra em jogo o futuro das geração sejam elas humanas ou não humanas. O olhar ecológico e o resgate ético de Jonas são lapidares na construção de um novo paradigma que engendra a dimensão do futuro sustentável. O estatuto da ética contemporânea terá que se nos apresentar com força equivalente aos poderes que ela terá que regular; a exemplo da importância que a *phronesis* assumiu no pensamento aristotélico, em sua época, e que significa, antes de tudo, amor ao equilíbrio e ao senso de medida. Analogamente, é esse o grau de importância que a ideia de responsabilidade assume na filosofia jonasiana ao significar capacidade de agir por precaução, numa atitude de cuidado que antevê os riscos de destruição dos seres frágeis e vulneráveis, porque atravessada por uma racionalidade prática, que busca agregar novas dimensões de

² Na acepção de Hans Jonas, trata-se de todas as éticas que diziam respeito à relação do homem para com os demais e, inclusive, para consigo mesmo, portanto, aqui não estava presente a relação com o meio ambiente como antropocêntricas e tinham apenas a preocupação em formar o homem justo para bem viver na sociedade. JONAS, 2006, p. 35.

responsabilidade não previstas pelas éticas ou leis aqui chamadas de tradicionais.

Com base nesses pressupostos, esta obra tem como objetivo refletir sobre o sentido e os fundamentos que a ética da responsabilidade engendra e, a partir daí, apontar para um novo paradigma em ética, e que aqui chamamos de *bioética da responsabilidade*³.

O modelo de fundamentação, seguido por Jonas na estruturação da ética da responsabilidade é fundamentalmente marcado por uma pluralidade de tons. Dessa maneira, a nossa investigação, na busca dos prismas teórico-práticos para a *bioética da responsabilidade*, não segue uma interpretação polarizadora entre fundacionismo e relativismo. Jonas não adotou tal postura; ao contrário, coadunou diversos elementos da tradição filosófica para a fundação da sua ética. Do ponto de vista metodológico, para estudar a ética da responsabilidade e, a partir dela, buscar inspiração para encontrarmos os elementos teóricos e práticos para a *bioética da responsabilidade*, seguiremos um itinerário muito peculiar. Inicialmente mostraremos as influências que Jonas sofreu, advindas da ética judaica, do racionalismo e da interpretação do homem com fim em si mesmo de Kant. Também destacaremos a influência da ontologia fundamental de Heidegger – como pastor do ser e defensor de um “fundamento sem fundo”. Com base nessa pluralidade de origens, pensamos que será sempre muito difícil vincular a ética prática, que defendemos, a uma única vertente, e classificá-la simplesmente como fundacionista em oposição ao subjetivismo e ao relativismo ético contemporâneo.

Em sendo assim, o primeiro capítulo destaca esse modelo plural de fundamentos com requisito para compor a base de sustentação da ética da responsabilidade, e que, naturalmente, se tornou a fonte inspiradora para a *bioética da responsabilidade*. Tal esforço põe a salvo a ideia de responsabilidade de um juízo

³ Esta é uma expressão nova que estamos usando para indicar uma bioética que engendra a ideia de responsabilidade, e, assim, atualiza o pensamento de Hans Jonas.

apressado e fragmentário.

Com efeito, a nossa argumentação, no que se refere à disputa entre princípios “materiais” e “formais” ou “objetivos” e “subjetivos” da ação moral, se situa da seguinte forma: embora não seja possível negar o aspecto de fundamentação teórica ao filósofo que nos inspira, todavia, seria injusto reduzir a sua filosofia unicamente à perspectiva fundacionista, e desconsiderar o seu esforço constante pela superação da unilateralidade e da abstração; isso porque a ética da responsabilidade “transita” entre a fenomenologia-hermenêutica, a dimensão subjetiva do ser (heurístico do temor), a metafísica, bem como por problemas e dilemas práticos que exigem um ajuizamento moral. Esse modelo plural de fundamentação é a razão pela qual não adotamos uma postura que se contraponha a um suposto exclusivismo fundacionista jonasiano com outras éticas contemporâneas de matizes histórico-culturais ou relativistas.

Convém afirmar que Jonas argumenta fundamentalmente em favor de um medo heurístico, advindo do risco da tecnologia moderna em escala planetária, isso porque não se conhecem todas as suas complexidades e consequências. Portanto, pergunta-se: é possível, através dessa antevisão da desfiguração do homem, chegar ao conceito de homem a ser preservado? Como deduzir as novas obrigações diante desse novo poder? Ele advoga ainda que não se trata apenas do destino do homem – sua sobrevivência física - mas da integridade da sua essência. Partindo desse contexto, questionamos: a partir de quais fundamentos a *bioética da responsabilidade* trataria de preservar ambas as dimensões? Ou, ainda: como inferir um imperativo ético capaz de contemplar as duas instâncias? Quais elementos consubstanciam tal imperativo? Outra questão importante diz respeito à justificativa de que tal ética extrapola a dimensão da intersubjetividade das éticas contemporâneas e, portanto, se deve estender até a metafísica – uma vez que apenas ela permite perguntas do tipo: Por que, afinal, homens devem estar no mundo? Qual a relação entre o imperativo incondicional e a seguridade da sua existência no futuro? Daí segue-se

que a presente reflexão retoma, do ponto de vista ontológico, algumas antigas questões sobre a relação entre ser e dever, causa e finalidade, natureza e valor com o objetivo de fundamentar no ser - suplantando o subjetivismo dos valores - esse novo dever do homem que acaba de surgir sem, contudo, incidir em um exclusivismo fundacional.

Nesse sentido, a nossa reflexão faz uma leitura do pensamento de Hans Jonas, pois quer entender como a ideia de responsabilidade, que emana de um sentimento e se exprime como um princípio, é capaz de oferecer prismas teóricos e práticos para a estruturação de uma *bioética da responsabilidade*. Para isso é preciso ter presente: os limites das éticas tradicionais, o excesso de sucesso advindo do projeto baconiano, cuja expressão máxima se radica no saber como poder, o medo heurístico, a antecipação dos riscos e o cuidado para com os seres afetados pela ação objetificadora da tecnociência⁴ contemporânea.

O segundo capítulo apresenta o estabelecimento da ética da responsabilidade, ao abordar o conceito de responsabilidade, a problemática da era tecnológica/ biotecnológica com suas maravilhas, seus impasses e questionamentos, o vazio ético, a emergência de uma “nova” ética, os fundamentos e imperativos da ética da responsabilidade - condensado na fórmula: “Age de tal forma que as consequências de tua ação não interrompam a possibilidade de a vida continuar se manifestando em todas as suas expressões como hoje nós a percebemos” - , a necessidade de políticas públicas, e, por fim, alguns limites que se impõem à ética da responsabilidade.

O último capítulo, o terceiro, aborda os prismas a partir dos quais, a nosso ver, se deve pensar uma filosofia prática na era (bio)tecnológica e que intitulamos de *bioética da responsabilidade*. Preliminarmente, evidencia-se a importância de uma reflexão ética

⁴ A compreensão do termo tecnociência aqui equivale ao que Gilbert Hottois sugere: “vínculo intrínseco, o verdadeiro entrelaçamento da técnica e da ciência, cujas características são a indissolubilidade dos pólos, o teórico, de um lado, e, do outro, o primado último da técnica sobre a teoria”. Cf. HOTTOIS, Gilbert. *Le signe et la technique*. Paris: Aubier Montaigne, 1984, p.60.

sobre os dilemas da realidade prática. E, mais, afirma-se que essa nova forma de a ética atuar tem construído um “novo saber” que, contemporaneamente, se chama de Bioética.

Com tal foco, o capítulo três opera a passagem de uma ética da responsabilidade para uma *bioética da responsabilidade*, a partir de três eixos fundantes: a história da bioética, a base filosófica e crítica - a dimensão epistemológica - da bioética e, por fim, os dilemas éticos associados à necessidade de políticas públicas correspondentes. Com o objetivo de fundamentar e articular esse arcabouço, o capítulo três aborda os seguintes elementos: a equivalência entre ética aplicada, ética prática e Bioética; a amplitude e os limites da Bioética; a contemporaneidade da Bioética, incluindo a crítica ao principialismo, sua interface acadêmica e sua reflexão no Brasil; fundamentos da *bioética da responsabilidade*, quando refletiremos sobre os pontos críticos da epistemologia de molde cartesiano - e a exigência de uma nova epistemologia para além do cartesianismo, ou seja, uma nova maneira de “como fazer” ciência -; e, por fim, aponta para a necessidade de elaboração de políticas públicas que possam dar efetividade a esse novo saber prático. Nesse ponto, por questão de objetividade, tratamos apenas de algumas sugestões dirigidas para políticas mais propriamente ligadas ao campo da saúde. Em assim sendo, as sugestões para políticas públicas com possibilidades de contemplar os demais problemas e dilemas bioéticos aparece em aspecto mais geral.

Finalmente, o presente livro tem a pretensão de ampliar o debate, estimular a reflexão e a crítica a respeito da *bioética da responsabilidade*, sua concepção seus desafios e suas proposituras, pois se trata dos elementos mais caros à ética prática jonasiana.

Este livro está dividido em três capítulos e tem a sua âncora fundamental nas obras de Hans Jonas, especialmente em *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, por se tratar da sua obra mais importante, na qual desenvolve uma proposta para pensar a ética a partir de um

prisma teórico e prático no cerne da civilização que fez a sua profissão de fé no poder técnico-científico.

O primeiro capítulo está dividido em duas partes: a primeira apresenta os traços mais importantes da vida de Jonas, bem como a sua trajetória acadêmica, que é marcada pela filosofia da *Existenz*, de Heidegger, e pela fenomenologia de Husserl. Essa trajetória tem início com os seus trabalhos sobre a gnose e, posteriormente, sobre a filosofia da biologia. A segunda parte trata de elucidar os elementos que inspiram, contextualizam e fundamentam a ética da responsabilidade. Retomando, são eles: o pensamento judaico, com a sua ética milenar; o pensamento de Kant, que busca elucidar os elementos do imperativo categórico e o ser humano como fim em si mesmo, a crítica à técnica de Heidegger, que Jonas transforma em questão ética.

CAPÍTULO 1

ITINERÁRIO INTELECTUAL E PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DE JONAS

Todo ser vivente é seu próprio fim, e não tem necessidade de outra justificativa qualquer. Desse ponto de vista, o homem não tem nenhuma outra vantagem em relação aos outros seres viventes, exceto a de que só ele pode assumir responsabilidade de garantir os fins próprios dos outros seres⁵.

O pensamento de Hans Jonas exige, no todo do seu itinerário, repensar o modelo de civilização atual, tanto nas novas implicações do saber como nas dimensões práticas crescentes e impaciantes. A base da sua reflexão indica que o utopismo tecnológico, prometeico, outrora tão propalado, tornou-se agora a mais perigosa das tentações e idealizações da humanidade nos nossos dias, pois se encontra eivada de esquecimentos e equívocos tanto em termos éticos, ambientais e epistemológicos como em sua perspectiva antropológica⁶. Daí *O princípio responsabilidade* contrapor uma tarefa mais modesta que obriga ao temor e ao respeito. Nesses termos, propõe defender a essência humana, mesmo na persistente dubiedade da sua abertura e sua liberdade, e, assim, superar os abusos dos novos poderes, advindos da era tecnológica/biotecnológica.

⁵ BOFF, Leonardo. São Francisco de Assis: ternura e vigor. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981.

⁶ Cf. JONAS206, p. 23.

lógica que, em dimensão planetária, se impõem sobre todos nós.

O contexto histórico de Jonas é o do século XX, época em que a Europa atravessava uma das mais fortes crises em termos de sentido de ser e de sobreviver: nesse período, particularmente entre as décadas de 20 e 40, Jonas esteve sob a influência do surgimento e ascensão do Nazismo e do holocausto. Ainda no mesmo século, se deparou com o sucesso do Projeto Manhattan (1945); o Projeto Apollo (1969); as expectativas utópicas da era tecnológica/biotecnológica; crises econômicas, e a crise ecológica. O ideal utópico de Francis Bacon ergue-se em pleno desenvolvimento. É desse cenário de contrastes que emana a idéia de responsabilidade, sua urgência. Certamente, o conjunto desses acontecimentos levou Jonas a refletir sobre o “espírito” do seu tempo. O conhecimento e o poder então disponíveis, bem como a sua ameaça, e nos obrigam a transcendê-los através de um dever em prol das gerações presentes e futuras. Nesse ponto, devemos reconhecer que a bomba lançada sobre Hiroshima⁷ também foi emblemática, na medida em que pôs em evidência a força do engenho humano, além dos iminentes perigos dele advindos. Tudo isso em magnitude apocalíptica, sem paralelos na história.

Jonas, apesar de ser um autor muito atual e profundo nas suas abordagens, ainda é pouco conhecido e discutido entre nós. Trata-se então de trazer à cena aquele que consideramos ser um dos mais importantes filósofos da atualidade por desafiar o pensamento e seu papel diante dos dilemas da vida.

Hans Jonas: itinerário intelectual

Hans Jonas nasceu na Alemanha, em Mönchengladbach, em 10 de maio de 1903, e faleceu em sua casa, na cidade de Nova Iorque, em 5 de fevereiro de 1993. Sua vida teve um curso muito

⁷ No dia 6 de agosto de 1945, Os *Estados Unidos* lançaram a *bomba* atômica sobre a cidade e *Hiroshima*, matando cerca de 140 mil pessoas; e outra foi lançada, três dias depois, em Nagasaki.

singular. Trata-se de um filho de judeus migrantes, refugiado do regime nazista. Profissionalmente, a sua trajetória começa aos 47 anos, época em que aceita o convite para lecionar na Universidade de Ottawa, no Canadá.

A vida intelectual pode ser dividida em três fases: a primeira teve início em 1921, quando, sabendo da fama de Husserl, foi estudar em Freiburg, ali conheceu e frequentou as aulas do seu mestre Martin Heidegger. Segundo o próprio Jonas, Heidegger foi, por muito tempo, o seu mentor intelectual. Nesse período resolveu ir para Berlim, período que cursou simultaneamente na Universidade Friedrich-Wilhelms de Berlim e na Escola Superior de Ciências do Judaísmo. Foi nessa época que Jonas conviveu com vários pensadores como Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Leo Strauss e que segundo ele mesmo eles o influenciaram sobre o tema da religião. Em 1924, Heidegger vai para a Universidade de Marburg, e Jonas o acompanha que, por indicação de Heidegger, passa a ser orientado pelo teólogo Rudolf Bultmann na sua tese de doutorado. Escolheu o tema da gnose na antiguidade tardia e a defendeu em 1931. Em 1933, quando Hitler ascendeu ao poder, Jonas refugiou-se em Londres e, dois anos depois, emigrou para a Palestina, onde ingressou no Haganan, organização judia de auto-defesa. Em ambos os países serviu aos respectivos exércitos. Com a publicação da tese doutoral em 1934, *Gnosis und spätantiker Geist*, em que o objeto de pesquisa versava sobre a “religião” gnóstica, ele atingiu o ponto mais alto da primeira fase da vida acadêmica.

Na condição de judeu, experimentou o exílio, guerra e perseguição. Em 1945, voltou à Alemanha e tomou conhecimento de que os pais haviam morrido - a mãe no campo de concentração de Auschwitz. Marcada por essas inquietações e reflexões, a segunda fase da sua vida acadêmica coincidiu também com o retorno à docência no Canadá (1949-1955) e, mais tarde, nos Estados Unidos⁸, integrará oficialmente o quadro de professores da *New School for Social*

⁸ PASCUAL. Andrés Sánchez. Introducción. In: *El principio responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herdez, 1995, p. 5-11.

Research, em Nova Iorque, onde permanecerá até a aposentadoria em 1976. Também foi professor-visitante em Columbia, Princeton, Chicago, Munique e Harvard. A sua obra, *Philosophical essays: from ancient creed to technological man*⁹ relata esse momento singular da sua trajetória acadêmica. A proximidade com os desafios da morte aumentou nele a preocupação com a vida e, por isso, se dedicou a tal atividade com grande determinação.

Esses acontecimentos desafiadores resultaram no traçar do que intitulamos de segunda fase do filósofo. Em 1966, ocorreu um fato de grande importância para a vida intelectual de Jonas: a publicação de seu livro intitulado *O fenômeno da vida: rumo a uma biologia filosófica*. Nessa obra, estabeleceu os parâmetros para uma filosofia da biologia, buscando uma base biológica para fundar uma ética. Nessa obra explorou também o equívoco de se isolar o homem do resto da natureza. Nessa perspectiva a ética se torna, assim, parte da filosofia da natureza.

A terceira fase de sua vida tem início quando se aposenta ocasião em que publica a obra *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, na qual formulou uma ética para o ser humano na era tecnológica e que lhe rendeu o prêmio da Câmara Alemã do Livro da Paz, no ano de 1987. Paradoxalmente, foi na sua terra natal (Alemanha), de onde se viu obrigado a fugir da “pena de morte” em 1933, que seu legado filosófico foi reconhecido como merecia. Tornou-se, assim, um dos célebres e originais filósofos do século XX. *O princípio responsabilidade* obteve em poucos anos uma procura de 200.000 exemplares, uma cifra surpreendente para um livro de filosofia na Alemanha da época.

Principais escritos de Jonas

A produção científica de Jonas se concentra fundamentalmente em três grandes obras - todas elas já traduzidas para a língua

⁹ JONAS, Hans. *Philosophical Essays: from ancient creed to technological man*. Chicago: University of Chicago Press, 1974

portuguesa - e uma grande quantidade de ensaios. As obras fundantes são: *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979¹⁰ (*O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006); *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, 1966, (*O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*) e *Technik, Medizin und Ethik*, 1985, (*Técnica, medicina e ética*), seguidas de uma grande quantidade de artigos e ensaios que explicitam e preparam ou reforçam até a obra mais importante.

No Brasil, temos alguns trabalhos de doutorado, de mestrado, além de vários artigos que abordam o pensamento de Jonas. Destacamos, ainda, a nossa obra intitulada *HANS JONAS: (bio)ética e crítica à tecnociência* (2007). A obra apresenta os fundamentos da ética da responsabilidade a partir de uma reflexão crítica, passando, de modo panorâmico, pelas éticas gregas clássicas até Kant. O cenário analisado na referida pesquisa é a paradoxal situação da intervenção das tecnociências no âmbito da vida humana e não humana, sobretudo no que concerne aos riscos e desafios provocados pela intervenção tecnocientífica, provocando um vazio ético de gigantescas proporções, além de grandes dilemas morais a serem pensados. Nessa linha, importa agir com sabedoria ético-prática, uma vez que não seria sensato dispensar os benefícios da civilização tecnológica, nem tampouco sucumbir aos seus excessos. Por fim, para o enfrentamento dessas novas questões, explicitamos as advertências dos princípios da *precaução* e da *prudência*, propostos pela ética da responsabilidade, haja vista que apenas em Jonas, entre todos os filósofos contemporâneos, o problema gerado pela intervenção da técnica nas biociências ganhou significação ética. Nesse sentido, a crítica elaborada pelo livro acima referido e que perpassa todos os seus capítulos é uma tentativa de recolocar a abordagem da vida em um lugar de honra.

¹⁰ Esta obra foi publicada mais tarde em inglês pelo próprio Jonas, a saber: JONAS, Hans; HERR, David (colaborador.). *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age*. Chicago: University of Chicago Press, 1984a.

Como já pontuamos, a estrutura do pensamento jonasiano sofreu várias influências, a exemplo da ética judaica, sobretudo ao incorporar a assimétrica relação de alteridade nos sofridos anos de exílio, por força da violenta ação do nazismo, das guerras, do fascismo e até mesmo do comunismo. Nesse sentido, Jonas opera uma analogia entre o niilismo gnóstico e a modernidade, e diz claramente que esta fez a sua profissão de fé na técnica, paralela ao esquecimento das realidades “divinas” (do ser). Através desse argumento, Jonas identifica a angústia do homem com a crença utópica na técnica. Devemos mencionar também que o pensamento de Jonas põe em destaque: o debate com o pensamento de Marx, pois ele traz para a discussão filosófica a preocupação com o futuro e, como desdobramento dessa questão, a necessidade de prever o futuro através de políticas públicas que garantam a sustentabilidade da vida no tempo que advém; uma releitura da metafísica, por considerar uma importante base para fundar uma ética na época do esquecimento do ser e assim resgatar o sentido da vida; a retomada crítica à ética kantiana, por considerar o ser humano sempre como um fim em si e nunca como meio, bem como sua autonomia e liberdade; por fim, Jonas participa das discussões sobre a necessidade de a ética engendrar problemas e dilemas práticos que envolvam a vida humana, a vida não humana, considerando também os seres ainda-não-existentes, isto é, uma preocupação prática para com a vida nos termos de uma reflexão bioética. Essas influências assinaladas serão aprofundadas nas páginas seguintes.

Aspectos marcantes da ética judaica

Hans Jonas (1974), na primeira parte da obra *Philosophical essays: from ancient creed to technological man*¹¹, aborda a questão da ciência, tecnologia e da ética. Logo na segunda sessão, ele apresenta os elementos hebraicos e cristãos presentes na Filosofia, sobretudo pondo em destaque suas contribuições no que

¹¹ JONAS, Hans. *Philosophical Essays: from ancient creed to technological man*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

concerne ao surgimento do espírito moderno. Afirma que é consuetudinário atribuir à tradição ocidental dupla origem: uma judaico-cristã e outra greco-romana, e que nenhuma civilização humana jamais se serviu de fato análogo. Tudo isso tem uma importância capital para o que vai acontecer depois. Certamente, isso gera tensões interiores, dirá Jonas, e o homem ocidental é o resultado desse longo e conflituoso processo. Nesse sentido, há que se fazer um esforço para entender esse fenômeno legado pela história.

Para Jonas, só será possível adentrar à complexidade da civilização se houver compreensão adequada dessa dualidade e reconhecê-la como parte integrante de nossa hereditariedade no âmbito da história e do pensamento. Pois, sem conhecer adequadamente o passado, não é possível compreender o presente. É nesse sentido que os elementos do hebraísmo e do cristianismo devem ser considerados importantes ao engendram esse modelo plural de fundamentação, presente em *O princípio responsabilidade*. Nesse contexto de fundamentação, Jonas dirá que o pensamento ocidental só será compreensível na medida em que for concebido como uma unidade de sentido e, portanto, indissociável do pensamento judaico-cristão, que tem por base a vida em comunidade e a ética que decorre daí. Assim, a vida comunitária e as relações de alteridade experienciadas no seu interior - das comunidades primitivas referidas no Antigo Testamento, especialmente as que viviam nos desertos - devem ser consideradas o grande patrimônio ético que esses povos ofereceram à humanidade e à Filosofia ocidental. Esse patrimônio ético da alteridade, narrado na Bíblia judaica, se estende também ao tempo do cristianismo. No seu entender, a Filosofia ocidental jamais se desligou completamente desse arranjo teórico¹²

Partindo desses pressupostos, a questão que se coloca, de imediato, é a seguinte: em que medida a milenar e tradicional ética do povo judaico teria contribuído para embasar o pensamento do filósofo quando da elaboração da idéia de alteridade? Para respon-

¹² JONAS, 1974, p. 67.

der a essa pergunta, devemos considerar alguns fatos, que já foram pontuados no início deste capítulo. O primeiro deles é que Hans Jonas é filho da tradição judaica; em segundo lugar, Jonas continuou, ainda por muito tempo, vinculado aos estudos bíblicos e sempre se deixou inspirar pelo testemunho profético para a edificação de sua filosofia¹³. Para pensar a alteridade, a exemplo do que aconteceu em Levinas, ele irá se apoiar tanto na vivência do judeu nômade, e seguidor do Talmude, como na filosofia que fora pensada na Grécia, isto é, tomará como base de reflexão a sabedoria da mística judaica e os ideais da filosofia ocidental, com fundamentos especialmente em Heidegger, Kant, Marx.

Certamente, pensar o outro se deixando inspirar pela perspectiva da mística judaica implica obrigatoriamente uma deposição da lógica dos antigos e dos novos sistemas filosóficos e a proposição é uma retomada do pensamento que seja anterior a todo conceito. Nesse sentido, o pensamento de Martin Buber (1878-1965), contemporâneo de Jonas e igualmente judeu de origem, deve ser evocado. Embora Jonas não mencione o nome de Buber, ele também é considerado como filósofo da alteridade. Buber, no início do primeiro capítulo de sua obra *Eu e Tu*¹⁴, desenvolve uma reflexão fundamentadora da alteridade - Buber pensa a alteridade na sua dimensão simétrica e antropocêntrica; em Jonas, ela é pensada na sua dimensão assimétrica e alargada, para além do humano. Buber, refletindo sobre a linguagem, ele se fundamenta no fato de que, em termos bíblicos, a palavra é o princípio da ação, apontando assim para uma clara influência da mística judaica. Nesse sentido, Zuben

assevera que:

é pela palavra, com efeito, que Deus criou o mundo, segundo o relato da Bíblia. Por outro lado, as letras hebraicas possuem um caráter significativo todo especial.

¹³ WOLIN, 2003, p. 161-2.

¹⁴ BUBER, Martin. *EU e TU*. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Editora Moraes, s/d.

Lemos mais corretamente a palavra como *dobar* do que como *logos*. A "*dobar*" hebraica exprime, por assim dizer, a plenitude dinâmica do ser, enquanto que o *logos* situa-se primordialmente no reino da contemplação. Para Buber a palavra é portadora de ser. O homem fala, profere a palavra originária e fecundante da relação.¹⁵

É nesse sentido que deve ser interpretada a expressão: "faça-se luz e a luz foi feita" (*Fiat lux et lux facta est*)¹⁶, no mesmo fato a luz foi feita, e assim procedeu com toda a criação, ou seja, criando sempre coisas (realidades) novas, únicas e irrepetíveis. Essa palavra-ato "faça-se" é o *proprium* da concepção judaica quando se trata dos atributos do Criador. Desse modo, as coisas todas começaram a existir: a terra, o ar, o firmamento, as plantas, os animais e finalmente o homem¹⁷, porque a sua palavra tem o poder de instaurar a realidade. Nesse sentido, também Buber, ao tratar da relação dialógica, em sua obra fundante *EU e TU*, e voca a palavra-ato como a força instauradora do ser¹⁸. A alteridade na Escritura judaica é o modo próprio de as coisas existirem em sua diversidade e multiplicidade de imbricações e inter-relações. Pois seria essa a vontade do Criador. A alteridade, portanto, é esse *alter ego* absolutamente distinto, que jamais deve ser entendido como um mero conceito, antes, ao contrário, ele é todas as realidades distintas de mim. Nessa perspectiva, a alteridade é o natural da obra querida pelo Criador. A alteridade, portanto, é esse *alter ego* absolutamente distinto, que jamais deve ser entendido como um mero conceito, antes, ao contrário, ele é todas as realidades distintas de mim. Nessa perspectiva, a alteridade é o natural da obra

¹⁵ VON ZUBEN, Newton Aquiles. *O Sentido das Palavras-Princípio'ha Filosofia da Relação de Martin Buber. Hipertexto*. <http://www.fae.unicamp.br/vonzuben/palavras.html>. Acesso em 10 de agosto de 2009.

¹⁶ GÊNESIS. In: *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1981. Capítulo 1.

¹⁷ *Ibidem*, 1-2.

¹⁸ ZUBEN, Newton Aquiles. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003, p. 11.

querida pelo Criador. Dito de outro modo, o poder do Criador se manifesta e se exprime através dessa “legião” de seres, e cada um com suas singularidades e missão. Não cabe ao homem manipular criatura alguma, mas estabelecer uma relação de cooperação e de troca. Isso, que, no entender de Francisco de Assis (1181-1226), implica uma relação de fraternidade universal, de consideração especial para com todas as criaturas, livre de qualquer manipulação objetificadora.

O estado de espírito com o qual Jonas concebe a questão da alteridade é fundamentalmente muito semelhante - muito próxima mesmo - ao dessa concepção bíblica. Deixando essa excursão bíblica, convém destacar que, em sua tese fundamental, Jonas argumenta em favor de um respeito incondicional ao direito de o outro existir, ou seja, conservar incólume a natureza humana. O imperativo jonasiano, *que a humanidade seja*, prescreve sobre o direito implacável de a humanidade continuar existindo com as características que hoje possui. Tal direito se impõe como um princípio, e que o ser humano apenas deve respeitá-lo. Trata-se de um direito inerente ao próprio existir dos seres, quer sejam eles humanos ou não humanos. É assim, portanto, que Jonas incorpora a questão da alteridade como ponto fundante para a “nova ética”.

Dessa maneira, a alteridade como respeito ao direito de deixar que o outro seja - ele mesmo sem minha manipulação - é, sem dúvida nenhuma, um conceito que está na base estrutural da ética de Hans Jonas; isso ocorre em virtude de sua articulação *stricto sensu* se encontrar na base de fundamentação da ideia de responsabilidade. Pois exercer a responsabilidade nesse contexto, para os que têm tal poder, é algo irrenunciável.

A inspiração que se desdobra nessa filosofia é muito próxima de outro filósofo contemporâneo que haure sentido em aspectos bíblicos, Emmanuel Levinas - que também foi aluno de Heidegger e de Husserl e frequentou os seminários por eles oferecidos. Comparativamente, podemos, considerando as

devidas ressignificações e alargamento do referido conceito, compreender o significado empregado por Jonas de alteridade que serviu de base para as elaborações da ética da responsabilidade. A ética *como* responsabilidade, constitutiva do sentido de ser, “casa-se” com a ética *da* responsabilidade, ainda mais voltada para a necessidade da ação. Para a *bioética da responsabilidade*, o agir humano na era tecnológica deve resgatar e imprimir esse sentido de alteridade fundante como possibilidade de reaver a autêntica relação dos seres humanos entre si, humanizar as estruturas de poder e estabelecer um convívio equilibrado e sustentável para com o meio natural.

Convergências da ética da alteridade: Levinas e Jonas

Como estamos constatando, os pensadores que se permitem inspirar em aspectos da ética judaica, bíblica, talmúdica, apresentam convergências interessantes e se tornam importantes nos tempos de fracasso da racionalidade ocidental e de necessidade de mudança de paradigma; como estamos tratando, é o caso de Jonas e Levinas, que partem da ética como fundamento primeiro.

Cumprir registrar que, especialmente em *Totalité et Infini* (1961), Levinas se debruça sobre a relação Eu-Tu no modo assimétrico - ou seja, para além da ideia de reciprocidade de iguais - como base para fundamentar e justificar a possibilidade da relação com o outro como Outro. Desse modo, podemos afirmar que o caráter da *inapreensibilidade* conceitual, ao mesmo tempo que imperativo da relação ética, presente na filosofia de Levinas, bem como a *imediatez* da relação, o acontecimento *inalienável* do encontro, formam os principais elementos constitutivos do seu pensamento da alteridade.

Levinas assume muito da ética judaica e de seus autores, como a perspectiva dialógica buberiana, não obstante a redimensione, evoluindo de uma relação simétrica -característica do pensamento buberiano, como já mencionamos - para uma relação assimétrica, uma relação entregue ao aberto da inunção do outro como Outro. É nesse sentido que Levinas passa da diacronia à *anacronia* e ao infinito. Sendo assim, enquanto se tem uma tese fundamental da ideia humanista da intersubjetividade entre seres humanos dentro de uma visão ontológica homogeneizante, como em Buber, e que afirma que no princípio é a relação, em Levinas (e em Jonas) a dívida ética se acresce e não depende apenas e fundamentalmente do panorama da racionalidade dos iguais e seus pesos e medidas. É na perspectiva da palavra-linguagem e da dívida ética ou responsabilidade (de raiz), que Levinas (e, a seu modo, Buber e, mais próximo ainda, Jonas) pauta a sua teoria filosófica da alteridade. Convém registrar ainda que as concepções filosóficas levinasiana e jonasiana se inserem em um contexto muito amplo do judaísmo ocidental e sofre influências de vários outros pensadores e contextos bastante singulares, a exemplo de Voloziner, Rosenzweig, Chouchani e outros, no processo de alojamento e afirmação de seu inquietante “humanismo” na urgência da contemporaneidade ameaçada.

Assim sendo, pode-se afirmar que o núcleo fundamental do pensamento de Levinas se encontra em *Totalidade e Infinito*. Nessa obra, aparece de modo incontestado a urgência da entrega à alteridade; o outro se apercebe em sua singularidade existencial como *Rosto (visage)* original a dizer de sua radical diferença em relação a ele mesmo. É o sentido fundamental da subjetividade e intersubjetividade que se torna extremamente visível, pois:

O rosto que eu acolho me faz passar do fenômeno ao ser em um outro sentido: no discurso eu me exponho à interrogação de outrem e esta urgência da resposta – ponto agudo do presente – me engendra para a responsabilidade; como responsável eu me encontro reconduzido à minha realidade última. [...]

Minha existência, como 'coisa em si', começa com a presença em mim da ideia do Infinito, quando eu me busco em minha realidade última, mas esta relação consiste já em servir Outrem.¹⁹

O pensamento de Levinas (1961) centra-se, fundamentalmente, na questão da responsabilidade suscitada pelo *Rosto*. Ele dirá que o que está em jogo é a emergência de uma alteridade que se revela como *olhar expressão*, e que essa é a raiz de toda sociabilidade. Trata-se aí da epifania do Rosto, que se compõe como súplica – *não matarás* - e apelo de “respostabilidade” (de raiz) vindas de uma nudez (*vulnerabilidade*) e estranheza, a que o Desejo do Infinito leva a abertura do âmbito da responsabilidade e da substituição de mim por outrem, na verdade desde sempre acontecida²⁰. Sendo assim, o Outro, na sua condição de exterioridade, polariza o acontecimento existencial num sentido fundante. A dificuldade concreta aqui é passar dessa interpretação essencial para as demandas éticas das ações, e como ir além do eu egoico. O que se ressalta nas inspirações (judaicas) de Jonas e Levinas são a desconcertante vulnerabilidade e a assimetria do outro como pressuposto básico para todo pensar (e sentir). Ao eu é endereçado um apelo pela preservação do sentido da singularidade da existência, pela manutenção da vida “sagrada” para um, ou santa (separada) para outro - pela possibilidade de evitar a hora da *violência*. Tal apelo é dramático e trágico ao mesmo tempo, pois é a condição inexorável, *sine qua non*, que está a garantir a existência do outro enquanto alteridade. É a emergência do Outro na condição de sujeito invertido, provocando a crise na estrutura do Eu que, por sua vez, remete-o a um estado de existente sem existência apenas identitária, pois está permanentemente des-locado, sob o impulso de uma força que ultrapassa a sua identidade. Entendemos ser esta uma perspectiva-chave para abordar a noção de alteridade, pois é esse outro que

¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*. La Haje: Martinus Nijhoff, 1961, p. 153.

²⁰ PELIZZOLI, *LEVINAS: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. parte II, p 187

mais adiante será o “objeto” privilegiado do agir responsável e substrato fundante sob o qual a *bioética da responsabilidade* está calcada.

Para Levinas, o sujeito que emerge no mundo não está só. Certamente existem outros antes dele. Caso os outros não existissem antes do sujeito, este poderia “esquecer” o seu atraso de origem e, neste esquecimento, imaginar poder tornar-se criador ou fundador do sentido. Todavia, o registro desse atraso da sua subjetividade em relação aos outros nega que ele tenha estado na origem do ser deste mundo. É nesse sentido que o outro coloca, pois, o eu em questão, ao romper a esfera do “mesmo” em que a consciência do eu se encontra cativa, alimentando a suposição da sua originalidade, pressupondo a sua realidade e definindo a sua essência a partir do conhecimento que tem de si, numa coincidência si consigo mesmo. A pretensão de autoposicionamento de soberania - afirmação violenta do eu, na sua dimensão ontológica - é desbancada, a rigor, pelo reconhecimento de que os outros precedem o sujeito na sua individualidade.

Desse modo, é de notar que a individualidade do eu, a subjetividade, é, pois, posterior à realidade do outro, isto é, à alteridade. Partindo dessa argumentação em que se considera uma proeminência da alteridade em detrimento da subjetividade, o “sujeito” é estritamente concebido e reconhecido na sua etimologia como sujeição ao outro que o faz ser: que o antecede, o chama, o espera, que, em síntese, o elege e ordena. É o outro que elege o eu na individualidade; é na eleição que o eu se constitui na sua “unicidade”, no seu caráter único e insubstituível. Isso não se configura como se fosse um privilégio seu, mas é na dependência que o faz ser. Nesse sentido, o sujeito é “refém” do outro²¹. Desse modo, ser sujeito é ser refém, é ter que responder pelo outro, pelo outro que o elegeu e a quem tudo deve. Daí que o sujeito não é nunca um “para-si”, mas sempre um “para-outrem”. Dito com outras palavras, ele não é imanência, ele nunca coincide consigo mesmo. O sujeito é absolutamente “exterioridade”, é “estrangeiro” a si, pela deposição

²¹ Op. cit., p. 187.

do eu na sua soberania e na abertura ao outro no despojamento de si. O eu, pois, é uma dádiva de si ao outro.

Importa considerar que *para alguém do ser*, no âmbito da ética, do relacionamento não violento do eu com o outro em que o sujeito se constitui no face-a-face do outro, o eu é, na medida em que responde ao seu apelo num duplo movimento que, simultaneamente, se configura como um imperativo - que ordena - e uma acusação - pelo atraso. Nesse sentido, a subjetividade se constitui como resposta ao outro, numa palavra: como responsabilidade. Tal “responsabilidade” é a resposta - não violenta - ao apelo do outro: “Eis-me”.

Certamente, essa responsabilidade, constituinte da subjetividade, revela-se rigorosamente “indeclinável” e “intercambiável”: indeclinável porque o sujeito eleito não a pode recusar; “intercambiável”, porque tampouco, na sua unicidade, se pode fazer substituir. Com outras palavras, o eu é o único a quem a responsabilidade foi confiada pelo que esta não cessa, e ao mesmo tempo se antevê a impossibilidade de sua delegação. É nesse sentido que também Jonas fala da intransferível, irrecusável e inadiável responsabilidade dos pais e dos homens públicos e que daqui nos inspiramos para afirmar a importância de uma *bioética da responsabilidade* como proposta atual para enfrentar a crise da racionalidade ocidental, e que se exprime como crise de nossa civilização. Diante disso, é que importa buscar novas bases para a ação, aventar e trilhar caminhos e possibilidades de superação.

Desse contexto surge o questionamento fundamental: quem é esse outro que se dá no face-a-face do rosto, e que “me constitui” como *responsabilidade*?

Naturalmente que, no face-a-face do eu com o outro, o rosto do outro apresenta-se como um “enigma”, isto é, um enigma a se decifrar em sua significação. As realidades enigmáticas se caracterizam fundamentalmente pela capacidade de velar e desvelar uma realidade que, ao mesmo tempo, nela se manifesta. Retomando a questão, o rosto, como enigma, afirma que a sua significação não se reduz ao fenômeno através do qual se torna significativa, mas ultrapassa-o num excesso de significação, que remete ao transcendente.

Assim, entende-se que é o algo de não fenomênico, que dá o enigma ao rosto e à realidade fenomênica. Nesse contexto o rosto se apresenta, tornando-se quase um meio para que; o “para além do fenomênico” e, ao mesmo tempo, o “para além de ser” possam ser introjetados na realidade vivida e no nosso mundo.

É verdade que, no enigma do rosto, encontra-se um *vestígio*. Um vestígio de algo que passa pelo rosto e que nele se passa; vestígio de uma realidade que está para além dele, que o antecede; vestígio de uma anterioridade. O vestígio manifesta-se também como possibilidade de uma terceira direção, que escapa à alternativa da *ordem do ser*: ser e não-ser, que afinal deve ser considerada como outra forma de ser, numa expressão do próprio Levinas, isto é, na imanência e na transcendência. Deve-se argumentar com segurança que à *ordem do ser* Levinas contrapõe a *ordem do vestígio*, condição de toda a ordem posterior e que não faz parte, ela própria, absolutamente de ordem alguma, e a que o filósofo se refere como *presença do que nunca lá esteve*, do que é, naturalmente, sempre passado. Esta nova ordem de significação – *ordem pessoal* instaurada pelo rosto, e para a qual o enigma do rosto já reenviava – está para além do ser e do presente, manifestando-se como vestígio; transcendência mostrando-se passada, a Anterioridade, presença ausente, Infinito. O rosto é então a epifania do Infinito, do absolutamente Ausente.

Certamente, este totalmente outro – a alteridade inadiável e verdadeiramente *alter* (que escapa às alternativas do ser e origem da alteridade do ser) – a imensidão e desmedida do Infinito que se apresenta no rosto como vestígio, essa presença ausente, essa proximidade distante, constitui a terceira dimensão do rosto. Uma terceira pessoa e que para Levinas se trata de – o Infinito, o Deus invisível – a quem ele, Levinas, se refere através do pronome pessoal *Ille* (Ele). O “pro-nome” “Ele”, a “Ileidade” (do neologismo *Illéité*) é anterioridade anárquica, tempo imemorável, “para-além” de onde vem o rosto; “perfil” que o passado incorpora. Desse modo, o face-a-face do rosto não se reduz mais a uma relação entre o eu e o tu - em certo sentido presente no pensamento de Buber -, do mesmo modo que o outro do rosto não se reduz a um tu.

O outro é também “Ele”, “Ileidade”, e a relação que se dá no rosto é à semelhança de *uma intriga a três*. No mesmo sentido, também, a experiência do rosto não descreve uma realidade simples.

O rosto é o ponto em que a realidade Inicial ou a Eternidade pode inserir-se no nosso tempo. Sendo assim, pode-se afirmar que é a partir da experiência do rosto que se manifesta o nó mesmo da criação. Embora o “Outro” levinasiano engendre algo de metafísico até; entretanto é de notar que esse mesmo sujeito encontra-se mergulhado no mundo (matéria, alimento, casa, relação...), ou seja, sente fome, sofre as carências da contingência existencial e inclina-se e debate-se com a alteridade. É aí que se encontra a experiência originária da ética e, portanto, pode-se argumentar que a ética já por si mesma é uma ótica.

Partindo dessa perspectiva de uma ética material, por exemplo, o primeiro ato “moral” é o de alimentar-se. A pessoa que se alimenta recebe da bondade do outro o alimento; como na relação entre o recém-nascido e a mãe, com a família, e mais tarde num âmbito social mais abrangente, a sociedade na qual a pessoa vive. Donde que, ao ser alimentado, aconteceu a satisfação de uma necessidade que garante e sustenta a própria vida, semelhante situação acontece na economia, no suceder da história. Essa dimensão alargada da ética é muito desenvolvida no pensamento de Hans Jonas, como estamos refletindo²². Assim considerada, essa experiência fenomenológica da satisfação das necessidades e do rompimento do ser egoico provoca a primeira experiência ética do ser humano, que é o defrontar-se com a alteridade do outro. Em *Totalité et infini*, Levinas põe em destaque essa reveladora perspectiva fenomenológica da satisfação das necessidades primordiais, a saber: o alimento, o abrigo, o afeto, a economia e o conhecimento técnico como elementos existenciais, condição absolutamente necessária, capaz de dar suporte à vida humana. Esses elementos tornam-se absolutamente essenciais para a

²² Aqui o ser humano realiza esses atos de cuidado com o vulnerável de modo consciente e não apenas por instinto de preservação e manutenção da existência, pois ele pode tomar o caminho inverso, ou seja, descuidar e deixar morrer.

experiência fenomenológica da ética. É nesse ínterim que Levinas busca compreender a fenomenologia de Husserl para uma experiência metafísica. Partindo desse ângulo, é perfeitamente possível afirmar que a “fenomenologia husserliana tornou possível a passagem da ética para a exterioridade metafísica”²³.

Aqui se encontra o ponto de maior afinidade entre Levinas e Hans Jonas, pois o outro, para o filósofo da responsabilidade, encarna essa urgente dramática e ambígua condição existencial. Assim sendo, se por um lado Levinas haure um sentido fundamental para a ideia de alteridade que é compartilhada por Jonas – e daí defendermos uma forte conexão entre ambos – por outro lado, devemos notar que há uma evolução no que concerne à concepção de alteridade. Pois, enquanto Levinas permanece nos níveis ontológico e antropológico-existencial, Jonas alarga ao incluir a dimensão pragmática das realidades não humanas e os seres ainda-não-existentes. Nesse sentido, Jonas dirá que o outro não é apenas o ser humano, mas também os seres não humanos no seu direito natural próprio à alteridade. É essa dimensão pragmática e a inclusão das gerações futuras, que materializam a originalidade de Jonas. Nesse momento é que percebemos *stricto sensu* os dois movimentos da questão: no primeiro, foi possível percebermos como a concepção de alteridade evoluiu do nível simétrico, precisamente em Buber, para o nível assimétrico em Levinas e Jonas, e ainda deslocando-se da dimensão estritamente ontológica e antropológica (Buber e Levinas) para a dimensão antropológica, incluindo também a preocupação para com as realidades não humanas em Jonas.

É partindo dessa compreensão que a questão da alteridade torna-se a coluna fundamental, a partir da qual a ética da responsabilidade de Jonas está alicerçada. Fundamentalmente, a ideia de responsabilidade é evocada como aquele princípio que engendra as condições de possibilidade da existência do outro - e esse outro, para Jonas, trata-se do recém-nascido, mas também a natureza na sua dimensão cosmológica, não humana como um todo e as gerações futuras.

²³ LEVINAS, 1961, p. 17.

No quarto capítulo de *O princípio responsabilidade*, ao abordar a questão da responsabilidade hoje: o futuro ameaçado e a idéia de progresso, na sessão dedicada especificamente sobre o *futuro da humanidade e futuro da natureza*²⁴, Jonas é taxativo quando da defesa das gerações futuras, e dirá que o primeiro dever do comportamento coletivo humano, na idade da civilização tecnológica, deve ser exercido em prol do futuro da humanidade, e este se vincula obrigatoriamente ao futuro da natureza como um todo. O filósofo apresenta um enfático questionamento quanto ao superpoder exercido pela espécie humana sob o título de *egoísmo das espécies*. Nesse ponto, Jonas dirá que, ao longo de todos os tempos, a natureza no seu todo parecia invulnerável, estando, portanto, inteiramente disponível para os homens, como objeto para seus usos particulares. Hoje, tais condições têm se mostrado insustentáveis e aviltantes para a continuidade da vida equilibrada no planeta. Com o objetivo de superar esse comportamento reducionista e objetificador é que “se o dever em relação ao homem se apresenta como prioritário, ele deve incluir o dever em relação à natureza, como condição de sua própria continuidade e como um dos elementos de sua própria integridade existencial”, dirá o filósofo²⁵.

Nesses termos, Jonas promove um alargamento para a concepção de responsabilidade, que supõe uma alteridade efetiva dos seres e tem como suporte um fundamento novo, paradoxalmente metafísico e naturalista diante dos dilemas éticos e do que se trata com a essência do homem e sua preservação. Para marcar essa ética da alteridade jonasiana é que dirá:

[...] um 'outro' [...] como efetivamente ele mesmo em seu direito próprio, e sem que essa alteridade seja assimilada a mim [...]. Precisamente, a alteridade toma posse de minha responsabilidade, e aqui não se pretende apropriação alguma [...]. Percebido em sua fugacidade, precariedade, insegurança, tem a força de mover-me pela sua pura existência,

²⁴ JONAS, 2006, p. 230.

²⁵ JONAS, 2006, p. 230

colocando minha pessoa à sua disposição. E é claro que pode ocorrer assim, pois senão não haveria nenhum sentimento desejável da experiência do *summum bonum*²⁶.

É dessa a maneira que a *bioética da responsabilidade* reflete e se apropria da ideia de *alteridade*, e que revela, a nosso ver, toda força buscada pela superação do principialismo em bioética. Nesse sentido, o objetivo da nossa reflexão é a busca de efetivação de uma *bioética da responsabilidade* diante da ameaça à humanidade do homem e a tudo o que contempla o caráter de diferença, que, queiramos ou não, exige sempre a responsabilidade como resposta, pois cada um nós estamos embarcados na existência, com outros seres, humanos e não humanos.

A necessidade da incursão metafísica

A continuidade da existência humana no mundo é algo imperativo para a filosofia de Jonas, isto é, *importa que haja homens no futuro*. Tal imperativo obriga uma “incursão na ontologia, mesmo se o terreno que alcançamos for tão inseguro quanto aquele onde a teoria pura tem de se deter, ainda que ele permaneça eternamente suspenso sobre o abismo do incognoscível”²⁷. Nesse ponto, Jonas adverte que, quanto à religião, não podemos esperar que ela sozinha - como se fosse um exclusivismo religioso - ofereça uma fundamentação com validade universal para a ética, pois habitamos um mundo secularizado e plural; e mais: apelar para a religião é apelar para o mistério, e como tal, não se pode apelar para o ausente e até mesmo desacreditado por muitos, ainda que com a justificativa da necessidade. Quanto à metafísica - nos moldes filosóficos -, ela sempre se articulou a partir da autonomia da razão.

²⁶ Ibidem, p. 159- 60.

²⁷ Ibidem, p. 96.

Jonas sabe e, por isso mesmo, não esconde a dificuldade de valer-se do sentido e do conceito de metafísica. Todavia, “a necessidade pode nos obrigar a buscá-la, e o filósofo secular, que se esforça por estabelecer uma ética, deve antes de tudo admitir a possibilidade de uma metafísica racional [...]”²⁸.

A urgência de uma metafísica se situa a partir da seguinte questão: o homem deve Ser? Essa resposta exige que, em primeiro lugar respondamos acerca do significado de que algo/alguém deve ser, o que nos impele novamente a querer saber, em termos gerais, se algo – em vez de nada – deve Ser. Essa questão inicial é fundante²⁹. Por quê? Nossa avaliação é porque evoca no ser humano uma dimensão sua ou estatuto ligado à manutenção e continuidade da vida. Em suma, a incursão/opção metafísica não é indiferente a valores, mas diz respeito sempre à busca de sentido, ou fundamento, para a vida. Daí que conhecer passa a exigir responsabilizar-se - o que evoca/lembra novamente a ética judaica da alteridade.

Com esse pressuposto problematizador, Jonas desdobra inicialmente a questão, famosa já em Leibniz e Heidegger – “por que há Ser antes que nada?” - de forma direta: está ligada essencialmente ao *dever ser* de algo. Na busca da resposta, ele utiliza uma comparação que se põe no interior do Ser dado da seguinte forma: *como algo tem que Ser, então é melhor (exercer) ser do que não*; necessariamente, ele deve Ser, não obstante, reforça esse dever pela escolha racional. A segunda possibilidade, a qual resulta pura e simplesmente em um não-ser - não sendo uma alternativa de um outro modo de ser - deve ser respondida em termos absolutos, isto é, “o Ser é 'bom' em si”, e “o nada não permite graus de comparação”. Não obstante, não se trata apenas de uma questão de consequência lógica, mas, como veremos, de *sentimento* profundo, ligado ao sentido e manutenção da vida que nos habita. Para Jonas “o reconhecimento daquela primazia, e com isso de um dever em favor do Ser, não significa evidentemente, em termos éticos, que o indivíduo singular deve se decidir sempre, em quaisquer circunstâncias, pelo prolongamento da sua vida contra uma morte possível ou certa”.³⁰

²⁸ Ibidem, p. 97.

²⁹ Ibidem, p. 99.

³⁰ Ibidem, p. 99- 100.

existir em vez de nada e então, concretamente, na ação em defesa da vida.

Na tarefa de fundamentar a ética da responsabilidade numa metafísica, como já mencionamos ainda que rapidamente, Jonas retoma o pensamento de Leibniz no que concerne à sua intuição fundante que parte da pergunta “por que existe algo em vez de nada?”, operando uma ressignificação:

Este, aliás, é o único sentido aceitável para a questão fundamental da metafísica leibniziana, que de outro modo pareceria ociosa: “por que existe algo e não o nada”? Pois o porquê aqui questionado não pode visar à causa precedente, já que ela própria pertence ao que já existe; esse questionamento não pode ser feito sem cair em contradição em relação à totalidade do que existe ou ao fato de existir como tal³¹.

A argumentação de Jonas diante da pergunta *por que qualquer coisa é preferível ao nada* enceta um posicionamento que suprime, desta sorte, a originária ligação causal a um autor, e assim o seu caráter religioso, em favor da expressão de um sentido de ação - ação de ser, e ser é buscar sempre um bem. Desse modo, Jonas assegura que o sentido da questão sobre por que há algo em vez de nada deve ser o seguinte: o que importa aqui é apenas o sentido desse “*deve*”³². É desse modo que ele apresenta uma reformulação do sentido do ‘*deve*’, com a finalidade de introduzir a noção de ‘valor’; pois tão somente na afirmação da prioridade do ser sobre o não-ser é que acontece o trânsito da problemática da exigência do dever-ser para a do estatuto do valor; e, naturalmente, nessa passagem, converte-se a questão ontológica em ética. *Em termos levinasianos, a ética precede à ontologia (e “a ética é a ótica”), em termos jonasianos, o sentido (esquecido?) da metafísica – e da vida – é ética.*

³¹ Ibidem, p.100.

³² Ibidem, p. 102.

Com efeito, Jonas entende que a questão “*por que há algo?*” deve ser respondida fora do âmbito de uma possível proveniência causal - tornaria absurda para o Ser-, e que a questão deva ser abordada sob uma perspectiva de norma justificadora e com a seguinte formulação: “*Vale a pena existir?*”³³ Certamente, não é necessário invocar a religião, seja ela qual for, para se obter uma a resposta plausível a esse tipo de abordagem. Não importa a causa que o tenha feito existir, o que importa mesmo é apenas o sentido desse ‘*deve*’. Era exatamente esse nível de reflexão que interessava a Jonas, pois a questão da fé - religião para fundar a metafísica - fora isolada, e a questão encontrava-se no domínio da própria filosofia, e a questão do possível *dever* se torna ao menos hipoteticamente independente. Essa problemática, segundo Jonas, passa a ser relativa à questão do conhecimento do valor em geral. Isso porque:

[...] o valor ou o 'bem', se é que isso existe, é a única coisa cuja simples possibilidade reivindica imediatamente a sua existência (ou, caso já exista, reivindica legitimamente a continuação da sua existência) e, portanto, justifica uma reivindicação pelo Ser, pelo dever-ser, transformando-a em obrigação do agir no caso em que o Ser dependa da livre escolha desse agir. Deve-se notar com a mais simples atribuição de valor ao que existe, não importando o quanto haja desse valor, já se decide sobre a primazia do Ser sobre o nada – pois a este último é impossível atribuir algo, seja valor ou não-valor. Em virtude da possibilidade de atribuir valor ao Ser, nenhuma preponderância do mal sobre o bem na somatória das coisas – temporária ou mesmo permanente – pode abolir essa primazia, ou seja, diminuir a sua infinitude³⁴.

³³ Ibidem, p. 101.

³⁴ Ibidem, p.102.

Assim, o argumento fundamentador de Jonas, que reza sobre a *imputabilidade do valor ao ser*, garante a suposta objetividade do dever-ser que, então, assume um estatuto *ético-metafísico*. Nesses termos, a responsabilidade encontra seu primeiro fundamento na *imanência da exigência da existência a ser*; em segundo lugar, na sequência, funda-se na imanência do valor ao ser, e, nesse fato, a objetividade do valor passa a ser garantida. Pautado nesse procedimento é que Jonas empreenderá uma *teoria dos valores* - a ser analisada mais adiante. Nesse sentido, uma dificuldade que se impõe, sublinhada por Jonas, é: como empreender uma reflexão sobre valor numa época niilista? Essa talvez seja a maior dificuldade, ou seja, a mais inquietante questão com a qual o filósofo se depara. Essa questão é recorrente no pensamento de Jonas e é enfrentada na medida em que ele ampara os fundamentos da “nova ética” numa metafísica.

Assim, sua obra *O princípio responsabilidade* postula uma pertinente articulação entre “valor”, “bem”, “fim” e “dever”. A rigor, Jonas quer haurir de uma vez por todas os fundamentos metafísicos para sua ética. Com esse intuito, ele dirá que o que vale “realmente” a pena, não somente sob o ponto de vista dos interesses ou inclinações individuais, mas em si mesmo, é, necessariamente, bom. Tal condição deve se tornar um fim para mim e, por conseguinte, fonte de meu dever. Jonas dirá que “o bem independente exige tornar-se um fim. Ele não pode forçar a vontade livre a torná-lo a sua finalidade, mas pode extorquir-lhe a confissão de que esse seria o seu dever.”³⁵

. Consideramos, portanto, que o caráter ontológico do ser seja já o primeiro dos bens. O que está em jogo aqui é a salvaguarda do bem em si e a prova do seu valor, uma vez que, na sua faculdade de ter um fim em si, se autoafirma como melhor do que o não-ser. Nessa perspectiva, é de notar que o bem e o valor valem em si mesmos, identificam-se entre si e fundam-se no ser; disso decorre, concomitantemente, o fundamento do dever-ser. Desse modo, o argumento mais plausível conduz a entender que, no seu conceito, o dever-ser contém a exigência da sua existência, determinando um dever-fazer, uma vez que, na sua realidade, exige a sua realização/ continuidade, impondo uma responsabilidade em relação a si. Partindo

³⁵ Ibidem, p. 156.

desse patamar, inferimos que a axiologia se torna, uma dimensão da ontologia tipificada como uma ontologia do bem. Diante do exposto, cremos na importância de recorrer a esses conceitos com o objetivo de articular um arranjo fundamentador sobre o qual a ética da responsabilidade seja edificada, e, mais adiante, do que estamos pontuando como *bioética da responsabilidade*.

Portanto, em virtude de estarmos tratando de ética e dever, importa aprofundar melhor a teoria dos valores, o que faremos mais adiante. Como já falamos anteriormente, para Jonas, da objetividade do valor como tal se poderia deduzir um dever-ser objetivo e, com ele, um compromisso com a preservação do Ser, e, conseqüentemente, uma responsabilidade a ele (ao Ser) relacionada. Com isso, Jonas envereda por um caminho solidamente racional para fundar a sua ética prática. Para firmar ainda mais esses passos é que, como veremos a seguir, se inspirará no edifício da racionalidade moderna kantiana.

Influências de Kant

A razão prática em Kant, seguramente, ocupa a primazia em detrimento da especulativa, que encontra fundamento numa teleologia crítica, em que o homem, como sujeito da Moralidade, ocupa o lugar de fim último no sistema da Natureza. Certamente, pelo uso da sua razão, o ser humano é o único ser natural capaz de se elevar sobre a própria Natureza, quer para a utilizar em função dos seus fins particulares, quer, sobretudo, por se libertar dela ao optar - necessária mas livremente - por dar-se a si mesmo um destino, mediante a autonomia da sua vontade.

Kant, um iluminista arguto, traduz uma visão de mundo que crê poder esperar a plena realização da racionalidade num "reino de fins"³⁶, que só a imortalidade da alma pode assegurar e a eficaz

³⁶ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 139. (Os pensadores). "Seres racionais estão, pois, todos submetidos a esta lei que manda que cada um deles *jámais* se trate a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fim em si*".

eficaz atuação "técnicoprática" neste mundo, mediante a adequada ordenação dos meios que encontra e de que dispõe, e dos quais só o próprio ser humano está *a priori* excluído. No terreno da Natureza, em que se desenvolve a vida da razão, só a Humanidade guarda a incólume dignidade de não poder nunca ser tratada como um meio, mas sempre e só, imperativa e categoricamente, como um fim. O século XIX não pôs em causa essa aspiração límpida da Modernidade. O século XX fê-la desabar na mais gigantesca evidência da catástrofe, que chega não pela força de uma ingerência da Natureza no mundo humano, mas pela mão e pela mente do homem, que procura tecnicamente a realização das representações da sua faculdade de desejar, instrumentalizando a si mesmo na busca incessante da sua autoafirmação teleológica. O mundo kantiano soçobra na era da programação tecnológica do futuro e da alteração ideológica do passado, na era do controle totalitário, da limpeza étnica e do holocausto.

Seguramente, Hans Jonas é um dos pensadores que mais denuncia esse estado – todavia honra Kant, tomando a sua tese do "homem como fim em si". Fielmente, respeita o imperativo kantiano da liberdade³⁷, no seu carácter mais formalmente determinante (o primeiro), embora fora de qualquer teleologia, e mais imperativamente categórico (o segundo), mas para além da mera antropologia. Ao avaliar a posição de Kant, Jonas considera não o seu cunho mais marcadamente situado e ideológico, mas a sua grandeza como pensador do respeito ontológico pela lei, que, para além da sua pura racionalidade e da sua sempre frágil aplicação fática, expressa compreensivamente o vínculo Homem-Ser, que o mero desejo ignora e fragmenta. Importa considerar a proposta crítica de Hans Jonas que, por um lado, considera a força do imperativo kantiano, mas, por outro, promove um alargamento de um finalismo que ultrapassa a dimensão antropológica.

Hans Jonas e a superação do legado kantiano

É patente em Heidegger a consideração de que não se trata de erguer uma nova Ética para o nosso século, devido ao grau de

³⁷ Op. cit., p. 149-50

contaminação da metafísica da identidade/presença em toda tradição ética. O autor de *Ser e Tempo*, em certo sentido, quer desconstruir a metafísica, ao passo que Jonas faz uma releitura dela, pois o que há que pensar *precede* o humano e a sua especificidade ôntica. Nesse ponto, também Jonas redimensiona o próprio conceito de tal matéria, tentando *ultrapassar* “a dimensão estritamente antropocêntrica de toda a ética anterior”, e faz mais, pois estende a alçada ética para além do ser humano:

[...] requereria alterações substanciais nos fundamentos da ética. Isso significaria procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento de *fiis em si* para além da esfera do humano e integrar o cuidado com estes no conceito do bem humano. Nenhuma ética anterior (além da religião) nos preparou para um tal papel de fiel depositário, e a visão científica dominante de natureza, menos ainda³⁸.

É preciso ressaltar que Jonas não opera uma renúncia ao humano, como fim, mas procura ir além do antropocentrismo. Jonas aponta para a necessidade de ter em conta as consequências faticamente comprováveis da extensão desse poder de fazer humano, que Kant incluíra na “cultura da habilidade” e a que só atribuíra alcance tecnoprático, mas que pode, hoje, diante de seus possíveis efeitos, passar a dever ser considerado como ingrediente do juízo moral. Propriamente, Jonas não põe em causa o imperativo formal da ética kantiana, que se expressa como lei de autonomia da vontade³⁹, mas obriga-o a atender ao que está *para além da mera intenção, requerendo a instância cognitiva*, na medida em que só esta pode refletir a experiência da facticidade da atuação humana sobre a natureza, que não só a transforma inexoravelmente em mero ambiente, como a explora de infinitas maneiras *a priori* insondáveis e, portanto, opacas à mera intenção. Desse modo, o respeito pela lei da liberdade, que movia a ética kantiana, encontra

³⁸ JONAS, 2006, p. 41.

³⁹ KANT, op. cit., p. 144. “A autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade”.

continuidade na obrigação de *responder não só por si, mas também por esse ambiente*, como âmbito da realização possível do humano. “Inumano” seria, nesse sentido, aquilo que pudesse pôr em causa essa possibilidade, como consequência da monstruosa eficácia da livre intervenção humana no que, em definitivo, está já indelevelmente ligado ao seu próprio destino.

Ora, a proposição de Jonas é tal que, excedendo os limites das éticas tradicionais, aponta que tal intervenção *nem é meramente individual, nem se limita ao presente imediato*. Não é meramente o sujeito individual que pode provocar ou evitar, prevendo a magnitude de uma catástrofe ecológica, por exemplo, mas instâncias de poder, de que sempre participam vários setores, ligados à investigação tecnológica, à empresa (fabricação, distribuição) e à política, e que, em diferentes momentos, tomam parte na decisão de pôr ou não em marcha processos completamente alheios à capacidade de saber, julgar e agir da pessoa moral individual. É a época, para fazer referência a Heidegger, em que mais a pessoa que está em causa. É o tempo, a finitude do humano na história, que arrasta consigo a “vulnerabilidade” da natureza e, certamente, da natureza humana. A compreensão ex-tática sobrepõe-se à substancialidade da presença.

Nesse sentido, a aceitação da liberdade humana como liberdade de agir e criar – prática e técnica – implica, para Jonas, a compreensão do seu poder como uma “forma de causalidade diferente da causalidade mecânica, mas sem que entre elas haja incompatibilidade”⁴⁰, permitindo, como é próprio ao pensar kantiano, interpretar a natureza teleologicamente, em vez de se limitar a explicá-la mecanicamente, sem com isso a reduzir a mero “meio” para as finalidades humanas, que, se unilateralmente consideradas, resultam, por saturação, no “inumano”. Importa considerar, Jonas defende que cada ser vivo, isto é, cada ser que sente e deseja não é apenas um fim da natureza, mas também um fim em si mesmo, isto é, o seu próprio fim⁴¹. Mas não deixa simultaneamente de reafirmar, categoricamente, a necessidade de assegurar, numa ética alargada e dirigida ao futuro, a sobrevivência do humano, como hoje nós a percebemos.

⁴⁰ PINSART, M. G.: “Hans Jonas: Une réflexion sur la civilisation technologique”, em CHABOT, P.; HOTTOIS, G. (Ed.). *Les Philosophies de la Technique*. Paris: Vrin, 2003, p. 190.

⁴¹ JONAS, op. cit., p. 152.

É neste momento que se opera um salto, isto é, em que acontece a transfiguração jonasiana do imperativo categórico kantiano numa norma que, aparentemente, *já não* tem um alcance *meramente* formal em nenhuma das suas quatro formulações iniciais, quer na mais geral, quer em corolário, quer em modo *ponens* quer em modo *tollens*⁴²; eis os novos imperativos, cada vez mais relevantes para uma ética planetária e portanto para a *bioética da responsabilidade* que propomos:

Age de tal modo que os efeitos da tua ação *sejam compatíveis* com a permanência da vida autenticamente humana sobre a Terra.

Age de tal modo que os efeitos da tua ação *não sejam destrutivos* para a futura possibilidade dessa vida.

Não danifiques as condições de subsistência indefinida da humanidade sobre a Terra.

Inclui na tua escolha presente, como objeto conjunto do teu querer, a futura integridade do Homem⁴³.

Com isso, importa notar, em primeiro lugar, o desaparecimento do “como se” kantiano: ao contrário da fórmula (*Age de tal maneira, como se a máxima da tua acção devesse tornar-se, mediante a vontade, numa lei universal da natureza*⁴⁴), que aparece na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, todos os enunciados jonasianos são claramente alheios a qualquer ficcionalismo na motivação da ação. Formalmente, o imperativo é ainda mais absoluto, se possível fosse! Aliás, nas páginas mais centrais da sua obra, ao introduzir a sua *Teoria da Responsabilidade*, cujo Capítulo IV é uma autêntica “análítica do dever”, Jonas distingue duas

⁴² Ibidem, p. 37. Podemos deduzir que, aqui se tratam das regras de inferências da lógica clássica, e que devem ser pensadas como “preservadoras” da verdade. Como *modus ponens* preserva a verdade? Explicando: I. *Modus ponens* (em latim: modo de afirmar). Se p, então Q. P. Portanto, q.; *Modus tollens* (em latim: modo que nega) é o nome formal para a prova indireta. Se P, então Q. Q é falso. Então, P é falso.

⁴³ Ibidem, p. 47-8.

⁴⁴ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 42.

situações do querer ante a vida: o querer implícito ou “cego” da vida orgânica, enquanto um “sim à vida”, que se afirma “enfático”, como um “não ao não-ser”, e a “força do dever do sim ontológico para o homem”⁴⁵. A natureza, cega, é empenho sempre positivo e constante eleição de si mesma, alheia à vontade e ao saber. Os humanos são, em contrapartida, o salto à obrigatoriedade, como já nos referimos no capítulo primeiro, Jonas assevera que:

Esse “sim” que atua cegamente adquire uma força obrigatória em virtude da liberdade lúcida do homem, o qual, como resultado supremo do trabalho finalista da natureza, não somente é um continuador da obra desta, mas pode converter-se também em seu destruidor, graças ao poder que o conhecimento lhe proporciona. Ele precisa incorporar o “sim” à sua vontade e impor, ao seu poder, o “não” ao “não-ser” [...]⁴⁶.

De fato, o saber que está suposto na escolha imperativa não é apenas, como em Kant, o da “lei moral em mim” mas o da consciência fática das implicações efetivas da causalidade tecnológica sobre a Terra. Não se trata de transformar o meu “querer” em “dever” universal e este em um necessário “ter de”, mas de “saber que” certos tipos de atuações têm como consequência uma corrente de efeitos, cujo fim potencial pode ser danoso para o agente, não na sua pessoa nem sequer, talvez, na dos seus próximos, mas na dos seus futuros congêneres e do próprio planeta. O imperativo é, pois, o da humanidade, mas nas suas instâncias de decisão e em função da totalidade do seu ecossistema: o ser na sua concebível amplitude mais concreta, enquanto “aí”, temporalmente aberto.

Tomando como exemplo o ato de incendiar uma mata, em três circunstâncias: No primeiro caso tomemos um sujeito patológico, que não tem poder sobre o seu ato compulsivo. No segundo um

⁴⁵ JONAS, op. cit., p. 151-52.

⁴⁶ *Ibidem*, p.152.

ignorante das consequências possivelmente irreparáveis, a longo prazo e em cadeia, da sua ação. Em terceiro lugar, aquele que conscientemente sabe das graves consequências da sua ação, um empresário, por exemplo, ou um madeireiro, sem por isso alterar o caminho de busca dos seus interesses particulares, quaisquer que estes sejam. Onde está o problema ético? Para uma ética tradicional, no primeiro caso, não há responsável da ação, nem no segundo, mas apenas no terceiro, único em que há um sujeito moral que poderia dizer: *video meliora, proboque deteriora sequor* – (vejo o melhor, aprovo-o, mas sigo o pior.) .Importa fazer justiça a Jonas, considerando que na sua *Ética da Responsabilidade* qualquer dos três casos é subsumível sob a fórmula imperativa, porque esta não se dirige, fundamentalmente aos agentes imediatos da ação: o patológico, ou o pobre coitado que ganha algum dinheiro com o ato sinistro, e o incendiário consciente, direto ou por intermédio de outrem. Do ponto de vista individual, eles poderão ser julgados moral e juridicamente, e considerados culpados ou não. Mas a questão jonasiana é mais profunda: é junto à imprevisão institucional – ou seja, os organismos científica e tecnologicamente preparados – que está eticamente posta a questão. Não se trata de desresponsabilizar o indivíduo, mas de instituir um novo grau na humanidade responsável que é o das instâncias políticas, econômicas e científicas de decisão. O ato de loucura ou de indigência só tem consequências catastróficas para a humanidade, se o contexto em que se dá o permite. Caso contrário, só é posta em questão a integridade do próprio ou dos seus próximos, o que já de si implica uma questão ética, mas de outro tipo. E mesmo no que respeita ao ganancioso consciente, o empresário sem escrúpulos, que não é menos psico ou sociopatológico, as consequências da sua ação só adquirem entidade porque o sistema global o permite. Daí que, finalmente, seja de ter em conta a explicitação que Jonas faz da sua proposta em *Técnica, medicina e ética enquanto prática do princípio responsabilidade*⁴⁷, que, em 1985, dá prevista continuidade à obra de 1979, distinguindo com clareza aquilo que integra a ética de

⁴⁷ JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Lisboa: Passagens, 1994b, p. 26.

sempre, e aquilo que é o *novum* a julgar na ética da responsabilidade por ele estruturada, em que se trata da ameaça coletiva muito presente no agir humano da contemporaneidade. Daí que, certos desenvolvimentos dos nossos poderes fizeram com que mudasse a natureza da ação humana e que, uma vez que a ética diz respeito à ação, devia concluir-se que a mudança de natureza de ação humana exige igual mudança na ética. É seguindo essa linha de raciocínio que nos deparamos com uma das grandes novidades de Jonas, que é a inclusão da natureza no âmbito da responsabilidade humana; assim também, esse é o *novum* a ser pensado na teoria ética e com implicações diretamente bioéticas.

Assim considerando, podemos afirmar que Jonas, por razões óbvias, enfrentou questões eminentemente atuais e, por isso mesmo, teve condições de formular respostas contundentes para a civilização tecnológica, questões que Kant, até mesmo por razões históricas, não podia prever. Nesse sentido, Jonas alarga a sua percepção chegando a superar Kant, e, nesse aspecto, sua filosofia se apresenta com melhores condições para responder aos problemas contemporâneos, em especial questões do tipo: a humanização dos serviços médicos e genético-técnica, a ameaça do holocausto atômico e a sutil ou não destruição do meio ambiente. Somando-se, a isso podemos ainda vincular o problema do suicídio da humanidade. No entender de Jonas, a *ética só tem a dizer um NÃO incondicional*, e certamente a sensatez de toda a gente está de acordo, independente de filosofia, isso por que [...] “se pode viver sem o bem supremo, mas não com o mal extremo”⁴⁸.

Partindo desse contexto, o imperativo formal kantiano de liberdade, como racionalidade, continua vigente, mas torna-se opaco na sua aplicação concreta e atualizada, porque o terreno quotidiano, em que se aplica, está saturado de informações de ordem complexa a qual o sentimento moral não pode possuir e que o contexto sócio-político-econômico manipula como convém em cada momento. A ética erige-se, jonasianamente, num *imperativo de saber para agir* ao nível intermédio das estruturas de poder. Algo

⁴⁸ Ibidem, p. 85.

em que Heidegger tocou, mas não adentrou, e que Kant só foi capaz de conceber no nível político do *desideratum* de uma “paz perpétua”, mas que não cabe aprofundar aqui. Outros são os tempos e as ameaças à vida humana e à vida como um todo, bem como as demandas.

Há possibilidade de proteção contra o inumano?

Essa questão passa a ser fustigante a partir do pensamento de George Steiner⁴⁹, quando diz que nada nos preparou para o nosso século, cuja reflexão inspirou a reflexão que ora empreendemos. Certamente não se trata de um leitor propriamente ingênuo. O alcance do saber no século XIX – prodigioso enquanto procura, em todos os âmbitos, com o escrúpulo metódico, determinar a eficácia da investigação – não permitia prever a magnitude das consequências dessa eficiência, levada até ao mais longínquo extremo, já no correr do século XX.

O mundo que morreu com o final da guerra de 1914-1918 não sonhava o salto que a técnica então posta em ação poderia chegar a alcançar. Mas a literatura que se foi produzindo já partia com vantagem para detectar na cultura os sintomas daquilo que, na velha Grécia, Sófocles expressara como o carácter trágico do *deinótaton*, do inquietante e terrível poder humano. A literatura, não a ciência! Porque se a ciência sabe, é porque está interessada em saber e continuar a saber – saber dominador. Não é sensível ao sinistro desse seu saber e saber fazer, mesmo que, no fundo, o detecte. A “sensibilidade”, neste sentido de percepção do latente como incógnita ameaça, não é ingrediente do trabalho do cientista, mas sim do homem que se inquieta, do ser humano que vive desperto no mundo da vida, apesar das rotinas em que as suas ocupações quotidianas o retêm. Só paulatinamente a literatura e, depois, a filosofia começaram a dar voz a esse pressentimento do que, com a segunda Grande Guerra, se converteu, cada vez mais claramen-

⁴⁹ STEINER, George. *Barbárie da Ignorância*. Lisboa: Fim de Século, 2004.

te, em tragédia, na exclamação de Steiner que insiste em dizer do espanto que sofre perante o *horror* do século XX.

Assim estamos diante da *importância ontológica da afetividade inteligente* em Jonas, em Heidegger, quiçá em Kant, a ser assumida como um dar voz ao que, sem certeza nem visibilidade plena, não pode aparecer como ingrediente do saber, entendido à maneira tradicional da “ciência” - que procura a objetividade e exatidão. E menos ainda na sua vertente tecnológica, que a empurra ou puxa, e move interior e inexoravelmente. Certamente, Hans Jonas é o mais afeito a essas novas questões, ao dar um papel “ontético” determinante, ligado ao que ele chama de “heurística do temor”, como detonador da obrigação de responsabilidade e como alerta às situações que a requerem e de que trataremos no segundo capítulo deste livro. Mas tem, decerto, um antecedente na atenção tenaz de Heidegger à angústia e ao tédio (entre 1927 e 1930), ou ao temor (no final dos anos 30), como resposta sentida - o afeto é resposta ao que afeta - ao apelo do ser que se retira. Kant só integrou filosoficamente um sentimento, bem mais positivo: o respeito. Mas o seu mundo era o do céu estrelado e da lei moral, do belo e do sublime, que já não se pode sustentar do mesmo modo nas urgências dos dias atuais.

Certamente, *não nos era possível saber* o desmesurado alcance da intervenção tecnocientífica sobre as condições de vida neste mundo, que é construção da nossa razão imaginativa e técnica. E *devíamos não ter feito* algo tão antagônico da moralidade kantiana como a institucionalização universalizante do socialmente vigente: um reino de meios, meros meios! Temos, talvez, a nosso favor a convicção de que *não nos era permitido esperar* encontrar saciedade no nihilismo de uma civilização que procurava alcançar o bem-estar. Mas, sem dúvida, por tudo isso, temos hoje outra ideia do que é o humano.

Nesses termos, o legado kantiano pode sobreviver apenas se completamente transformado: se for capaz de oferecer *proteção para o inumano* no homem (*homo technicus*), se este for capaz de deixar de crer que é o “fim em si” no sentido daquele que

se coloca como o centro de todos os interesses vitais. A aceitação da sua fragilidade, que Heidegger estendeu à escala planetária e que Jonas trasladou até à própria ideia de Deus, não deve apagar a consciência da desmesura das forças que, livremente, é capaz de fazer perder de modo irreversível.

A desmesura, que Kant só concebia como sublime, no seio da civilização tecnológica pode ser infinitamente mais terrível do que o próprio Sófocles presentiu no seu canto trágico- a referência aqui é ao coro da Antígona de Sófocles (Jonas, 2006, p.31). É suficiente à filosofia detectá-lo? Entendemos que Jonas procura oferecer uma via para ir mais além, no que nos parece ser uma continuidade de correção crítica a Kant, que aparecerá embasada na crítica à técnica de matiz heideggeriana e que Jonas transformará em questão (bio)ética e prática urgente. Isso é o que veremos nas páginas que seguem.

A crítica heideggeriana à técnica: questão ética em Jonas

Analisando cuidadosamente *O princípio responsabilidade*, é notória a perspectiva crítica à técnica que Hans Jonas incorporou, fruto de um longo aprendizado com o antigo mestre, Martin Heidegger. Somos levados a crer que Jonas além de resgatar a crítica à técnica ele a amplia e a transforma em uma questão ética de primeira monta, constituindo assim o *novum* de sua obra, ao fundamentar a proposta da “ética para a civilização tecnológica”.

A tematização crítica da técnica tem um histórico determinado, apesar de dizer respeito a várias áreas do conhecimento e da cultura. Mas é com Heidegger que a questão toma uma profundidade teórica que até hoje deve ser explorada. Marcel (1949 e 1951 respectivamente) em *Positions et Approches concrètes ontologiques*, bem como em *Les Hommes contre l’humain* denuncia os perigos advindos de uma sociedade globalizada sob o domínio da ciência e da técnica. Dirá que há um efetivo perigo de objetificação da vida, uma funcionalização e um esquecimento tanto do humano

quanto do ser. Na mesma perspectiva, *Ortega y Gasset* (1939), em *Ensimismamiento y alteración: Meditación de la técnica*, trabalha especificamente a questão da técnica. Nessa obra ele apresenta de modo sistemático as várias etapas de evolução. Tal análise dá conta de dois momentos, a saber: 1) uma técnica exercida por restritas (poucas) e minúsculas comunidades; 2) um visível distanciamento entre (o técnico e o não técnico), o operário, o artesão e o técnico. Partindo dessa análise nota-se, cada vez mais, uma crescente substituição das relações interpessoais por relações mediadas pela máquina.

Certamente, cabe atribuir importância tanto a Marcel como a Ortega y Gasset, o legado de ter rompido o “jejum” da filosofia no que diz respeito à interferência da técnica na estrutura do humano. Outro grupo de pensadores que, vale a pena referir, está na Escola de Frankfurt, críticos do pensamento da identidade e do poder da técnica sobre a natureza e a natureza humana, como a técnica voltada para a reprodutibilidade, ou ainda para a produtividade bélica. É exemplo notável a obra *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer. Outro pensador que tem continuado a refletir na linha crítica à técnica contemporânea é Jürgen Habermas, talvez o último herdeiro da Escola de Frankfurt. Todavia, com Heidegger é que iremos ter acesso a um aprofundamento mais exigente sobre “o perigo” velado na essência da técnica. E, mais tarde, com Jonas nos anos 60, é que a problemática da crítica à técnica galgará os umbrais da ética por excelência. Por conseguinte, justifica-se aí nossa escolha por trilhar o caminho palmilhado por Jonas, em especial na sua obra prima e mundialmente consagrada, *O princípio responsabilidade* de 1979, mais que qualquer outro autor.

Inicialmente, devemos investigar sobre a dinâmica que o novo contexto tecnocientífico apresenta, marcado por um medo heurístico, para depois pensar a essência e a crítica à técnica. É assim, após analisar as ambiguidades e perigos inerentes à técnica, apontadas por Heidegger, que se pode mostrar como tal crítica é incorporada por Jonas, e como ela se torna uma questão eminentemente ética, considerando que ética aqui, além de dimensão prática, é uma questão fundamental, essencial, e não apenas normati-

va ou mesmo contaminada onto-teologicamente.

O temor heurístico advindo da técnica

O contexto tecnocientífico contemporâneo se nos apresenta de modo muito paradoxal. Se, por um lado, ele contabiliza o anseio de “ganhos, vantagens e conforto” para poucos, diga-se, por outro, nos expõe a riscos e perigos surpreendentes, porque trata como meros objetos de uso descartável tanto o ser humano quanto os seres não humanos. Entendemos que o *perigo* é aquilo que se avizinha e coloca-se diante de nós como algo que nos faz medrar. Não obstante, para Heidegger, o medo é um modo impróprio da angústia, esta sim profunda. E pensar aquilo que nos faz medrar foi a tarefa de vários projetos éticos anteriores; não obstante, no modo da impropriedade, pois configurando críticas morais que não vão à essência do problema, à essência da técnica como objetificação – via história da metafísica – da vida. A reflexão cotidiana sobre o perigo que se aproxima, feita a partir do discurso *decadente*, nos leva a uma visão superficial sobre o fenômeno que ora se apresenta. Um bom exemplo são as preocupações superficiais com certos efeitos colaterais da técnica e seus excessos. A interpretação atual para o perigo que nos ameaça, auxilia a buscar um posicionamento *atento* para aquilo que se aproxima, não é contudo capaz de fornecer uma base sólida para um balizamento ético capaz de contemplar concretamente a lógica e a dinâmica ou os processos que o novo contexto tecnocientífico nos impõe.

Concretamente falando, a desfiguração humana pode vir na forma de um desequilíbrio ambiental, seja através do uso indiscriminado dos artefatos e produtos que utilizam energia nuclear ou agentes bioquímicos, como também pelos elementos que são cada vez mais requisitados pelo modelo biomédico, como na medicina ortogenética. Tais elementos, por vezes, servem de inspiração para a literatura fantástica, do tipo das narrativas fantásticas de ficção científica ou como exemplos hiperbólicos do poder científico entre-

que a “inescrupulosos”, e cujas consequências agora podemos conhecer como perigo de destruição grave, independentemente de quão boas sejam as “mãos” que a utilizem. Isso tudo não deixa de ser um bom termômetro, mas, com esses pressupostos, a problemática envolvendo a técnica está focada somente no seu emprego e uso. Não devemos “demonizar a técnica”, dirão alguns, pressupondo que ela seja apenas instrumento, não envolvendo modos de ser.

Com frequência, fazemos uso da técnica e raramente ou quase nunca ultrapassamos seu mero uso instrumental; no entanto, não temos questionado a respeito do perigo que a envolve, quanto mais sobre seu sentido de ser, o que o domínio técnico responde como anseio do sujeito dominador. Mas esse perigo se torna mais perceptível quando se vai além dos questionamentos acerca de sua empregabilidade e se pergunta pela estrutura que a comporta. Perguntar pela estrutura é perguntar como se dá sua manifestação no que há de mais verdadeiro. Podemos dizer que essa ameaça está para nós como algo muito íntimo, como um algo que acompanha nossos anseios desde muito tempo. Esse perigo é-nos distante como ameaça vindoura, e simultaneamente o mais próximo, quando se manifesta como o intimamente mais avizinado.

Tal ambiguidade fica mais evidente quando se indaga por aquilo que faz do homem *digno* de tal destino. Trata-se de *destino histórico*. O termo 'histórico' é aqui entendido como a sequência de *épocas* em que o ser se dá e se suspende⁵⁰. Sendo os momentos históricos as interpretações cotidianas fundamentadas no jogo permanente de desvelamento e ocultamento, o apelo do ser é disposto na forma de *envío* no discurso historiográfico⁵¹.

⁵⁰ HEIDEGGER. *Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 14.

⁵¹ Esse envío, em alemão *schicken*, se com-porta a partir de uma estruturação própria; nessa forma dá-se

No pensamento heideggeriano, a pretensão de uma escatologia histórica é desde sempre vetada pelo abismo intransponível e aberto entre ser e ente, em que o projeto tradicional de totalização do conhecimento, produzido sobre o ente, é silenciado ante o apelo do ser, que toma forma no *clamor* angustiante. O homem não *põe* nem *constrói* o ser. Pelo contrário: a relação entre ser e homem é dada na forma de *co-pertença*.

Nesse sentido, a reciprocidade entre homem e ser é mútua, porém assimétrica. A comum pertença entre homem e ser, pensados a partir da abertura, em que o homem se ex-põe como projeto lançado, projeto que se põe na forma de resposta a um apelo, situa o homem numa posição de *obediência* ao ser; a obediência aqui não deve ser pensada a partir de uma ligação dialética, como acontece em Hegel, pois, quando Heidegger pensa a *Ereignis* - a disposição da acontecência, a estrutura do acontecer que nos atravessa - e a comum pertença entre ser e homem não o faz com vistas a uma sistematização, pois como já foi dito anteriormente, a tentativa de *id-entificação* é vetada pelo abismo ontológico que separa ser e ente.

Nesses termos, o transcorrer histórico pode ser representado pelas diversas etapas configuradas neste jogo de resposta e apelo. Pois só se responde àquilo que foi antes inquirido. Sendo o homem o grande “respondente” desses apelos, cabe ao próprio homem clarear estes *acontecimentos* e neles perceber sua história, que nesse sentido é bem mais que a sucessão de fatos, datas e situações específicas.

O *proprium* do homem é esse posicionamento de *receptividade radical* ao apelo do ser, na forma da escuta (*hören*), na obediência (*Gehör*), na submissão (*Gehören*) e na resposta apropriada (*Entsprechen*). A postura autêntica é antes de tudo uma postura de *atenção* a estes apelos. Pois “O próprio ser não quer, não age, não pensa nem raciocina. Mas o ser “chama” (*anspricht*), “dispõe” (*stimmt*) e “determina” (*bestimmt*) o homem a querer, a agir, a pen

sar ou a raciocinar...”⁵².

Em Heidegger, esse modelo de relação chama-se *Ereignis*. Partindo dessa estrutura de pensamento, o homem é destronado da posição hegemônica de senhor da natureza para a de humilde servo do Ser. Ele (o homem) é posto na posição de habitante da clareira — onde o ser dela faz sua morada — e pastor do seu quinhão — a linguagem. Assim, o homem não é apenas o *agente* histórico. Não cabe a ele sequer pôr a questão sobre o sentido do ser, pois esta já está posta na forma de envio, em que cabe ao homem apenas *esperar, ouvir e cumprir*. O envio é uma das três dimensões que compõem o destinamento.

Podemos considerar, portanto, que a recente história tecnológica da humanidade seria, portanto, um envio em que coube ao homem planetário a tarefa de, nessa escuta, re-solver-se a partir desse apelo e co-respondê-lo. Partindo desse jogo de co-pertença, é correto afirmar que, o destinamento é pensado como a dimensão fundamental da história, que no seu envio faz dela o plano articulado no qual o homem joga as referências entre ser e ente, pois “pensar e falar é articular o destino do ser. Por isso só o homem pensa. Só o homem fala. Só o homem é histórico. E é histórico enquanto faz e é feito pela história”⁵³.

Com isso, a nossa reflexão em torno de Jonas não se propõe somente fazer uma pesquisa historiográfica e buscar evidências da ameaça tecnológica — com vistas a uma retomada do ponto desviante —, para assim buscar restabelecer um caminho seguro e salvar-se do perigo, senão que visa compreender algo da essência daquilo que se manifesta hoje como o perigoso e, diante

o transcorrer histórico. Heidegger utiliza o termo *Ge-schick*, no qual estariam articulados três significados fundamentais para o *destino*, a saber: estruturar, dispor e enviar. A história, pensada a partir da união dessas três dimensões essenciais, indica aquilo que se pensa como a história do ser, isto é, a maneira como se dá o envio do ser na forma de apelo, e que cabe ao homem respondê-lo. A resposta a esse apelo é aquilo que faz do homem *digno de ser*. Mas, para haver a resposta, antes se faz necessário um mote, que dê suporte e de-limite o discurso. Assim se estrutura o jogo travado na linguagem entre apelo e resposta, entre homem e ser. Op.cit.p.14.

⁵² HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Tradução de Ana Cristina Alves. Coleção Pensamento e Filosofia. Lisboa: Editora Instituto Piaget, 1997, p. 102.

⁵³ HEIDEGGER, op. cit., p.15.

dessa perspectiva, apontar com certa clareza os pontos que se nos apresentam temerários. Essa *perspectiva essencial* nos dará a possibilidade de nos situar mais *propriamente* diante daquilo que se manifesta como a ameaça. Situar-se propriamente diante do perigo é manter-se *atentamente* numa posição de *resguardo* diante do que nos ameaça.

Em Heidegger, esse resguardo se dá a partir da *escuta atenta* provida pelo pensamento sobre a essência da técnica. Essa *escuta* consiste em pensar/cuidar a essência do perigo que se avizinha. O questionar é o que nos cabe fazer para nos mantermos insistentemente na abertura a outros envios e, assim, ser de outro modo, “salvar”.

A salvação refletida aqui por Heidegger não tem a ver com a salvação messiânica e utópica, uma vez que salvar-se não significa a espera de um Redentor e Salvador, antes, ao contrário, aponta para o que há de mais importante, de mais *essencial*. Ora, salvar significa: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer – ou “deixar ser” - em seu próprio brilho. Nesse sentido, se a essência da técnica, a com-posição, se configura no perigo por excelência, e se tomamos como verdadeiras as palavras de Hölderlin, quando dizem que o perigo e a salvação 'desposam' o mesmo espaço, e mais, não se poderá exaurir simplesmente porque ela de-põe a fulguração de todo desencobrimento, não poderá deturpar todo o brilho da verdade. Ao invés, a essência da técnica há de guardar em si a medrança do que salva⁵⁴.

Se a técnica moderna aparece em sua dimensão como ameaça perigosa, em suas origens, lá nas suas raízes, estará também aquilo que salvará. Pensar a essência da técnica é buscar olhar insistentemente para essa origem e, assim, vislumbrar o antídoto para o que se manifesta como ameaçador.

Para Jonas, o sentimento de *temor* é o elemento motivador que orienta o projeto ético. Sobre o estabelecimento do

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. Tradução. Emmanuel Carneiro Leão. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 30-1.

seu empreendimento ético, trataremos mais adiante. Momentaneamente, cabe-nos afirmar que o temor é a “chave” fundamental com a qual Jonas faz frente à ameaça tecnológica, não apenas no sentido das preocupações da vida, mas com aquilo mesmo que nos motiva a garantir e dar continuidade à vida, o seu sentido. Ele parte da noção de temor para daí fundamentar o resguardo *cauteloso*. Esse resguardo está postado numa metodologia, que toma os saberes enredados no fazer tecnológico e os insere num crivo heurístico, “temor heurístico” diante da incerteza — cada vez mais crescente nos diagnósticos a médio e longo prazo — que propõe uma postura de prudência e cautela, até um “freio ético”. Nessa heurística, todos os prognósticos possíveis são analisados e ponderados de acordo com seu benefício ou malefício causado.

Assim considerados, os prognósticos negativos são tomados em maior conta que os positivos, e a justificativa para essa preferência Jonas encontrará no fato de reconhecermos o *malum* muito mais facilmente que o *bonum*. Se junta o alarme interno do sujeito com a percepção crescente dos sinais de crise externa. Dessa forma é que a heurística deve se orientar para o futuro e buscar nele os possíveis desdobramentos dos impactos causados pela técnica. Evidentemente que o medo heurístico de Jonas não se propõe evidenciar todos os impactos, sejam os presentes ou futuros, relacionados a determinada ação técnica; presta-se, pois, à sensibilização por meio do alerta permanente da nossa impotência de dominar e prevê os riscos daquilo sobre o que hoje não temos nem informação nem aperfeiçoamento suficientes para lidar com elas. Nesse contexto, o *malum* que ainda não foi experienciado talvez seja um argumento fraco demais para os indiferentes ao que já está ocorrendo, ao menos enquanto eles não forem afetados diretamente pelas consequências desastrosas das situações que nos avizinham. Devemos então perceber esse *malum possível* já como um *malum experimentado*, e nessa contrapartida valer-se desse primeiro sentimento (temor heurístico) como elemento (des)motivador para determinadas incursões tecnocientíficas em que não se tem nenhuma previsão,

garantia ou possibilidade de monitoramento do seu efeito próximo ou remoto⁵⁵.

O que se nos impõe como “primeiro dever” desta ciência, a busca por esse *malum* que ainda não foi experienciado — mas tão somente imaginado —, se converte na experiência de um mal representado. É certo que esse *malum* representado por mim deve ser expandido para além da minha consideração e ser colocado para os demais, porém não à maneira hobbesiana — que se vale da propagação do *summum malum* na coletividade de maneira súbita e aterradora. O temor proposto por Hans Jonas é um temor mais respeitoso, de caráter espiritual, que, como resultado de uma atitude deliberada, é nossa própria obra. A “heurística do temor” tem sua importância quando desempenha dentro do projeto jonasiano a etapa *introdutória*, servindo como elemento sensibilizador para as ameaças oriundas do desenvolvimento tecnológico.

Em Jonas, ao evocar o temor, o matiz focado é muito singular, isto é, o temor é entendido como uma referência de profundo respeito para com aquilo que desconhecemos e, assim diante, do alerta de perigo, em “não avançar o sinal vermelho”, evitando que o pior aconteça e deixando de lado toda arrogância, mesmo que seja científica. Essa talvez seja a maneira mais adequada de exercer a alteridade. Esse é um excelente exercício de reconhecimento ao direito próprio à *alteridade*, e que, por isso, exige de nós o *sentimento* respeitoso e o sentido do ser-com-os-outros, bases éticas da vida e da *bioética da responsabilidade*.

Pensar na possível desfiguração humana pela *techné* moderna faz Jonas optar primeiramente por uma postura de temor como movimento introdutório de seu empreendimento ético. Jonas, ao refletir sobre a ciência na sua manifestação moderna e os impasses oriundos da aplicabilidade dessas novas tecnologias, em especial, a distanásia, o controle comportamental, a eugenia e a intervenção direta no meio natural, constata que as promessas

⁵⁵ JONAS, 2006, p. 71.

científicas são tão sedutoras quanto as promessas abertas pelas utopias no passado, com a diferença de que agora a capacidade tecnológica transformou aquilo que antes eram jogos experimentais e talvez instrutivos da razão em projetos realizáveis sob a forma de “progresso” material ilimitado e competitivo⁵⁶.

As aspirações humanas, a exemplo do controle da própria evolução biológica e cultural, sinalizam para o sintoma de que o perigo que está à espreita não se deixa prender na interpretação meramente instrumental que se propaga correntemente. O temor, como postura de resguardo, é o primeiro passo para o empreendimento ético jonasiano que, nesse sentido, vai à contramão da tradição fundamentada positivamente na prerrogativa baconiana saber-poder-fazer.

Jonas, ao retomar a crítica heideggeriana à técnica moderna, investe contra esse axioma clássico sob a alegação de que a técnica moderna é o que há de perigoso e sua apresentação não se dá em contornos catastróficos, mas vem revestida da promessa sedutora de controle total sobre o humano e o meio natural. Esse empreendimento se apresenta cada vez mais fascinante e, concomitantemente, os riscos se tornam cada vez mais eminentes. Dessa maneira, a técnica moderna exerce um papel ambíguo de doença — que ameaça desfigurar aquela imagem humana — e ao mesmo tempo de remédio — entendida como um instrumento que pode garantir ao homem maior controle sobre si e sobre o meio ambiente.

Nesse contexto, a técnica de que dispomos desempenha um papel ambíguo, traço característico do pensamento metafísico tradicional, que por sua vez pensa essa ambiguidade a partir da interpretação meramente instrumental. A percepção corrente da técnica como mero instrumento, e sendo ela uma manifestação essencialmente humana, é o ponto fulcral a partir do qual a *bioética da responsabilidade* estrutura a sua crítica ao modelo anterior (especialmente o principialismo), e ao mesmo tempo se impõe

⁵⁶ Ibidem, p. 55.

como uma possibilidade concreta de se deixar guiar por uma visão preponderantemente humanizadora no que concerne à relação do ser humano com a técnica. É esse o *novum* e o sentido fundamental da reflexão em curso.

Possibilidade de pensar a relação entre a verdade, o homem e a técnica

Com inteligência e sagacidade, o homem pôde construir, com o passar do tempo, artefatos que lhe dessem garantias de proteção e segurança. Devido ao trabalho contínuo e o esmero empenhados na produção desses objetos, os resultados obtidos foram engenhos cada vez mais aperfeiçoados. Para Jonas, tais engenhos eram considerados primeiramente como um “tributo pago à necessidade, e não o caminho condutor à meta escolhida pela humanidade; era um meio com um grau finito de adequações afins próximos bem definidos”⁵⁷. A razão de ser desses artefatos não residia no próprio objeto, senão que atendiam a uma demanda colocada pela própria necessidade. Desde o mais rústico objeto de caça ao mais complexo dos computadores, todos esses objetos foram criados com a finalidade de suprir uma demanda cotidiana. O acontecimento tecnológico ainda mantém a força de seu apelo mesmo em se tratando da técnica moderna. Contudo, há algo mais grave na questão moderna.

Mesmo que a caracterização para esses dois momentos permaneça semelhante, existem elementos que fazem da técnica moderna algo sutilmente diferente da técnica no seu fazer clássico. Os artefatos mais rústicos criados pelo homem não tinham a capacidade de interferência na ordem das coisas, tal qual se processa com os novos aparatos tecnológicos. Devido às sucessivas investidas no campo técnico-científico, o acúmulo de saberes possibilita ao homem algumas iniciativas que anteriormente eram vetadas a ele; o refinamento da manipulação e

⁵⁷ Ibidem, p. 80..

a possibilidade de configuração mais elaborada das coisas geraram riscos que até então não estavam previstos pelos seus idealizadores no início do fazer produtivo.

Importa considerar que a finalidade bem como, o alcance das ações foram profundamente modificados e alargados pela técnica moderna. Pois a economia deu o impulso “gigantesco” de que ela, a técnica precisava, de maneira que esse salto veio a calhar com as demandas de um mercado que cada vez mais está a exigir mais e mais produtos para o consumo. E, nesse processo, o modo de ser “consumo” imiscui-se mais no modo de ser “humano”. Não apenas compramos objetos, mas estamos criando objetificação de relações vitais. Daí a urgência de uma imperativa “bioética da responsabilidade”.

Ora, se a tecnologia tem recebido grande valor devido à importância ocupada nos afazeres cotidianos, então o que se nos impõe ao pensar é exatamente acerca da sua abrangência e destino na urgência dos dias atuais, isso porque “o que quer que pertença à plenitude do homem, fica eclipsada em prestígio pela extensão de seu poder, de modo que essa expansão, na medida em que vincula mais e mais as forças humanas à sua empresa, é acompanhada de uma contração do conceito de homem”⁵⁸.

A questão que se coloca é que a integridade humana encontra-se em jogo. Daí pergunta-se: o que fez com que esse simples tributo passasse a ser algo tão oneroso para as sociedades? Quando nos atentamos para as suas manifestações, então nos apercebemos com maior clareza essa questão. É certo que a exemplificação de aparatos técnicos surpreendentes serve de ilustração para o problema, todavia não toca a fundo na questão sobre a essência da ameaça. Tal ilustração é útil apenas para mostrar fatos e momentos esparsos de algo mais abrangente, mas está longe de responder sobre a complexidade que a questão exige. Poderíamos aventar sobre as épocas históricas e ilustrá-las com seus artefatos técnicos, pôr em evidência sua utilidade apenas no que concerne quando estas descrições mostram o *correto* e o *correspondente* do

⁵⁸ Ibidem, p. 43...

fenômeno tecnológico. Entretanto, para se chegar ao desvelamento do verdadeiro, tem-se que iniciar com a pergunta que inquire pelo que há de essencial. Assim é que:

Questionaremos a *técnica* e pretenderemos com isto preparar um relacionamento livre com a técnica. Livre é o relacionamento capaz de abrir nossa presença à essência da técnica. Se lhe respondermos à essência, poderemos fazer a experiência dos limites de tudo que é técnico. A técnica não é igual à essência da técnica. Quando procuramos a essência de uma árvore temos de nos aperceber de que aquilo que rege toda árvore, como árvore, não é, em si mesmo, uma árvore que pudesse encontrar entre as árvores. Assim também a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico. Questionar a técnica significa, portanto, perguntar o que ela é⁵⁹.

A pergunta pelo fundamento remonta obrigatoriamente às origens do pensamento ocidental. Foi assim que Heidegger resgatou a acepção platônica de *techne*, maneira do conceber a arte de fazer as coisas no contexto grego clássico. Tal concepção é muito diferente da acepção moderna da técnica⁶⁰. Se tivermos que resumir, a técnica moderna torna-se de fato objetificadora, ao pretender uma dominação completa do objeto, expulsando o jogo do Ser, da Coisa, da arte de lidar com a natureza, ela instrumentaliza o próprio sujeito, na medida em que este confunde o seu sentido de ser num instrumento para a dominação. Não se “deixa ser”. O feitiço vira-se contra o feiticeiro. A natureza “é” objetificada, perde o Bios⁶¹ e torna-se código genético ou atômico; ao mesmo tempo em que quem se entifica é o ser humano, que se fecha ao Ser.

Partindo do que a interpretação cotidiana nos apresenta como o *correto*, ouvimos uma resposta a nos dizer que técnica é um

⁵⁹ HEIDEGGER, 2001, p. 11.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Seria o mesmo que a energia universal da vida – *significa* que todos os seres vivos têm capacidade de gerar outros seres semelhantes.

meio para um fim. Também se costuma dizer que técnica é uma atividade do homem. São, portanto, elementos que se co-pertencem, pois tiveram sua razão de ser calcadas num determinado modo de pensamento, e por isso são recíprocos. Esse modo de representar a técnica mantém algo de sua validade mesmo quando se trata da técnica moderna. Por exemplo, uma incubadora que oferece as condições para o desabrochar de uma vida e um martelo diferem apenas no grau de complexidade de saberes envolvidos na sua produção, mas possuem essencialmente um mesmo vínculo em comum: quando estes são unidos pelo caráter de objeto produzido com vistas a atender uma demanda específica.

O grau de complexidade dos saberes envolvidos na produção é um dos elementos importantes que estávamos buscando para diferenciar a técnica moderna em relação ao modo primitivo, somado ainda à capacidade do objeto produzido de promover as condições para fazer progredir a civilização humana. Pois, para se produzir objetos cada vez mais avançados, são requeridos saberes mais específicos e complexos na sua produção. Esses artefatos são planejados com o fim de substituir os homens nos afazeres cotidianos. Os homens depositam nas máquinas modernas a promessa da diminuição da carga de trabalho, bem como a maior eficácia possível na execução das tarefas. Para isso, as máquinas executam o trabalho antes delegado ao homem mediante o consumo de energia e matéria, que, por sua vez, é extraída da natureza e empregada como elemento propulsor desses mecanismos criados. Dispor do recurso natural e transformá-lo por mecanismos de alta complexidade, certamente, é um dos principais traços dos produtos manufaturados pela técnica, que hoje se nos apresenta como *tecnociência*.

A técnica na sua manifestação moderna tem como característica uma enorme capacidade de *disposição*; a ponto de perguntarmos *como ela dispõe de nós*, e essa compreensão heideggeriana nos ajuda muito a des-velar a problemática da

técnica moderna. Nesse sentido, chamamos a atenção para essa capacidade de *manipulação*, uso e acúmulo energético que possibilitou ao homem reduzir a sua participação, e com isso, ampliou significativamente a 'autonomia' desses artefatos, imprimindo, assim, um ritmo próprio às máquinas, que passaram a trabalhar de acordo com a programação, com menos intervalos para descanso e, conseqüentemente, produzindo cada vez mais em escala inigualável.

Diante desse aparato tecnológico de alta precisão, o que temos experimentado é uma interferência humana cada vez mais reduzida e calculista, concomitantemente a isso ocorre um aumento exponencial da capacidade produtiva. As máquinas ocuparam tamanha significação em nossas vidas que, hoje em dia, algumas tarefas são irrealizáveis sem o seu auxílio. Inaugura-se dessa maneira uma nova fase na história da humanidade, trata-se da *era tecnológica*, cujas principais características são o planejamento e a programação, além da velocidade. Assim, não somente a certeza de que, através da criação programada, o artefato demanda menor interferência humana, fato que redundava numa maior autonomia desse frente ao seu criador, mas também ocasiona maior rentabilidade produtiva, pois implica maior velocidade no processo de produção. E é nesse sentido que a dromologia⁶² vigente reformula as concepções de tempo. *Time is money*. E assim entende-se a reclamação mais ouvida nos últimos tempos: “não tenho tempo”, ou seja, não temos tempo para viver, somente para os instrumentos e mediações do viver.

Partindo desse princípio muito atual, se chega à paradoxal formulação: os homens perdem seu tempo para ganhar dinheiro, mas aí perdem sua saúde, de sorte que gastam grande parte dos recursos que adquiriram na tentativa de recuperá-la, o que raras vezes conseguem a contento. Assim, um dos propósitos da *bioética da responsabilidade* é problematizar seriamente sobre um novo

⁶² A Dromologia é a ciência (ou a lógica) que estuda os efeitos da aceleração da velocidade na sociedade. Cf. VIRILIO, Paul. *Guerra e cinema: logística da percepção*. Tradução: Paulo Roberto Pires. São. Paulo: Bontempo Editorial, 2002.

paradigma no campo da saúde integral, capaz de superar uma visão medicamentosa e propulsora de enriquecimento dos grandes laboratórios num processo de aberta comercialização da saúde/doença.

A bioética da responsabilidade é uma postura fortemente questionadora, e que pretende se engajar no que se refere às investidas dos “vendedores de doença”. Nesse ponto é significativa a reflexão de Ray Moynihan⁶³ e Alain Wasmès, ao abordarem a questão das estratégias da indústria farmacêutica para multiplicar lucros⁶⁴.

É fato que diante de um processo que exige cada vez mais perfeição na confecção dos maquinários, em vista de produtos finais cada vez mais perfeitos também. Entretanto, isso nem sempre ocorre. Tal fato é verificado no dia a dia, pois dispomos de vários exemplos em que houve falha em equipamentos e máquinas, ocasionando acidentes e destruições, visto que as criações humanas são eivadas de defectibilidade.

Com efeito, as nossas inventividades, porque participam da debilidade do criador e exigem uma necessidade cada vez crescente de acúmulo energético, somada à possibilidade de acidentes, são razão suficiente para exigir que tenhamos mais cuidado para com as obras que saem de nossas mãos. Isso mais ainda quando esses mesmos objetos ameaçam escapar do nosso *controle*. Esse ponto agrava ainda mais as coisas: não temos mais controle sobre os *efeitos colaterais* num mundo de alta complexidade. O exemplo são as interações químico-ambientais dos poluentes e dos próprios medicamentos no corpo humano.

Nesse sentido, deve-se considerar que de alguns poucos aditivos químicos alimentares nos anos 40, passamos a milhares nos anos 2000. Ao mesmo tempo, passamos a contabilizar índices cada vez maiores de incidência de câncer, ou seja, uma das

⁶³ Redator médico. Investigador em políticas e cuidado em saúde, em indústria farmacêutica e negócios nesta área. Ganhador de vários prêmios por reportagens em Saúde e Ciência. Autor do livro *Vendendo doenças: como a indústria farmacêutica transforma a todos em pacientes*, Nation Books, 2005. Alain **Wasmès** é jornalista renomado internacionalmente.

⁶⁴ PELIZZOLI, 2007b, p. 151-164.

epidemias não relatadas dos tempos biotecnológicos. Tudo isso nos impulsiona a pensarmos outra forma de estarmos no mundo, algo como um retorno à vida simples, uma alimentação equilibrada capaz de produzir harmonia e sentido à vida e suas interrelações sociais e ambientais, e que diz respeito ao “concreto” da vida, e assim formatar uma bioética da responsabilidade cada vez mais efetiva e engajada. Esse modo de pensar a existência é o que esta reflexão está propondo pelo viés desse novo paradigma bioético, e que se exprime como responsabilidade prática.

Retomando a questão, a palavra controle torna-se reveladora nesse processo. Quem está no controle? Há possibilidade de encontrar o centro do controle? Quem tem o controle político? Quem controla os mecanismos ou a instituição? Nitidamente, algo se coloca em marcha para além dos controles individuais. A melhor metáfora para isso é a ideia de uma *Matrix*. Ali se percebe com nitidez como podemos não estar vendo o que ocorre. Ali a essência da técnica toma conta do humano em grau extremo. O homem não é senhor de sua mente, corpo e desejos antes, ao contrário, somos peças de uma engrenagem maquinaica, quase um Frankenstein que tem autonomia e poder. Como uma *bioética da responsabilidade* teria forças para conscientizar e mudar este estado de coisas?

Nesse ponto um fato se nos impõe, isto é: quanto maior for o poder, maior deverá ser a exigência de controle e, ao mesmo tempo, a complexidade e os perigos não mensuráveis. A falibilidade — encarada como um fator inerente ao fazer científico —, não pode ser prevista, mas apenas pensada, o que faz com que olhemos mais atentamente para o que se descortina diante dos nossos olhos. Dispomos de um grande poder acumulado em nossas mãos e, paradoxalmente, de uma capacidade mínima para perceber a grandiosidade daquilo que portamos. A ignorância, que antes era prerrogativa para isenção moral, agora aparece como uma condição potencialmente perigosa, quando mãos “inocentes” entram em jogo e ameaçam a continuidade da biosfera. Independente de quão informadas (ou não) sejam as pessoas envolvidas, a vida no planeta não pode depender da instrução mais

ou menos acabada de certos indivíduos, ou mesmo de uma comunidade chamada científica.

Certamente, podemos nos deixar guiar por um sentimento de *esperança*. Assim, conviria então esperar um aperfeiçoamento maior da ciência, com vistas a erradicar o espaço para o erro e a falha e garantir melhor a segurança do planejamento, a certeza da programação do trabalho mecanizado e o funcionamento das mediações tecnológicas.

Entretanto, ao depositarmos nossas esperanças em um empreendimento ético e a partir dele operamos desdobramentos, projetamos as implicações dessa postura esperançosa na forma de *confiança* na tecnociência, de forma que o problema não estaria focado na sua essência, antes, ao contrário, estaríamos tendentes a crer que o problema estaria, antes de tudo, no “lusco-fusco” de sua utilização ou mesmo no seu uso inescrupuloso. Todavia, nossa reflexão emerge com o propósito de problematizar acerca dos dilemas oriundos dos impactos tecnológicos nas esferas do humano e não humano, exatamente aí, ou seja, dentro dessa perspectiva da utopia progressista-tecnológica, contemplando aí a ameaça ao nosso próprio sentido de ser e de humanidade. Daí haver, de nossa parte, um forte questionamento sobre esse tipo de análise, que restringe toda a questão na suspeita de “mau uso” ou mesmo de utilização inescrupulosa dos expedientes tecnológicos, acoplada à lógica positiva, e que está imbricada nos processos tecnocientíficos. Entretanto, o *novum* desta reflexão problematiza enfaticamente essa questão fundante – e nesse sentido a referência a Heidegger torna-se imprescindível –, ao tempo em que apontará para perspectivas de ação em termos de ética prática. Esse é o cerne da bioética da responsabilidade - de inspiração jonasiana - em favor da qual argumentamos.

Diante do exposto, nos intriga saber: que direção devemos seguir de modo a nos garantir no pólo humano, a integridade do nosso ser e, no pólo natural, a sustentabilidade ambiental? A *bioética da responsabilidade* irá postular esses elementos ao tomar como referência a ideia e o imperativo de

responsabilidade radical, tomando-a como alavanca do agir humano em vista da civilização tecnológica. Certamente, os perigos advindos dessa “nova Atlântida” – a utopia baconiana em pleno desenvolvimento - está a nos dizer que devemos agir de maneira mais engajada e responsável ante os perigos que não apenas se avizinham, mas que estão já interferindo no nosso dia a dia em nossas formas de organização social. Nesse momento devem ser considerados não apenas os riscos existentes, mas também os invisíveis e os possíveis; daí que o resguardo, a prudência e a cautela – bem como o dever de saber e valorar - se nos impõem inexoravelmente. Podemos e devemos construir uma ou mais éticas, coerentes com as exigências básicas de nosso tempo, tempo ecológico e biotecnológico. Hans Jonas é fruto desse tempo.

~~regulamentar~~ regular ou normatizar o uso das tecnologias disponíveis no mercado. Sabe-se que esse papel é destinado à Ética, que há muito vem combalindo, principalmente com a modernidade, ela vem sofrendo transformações no que concerne à sua função e missão. Daí estar passando por profunda crise de fundamentação. A ciência tornada técnica, ao contrário, tem avançado exponencialmente; com a modernidade, tais avanços se tornaram uma constante, sobretudo ao se separar das tradições e saberes antigos e constituir para si um enclave privilegiado para além dos limites críticos das discussões acadêmicas, com contornos cada vez mais próprios e distintos dos demais modos de relacionamento inter-humano e do homem para com a natureza – tais como a arte, a intuição, a espiritualidade, a emoção, a imaginação livre e o diálogo verdadeiro.

A Ética, de modo geral, se manteve atrelada à tradição - especialmente religiosa -, provavelmente porque grupos mais conservadores sempre se mostraram mais afeitos a refletir sobre a problemática ética que envolve a vida. Entretanto, cremos que essa justificativa não é suficiente, pois até mesmo a ética, baseada no racionalismo formal de base kantiana, não se mostrou eficaz. Isto é, não conseguiu acompanhar as nuances do avanço da técnica; tal

fato é amplamente denunciado por Jonas. Dessa maneira, todas as éticas tradicionais, ao se debruçarem sobre as questões impostas pelo contexto tecnocientífico, apresentam-se, na maioria das vezes, deficitárias, e suas soluções insuficientes. Isso, a nosso ver, porque não consideraram a técnica em sua essência e complexidade, e estavam assentadas numa interpretação da técnica que não vai a fundo sobre seu modo de manifestação, e nas mudanças provocadas na subjetividade ocidental e na cultura humana na era da cibernética e da manipulação sem limites.

Certamente, aqui se encontra a razão deste superpoder acumulado pela ciência ao longo de toda a modernidade, paradoxalmente ao lado de uma capacidade mínima de discernimento e simplicidade, o que nos faz olhar com mais cuidado para aquilo que são as inventividades das nossas mãos já em processo de não estar mais em nossas mãos – pelo menos na mão das populações. Uma vez destituídos de garantias e certezas suficientes para aquilo que criamos, impõe-nos então a tarefa de cuidar e antever os perigos. Nesse sentido, se torna cada vez mais fundamental a atitude de vigilância e controle daquilo que é o efeito remoto das criações humanas. A Bioética vem de cheio para isto.

No tempo da *techne* (arte) aristotélica, a relação entre criador e criatura era simples, direta e transparente, a questão do controle era dispensável. Hoje, com a tecnociência, nos salta aos olhos o seu caráter imponderável, nebuloso, marcado por incertezas e efeitos de longo prazo. Considerando a incapacidade de quantificar a magnitude do impacto e a profundidade das interferências, o preço a ser pago *a posteriori* pode ser demasiado para toda a humanidade. Esse é motivo que exige um cuidado maior, isto é, implica, então, dominar aquilo que ameaça escapar ao controle.

Sendo assim, a tarefa concreta que se nos impõe é manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, da maneira devida. Pois, com o aumento dos riscos — causados pelo aumento da complexidade tecnológica, pelo alcance dos efeitos e os impactos gerados pela nova ciência e seus efeitos cumulativos—, a

necessidade de controle se impõe com maior urgência. A necessidade de controle surge como algo imperativo e inadiável e Jonas estava muito cômico ao propor a heurística do temor, como inerente à obrigação de responsabilidade e, ao mesmo tempo, como alerta às situações que a requerem. Cremos que esse “imperativo” da ponderação e do cuidado é de fato algo que se nos impõe inexoravelmente, pois não há outro caminho capaz de nos comover - pois o temor é um sentimento - senão pela ligação do *temor com o amor* em vista dos acontecimentos reais que presenciamos na contemporaneidade. Se a tarefa concreta é dar freios, ao mesmo tempo é oferecer alternativas – daí o tempo do desenvolvimento sustentável e justo, mote da luta ecológica hoje. Não obstante, para isso funcionar, dependemos da consciência e da sensibilidade, da reconversão do sujeito à sua essência inter-humana ao mesmo tempo em que filho da natureza. São esses elementos que podem construir outro agir. Vai-se da informação à emoção e à ação.

Daí que a proposta da ética da responsabilidade é se apresentar como uma força pedagógica e afirmativa que, através do suscitar freios voluntários e fazer valer o arquétipo do amor, reeduca os desejos de crescimento material ilimitado e os processos de objetificação a que somos levados na velocidade do capitalismo. Essa é, portanto, a chave para uma nova ética, a ética da responsabilidade tornada bioética, que discutiremos mais propriamente no último capítulo do nosso livro. As páginas que se seguem irão destacar com maior ênfase as bases estruturantes da ética da responsabilidade, em especial seus conceitos e acepções mais urgentes, e assim preparar o arcabouço teórico tão caro à fundamentação da *bioética da responsabilidade* como estamos argumentando.

CAPÍTULO 2

A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE - POSSIBILIDADES E LIMITES

Num primeiro olhar parece fácil diferenciar a técnica promotora do bem e a nociva, se olharmos simplesmente para os fins, para a utilização das ferramentas. [...] Arados são bons, espadas são ruins. [...] legiões de arados podem, no longo do prazo, ser tão nocivos quanto suas espadas¹.

Reflexões iniciais sobre o uso do conceito de responsabilidade

O sentido etimológico de *responsabilidade* remete ao verbete “respondeo¹”, que significa afiançar algo ou alguma coisa; em outras palavras, de responder por seus atos. No dicionário, *responsabilidade* em geral aparece como um substantivo que, originariamente, indica dever (jurídico) de responder pelos próprios atos ou de outrem, sempre que esses atos violem os direitos de terceiros¹. Ao analisar o uso da linguagem na sociedade de um modo geral, observa-se que o termo *responsabilidade*, a cada dia, tem sido utilizado com grande frequência, isso pode ser comprovado tanto no âmbito dos discursos formais, nos trabalhos e pronunciamentos acadêmicos, em especial na área da filosofia, como também tal uso aparece, não raras vezes, no nível de expressões mais comuns, constituindo assim uma polissemia de sentidos, impulsionada particularmente pelos diversos meios de comunicação social.

Interessa saber quando aparece claramente, no campo filosófico, a questão da responsabilidade, bem como se a ideia de imputação e de reparação do dano, por meio de pena, já fazia parte da semântica do termo.

Nesse sentido, importa conhecer as razões e o sentido do conceito de responsabilidade enquanto cuidado pelo outro em circunstâncias assimétricas (Levinas), bem como na dimensão do *ainda-não-existente*, isto é, de cuidado para com o futuro (Jonas). Deve-se notar, portanto que o sentido estrito e preciso do termo vai-se desdobrando e se diluindo na mesma medida em que é amplamente empregado por diversos atores em variadas situações. Tal questão será tratada nos parágrafos que se seguem, bem como em que sentido tal processo enriqueceu ou não a acepção presente na filosofia da alteridade.

O conceito de responsabilidade: breve histórico

A filosofia grega sempre teve como um dos seus objetivos problematizar a questão da *responsabilidade*. Basta lembrar que, na Antiguidade Clássica, o termo *aítos*, que designa “causa”, corresponde ao que hoje traduzimos pela noção de “*imputabilidade*” ou “*responsabilidade*”¹. Nas categorias esquemáticas da *República de Platão*¹, ele trata essa questão estabelecendo uma conexão entre a capacidade de escolher e a de assumir responsabilidade, ou seja, *a responsabilidade é de quem escolhe*. Também Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, liga claramente o exercício da ideia da vontade como causa, à *responsabilidade* da ação nos seguintes termos: “[...] porque o princípio do ato reside no próprio agente, que era senhor de não se embriagar e que é assim responsável pela sua ignorância”¹. Com o mesmo viés interpretativo, ele continua [...] “se cada um é, num certo sentido, causa das suas próprias disposições, ele será também, num certo sentido, causa da aparência; se ninguém é responsável pela sua má conduta, mas é por ignorância do fim que realiza as suas ações”¹. Nesse sentido, pode-se afirmar, com segurança, que desde a era clássica a filosofia grega já problematizava a ideia de responsabilidade em termos causais.

Para situar na história, é durante a Idade Média que a noção de responsabilidade torna-se amplamente explicitada a

ponto de tornar-se comum. Nesse momento singular, seu uso é assumido para designar um qualificativo, uma qualidade a atribuir e não uma realidade efetiva a protagonizar, isto é, aparece nesse momento como adjetivo (o “ser responsável”), e não propriamente como substantivo, ou seja, (*a responsabilidade*), isso do ponto de vista morfológico. Com efeito, o conceito de responsabilidade aparece de modo bem definido no século XVIII, no âmbito do Direito. Desse modo, sua significação primeira é estritamente jurídica, isto é, uma responsabilidade instituída. E, a partir desse plano é que se desdobra em responsabilidade penal, ou seja, *obrigação de aceitar a punição* pelo mal praticado. Daí infere-se uma *responsabilidade civil*, qual seja a obrigação de *reparação* do dano cometido. Partindo desse contexto, infere-se também que a *responsabilidade*, na acepção jurídica, evoca necessariamente a ideia de *obrigação*, isso exige implicitamente a obrigação de compreender previamente a noção de *imputação*¹, isto é, a capacidade de se assumir como sujeito de seus atos. Nesse contexto a obrigação só será assumida se a imputação for reconhecida como tal.

Em *O justo ou a essência da justiça*, Paul Ricouer designa a *imputação* como *conceito fundador da responsabilidade* e destaca sua longa tradição no âmbito da filosofia moral; dirá também que se trata de uma ação empreendida por um sujeito em condições razoáveis de consciência e liberdade. Assim, o resgate do sentido etimológico do termo *responsabilidade*: (*re-spondeo*) vem colaborar com a perspectiva em questão, ou seja, quer indicar literalmente que se trata de alguém que tem a capacidade de responder por seus atos.

Compreendendo por esse caminho, embora o conceito de *responsabilidade* tenha se configurado e definido *de fato* no âmbito do Direito, todavia não se instaura uma realidade muito adversa daquela que já havia sido instalada, de forma germinal, ao longo da história da filosofia.

Um olhar atento sobre a *Metafísica dos costumes*, de Kant, permite notar que, embora sob uma perspectiva distinta, aparece de um modo geral, a ideia de “imputação” no sentido

moral; isso ocorre ao se reconhecer num determinado sujeito ser ele o autor de uma ação que, por sua natureza, esteja sujeita à lei¹. Todavia, trata-se da distinção que o filósofo introduz, decisiva como condição para a autonomia da razão prática, entre dois tipos de causalidade: a da natureza, cosmológica (determinismo), e a da vontade, ética (liberdade). Essa distinção está presente inicialmente na *Crítica da razão pura*¹, numa perspectiva aporética, no que se chama de “Dialética transcendental”. Pode-se observar que há uma recorrência dessa questão na *Metafísica dos costumes*, pois essa obra afirma uma coincidência da liberdade com a lei moral, no entanto, apenas justificada nas suas condições de possibilidades - aqui numa referência *stricto sensu* à terceira sessão.

Entretanto, é de se notar que a realidade da liberdade (transcendental), da causalidade da vontade e a sua ligação efetiva à lei moral só será fundamentada na *Crítica da razão prática*¹. Isso fica patente no prefácio, quando Kant afirma que a liberdade é “*a ratio essendi* da lei moral” e que a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade¹. Dito de outra forma: a liberdade é o fundamento da lei moral, através do qual a própria liberdade se conhece ou se manifesta. Disso infere-se que: através do conhecimento da lei moral, podemos conhecer a liberdade, ou seja, apenas através dela é que a lei moral existe. Nesse sentido, lei moral e liberdade, em Kant, são afirmadas como reais, e as noções kantianas de liberdade e de imputabilidade coincidem com a instauração da obrigatoriedade de agir em conformidade com a lei.

Inegavelmente, os operadores do direito concebem e aplicam em larga escala o conceito de *responsabilidade*, tomado na sua definição estrita de obrigação tanto de reparar quanto de sofrer pena. Para confirmar tal procedimento, podemos tomar, por exemplo, a inusitada situação dos adolescentes hemofílicos contaminados com o HIV por negligência. Coloca-se a questão: *quem é o responsável?* Interrogação que envolve o erro, pois obriga também a esclarecer por causa de quem. Numa outra perspectiva, ser responsável significa a *capacidade de responder*

pelos seus atos. A natureza desses não interessa, sejam eles criminosos ou não. Eu sou responsável quando posso responder que *eu sou a causa* ou o *começo de uma série causal*. No outro extremo do espectro, moralmente falando, a responsabilidade se situa como valor. Afirma-se que um médico, um político ou um gestor é responsável quando age corretamente conforme os padrões éticos da sua profissão, de sua ideologia. Para Etchegoyen¹, por exemplo, o conceito de responsabilidade, inevitavelmente, assumirá sempre uma característica polissêmica e, particularmente na perspectiva jurídica, a atribuição de responsabilidade por determinado ato ou efeito envolve uma procura, uma atividade inquiridora e acusadora.

Como é de se notar, o termo *responsabilidade* se nos impõe como uma categoria fundamental quando da formulação de uma teoria ética. Desse modo, importa prosseguir elucidando seu aparecimento, bem como acentuar outras acepções que esse termo vem adquirindo ao longo da história.

No universo das línguas modernas o termo *responsabilidade* apareceu tardiamente. Nota-se seu uso primeiramente no francês, e isso se dá por volta do século XVII; daí se estende aos demais idiomas do Ocidente¹. Conforme aventamos há pouco, esse conceito foi amplamente empregado no campo jurídico, sobretudo no que tange à responsabilidade penal. Em seguida, migrou para o âmbito de cunho mais sociológico, e, finalmente, ele passou (ou retornou) para o domínio da Filosofia, estritamente com o objetivo de dar suporte às teorias éticas. O indicador mais evidente para a transição do termo *responsabilidade* é que ele, cada vez com mais força, incorporou uma tendência fortemente personificadora. Nesse sentido, Hans Jonas chama a atenção sobre a *responsabilidade* formal como precondição da moral, mas não se tratando ainda da responsabilização moral propriamente dita¹; Levinas, seu contemporâneo, condensa-se na afirmação da ética como metafísica primeira, como uma realidade capaz de instaurar o sentido para as coisas, de modo que a noção de *responsabilidade*,

ao ocupar a centralidade das relações humanas, oferece (torna-se) suporte suficiente para definir o seu caráter ético.

Acerca da evolução do conceito de responsabilidade

Para Ricoeur(1995), foi sobretudo com Kant, quando fez incidir “liberdade e imputação”, que teve início o enfraquecimento histórico-filosófico da noção de *responsabilidade* na sua acepção tradicional de “capacidade de atribuição” - que corresponderia à sua dimensão cosmológica e moral -; a partir desse momento é que se começa a destacar o sentido de “reparação” e de “sanção”, fundamentado na lei. Responsabilidade aqui assume um significado estritamente formal, uma espécie de responsabilização contratual entre as partes. Nota-se, portanto, que o conceito de “imputação” sofreu um processo de uma total moralização e juridificação de sentido, de modo que foi esse processo o principal responsável pelo emprego sinonímico dos termos 'imputação' e 'responsabilidade', de tal forma que este último veio a 'desalojar' o primeiro - na sua dimensão cosmológica e moral -, tornando-se um conceito puramente jurídico ('reparação' e 'sanção').

Certamente, a posição de Ricoeur aparece com o intuito de recuperar o conceito de “imputação” em sua originalidade, ou seja, na sua condição de anterioridade ao de *responsabilidade* e, preservando as devidas distâncias de sua implicação jurídica advinda de uma situação marcada pelo equívoco de considerá-las como sinônimas; daí conclui-se que devemos a Kant o fato de a liberdade se estabelecer, de modo inexorável, como fundamento da responsabilidade. Entretanto, não se pode negar que a ideia de conectar o sujeito como causa à sua ação livre, encontra eco em toda a tradição filosófica. Todavia, só tardiamente - na modernidade e prosseguindo na contemporaneidade - é que se encontram as condições de possibilidade para se explicitar como responsabilidade moral. Podemos inferir também que a ideia de responsabilidade está prenhe de uma tradição filosófica que o

Direito, ao sistematizá-la em um conceito, preservou, por conseguinte, sob a forma da lei jurídica.

Visto por essa ótica, de lá para cá, a determinação da *responsabilidade* pela liberdade vem se firmando decisivamente em diversos pensadores contemporâneos, a exemplo de Jean-Paul Sartre, que argumenta em favor de um peso absoluto e irreduzível da liberdade - liberdade ontológica -, e essa impõe igualmente ao ser humano uma radical e inalienável responsabilidade. Nesse contexto, a responsabilidade é entendida como uma consequência direta, e assim, irrecusável do exercício da liberdade e tal binômio define, fundamentalmente, o sujeito no seu constitutivo moral de pessoa.

É importante destacar que, contemporaneamente, há evocação recorrente à ideia de *responsabilidade* e, naturalmente, numa acepção muito mais alargada do que a de imputabilidade. Enquanto nos tempos mais pretéritos a *responsabilidade* se reportava imediatamente à subjetividade no seu caráter individual, e à liberdade no seu caráter absoluto, hoje, consiste antes num compromisso, numa atribuição - tarefa ou missão - de que se é depositário¹.

Por assim entender, a responsabilidade não está intrinsecamente vinculada à liberdade que se reconhece em cada um dos atos praticados, tampouco se restringe a colocar o indivíduo em confronto consigo mesmo. Importa deixar claro que a bem de nossa reflexão, a responsabilidade diz respeito à própria condição humana de uma existência partilhada em comunidade, de uma alteridade que faz parte da própria natureza de humanidade, de uma subjetividade que transpõe em muito o indivíduo e, ao mesmo tempo, estabelece um elo de comunicação indissolúvel, e mesmo indelével entre todos os humanos¹. Com esses argumentos estamos, progressivamente, caminhando para a acepção de responsabilidade em Jonas, tendo presente uma responsabilidade calcada fundamentalmente no sentimento tanto ou até mais que na razão.

Como estamos argumentando, contemporaneamente, a acepção do termo *responsabilidade* tem sofrido várias mudanças e, que, ultrapassa sobremaneira o conceito de imputabilidade. Pois, tradicionalmente, imputar responsabilidade era questão de fórum íntimo, restrito e, portanto, vinculada à dimensão subjetiva do sujeito, no que tange ao caráter individual e à liberdade no que se refere ao seu caráter absoluto. Por assim dizer, Ricoeur afirma:

No plano jurídico, declara-se o autor responsável pelos *efeitos* da sua ação e, dentre estes, pelos danos causados. No plano moral, é pelo *outro homem*, o *outro* que se é considerado responsável. É verdade que esse sentido não está ausente do direito civil. O famoso artigo 1348º. [...] dispõe que se é responsável, entre outros, pelo dano causado 'pela ação de pessoas pelas quais se deve responder ou pelas coisas que se tem guarda'. [...] É pelo outro que *está a meu encargo* que sou responsável¹.

Nota-se, neste caso, que até mesmo no campo jurídico há um deslocamento na ideia de responsabilidade, de modo que ela não se encontra reduzida estritamente ao juízo efetuado sobre a relação entre o *autor da ação* e os *efeitos* desta no mundo, mas é estendida à relação entre o autor e aquele que a sofreu; daí Ricoeur afirmar que “a ideia de pessoa que se tem a seu encargo, unida à da coisa que se tem sob sua guarda, conduzem assim a um alargamento notável que faz do vulnerável e do frágil [...] que está ao cuidado do agente, o objeto direto de sua responsabilidade”¹. Desse modo, pode-se atribuir/estender esse deslocamento do objeto da responsabilidade para o plano moral, e isso em estreita conexão com a promoção da intersubjetividade. Com efeito, dirá Ricoeur,

[...] se seguirmos Emmanuel Levinas, mais do que do foro interior, é do outro que a injunção moral é dita proceder. Ao tornar-se fonte de moralidade, o outro é promovido ao estatuto de objeto do cuidado, na

medida da fragilidade e da vulnerabilidade da própria fonte da injunção. O deslocamento torna-se então inversão: é-se responsável pelo dano porque, antes de mais nada, se é responsável pelo outro [...]. Poderíamos falar aqui de uma extensão ilimitada do *alcance* da responsabilidade, tornando-se a vulnerabilidade *futura* do homem e do seu meio o ponto focal do cuidado responsável. [...] Entendemos por alcance a extensão, tanto temporal como espacial, dada à noção de *efeitos* dos nossos atos ¹.

Portanto, o alargamento do conceito de responsabilidade em curso provoca uma inquietação, sobretudo quando entra em jogo a questão da alteridade e da responsabilidade pelo futuro e que pode ser formulada nos seguintes termos: dados os efeitos das ações da geração tecnológica e o poder por elas engendrado - efeitos cumulativos, soma de impactos -, considerando seu efeito nocivo no futuro perguntamos: será que podemos nos deixar guiar apenas pela responsabilidade enquanto imputação de pena e reparação por parte do agente causador do dano? E então, quando nenhum indivíduo, da geração que causou o dano, não mais existir quem será responsabilizado diante do tribunal?

Dito com outras palavras, se as nossas ações impulsionadas pela era da técnica e da biotecnologia ganharam proporções imensuráveis, então, se tomarmos como base a *responsabilidade* como imputação e obrigação de reparar o dano, e cumprir pena, cabe a pergunta: quem será responsabilizado por suas consequências futuras quando a nossa geração não estiver mais presente? Quem cumprirá a pena se a geração causadora do dano não mais existir? Como reparar o dano? E se o dano não for passível de ser reparado? Para antecipar essas e outras questões similares, nos defrontamos com uma ideia de *responsabilidade* que é sinônimo da alteridade assimétrica - como quer também Levinas-, pois trata de uma consideração especial para com o frágil e vulnerável; compartilhando essa ideia e ampliando a preocupação com os ainda-não-existentes, é onde se situa o centro da

responsabilidade pensada por Hans Jonas, em que introduz a “heurística do temor” – e, vinculada a ela, deflagra o princípio de precaução e do cuidado como antevisão dos problemas das gerações futuras.

É pacífico entre nós que o pensamento de Jonas e de Emmanuel Levinas promovem o deslocamento do conceito de *responsabilidade*; aqui, o *outro (assimétrico)* é promovido ao estatuto de *alteridade e de cuidado*, na medida de sua fragilidade. Para Hans Jonas, nesse sentido, o ainda-não-existente, no caso as futuras gerações, encontra-se visivelmente em situação assimétrica - desigual, diferente, e que justamente por isso chama a responsabilidade - em relação às potentes ações humanas empreendidas e impulsionadas pela força da ciência e tecnologia contemporâneas. Sendo assim, nas páginas que se seguem veremos alguns desdobramentos e consequências do emprego do conceito de responsabilidade por esses dois filósofos judeus.

Hans Jonas: responsabilidade arquetípica perante o futuro

A contemporaneidade rompeu com a noção aristotélica da ação (práxis) no sentido instrumental da *techne*. Seguramente, isso ocorreu simultaneamente com o advento dos “novos poderes”, os quais passaram a interferir, diretamente, no curso da atual ação humana. É, certamente, por isso que, hoje, tal poder transformador da realidade se reveste de implicações éticas.

Uma questão que se impõe de imediato é que a intervenção tecnológica na sua perspectiva ética ultrapassa, duplamente, a realidade cotidiana, isto é, tanto na imediatez temporal como na proximidade espacial, de modo que tal simultaneidade não se restringe ao domínio quer intra quer interpessoal, mas extrapola-se para o âmbito da natureza.

É possível acompanhar fatos, de ampla repercussão em toda a imprensa, que atestam essa transgressão; como exemplo

pode citar os impactos socioambientais. Isso evidencia que a ação técnica do homem sobre a natureza está fora de controle e que, naturalmente, terá um impacto crescente no futuro, que, sem dúvida, afeta todo o planeta. Entendemos que esse tipo de ação não pode, segundo Jonas, ficar imune ao escrutínio ético. Certamente, esse cenário projeta-se tanto para a humanidade quanto para a natureza, na sua missão de continuar existindo. Diante dessa realidade sócio-conjuntural surge a necessidade de entender como a ideia de *responsabilidade*, no sentido jonasiano, pode embasar uma ética que se exerça com a força e a missão de cuidar do bem humano, mas igualmente do bem da natureza que lhe foi confiada. Será que a *responsabilidade* terá efetividade para fundamentar a ação humana ante a vulnerabilidade dele próprio e da natureza? Esses inexoráveis questionamentos, acompanhados de tentativas de respostas, ocupam o cenário principal da reflexão que se segue, quando da formulação e compreensão da ideia de responsabilidade.

Assim, é importante afirmar que a fecundidade do pensamento de Jonas reside no conceito de *responsabilidade* a partir de duas diferentes expressões: como ***princípio*** desígnio último do filósofo, e como ***sentimento***, que se revela como determinação a cuidar e agir.

Como estamos refletindo, o cenário a partir do qual se desenvolve o pensamento do nosso filósofo é exatamente o da saga em que “Prometeu desacorrentado”, ao qual a ciência deu forças inimagináveis, e a economia, o impulso capital; ou seja, o poder da tecnociência estendeu-se contínua e decisivamente; simultaneamente a tudo isso, há que se registrar o desenvolvimento de uma suposta ou simplesmente forjada “vocação” tecnológica da humanidade. E aqui, Jonas aborda a decisiva questão em que o *homo faber* se colocou acima do *homo sapiens*¹, com consequências eivadas de desdobramentos paradoxais. É certo que a humanidade jamais conheceu um progresso com tais proporções, particularmente no que se refere ao conhecimento da natureza e o domínio da técnica. Nesse aspecto, Jonas enceta sua reflexão, de modo que o processo de desvendamento da natureza tanto é tacitamente perspectivado quanto “potencialmente infinito”. Paradoxalmente, a

contemporaneidade tem revelado que, por vezes, os resultados tecnológicos em muitos casos contrariam as expectativas, chegando mesmo a se revelar inusitados e contraditórios.

Nesse ínterim, Jonas põe em evidência que a “promessa” da técnica se converteu em “ameaça” de catástrofe; e sua realização, em apocalipse, restando apenas um sentimento de “medo” de destruição para si próprio e para a natureza como tal. É nesse contexto que ele elege a “heurística do temor” como uma metodologia substantiva e adequada para responder aos perigos advindos da ideologia tecnicista - do determinismo tecnológico - e ao mesmo tempo enuncia um novo sentido para o agir humano definido pela *responsabilidade*. Jonas, ao evocar a “heurística do temor”¹, na realidade, põe em evidência que o perigo potencializado pela técnica ameaça a continuidade da vida nas condições como a concebemos hoje. Esse argumento do medo exerce imediatamente, segundo Jonas, um aconselhamento ao agir, pois, como sugere o *daimon* socrático: sabemos primeiro o que não queremos e depois o que queremos.

Na busca de argumentos para fundamentar sua tese, Jonas opera um esclarecimento muito pontual com relação ao medo ao afirmar que não se trata do “medo patológico”¹, de cunho psicológico, referido por Hobbes; ao passo que o medo aqui é fruto da engenharia da civilização tecnológica, ou seja, é algo que está diante dos olhos de todos. São ações programadas e levadas a cabo para satisfazer “o progresso” de um projeto iluminista, e por isso mesmo objetificador e tecnocêntrico de civilização.

O conceito de *responsabilidade* tratado por Jonas, aqui, não é mais sinônimo de uma *imputabilidade causal dos atos cometidos*; isto é, não significa primeiramente uma responsabilidade pelo *efeito*, mas, sobretudo e fundamentalmente, é *responsabilidade* pelo que *há a fazer*, é resposta do homem à solicitação que vem dirigida de fora.

Ao levar a cabo essa ideia de responsabilidade, Jonas opera uma inversão ao enunciado kantiano do *poder* ao *dever*, isto é: “tu deves, então tu podes” e elabora uma fórmula - “tu deves, por-

que tu fazes, porque tu podes”- ou seja, “Tu podes, então tu deves”¹. Aqui se encontra uma das mais importantes formulações da ética de Hans Jonas, isto é: O *poder* é a raiz do dever, a responsabilidade é inerente ao sujeito. Se pode ter (responsabilidade), então tem; se tem, então deve. O poder aqui tem uma força final causal. E, nesse sentido, pode-se afirmar que se trata de um poder que escolhe os fins com conhecimento, e a responsabilidade é um “correlato do poder”, pelo que são a amplitude e o tipo de poder que determinam também a amplitude e o tipo da responsabilidade - quanto maior o poder, maior a responsabilidade. Desse modo, o sujeito será tanto mais responsável (responsabilizado) quanto maior for o seu poder, e o fato de ele ter poderes é que faz com que seja solicitado a agir por aquele que não pode.

Ora, a *responsabilidade* jonasiana, porém, não é argumentada apenas em favor de um sentimento de *força* para a ação, fruto de uma motivação externa, também não se trata de uma virtude enquanto motivação para agir como resposta ao que *há de fazer*. A ideia de *responsabilidade*, nesse caso, aponta fundamentalmente um dever agir - sem excluir as outras dimensões -, isto é, trata-se de uma obrigação de agir que se me impõe pelo poder de que disponho, e, ao mesmo tempo, é dirigida, em especial, para o que não pode e por isso não “deve”.

Partindo desses pressupostos, poderíamos indagar sobre a finalidade e o “objeto” da ação responsável. Para Jonas, a finalidade da ação e o objeto da responsabilidade é, negavelmente, o vulnerável, o ainda-não-existente, o frágil, o perecível enquanto perecível e, por isso também, o mais ameaçado. Seguramente, é a fragilidade e a vulnerabilidade do ser que afeta o sujeito, de modo que o destina e o faz “capaz” de responsabilidade. Assim, vulnerabilidade e fragilidade são sinônimas de total e irrestrita ausência de poder; trata-se aqui, claramente, do caráter perecível, vulnerável e ameaçado de que se encontra revestido alguns seres como: o *bebê*, a *natureza* e as *gerações futuras*.

Em todo caso é a fragilidade e a vulnerabilidade do ser que afeta o homem e envergonha o egoísmo do seu poder que o impele

e o destina à responsabilidade, pois a ação técnica - seu efeito cumulativo - faz vulnerabilizar e ameaçar os seres de continuarem existindo como tais. E é nesse sentido que toda a biosfera torna-se objeto da *responsabilidade*, isto é, a partir do momento em que o homem passou a exercer *poder* sobre ela. É daí que surge o *dever*, a obrigação de *responsabilidade*, no intuito de que sua existência seja preservada.

O conceito de responsabilidade deve ser aplicado a todos os seres que se encontram ameaçados - a humanidade e natureza -, a saber: a humanidade, as ameaças no âmbito dos avanços na área da engenharia genética, diante dos “novos” poderes de intervenção humana¹. E, nesse sentido, deve-se reconhecer que, a simples existência tem direito à posteridade, sem que esse direito necessite de ser fundado. Nesses termos, o direito encontra-se no fato mesmo do existir, ou seja, o direito liga-se à própria existência, e a obrigação, que responde a um direito, radica-se na obrigação de a existência velar para que a humanidade continue existindo. Desse modo, a tradicional relação contratual e recíproca de direitos e deveres entre os pares falha aqui, pois a fragilidade, o vulnerável, a natureza - com sua biodiversidade - ou as gerações futuras não estão obrigadas a nada, a qualquer dever. Nesse sentido, a *responsabilidade* é obrigação que se me impõe em força do poder que me foi atribuído (confiado). Pois a mim foram confiados os cuidados pelos que não têm poder algum. Não é por acaso que Jonas elege o recém-nascido como arquétipo (modelo) de toda responsabilidade, em virtude de sua absoluta e total fragilidade e dependência. Nesse caso e nos outros também se trata de uma realidade frágil e por isso tenho obrigação de tutelar seus direitos fundamentais.

Da responsabilidade jonasiana emerge um “imperativo categórico”: “que exista a humanidade” ou, de outra forma, temos: “que a humanidade seja”¹. Uma humanidade como todos querem: sustentável. Esse é o argumento fundador em torno do qual Jonas estrutura a sua tese mais original. Desse modo, o imperativo acompanha a referida transformação na essência no agir humano e a partir daí é que se encontra formulado o primeiro imperativo ético sobre o qual aloja a ideia de *responsabilidade*, que está sendo tratada nesta reflexão. Tal princípio ético jonasiano é que confere

validade ao “imperativo categórico”, como a toda a prescrição, ou seja, a responsabilidade enquanto atitude prescritiva em relação ao futuro; a responsabilidade está como precaução (prudência) em relação ao futuro, pois não conhecemos cabalmente os efeitos distantes do nosso agir presente, em relação aos quais a responsabilidade se exerce; essa *responsabilidade* assume uma dimensão “imperiosa”, atendendo aos valores do que está em jogo – a condição global da vida humana – e à finalidade essencial de que se trata – “que a humanidade seja” “irreversível”, uma vez que, sendo a *responsabilidade* pelo que não pode e por isso não deve, é de sentido único, não-recíproca, sem retorno: irrevogável porque dela não se pode abdicar.

A responsabilidade jonasiana apresenta mais uma outra característica fundamental, que é a *dimensão da alteridade*, como vimos anteriormente. Trata-se concretamente de uma responsabilidade pelo outro como outro, não pelo seu valor atribuído como personalidade social, mas por seu existir a partir da vulnerabilidade, solicitando o dever daquele que pode, que é chamado à ética. Sem medida prévia, é a alteridade que se apodera da minha *responsabilidade*, instigando a ser que sou responsável, tratando-se de acolher a vulnerabilidade, fazendo responder e perseverar na relação sem lhe subtrair.

Jonas, ao propor um novo “imperativo categórico”, acompanha e atualiza a já referida transformação da essência do agir humano: “que a humanidade seja!”. O primeiro imperativo é, pois, o que põe a salvo a existência da humanidade como tal, que ela seja, no seu direito incólume a existir. E é o novo princípio ético da responsabilidade que prescreve a responsabilidade em relação ao futuro. Tal como ele entende, apresenta-se agora como: “indefinida”, na medida em que não conhecemos nem é possível prever, com exatidão, os desdobramentos do agir impulsionado pela força da tecnologia. Nesse sentido, tendo presentes os efeitos longínquos do nosso agir presente, a *responsabilidade* se antecipa e se impõe como princípio e com a soberania que lhe são inerentes, em reposta aos valores que estão em jogo – a condição global da vida humana em sua essência: “que a humanidade seja”, e este modo

de ser deve ser viável (bom); igualmente, a responsabilidade deve ser exercida de modo inexorável, pelo que não pode e por isso ainda não deve.

Por fim, devemos recordar que a questão fundante consistiu em saber se a ideia de *responsabilidade* que serviu de base para o pensamento de Jonas tem alguma conexão com o sentido usado pela filosofia clássica em termos de *imputação* e *pena* e, mais tarde, incorporada ao universo dos operadores do direito; também, saber como tal conceito reúne condições de possibilidades teóricas capazes de pôr a salvo os direitos dos vulneráveis, e que se revelam como cuidado para com os ainda-não-existentes. O *princípio responsabilidade*, na segunda sessão do capítulo IV, faz a apresentação de algumas acepções do conceito de responsabilidade até chegar ao sentido exato do termo utilizado por Jonas na sua reflexão ética. Num primeiro momento, ele aborda a *responsabilidade* como uma imputação causal de atos realizados, ou seja, o poder causal é a condição da responsabilidade, de modo que o agente é efetivamente responsável por suas ações, o que implica uma obrigação de responder por quaisquer de suas consequências. Nesse sentido, pensa Jonas, isso deverá ser compreendido tão somente do ponto de vista legal, não moral. Insiste em afirmar que não é esse o sentido por ele aventado como cerne da ética para a civilização tecnológica. Apenas no segundo momento é que o filósofo apresenta o sentido utilizado na sua obra, pois nesse momento a *responsabilidade* pelo que se faz é que ocupa o seu cenário reflexivo, ou seja, é aí que entra em cena o “*dever do poder*”. Esse tipo de *responsabilidade* e de *sentimento* é sim o sentido privilegiado por Jonas para consubstanciar a ética de responsabilidade pelo futuro. Para abordar essa importante dimensão da realidade, que integra constitutivamente o núcleo fundamental de toda a noção de responsabilidade na filosofia de Hans Jonas, foi que estendemos o termo desde sua acepção mais tradicional para depois apresentá-lo em sua concreção mais contemporânea, a qual aloja a sua ética.

Sendo assim, o conceito de responsabilidade presente em *O princípio responsabilidade* enriquece a reflexão ao apontar para uma *responsabilidade* que se encarna numa relação não-

recíproca, ou seja, Jonas dirá que não é evidente que possa haver *responsabilidade stricto sensu* entre dois seres absolutamente iguais - dentro de dada situação. Se tomarmos, por exemplo, a situação descrita pela saga bíblica, que narra a história do assassinato cometido por Caim contra Abel, vemos que Caim interroga: “seria eu guardião do meu irmão?”. Aqui há clara rejeição da imputação (fingida) de uma responsabilidade entre indivíduos iguais e independentes. Importa notar que a Divindade o acusa de fratricídio e não de irresponsabilidade. No entanto, Jonas está certo que pode haver relações de responsabilidades recíprocas, e cita, por exemplo, a camaradagem no ambiente de guerra e similares. Todavia, adverte que isso ocorre em virtude da responsabilidade pelo êxito do empreendimento coletivo, e não por causa da singularidade do bem ou mal-estar dos camaradas. Jonas aborda, também, outros modos importantes e complementares de encarnação da responsabilidade, a saber: a responsabilidade natural e contratual; a responsabilidade livremente escolhida pelo homem público e a responsabilidade política e parental, mas não ainda o núcleo do fundamento de sua ética.

Ora, tendo presente esse arranjo conceitual até agora exposto, pode-se inferir que a *responsabilidade* jonasiana de que falamos se, por um lado, não rejeita a noção de imputabilidade, por outro lado, vai muito além e apresenta-se como apelo, podendo ainda interpelar o homem como uma exigência. Depois do exposto, encontra-se aberto um vasto campo de compreensão daquilo que chamamos de *responsabilidade moral*, e que será aplicado no contexto da civilização tecnológica. Esse entendimento servirá de balizamento ético em face do engenho biotecnológico contemporâneo - e que mais adiante será posto em cena no terceiro capítulo que trata da *bioética da responsabilidade*.

Implicações da era biotecnológica

A originalidade do pensamento de Hans Jonas, amplamente desenvolvida em *O princípio responsabilidade* (1979),

impõe-se fundamentalmente a partir de um “olhar” ético sobre a técnica contemporânea em duas direções: primeiro, ele procura estabelecer um diagnóstico se servindo do máximo de elementos possíveis para, depois, formular um prognóstico bastante consistente; essa é a perspectiva crítica e ao mesmo tempo propositiva sobre a qual funda a ética para a civilização tecnológica. No primeiro capítulo da obra, ao abordar a *natureza modificada do agir humano*, ele opera um recuo histórico e põe em evidência o poder e o fazer humanos. É importante destacar que já a Antiguidade, nos seus moldes, fazia coro para exaltar os “dotes” “tecnológicos” do seu tempo. Seguramente, é nesse contexto que se insere o canto do coral da *Antígona*, de Sófocles, expresso nos seguintes termos:

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

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

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

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

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

quais nada se podia fazer outrora.

Dotado de inteligência e de talentos extraordinários, ora caminha em direção ao bem, ora ao mal... Quando honra as leis da terra e a justiça divina ao qual jurou respeitar, ele pode alcançar-se bem alto em sua cidade, mas excluído de sua cidade será ele, caso se deixe desencaminhar para o mal¹.

No modo de pensar de Jonas, esse texto se tornou emblemático, isso porque expõe claramente o dilema, de modo catalisador, sem deixar de ser angustiante e opressivo o poder que o homem exerce sobre a ordem cósmica. Essa atrevida *invasão* dos domínios da natureza é promovida com sua incansável esperteza; esse homem munido de “dotes” como: capacidade de discurso, reflexão e esperteza social se apropria da natureza, constrói a sua própria existência, ou seja, edifica a cidade, de maneira que a violação da natureza e a edificação da cidade se entrelaçam simbioticamente, a ponto de caminharem de mãos dadas.

O coro de Antígona silencia algumas inquietantes questões e a principal delas é a consciência do homem que, embora potente em sua engenhosidade, todavia, continua pequeno. Ele dirá ainda: “é justamente isso que torna as suas incursões naqueles elementos tão audaciosas e lhe permite tolerar a sua petulância. Todas as liberdades que ele se permite para com os habitantes da terra, do mar e do ar deixam inalterada a natureza abrangente desses domínios”¹. Mesmo que ele atormente a terra ano após ano com o arado, ou ainda subtraia das grandes águas porções e mais porções de seres vivos, nada disso é capaz de esgotar a sua fertilidade, tampouco o lançamento dos rejeitos é suficiente para contaminar suas profundezas. E, finalmente, dirá que não importa para quantas doenças o homem ache a cura, a mortalidade é inexorável e, portanto, jamais se dobrará à sua astúcia. Para a época a que se refere o coro de Antígona, tudo isso tem sentido, pois as interferências humanas na natureza ainda não tinham sido potencializadas pela alta e massiva tecnologia; é nesse ponto que se encontra, com-

parativamente, a real diferença entre aquele tempo e o nosso. Naturalmente que ali se encontrava o extremo de seu atrevimento e a grandeza de sua inventividade. É a prova, portanto, de que sua astúcia estava em reais condições de propiciar-lhe uma adequada humanização, fato que o deixava perplexo.

Com o advento da modernidade e seus desdobramentos, a tecnologia, progressivamente, ocupou todos os espaços da ação humana. É de notar, sob todos os pontos de vista, que o aparato tecnológico contemporâneo está em constante devir, e tal progresso é absolutamente radical, na medida em que se instala uma verdadeira dromologia. Por assim dizer, é muito claro que o vetor tecnológico instaura uma situação permanente de ruptura com o estado de repouso do passado. Isso implica que cada inovação engendra um efeito de propagação de amplo espectro, abrindo novos horizontes de possibilidades, de avanços e, também, de limites para o saber e o agir humanos. Com isso, a modernidade transformou seu destino em uma compulsiva vontade de poder sobre o mundo das coisas¹.

Jonas adverte que o futuro se encontra ameaçado pela ideia de progresso engendrada desde o ideal baconiano. É certo que as coisas não se resumiram apenas no ideal do pensamento do inglês Francis Bacon (1561-1627), é fato desde então que “saber é poder”. Essa questão é retomada por Jonas na crítica a certo credo utilitarista muito presente nos dias de hoje. A ameaça catastrófica do ideal baconiano de dominação da natureza por meio da técnica reside, portanto, no seu excesso de sucesso; e tal êxito tem dois aspectos: econômico e biológico. Convém ressaltar que Bacon é emblemático na carta em que revela uma direção tecnocêntrica, *A Nova Atlântida*, que eivada de citações bíblicas, destacou os possíveis ganhos de uma nova cidade. No epicentro dessa verdadeira “façanha” se destaca o laboratório do cientista Salomão, em clara alusão à figura do rei bíblico, na Antiguidade. Tal documento significa uma verdadeira ode à utopia científica controladora e manipuladora da vida humana e não humana no ocidente¹.

Nesse ponto, importa trazer à tona uma crítica a essa

visão como sendo objetificadora e reducionista da natureza no Ocidente, sob a forma daquilo que se chama de cultura de “progresso material ilimitado” e tecnocentrismo, e que também se costumou chamar por cultura do melhorismo artificial - algo com pretensão de subtrair todo poder autônomo e a auto-organização da natureza e do corpo, conduzindo por fim a um controle matemático-físico-químico sobre a própria mente - tornada cérebro computacional. Nesse ponto, até mesmo o nosso próprio inconsciente, aquilo que nos resguarda como seres humanos, ambíguos e abertos, complexos no entendimento mais simples para viver a vida é pretensamente devassado e objetificado.

Dessa maneira, a simbiose entre o aspecto biológico e o impulso que a economia viabiliza só vem acelerar e agravar a crise. Pois o enorme êxito econômico que há tempos era o único vetor em evidência multiplicou e diversificou a produção de bens *per capita*, diminuindo, assim, o peso do trabalho humano, redundando num visível – mas muito questionável em termos de valores e cultura sustentável – bem-estar para uma parcela considerável da humanidade. A consequência foi o aumento “involuntário” do consumo e da exploração dos recursos naturais. Tal fato em sua natureza avulma o risco de esgotamento dos recursos e todas as decorrências da chamada crise ambiental. Quanto ao “êxito biológico”, algo de que se tinha pouca consciência, mais lento, porém crescente, Jonas afirma que *potencializou e acelerou o perigo*. Nesse sentido, assevera que a explosão demográfica, entendida como um problema metabólico do planeta, constringe uma humanidade que, paradoxalmente, enriquece e empobrece, gerando uma luta animal pela sobrevivência, o que coloca em xeque muitas propostas éticas elitistas.

O crescente aumento populacional, sem políticas públicas específicas para esse setor, associado a um problema mais grave: a produção de riquezas sem limites e insustentáveis, sob a forma de pilhagem ambiental, impõe que os próprios mecanismos autônomos naturais do planeta digam a última palavra em termos de manutenção vital, não mais se recompondo normalmente diante da

sua superexploração. Daí Jonas advertir que:

É com pavor que imagináramos as mortes e os assassinatos em massa que acompanhariam uma situação como essa. Mantidas por longo tempo fora do jogo, graças à técnica, as leis de equilíbrio da ecologia que impediam o crescimento excessivo de uma única espécie, se imporão de forma assustadora, na mesma proporção em que se atingiram os limites da sua tolerância. É um grande desafio especular como será possível que aquela parte da humanidade, que restará, seguirá vivendo em uma Terra devastada¹.

Esse cenário apocalíptico - e o “aquecimento global” seria o ápice de todo um modelo com implicações diversas e graves - seria o resultado da aplicação de um compulsivo exercício do poder desregrado sobre a natureza e sobre a natureza propriamente humana, algo que já é muito concreto, entre nós, pois o direcionamento efetivo que as decisões dos “homens de poder” têm empreendido no exercício dos seus postos de comando conduz a crises profundas, isso com raras exceções - como podemos acompanhar na economia. A isso se associa, certamente, o condicionamento social-cultural muito forte de perda da inserção socioambiental harmônica básica, escancarada no modelo de consumo, com graves consequências para a saúde humana e para o planeta, como veremos mais adiante.

Para Jonas, nesse contexto, a autonomia do poder tem convertido sua promessa em ameaça e sua perspectiva de salvação em apocalipse¹, essa tem sido a efetivação da dialética do poder sobre a natureza e a compulsão de exercê-la. Assim, *a tecnificação da ciência e a cientificação da técnica* compõem um arranjo indissociável cujo eixo de dinamismo é a capacidade operativa eficaz de produzir resultados satisfatórios e, cada vez mais, com alta definição e precisão. Isso significa dizer que o conhecimento científico tem galgado avanços inimagináveis e com uma imponderável rapidez. Todavia, importa notar que o próprio sucesso desse

estado das coisas traz algumas dúvidas e perigos, que mereceram advertência em *O princípio responsabilidade*, e em milhares de livros e artigos que tocam o tema, prenunciando um “ensaio sobre a cegueira” coletiva.

Certamente, Hans Jonas tem plena consciência do valor da civilização técnica; ela fez-se útil e necessária para a contemporaneidade. Desse modo, não é de todo condenável o suporte que o aparato tecnológico tem oferecido ao cotidiano da vida moderna. É de notar, portanto, que ele se encontra muito bem incorporado aos nossos afazeres atuais, contudo engendra ambivalências sérias, “objeto” eminente da reflexão ética. Sua tese argumenta que a ética, num sentido lato, existe para limitar o poder de agir e que as novas formas de intervenção abertas pelos avanços da tecnociência, perante as quais os regulativos éticos tradicionais se revelam ineficazes, requerem uma *nova ética* ou mesmo uma ética de outro tipo, ou seja, o curso de novas ações exige nada menos que um novo tipo de balizamento civilizacional¹. O sucesso biológico referido por Jonas trata dos desdobramentos desse excesso de sucesso extensivo à dimensão da vida e, mais propriamente, à vida humana. Nesse sentido é que se pode falar em dimensão biotecnológica abrangente da questão; ela é a nova configuração mor da tecnologia, *locus* onde o anseio de alteração da própria essência humana exerce seu grau máximo.

A biotecnologia é uma palavra composta e quer indicar, grosso modo, toda a estreita imbricação entre as manifestações vitais (biológicas) com esse novo instrumental da informática e da telemática contemporâneas, abrangendo diversas áreas da ciência¹. Importa notar que a biotecnologia assimilou quase todos os avanços do mundo tecnológico, direcionando-o, sobremaneira, tanto no nível dos conhecimentos quanto da capacidade de atuação. Com efeito, nesse campo de atuação tem-se tornado a expressão máxima das descobertas e dos conhecimentos vigentes; a biogenética, por exemplo, é certamente o setor da ciência que mais progride atualmente.

Portanto, essas questões se tornam pertinentes à *ética*

prática e esse assunto tem inquietado frequentemente a todos nós, pois diz respeito a uma mudança radical na estrutura e nas *condições* de ser humano, a saber: alterar com maior ou menor profundidade códigos genéticos é algo que deixa a todos um tanto perplexos, em virtude das imprevisíveis mudanças a decorrerem no nível antropológico. Se, num tom existencialista, podemos dizer que temos uma *biografia* e não uma *biologia* em primeiro lugar, aqui os fatores começam a se confundir. Visto desse modo, pode-se notar que, no contexto de alguns anos atrás, cirurgias estéticas e implantes já causavam interrogações, quanto mais a possibilidade de manipulação genética invasiva (por exemplo: em mudanças comportamentais, sexuais, neuronais etc.). Esse questionamento tem sentido eminente também quando se vê que o processo é cumulativo e, muitas vezes, sem possibilidade de retorno: uma vez tomada a decisão de intervir na estrutura genética, a dúvida que persiste é saber se não estaria ela ameaçando derrubar os referenciais que apontam para a natureza (e o corpo) como hoje a percebemos? Certamente, todas essas inventividades da *civilização tecnológica* só podem multiplicar ainda mais esses dilemas acompanhados de angústias existenciais.

Nesse contexto em que as mudanças supracitadas operam, cabe perguntar: o que significa ser “produzido” em laboratório? Ser fruto da reprodução assistida – no caso os bebês de prole, para citar o “mais simples” –, o que significa natureza humana? Outras questões dirigidas não mais aos nascituros, mas aos adultos, podem ser formuladas da seguinte maneira: um corpo profundamente transformado pelas intervenções e pelos expedientes “cosméticos” já mencionados pode ser considerado “meu” corpo? Até que ponto seres humanos, profundamente tocados, são capazes de gerenciar seus pensamentos, suas emoções e mesmo suas vontades?¹ Isso não significaria uma espécie de possível robotização global? Como encarar tais questões do ponto de vista da ética?

Naturalmente que essas e outras questões de similar conteúdo nos conduzirão a encarar aquilo que Jonas chama de *vazio ético*, ou seja, os balizamentos éticos tradicionais não orientam

sobre essas questões, pois elas não estavam postas quando da formulação das reflexões éticas assim chamadas tradicionais. A isso, soma-se uma crise da cultura pós-moderna em que “tudo vale e nada tem valor”. Desse modo, torna-se urgente a elaboração de uma ética prática capaz de pensar e apontar para a práxis em torno destes problemas, que por natureza são práticos e desafiadores, e a partir daí formular novos balizamentos teórico-práticos.

O vazio ético: natureza e contexto

O princípio responsabilidade investiga como o poder científico-tecnológico se desenvolve, na modernidade, no interior de um vácuo ético que engendra, em potencial, o risco de autodestruição para um homem aleixado de vínculos mais originais de pertinência com a natureza, e, portanto, consigo mesmo. Esse diagnóstico é acompanhado do saber de que o domínio tradicional da ética não corresponde mais às novas realidades, quer a global quer a local. Assim, a ação que a ética terá que regular não é mais da mesma natureza dantes. Desse modo, a ética tradicional não terá mais o mesmo lugar no contexto contemporâneo; daí novamente viver-se um “vazio ético” a ser preenchido por uma nova concepção de ética¹.

Jonas alerta que aquele movimento - o movimento do saber moderno na forma das ciências naturais - que outrora suplementou o nosso poder de ação, cujo uso ora carece de ser regulamentado por norma, ele mesmo erodiu os fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer normas e *destruiu a própria ideia de norma como tal*¹. No entanto, dirá: “Por sorte, decerto que não destruiu o sentimento pela norma e mesmo por determinadas normas; mas esse sentimento começa a duvidar de si mesmo quando aquele suposto saber o contradiz ou quando, no mínimo, lhe recusa qualquer apoio”¹. Devemos perceber que aí o que oferece base para a análise é o iluminismo - e seu duplo, o progresso tecnológico - com toda sua força numa tentativa de encontrar respostas “racionalizá-

veis” a qualquer custo, a ponto de pensar que tudo o que fugisse ao estrito senso de racionalidade instrumental e objetificadora não era digno de crédito. Mas não apenas, pois a razão moderna “perdeu” seu viés crítico possível de anti-instrumentalidade. Nesse sentido, a crítica atinge a própria motivação racionalista dominadora da Razão, que não operou bem com a alteridade nem com o *sentimento*, termos estes que contabilizamos como fundamentais nessa reconstrução de uma ética prática eficaz - a educação científica é um bom exemplo dessa tragédia, sendo técnica e racional ao mesmo tempo em que pouco afetiva, corporal, solidária, criativa e naturalista. Daí surgir um problema: como encontrar saída para tantas questões via instrumentalidade racional ou mesmo uma razão crítica, haja vista estarmos diante de uma complexidade de problemas dentro da configuração da crise contemporânea da racionalidade, que vai da economia às formas de subjetivação?

É também nesse sentido que Jonas alerta quanto à temeridade da nudez de um *niilismo* no qual o maior dos poderes - tecnológico bélico, eminentemente - se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade. Desse modo, formula a seguinte indagação: será que sem se restabelecer a categoria do sagrado, bruscamente implodida pela *Aufklärung* (Iluminismo) científico, é possível ter uma ética que possa controlar eficazmente os poderes extremos que hoje possuímos e que nos vemos obrigados a seguir conquistando e exercendo? Certamente, numa atitude antecipatória, se deve afirmar que, seguramente, a resposta de Jonas não será via religião, antes, ao contrário, o matiz estruturante da sua ética é a responsabilidade como princípio e como sentimento. Jonas está formatando uma ética com a possibilidade de validade universal, não apenas para cristãos, ou judeus ou para quem professe algum credo religioso, mas sua empreitada é fazer uma teoria ética que encontre ressonância em todo e qualquer humano capaz de sentimento e racionalidade, pois o próprio sentimento expressa a efetivação da racionalidade.

Dito de outro modo, a ideia central de Jonas (1979) sobre o

vazio ético está fundamentada sobre o fato de que o poder de um *niilismo* crasso interfere profundamente no ser das pessoas que intervém diretamente na vida humana e não-humana, ou seja, no cotidiano das realidades condicionadas e reproduzidas. Daí a dúvida quanto à possibilidade de se erguer uma ética capaz de regular os “novos poderes” que nos impelem compulsivamente a conquistar mais poder e a exercê-lo de forma desmesurada, pois o iluminismo desencadeou um processo na história do pensamento e da ação com consequências hoje irreversíveis e imprevisíveis nos seus fins. Essa é a questão fundamental sobre a qual *O princípio responsabilidade* se detém.

Enfrentar e responder a essa questão é a tarefa fundamental empreendida pela ética da responsabilidade sobre que ora refletimos. A esse respeito pode se indagar: qual “superpoder” (ou o questionamento de todo o poder de poder) poderia despertar uma fecunda atitude de responsabilidade para com o futuro, bem como para com os *ainda-não-existentes*? Entendemos que a resposta de Jonas aponta para a manifestação de um sentimento como uma metodologia com força suficiente capaz de reverter essa situação e superar o efetivo vazio ético que se impôs como fatalidade. Sendo assim, ele enceta uma resposta no sentido de que, diante de ameaças atuais e iminentes, cujos efeitos já nos atingem - lembremos que muitos deles, para Jonas, *iriam* nos atingir, mas, hoje, trinta anos depois, já estamos dentro deles, a exemplo do impacto na biodiversidade, desaparecimento de espécies, aquecimento global e outros. Frequentemente, o medo constitui o melhor substituto para a verdadeira virtude e a sabedoria. Certamente estaremos a salvo se tal sentimento entrar em cena não apenas como coadjuvante, mas talvez com força motriz capaz de despertar a civilização técnica da total alienação de seu vínculo de interdependência com a cadeia biótica. E aí a aposta no poder desse sentimento, isto é, do medo por ele intitulado “heurística do temor”.

Argumentando em favor da necessidade da existência de uma ética enraizada, Jonas analisa que, em relação a uma religião, por exemplo, pode-se dizer que ela existe ou não como fato que

influencia a ação humana. Todavia, no caso da ética, é preciso dizer que ela *tem que* existir. Ela tem que existir porque os homens agem, e a ética existe pontualmente para ordenar suas ações e regular seu poder de agir. Sua existência é tanto mais necessária quanto maiores forem os poderes do agir que ela tem de regular. Assim, novos poderes de ação, por princípio, exigem uma ética adaptada à sua magnitude, ou seja, o princípio ordenador também deve se adaptar ao tipo de ação que se deve regular. A existência de uma ética capaz de regular os “novos poderes” é inexorável; pensar fora desses parâmetros é agir de costas para a realidade, ou talvez desconhecer que toda ação empreendida com os recursos disponibilizados pelo aparato tecnológico provoca, simultaneamente, em contrapartida, uma resposta muitas vezes de longo alcance e duradouras consequências. Por isso, conclui-se peremptoriamente que as capacidades de ação de um novo tipo exigem novas regras da ética, e mesmo uma ética de novo tipo.

No entanto, algumas inquietações se nos apresentam nos seguintes termos: será que realmente a natureza dessas capacidades é tão nova como aqui se supõe? E quanto às suas consequências potenciais: de fato, será que elas se valem da suposta neutralidade moral da qual gozava a antiga interação da técnica com a natureza? Quando se confirmam essas suposições, parte-se para a busca de novas competências e descobrir algo novo na ética para que possa guiá-la, mas que possa, antes de mais nada, ser suscetível de afirmar o seu próprio valor diante dos desafios e da pressão impostas pela civilização tecnológica. Nesse sentido, o que se fez até agora foi demonstrar que o agir coletivo-cumulativo-tecnológico gerando implicações e modificações essenciais é de um tipo novo. Isso não apenas no que concerne aos objetos, mas também quanto à sua magnitude. Importa deixar claro que, por força de suas intenções e seus efeitos diretos, tal investida (da tecnociência), como já se reflete há algum tempo, deixou de ser eticamente neutra. Por causa disso, Jonas prega que depreende daí um processo de busca de respostas atualizadas¹, as quais possam estar presentes no direcionamento de uma nova ética e que estamos formulando

mais propriamente nos termos de uma *bioética da responsabilidade*.

A emergência de uma nova ética

A técnica moderna se especializou radicalmente e assumiu dimensões jamais imaginadas, acompanhada de uma exequibilidade e eficácia pragmática de alta precisão. Diante disso, o poder regulativo das éticas tradicionais¹ se mostrou insuficiente ou mesmo obsoleto e anacrônico quando requisitado/aplicado. Nesse contexto, conforme já aventamos anteriormente, em termos éticos, nada mais é suficiente, sejam os preceitos dos deuses, os interditos religiosos de toda ordem, seja a advertência aos indivíduos para que respeitem as leis, pois nada mais é passível de se contrapor às contundentes e potentes ações desencadeadas, dentro de um processo quase que autônomo em relação às vontades individuais ou mesmo de grupos.

Nesse contexto, nem sequer a ética do “*amor ao próximo*”¹, com suas prerrogativas de justiça, misericórdia, honradez, dentre outras; tudo isso se tem mostrado muito frágil para operar nesse novo contexto. É verdade que, no âmbito das tecnologias, as sociedades mais pretéritas não experimentaram uma engenhosidade de tais proporções, e talvez até possamos dizer que há certo débito em relação às implementações tecnológicas em tais sociedades. Destarte, os “expedientes” da tecnociência impuseram ao homem contemporâneo uma nova forma de agir tanto perante os seus semelhantes quanto em relação ao próprio mundo não humano. O *princípio responsabilidade* de Jonas deixa muito evidente esse tipo de abordagem. Essa questão era tão proeminente nas reflexões de Jonas que outro texto também datado de 1979, “*Toward a Philosophy of Technology*” (*Para uma filosofia da tecnologia*) já afirma a importância de pôr em discussão os problemas éticos engendrados na questão tecnológica. Nesse contexto, a tecnologia do passado é vista como da “posse” (*possession*) e do “estado” (*state*), isso em virtude de ela ser exercida tradicionalmente pela posse de instrumentos em vista de um estado de equilíbrio

entre meios, necessidades e objetivos. Tudo era tido como um conjunto de empreendimentos e capacidades, todavia a tecnologia contemporânea, objeto das análises de Jonas, é caracterizada como um empreendimento (*enterprise*) e um “processo”; não aparece mais o elemento de satisfação de necessidades de forma isolada; ele acontece como um agregado numa relação circular entre meios e fins em que cada ciclo de sucesso é um passaporte para um novo desenvolvimento futuro. Dessa forma, a realidade se apresenta como um “impulso dinâmico” (*dynamic thrust*)¹.

Com efeito, a era tecnológica moderna avança de forma exponencial e sua “autoprocriação cumulativa” se reverte em “autoproliferação”. Observa-se, também, que a capacidade do capitalismo em especial de esgotar os recursos em vista de favorecer maior consumo de progresso tecnológico é qualquer coisa de avassalador, tudo isso acoplado a um autojustificado consumo de bens. Na perspectiva jonasiana, esse processo autojustificador se imbrica numa rede que também se autoalimenta de forma sincronizada. É de notar que, com esse procedimento “auto”, a técnica começa de fato a ganhar vida própria. No contexto em que essa situação se desenvolve parece que se invertem os papéis, ou seja, o homem “cede” seu lugar de sujeito aos “expedientes” tecnológicos que operam sob a forma de um processo integrado e integrador que adquire vida própria e passa à posição de comando, um processo de modo autônomo, ditando normas e maneiras de como a sociedade deve proceder. A postura que Jonas assume em *O princípio responsabilidade* denuncia, como já vimos, que o *homo faber* se colocou acima do *homo sapiens*, visto que “o triunfo do *homo faber* sobre o seu objeto externo significa, ao mesmo tempo, o seu triunfo na constituição interna de *homo sapiens*, da qual outrora ele costumava ser uma parte servil”. Assim, mesmo desconsiderando suas obras objetivas, a tecnologia assume um significado ético por causa do lugar central que ela agora ocupa subjetivamente nos fins da vida humana. Fica evidente hoje, igualmente, que o *homo sapiens*, muitas vezes sabedor sem sabedoria, transmuta-se ao mesmo tempo em *homo demens*.

Sendo assim, a advertência que se faz habita diretamente ao âmbito da “filosofia da tecnologia” onde o que entrou em jogo foi a problemática (de ordem teleológica) dos fins da humanidade. Essa denúncia é grave e isso será a substância fundamental do projeto ético-filosófico jonasiano, pois a intervenção tecnológica acopla ao seu conteúdo a mais fundamental dimensão da vida humana, ou seja, a sua finalidade. Aqui se manifestaria e se materializaria, cabalmente, o ideal baconiano para o qual o único obstáculo é a exeqüibilidade e segundo o qual tudo o que é possível deve ser realizado, desconhecendo todos e quaisquer limites que não sejam o da exequidade¹. Nesse sentido, Jonas conclui que “a divisão entre saber teórico e saber prático desapareceu, o que deu origem a uma nova forma de saber – preditiva –, que incide sobre as implicações futuras das ações presentes”. Atendendo à dimensão utópica e escatológica da tecnologia, o saber preditivo é indispensável e obrigatório para uma ação responsável – definindo, desta sorte, o novo desempenho do conhecimento no domínio moral;

A crítica da utopia serve não tanto como refutação de um equívoco cognitivo, [...], mas, sobretudo, à fundamentação da alternativa que nos incumbe: a da ética da responsabilidade, que hoje, após vários séculos de euforia pós-baconiana e prometêica, de onde se originou também o marxismo, deve segurar as rédeas desse progresso galopante, [...] uma preocupação inteligente, acompanhada de uma simples decência em relação aos nossos descendentes. Se não o fizermos, a natureza o fará de forma terrível¹.

Nesse ponto, Jonas supera o kantismo, suprimindo, definitivamente, a separação radical entre moral e conhecimento¹.

Importa tomar consciência de que há cada vez mais uma imbricação entre o que é natural e o que é produto da criatividade humana; há uma simbiose, uma inter-relação tal que os seus fins e destinos estão entrelaçados visceralmente. A fronteira entre o que

é fruto da natureza e o que é produto do homem se diluiu sobremaneira, e o artificial toma conta da totalidade do real. Essa nova realidade é por demais abrangente, ou seja, a “transformação da essência do agir humano” é apontada por Jonas como uma alteração *qualitativa* que a tecnologia moderna operou sobre todas as formas de vida. Partindo desse pressuposto, a ação especificamente humana não se limita mais às relações interpessoais nem tampouco se restringe ao aqui e agora; ao contrário, o agir humano ampliou sobremaneira o seu raio de influência em virtude de que seu poder de interferência transpõe o tempo e o espaço. Decididamente estamos todos, a saber, a nossa geração e as gerações futuras, sob as influências de todas as decisões tecnocientíficas e políticas que hoje estão sendo tomadas e, conseqüentemente, sujeitos aos efeitos dos acertos ou “eventuais” descabros; inevitavelmente teremos que assumir as conseqüências e os efeitos das ações empreendidas no presente, uma vez que elas se impõem inexoravelmente ao seu criador. Em vista disso, é preciso advogar em favor de uma ética com capacidade de atingir os novos espectros da realidade natural-artificial, isto é, novas capacidades de ação e regras. A nosso ver, uma ética prática, fundamentada numa pluralidade de origem, marcada pela alteridade radical e responsabilidade que se exprime no “novo” saber que chamamos de *bioética da responsabilidade*, como estamos encaminhando.

Em termos teóricos, o tema da técnica moderna exige uma filosofia ética que seja capaz de dar suporte aos seus novos empreendimentos. Isso significa dizer que o agir técnico já havia abandonado o seu aspecto de *techne* - (sentido aristotélico de exercício da criatividade para produzir objetos – *poiesis* - e assumido o *status* de empresa tecnológica; a conseqüência imediata aponta para um agir humano destituído de toda e qualquer pretensa neutralidade. Se, por um lado, o nosso filósofo situa a tecnologia como “vocação” da humanidade¹, todavia, por outro, a reflexão sobre a questão da técnica, pelo que se pode compreender, não pode mais ser entendida como mera descrição dos fatos produzidos, muito menos vista de forma isolada; ao contrário, sobre todos os empreendimentos oriundos da tecnologia, deve ser imputada uma responsabilidade

de moral correspondente, ou seja, onde quer que haja interferência da tecnociência, há que se “contabilizar” um ônus moral, talvez algo capaz de corresponder à ação empreendida e suas interfaces.

Uma análise mais aprofundada deste ponto, conforme já aventamos no início do capítulo, nos indica que a reflexão sobre a técnica e seus impactos no ser humano é originalmente incorporada por Jonas; embora, historicamente, nota-se que autores como Marcel, Ortega y Gasset¹ e Heidegger¹ trabalham especificamente a questão da crítica à técnica. Mas, então, surge em nossa pesquisa um dos questionamentos fundamentais: se a obra-prima de Jonas trata de uma ética para a civilização tecnológica – e pelo que sabemos, na verdade, é Heidegger quem elabora anteriormente a crítica à técnica –, então indagamos: onde estaria a singularidade de Jonas aí? É possível descobrir um perfil realmente próprio em sua obra neste tema? Contudo, obedecendo ao princípio da brevidade e da objetividade ater-nos-emos ao núcleo central daquilo que podemos apontar como sua originalidade. Nesse sentido, podemos afirmar que o *novum* de Jonas está no fato de que a ação técnica ganha significação ética, e uma significação ético-prática alargada. Dito de outra forma, não apenas a análise sobre a essência humana alterada e sobre o contexto contemporâneo da crise ambiental, mas a análise sobre os impactos da técnica no âmbito da vida não humana e sua problematização no campo da ética - ao que se junta o dever ontológico para com as gerações seguintes - esse alargamento sim é peculiaridade do nosso filósofo como está sendo explorada.

Como estamos argumentando o autor de *O princípio responsabilidade* se debruça sobre uma pragmática; ele elabora uma teoria ética, fundamentada na tradição filosófica, conforme tratamos no capítulo anterior, e ao mesmo tempo entra de cheio na dimensão de uma práxis política e coletiva, *locus* capaz supostamente de frear ou superar a crise, em nome das gerações futuras, em nome da ecologia, em nome do amor aos filhos, em nome da alteridade e do sentimento fundante que a natureza pôs em nós – que a isso nos leva. É por aqui em especial que está caminhando o

coração da nossa reflexão.

Ainda a propósito do pensamento de Heidegger e sua relação com a técnica, poder-se-ia percebê-lo como pessimista (e que não nos cabe negar certo pendor pessimista) - impulsionado pelos impactos negativos das guerras mundiais, do capitalismo de um lado e do comunismo real de outro - quanto ao papel maléfico da técnica, como força capaz de impulsionar e imprimir maior poder e destrutividade às peripécias do sujeito prolongado em suas inventividades artificiais. Seguramente, na esteira de um romantismo respeitável e importante, ele tinha o pressentimento da força destruidora de que gozava a técnica, motivada pela entificação e objetificação do Ser; e, naturalmente, associada ao poder, isso implicaria uma conjugação extremamente perigosa.

Destituir a tecnociência de sua neutralidade, suspeitar e responsabilizar o poder por ela manipulado, eis um aspecto privilegiado por Jonas no seu empreendimento ético-filosófico; é para esse tipo de reflexão que irão convergir os seus esforços teóricos. É bom deixar claro que o aspecto mais perigoso do poder da tecnociência para ele, e, portanto, sua preocupação precípua, não é a associação entre poder e técnica, isso é próprio de Heidegger. Para Jonas, o risco maior está no fato de que a tecnologia ganhe *status* próprio, vida própria; prevê que a própria técnica irá assumir as alavancas do processo. É nesse sentido que ele insiste na natureza e objeto específicos da ação técnica moderna. Em suma, ele se projeta na elaboração de uma “filosofia da tecnologia”, a estruturação de uma ética do futuro e a justificação da necessidade de uma nova orientação política, nos termos de uma *responsabilidade histórica e ativa*, como alternativa eficaz para esse novo tempo pervadido pela tecnociência.

Com efeito, a reflexão de Jonas identifica outras dimensões do estrangulamento que as éticas anteriores sofreram; trata-se da orientação política que delas partiu. É nesse sentido que ele argumenta em favor de uma nova orientação política que seja capaz de antever situações e, pragmaticamente, se antecipe com ações efetivas. Nesse ponto, poderíamos apontar o marxismo

como solução. Todavia, Jonas não crê nos argumentos do marxismo convencional como instrumento teórico-prático capaz de integrar uma nova organização política e realizar projetos efetivamente humanizadores¹; até pelo contrário, ele irá se contrapor à teoria de progresso encampada por Karl Marx. Para ele, aquilo que seria uma excelente proposta, em tese, apresentada por Marx, após o seu *data venia* aos “maravilhosos” benefícios da tecnologia, se converteu – em alguns lugares do globo - em ideologia contraditória. Podemos classificar a abordagem de Jonas, nesse aspecto, de desmistificadora, isso porque não lhe faltam a clareza, a perspicácia lógica e crítica, como podemos ver:

[...] o marxismo fala positivamente de uma “humanização” do mundo pelo trabalho humano que transforma a natureza (não há nada mais estranho ao marxismo do que uma visão sentimental ou “romântica” da natureza); se não me equivoco, por “alienação” a literatura marxista não entende tanto a alienação da ação e da obra por causa da máquina, mas a alienação do produtor em relação ao seu produto por causa da propriedade alheia dos meios de produção (e com isso também o produto). Essa “alienação” é superada quando os trabalhadores se tornam donos dos meios de produção e do produto do trabalho, ou seja, com a socialização, a qual, por sua vez, intensificará a “alienação tecnológica” ao fomentar uma racionalização ainda maior. O marxismo ortodoxo desqualificaria como romantismo reacionário todas as dúvidas e resistências quanto a uma “desumanização” do processo do trabalho vinculado a essa maior racionalização. Mas o que realmente excede a visão liberal burguesa é a crença quase religiosa na onipotência da técnica em nos trazer o bem. Aqueles que são bastante idosos para terem testemunhado os primórdios da Rússia Soviética se recordam do lema “socialismo é eletrificação”, do livro chamado *Concreto*, do filme de Eisenstein narrando a heróica construção de

uma estrada de ferro, da glorificação dos tratores, da comemoração da instalação de cada nova fábrica e de cada progresso na engenharia, saudados como contribuições ao socialismo. Podemos hoje sorrir dessa fase infantil. Muito mais tarde, e de forma nada infantil, o malthusianismo foi “condenado” oficialmente como doutrina da classe burguesa, e Moscou proclamou – bem antes da China – que uma ciência e técnica socialistas, voltadas para a produção de alimentos, seriam capazes de acompanhar qualquer crescimento populacional¹.

Jonas analisa que, nesse contexto, havia repúdio explícito à ideia da existência de um limite natural imposto à engenhosidade progressista humana. Dito de outro modo, vivia-se um entusiasmo brutal pelas obras impulsionadas pela tecnologia, e apenas os “céus” seriam os limites para esse afã tecnocientífico. Não fica difícil inferir o quanto se avançou na destruição da natureza com o objetivo de transformar para atender as demandas, sempre mais apetitosas, vorazes e crescentes de forma exponencial. O engenho humano estava “de vento em popa,” pondo em marcha a efetivação dos ideais de Bacon, de que quanto mais se sabe, tanto mais se pode e deve transformar a realidade, mesmo sem nenhuma prescrição a respeito do futuro.

Em matéria de visão de desenvolvimento e construção do futuro, são essas as bases do socialismo, agora não mais nos manuais de “doutrina”, mas, em plena prática, encarnada no cotidiano da própria história. Nesses termos, as análises de *O princípio responsabilidade* inevitavelmente atingiram um tom quase de denúncia, e seu conteúdo um testemunho histórico de uma catástrofe previamente anunciada, se considerarmos que os países de ideologia marxista, segundo o próprio Jonas, foram aqueles que mais investiram na destruição da natureza e que reduziram a essência do ser à dimensão material. Quanto à natureza, promoveram sua destruição como parte da satisfação de um ideal; e, quanto ao ser humano, expurgaram-lhe muito da essência do ser. Parafra-

seando o próprio Jonas, felizmente não destruíram a ideia de transcendência. É nesses termos que Jonas afirma:

Na verdade, *repudiava-se explicitamente a ideia de que houvesse um limite natural imposto ao engenho humano*. A penúria se devia à técnica insuficiente ou à defeituosa manipulação feita pelo mercado; mesmo a primeira, em longo prazo, só poderia ser culpa de uma classe. Não importante o quanto haja aqui de convencimento ou de hipocrisia, já que esta última é utilizada pela doutrina oficial, tornando-a honesta ao apresentá-la como obrigatória¹.

A avaliação de Jonas percebe um marxismo eivado de contradições, sobretudo pela forma como ele assimilou o desenvolvimento técnico-científico advindo da modernidade, desde o ideal do *homo faber*. É de notar que tal desenvolvimento atingiu patamares gigantescos. O princípio de Francis Bacon – “saber é poder” – tornou-se a regra geral impulsionadora e justificadora de uma infinidade de ações e foi mais preocupante e desastroso ainda porque encontrou um verdadeiro acoplamento na teoria social de Marx¹. Nesse particular, Jonas, mais pragmático, irá criticar e se contrapor a essa política utópica em virtude de ela operar uma reduplicação do processo alienador. Importa notar a sutileza do novo *status* da alienação denunciado por ele. Trata-se, verdadeiramente, de uma alienação promovida pelo aparato tecnológico moderno, fato que o torna ainda mais mistificador e de difícil detecção por parte do trabalhador comum.

A reflexão ética posta em marcha por Hans Jonas ocupa, inevitavelmente, como já observamos, o posto de uma contundente denúncia ao processo alienador escamoteado sob a forma de libertação social. É de notar que o processo de alienação ideológica engendrado no seio do marxismo é tão subliminar que se tornou quase imperceptível. Todavia, *O princípio responsabilidade* oferece um instrumental precioso para desmistificar a pseudo “aura sacrossanta” sob a qual se encontra travestido boa parte do marxismo que se tornou dogmático. Importa notar que o estatuto alienador

promovido pelo marxismo moderno foi muito bem refinado e especializado pelo marxismo contemporâneo. Nesse sentido, pode-se evocar, com relação ao marxismo, a célebre expressão *o rei está nu*, pois a análise da ética jonasiana aponta, inegavelmente, para o caráter ideológico *ad intra* na concepção materialista da história.

Com efeito, se num primeiro momento o marxismo prático tinha como objetivo máximo a eliminação do sofrimento material, paradoxalmente ele se tornou refém no ato de corromper a essência e a *sacralidade* da vida, bem como a plenitude de seu desabrochar; nesse ponto, pode-se concordar com Jonas e considerá-lo como um falso ideal, e assim a raiz da ética funda-se na ontologia como forma de combater o nihilismo moderno, atacando-o pelo lado mais frágil, que é seu desinteresse pela vida ética. Nesse sentido, o nosso filósofo opera um recuo intencional aos pré-modernos com a finalidade de retirar um dever do ser. Com efeito, revestida de uma aura progressivista, a teoria marxista debutou acriticamente nos meandros da civilização tecnológica e, a partir daquele momento, visivelmente, também comprometeu aquilo que seria a centralidade de seus “princípios”: a salvação dos oprimidos. Antes, ao contrário, ela revelou-se um verdadeiro “celeiro” de prisioneiros da civilização tecnológica.

Certamente, esse tipo de postura justificadora da intervenção tecnológica com perspectiva salvacionista contribuiu para o agravamento dos grandes problemas que afligem as sociedades e deixou em segundo plano a sistematização de um processo ético-político mais eficaz. Foi, em nosso entender, apenas a partir dos anos 80 que setores socialistas, por exemplo, começaram a despertar para a conjunção entre luta por justiça social e política ecológica, assim como um alargamento da democracia interna de grupos socialistas .

Sendo assim, importa observar que os novos cursos da ação já denunciaram a ineficiência dos antigos balizamentos éticos oriundos das chamadas éticas tradicionais como aquelas centradas em alguns ícones a exemplo de Hipócrates, Aristóteles e Kant, ou mesmo do lado dos pragmáticos consequencialistas, a exem-

plo de S. Mill e J. Bentham. Pois, comparativamente, se por um lado as éticas tradicionais não respondem mais, isto é, não dão mais conta de oferecerem balizamentos contextualizados, e, portanto, confiáveis para as problematizações da nova ordem mundial, tampouco as utopias modernas corresponderam à problemática dos dilemas éticos crescentes.

O vazio ético aberto pela impactante ação da tecnociência moderna credencia o surgimento de uma ética com poderes e pretensões capazes de regular os novos cursos da ação, quiçá uma nova ética alicerçada em bases imperativas (urgência de um novo imperativo ético e que seja o da responsabilidade e do cuidado) capazes de responsabilizar o agir humano na contemporaneidade pelos seres existentes e futuros e em níveis humanos, mas também extra-humanos. É nesse sentido que Jonas argumenta em favor da urgência de um novo imperativo ético e que seja fundamentalmente de precaução e de responsabilidade. Caberia aprofundar a questão da necessidade de legislar e do papel das instituições jurídicas para concretizar essa nova ética, algo que Jonas ficaria a dever, posto que o âmbito do Direito seria uma dimensão chave de abordagem. Uma nova ética deve ser levada à política e garantida pelo Direito, tal como Serres (1991) prega em *O Contrato Natural*¹, (entretanto, não iremos fazer esse aprofundamento na nossa tese). Esta será uma exigência prática por nós percebida; para o momento cabe ainda aprofundar o cerne da ideia de responsabilidade.

Fundamentos e imperativos da ética da responsabilidade

Jonas, ao iniciar a fundamentação da ética da responsabilidade, expõe-na primeiramente como “sentimento” oriundo daquilo que ele mesmo intitula “heurística do temor”, e, como tal, ela acontece como aconselhamento do agir¹. Todavia, parecem oportunas as seguintes indagações: como investigar adequadamente a categoria do temor (ou medo)? Temor de que ou de quem? Quais os pressupostos para entender esse temor contraposto à esperança?

Até que ponto o medo jonasiano não induziria a pensar que estamos a embasar a “nova ética” a partir de um sentimento “deletério” e pessimista em relação ao progresso – fruto caro da humanidade? Será que se trata de uma ética com a função específica para disseminar medo e estabelecer limites, através de uma *fuga mundi*? A partir de quais termos é possível entender racionalmente a categoria do medo? Como essas e tantas outras indagações similares são inevitáveis, cremos que suas respostas assumem um caráter de obrigatoriedade. É o que esta investigação buscará fazer nas páginas que se seguem. Nesse contexto, à semelhança de Jonas, lembramos Maturana (1997)¹, ao defender que a ética só funciona com emoções correspondentes e a vivência do que chama de amor. Uma ética racional é quase sempre vazia, isto é, discurso acadêmico ou sublimação.

Para que a ética da responsabilidade adquira status próprio, ou seja, para que ela obtenha validade universal, a exigência precípua é que passe por uma fundamentação de cunho filosófico. Para tanto, os seus enunciados teóricos (exigência de racionalidade) são necessários, porém insuficientes, porque existem também exigências de ordem prática a satisfazer. Jonas dirá que a primeira questão diz respeito “à doutrina dos princípios da moral; e a segunda, à doutrina de sua aplicação”¹. Nesse sentido, Jonas elege a responsabilidade como princípio fundamental para dirigir a ação e para fundamentar uma ética para a era tecnológica. Jonas enuncia a tarefa decisiva de estabelecimento da responsabilidade como princípio, de modo que sua reflexão é desenvolvida propriamente no nível de fundamentação. É nesse sentido que ele contrapõe o sentimento de um medo heurístico, fruto da precaução, da previsão e do cuidado da ética da responsabilidade ao sentimento de esperança da ética da perfectibilidade de Ernst Bloch¹, pois com esse argumento ele busca superar o entusiasmo teórico, através da crítica ao utopismo do *Princípio esperança*, no intuito de alargar a base conceitual e fundamentadora da ética da responsabilidade.

Importa ressaltar que a filosofia da história opera/catalisa, de fato, uma ruptura com o passado e sua correspondente ética da

ação é algo original, e que, como já aventamos, para Jonas, em tese, o marxismo seria a alternativa de ética do futuro, por excelência. Todavia, segundo Jonas, o utopismo engendrado pelo marxismo mereceu uma análise longa e cautelosa¹ para melhor conhecer as suas inconsistências, revisar as suas proposições e refutá-las. Posto que o estabelecimento de uma ética prática e da responsabilidade implica um decretar o fim dessa utopia, daí se justifica o seu esforço. A tarefa de Jonas começa analisando o enunciado fundante da utopia a ser refutada, quando diz: “só as circunstâncias de uma sociedade sem classes trará à luz a verdadeira natureza humana, e com o 'reino da liberdade' começará a verdadeira história da humanidade”. Jonas exclama com veemência: “é um trago forte”. E compara-o com a vinda messiânica de Moisés, para os judeus. Ou, ainda, com “a 'segunda vinda' do Messias¹, a segunda criação completando a primeira”¹. Para Jonas isso equivale, tranquilamente, a uma escatologia religiosa, o que inspira credibilidade, apenas para os que desposam tal “doutrina”. Continuando o raciocínio, a escatologia marxista apregoa que “a criação dessas condições é a missão da revolução, que assume o papel da intervenção “divina”: todo o resto dependerá de sua plena realização. [...] tudo se concentra na revolução e em suas etapas”¹. Fica patente, portanto, que a força motriz de todo o projeto utópico está na revolução, daí se pergunta: é possível compreender e aceitar a transfiguração do homem em algo que 'não foi visto', não foi representado, em algo certamente melhor? Nesse ponto, a conclusão de Jonas é negativa, ou seja, para ele, “não se pode apelar para o que não 'foi visto' do milagre transcendente que visa justificar o além que foi prometido, pois nós mesmos devemos inaugurá-lo”. Esse argumento escatológico que está na base da fundação da utopia marciana (Karl Marx) e mesmo marxista, para Jonas, é de uma pretensão muito elevada, pois implica uma avaliação precária, muito aquém dos valores, das potencialidades humanas desenvolvidas ao longo da história (por exemplo: Eurípedes, Grünewald, Shakespeare, Goya, Dostoiévski, Kafka, Galileu, Newton, Einstein e outros)¹. Nesse sentido, a questão a ser respondida é se essas personalidades expressivas e tantas outras, antigas e contemporâneas com suas contribuições vali-

osas, devem ser considerados, como quer a utopia em análise, meramente como “jogos luminosos e prematuros para os tempos que virão? Prefiguração do justo mais tarde, quando tudo estiver entrado em ordem?”¹. Teríamos que contar com a explicação de que eles são “os novíssimos” sinais escatológicos do “já, mas ainda não em plenitude”, que se revelará na *societas perfecta*, após a revolução, como quer a utopia em análise. É essa supervalorização, utópica, do futuro, em detrimento do que se construiu até hoje, que está sendo questionada. Daí que se deva olhar com reservas o apelo que exige a visão de uma história que virá, pois:

a crença genérica no 'poder das circunstâncias' e a de que 'o homem' é inteiramente produto delas; em seguida que possam existir circunstâncias que sejam boas sob todos os aspectos, ou seja, não ambivalentes na forma de circunstâncias totalmente benéficas; e que os homens aí situados serão tão bons quanto elas, uma vez que elas o permitam; e, finalmente, a de que esse homem bom nunca teria existido antes, pois ele não poderia existir nas circunstâncias atuais – ou seja, a crença de que o 'homem verdadeiro' não teria surgido até hoje”¹.

Certamente, o que se observa é que o *pathos* da utopia marxista não intenciona, em primeira mão, corrigir meramente as circunstâncias promotoras de injustiça e de miséria, mas sim pôr em evidência uma promessa: operar uma transformação absolutamente radical na natureza humana, isso graças a circunstâncias até então desconhecidas.

É nesse contexto de sentido que se inscreve o sexto capítulo de *O princípio responsabilidade* intitulado: *A crítica da utopia e a ética da responsabilidade*. Trata-se, fundamentalmente, de uma análise da refutação do ideal utópico do marxismo, tendo por base a tese fundamental de Bloch, *O princípio esperança*¹, pois, para Jonas, ele é o mais importante representante da ideologia “progressivista” de Marx. E nesse sentido, argumenta Jonas, a sua proposta

da ética da responsabilidade não é *escatológica*, mas *antiutópica*¹.

É correto afirmar que todo pensador se “move” dentro de paradigmas; com Jonas não é diferente. Jonas analisa que Bloch é um “utopista por *excellence*, [...] e a maior parte de suas afirmações são demasiadamente oraculares para que permitam uma representação concreta”¹. Jonas, várias vezes, em suas análises se mostra perplexo com o fato de que Bloch¹, um pensador de porte, ter se deixado convencer por “uma esperança utópica no homem do futuro, de par com desconfiança em relação ao homem atual”, o que conduz ao que se chama de um *otimismo inclemente*. Nesse contexto, e citando Bloch em nota, revela que seu utopismo está a dizer com veemência:

não ao destino inacabado, não à mera aproximação infinita do fim pelos sentidos, como Tântalo, ou moralmente, como em Kant. Ao contrário, o mundo finalizado pode ser finalizado, o processo que aí se encontra em curso chegará a um resultado final, a incógnita da essência, aí realmente encoberta, finalmente poderá ser iluminada. [...]. A coisa propriamente dita ou a essência é aquela *que ainda não é, aquela que busca a si mesma no cerne das coisas, aquela que espera sua gênese na tendência-latência do processo*¹.

Assim, a crítica da utopia, de que agora tratamos, terá que ser enfática, pois a indissolúvel aliança da utopia marxista com a técnica representa, fundamentalmente “uma versão escatologicamente radicalizada daquilo para onde o ímpeto tecnológico mundial nos está empurrando, sob o signo de progresso, ainda que de forma nada escatológica”¹. Por fim, a crítica à utopia é a crítica à visão escatológica de uma sociedade de classes, fruto da revolução, mas também nega a tese de que a história esteja destinada àquela visão final, dirá Jonas.

A proposta de Jonas é de uma ética da responsabilidade

não-utópica, e de caráter prático-engajado. E nesse sentido dirá: “ao princípio esperança, contrapomos o princípio responsabilidade, e não o princípio do medo”¹, ainda que tanto o medo como a esperança pertençam à responsabilidade. Entretanto, como existe uma má reputação psicológica e moral em relação ao medo no meio pensante, isso implica em assumir a sua defesa, posto que não estamos certos de que as ações humanas estejam nos parâmetros do razoável, a ponto de uma confiança irrestrita, dirá o filósofo.

O agir responsável, como estamos argumentando, implica assumir responsabilidade pelo desconhecido, dado o caráter incerto da esperança, isso é o que chamamos de coragem para assumir responsabilidade. Para Jonas, o medo engendrado pela responsabilidade é, fundamentalmente, aquele que nos impulsiona e se antecipa ao perigo e, imediatamente, nos convida a agir. Assim, Bloch “entende o medo como consequência 'da carência de sonhos em relação ao futuro [...] quando não se está preparado para as coisas que virão [!]. [...] Assim, nesse ceticismo voluntário-involuntário, o medo toma o lugar da esperança em vez de se apropriar do futuro [...] um antifinal”¹. Continuando, na mesma perspectiva, o filósofo dirá que esse medo analisado por Bloch não encontra nenhuma compaixão por parte do profeta do grande sonho, ou seja, é supostamente um medo que paralisa e inviabiliza o agir. Essa concepção, portanto, é antagônica ao medo heurístico jonasiano.

Algumas expressões são patentes em *O princípio responsabilidade*, como indicadoras de uma responsabilidade engajada e não-utópica. São elas: heurística do medo, capaz de investigar e movida por “lucidez da imaginação e a sensibilidade dos sentidos”; “responsabilidade ativa” (aqui diz respeito ao que pode acontecer ao vulnerável, caso eu não assuma responsabilidade, quando tinha poder suficiente para tal); o medo como “primeira obrigação preliminar de uma ética da responsabilidade histórica”. A advertência de Jonas quanto à interpretação que devemos dar à categoria medo é fundamental, e que dirá: “jamais devíamos confiar nosso destino àquele que considere que essa fonte de responsabilidade, 'medo e

o temor' – naturalmente, jamais a sua fonte única, apesar de muitas vezes ela predominar, com razão, sobre as demais -, não seja suficientemente digna do *status* do homem”¹. “Medo, mas não covardia”; “talvez mesmo angústia, mas não ansiedade; nenhuma das duas (medo/angústia) em causa própria. Nesses termos, tais expressões propiciam um coroamento para pensar uma ética prática, não-utópica e da responsabilidade. Esse é o núcleo fundante do novo paradigma da bioética da responsabilidade, paradigma da nova ética que é prática, não-utópica, atenta para preservar a integridade futura do ser humano como hoje concebemos.

Com efeito, o processo de fundamentação da “nova ética” começa propriamente não pelo caráter comum da responsabilidade, mas exatamente pondo em destaque as características singulares que tal noção (a noção de responsabilidade) assume no projeto de ética jonasiano. Por isso, passaremos a explicitar o aspecto decisivo da natureza e do desempenho da responsabilidade presentes no projeto filosófico da “nova ética”.

Retomando a questão do medo, a essa altura dos acontecimentos e com o volume de informações expostas até aqui, é sensato deixar claro que o medo nos advém, sim, da utopia do progresso, pois na contemporaneidade ele se nos apresenta com um caráter ilimitado, com uma força brutal e estruturado a partir de uma “metodologia própria”, como que por mecanismos autorreguladores. Nas palavras de Jonas¹, trata-se da “ameaça de catástrofe decorrente do êxito excessivo”¹, contrapondo-se à própria natureza humana e à não-humana – bastante atacada. Para verificar tal assertiva, basta recordar as grandes questões de ordem prática que se tornaram matérias frequentes nas reflexões e conferências de Jonas, a saber: a questão que se nos apresenta diz respeito à alimentação suscitada pelo aumento demográfico e que exige maior exploração dos solos, recursos mais intensos e adubos artificiais, provocando a contaminação química dos mananciais; por outras causas, a salinização do solo, erosão, chuvas ácidas... O uso das matérias-primas, que não são inesgotáveis, mas que são amplamente utilizadas na produção de energia, implica outros tipos

de problemas, a saber: (1) o da energia, no seu uso crescente, quer no que se refere às fontes renováveis, quer às que o não são, acentuando-se aspectos negativos, quais sejam: a poluição; o “efeito estufa” com a elevação da temperatura geral do planeta, alterações climáticas, o degelo das calotas polares, o aumento do nível dos oceanos, enchentes, dentre outros; (2) o problema térmico, que se coloca mesmo quando no caso da energia nuclear que mitigaria o “efeito estufa”, porém toda energia produzida se decompõe e se dissipa em forma de calor, fato que implica o superaquecimento do ambiente ¹. Esses são alguns dos efeitos de um poder autônomo, “enquanto sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação, em apocalipse”¹. Desse modo, não há como esconder a apreensão quanto à exploração indiscriminada dos recursos naturais, pois o projeto *tecnocêntrico* de sociedade exige cada vez mais consumo e cuida ou aciona os expedientes da precaução e da prudência com pouca ou rara frequência. Nesse sentido, esse modelo sempre redundava por contabilizar um *déficit*, isto é, uma desvantagem para o meio natural e para o próprio ser humano.

Sendo assim, Jonas deixa evidente que ele não está falando de um medo paralisante do agir, egoísta, que só receia por si, um “medo patológico” a exemplo daquele tratado por Hobbes. Ou ainda melhor, o medo proveniente da sociedade de sobrevivência psíquico-corporal, onde crassa o narcisismo autoprotetor e a redução ao “mínimo eu”¹. Ao contrário, o que está em jogo é um medo que implica uma responsabilização e ação do sujeito. Quanto ao termo 'heurística', esse evoca a 'noção' de descoberta, de poder; é traduzido também como a atitude de pôr boas questões suscitadas pelo receio, pela possibilidade de vulnerabilizar algo ou alguém. Com base nessa hermenêutica é que Jonas o toma como suporte para a sua teoria. Eis a razão por que o que aparentemente parecia fraqueza agora se constitui uma forma de “empoderamento” (*empowerment*), força para agir, coragem para assumir receios, estímulo para a investigação ou procura de conhecimento, senão dos efeitos, pelo menos das possibilidades dos efeitos. Importa dizer que o medo não se instala automaticamente, a exemplo de uma reação abrupta, algo parecido com uma atitude instintiva de defesa;

o medo jonasiano é anterior ao desejo e atua “bem cedo” como uma espécie de motivação psicológica e subjetiva da filosofia moral. Desse modo, podemos inferir que a heurística do medo ultrapassa a racionalidade científica, positiva, a favor do que se confirmará, na sucessão dos acontecimentos como uma racionalidade “metafísica”¹, bem entendida.

Nesse contexto, a responsabilidade deve ser entendida como temor primeiro, como uma ação que se antecipa ao agir e que podemos compreendê-la como prudência em vista de possíveis consequências desconhecidas da ação humana. Além de o entendermos como “sentimento”, podemos considerá-lo, também, como uma forma de conhecimento, ou seja, um “saber de possibilidades”. É possível, ainda, atribuir-lhe a denotação de cuidado e, para pôr em relevo essa dimensão, trazemos presente a fábula-mito do cuidado, na compilação de Higino (séc. I d.C.), retomada em *Ser e Tempo* de Heidegger, que diz:

Certo dia, ao atravessar um rio, Cuidado viu um pedaço de barro. Logo teve uma idéia inspirada. Tomou um pouco de barro e começou a dar-lhe forma. Enquanto contemplava o que havia feito, apareceu Júpiter. Cuidado pediu-lhe que soprasse espírito nele. O que Júpiter fez de bom grado.

Quando, porém, Cuidado quis dar um nome à criatura que havia moldado Júpiter o proibiu. Exigiu que fosse posto o seu nome.

Enquanto Júpiter e Cuidado discutiam, surgiu, de repente, a Terra. Quis também ela conferir o seu nome à criatura, pois fora feita do barro, material do corpo da Terra. Originou-se então uma discussão generalizada.

De comum acordo pediram a Saturno que funcionasse como árbitro. Este tomou a seguinte decisão, que pareceu justa:

Você, Júpiter, deu-lhe o espírito; receberá, pois, de volta este espírito por ocasião da morte dessa

criatura.

Você, Terra, deu-lhe o corpo; receberá, portanto, também de volta o seu corpo quando essa criatura morrer.

Mas você, Cuidado, foi quem, por primeiro, moldou a criatura, ficará sob seus cuidados enquanto viver.

E uma vez que entre vocês há uma acalorada discussão acerca do nome, decido eu: esta criatura será chamada Homem, isto é, feita de húmus, que significa terra fértil¹.

Essa fábula-mito é de origem latina, porém remonta ao espírito da mitologia grega e quer transmitir algo sobre a essência do ser humano que implica, necessariamente, numa atitude de compartilhamento de saberes, de *humildade* (húmus) e imbricação de deveres. Destarte estamos diante de uma complexidade de situações e importa não ter a pretensão de tomar para si todas as instâncias do poder de decisão; ao contrário, a atitude de humildade talvez seja a melhor companhia quando a realidade inspira incertezas, dúvidas e conhecimentos que ainda não se encontram disponíveis ou mesmo ao nosso alcance. Pés no chão e enraizamento na terra. Importa compreender a fábula como uma instância que nos chama a atenção para a complexidade ou múltiplas faces da vida humana imbricada ao natural e ao espírito, e que urge não reduzi-la a uma única dimensão racional-instrumental; o saber na vida e mesmo o saber para a vida implicam uma atitude de cuidado, responsabilidade, de prudência em vista da fragilidade humana.

Jean Greisch¹, inspirado em Jonas, afirma que a responsabilidade ganha um status maior do que o de uma simples virtude, ela se torna *a virtude* por excelência, ou seja, atinge o patamar de “sabedoria prática” e pode ser traduzida por prudência; longe de estabelecer limites, a prudência se caracteriza pelo fato de se comportar como uma atitude antecipatória. Já no entender de Bernard Sève¹, o medo, para Jonas, se nos apresenta como o motivo racional, preditivo da responsabilidade e torna-se seu móbil sensível, à

maneira do “respeito” invocado em Kant. Contudo, ainda poderíamos indagar: ora, se o medo é um sentimento subjetivo, como então escapar de um iminente subjetivismo? Para responder a essa investida, Jonas procura ampliar a questão no intuito de atingir esse fim: ele recua para o plano maximamente amplo da existência, da vida perspectivada em termos metafísicos.

A reivindicação da responsabilidade, portanto, começa com a existência, e esta, por sua vez, está ligada ao direito à existência. Existência reclama existir pelo simples fato de existir. Neste ponto, retornaríamos ao primeiro imperativo jonasiano: “Que exista a humanidade”, ou então: “Que a humanidade seja”; cremos que é nesse princípio que Jonas fundamenta esse direito inalienável da existência como tal. Certamente a responsabilidade individual não decorre, absolutamente, de um direito externo, do outro, antes ao contrário, o direito não é anterior à responsabilidade; desse modo, Jonas supera uma suposta responsabilidade fundada no pressuposto da reciprocidade em que comumente acontece e se valida a justiça. Nesse sentido, responsabilidade ocupa o posto chave de um cuidado inadiável pela existência que se exprime num dever de existir, posto que, como enfatiza Jonas: “toda a vida reivindica viver”, e desse fato inferimos que a responsabilidade encontra seu fundamento *stricto sensu* no ser, e naturalmente, deve ser expreso como dever-ser¹.

O *princípio responsabilidade* propõe uma ética cujo primado tem como pressuposto um *aconselhamento do Ser* e não os estados da vontade humana como fazem as éticas tradicionais. Pois o sentimento, não mais como um estado secundário e fragilizado, ao contrário (o sentimento como potencial humano), ocupa a centralidade para a instituição desse novo estatuto ético, uma vez que possibilita a aceitação da auto-afirmação do Ser pelo querer humano e, conseqüentemente, a negação (da morte) do Não-Ser pelo poder humano.

A moral que nasce de um sentimento não tem o poder de obrigar, não se trata de uma norma tornada dever, mas pode arrancar daqueles que por ela serão comovidos, que este seria seu

dever, ou seja, age “bem cedo”, antes do estrito aspecto lógico-racional. Aqui aparece claramente o *amor aos filhos* como um sentimento posto em nós pela natureza, e que se torna a base da responsabilidade moral. Na tradição, essa dimensão sentimental indica a busca de um bem mais elevado. A ética da responsabilidade jonasiana rejeita essa intenção de “busca de um Bem mais elevado”. Para Jonas não se trata de nenhuma busca por um bem mais elevado fora do mundo, mas é para que se cumpra toda a justiça, ou seja, é o *outro* em seu direito próprio e originário à alteridade. Daí que *o reconhecimento do Bem em si, inerente à alteridade do outro, é que abre as condições de possibilidade para a responsabilidade moral*¹. Importa deixar claro que não se trata de uma responsabilização de cunho formal, contratual, mas no reconhecimento do Bem em si. Em sendo assim, agir responsabilmente exige autorrestringir meu poder para que brote um dever-ser não fundado na reciprocidade (mas na alteridade radical/assimétrica), sem negar a força do sentimento arquetípico primordial colocado em nós pela natureza – o amor pela boa continuidade da vida. Aqui o direito se encontra fundado na alteridade indelével do outro, in-cômoda e radical alteridade presente. Nessa perspectiva, podemos fazer presente o pensamento de Ricoeur quando fala de uma vida boa, com os outros, em instituições justas – ver “si mesmo como um outro”¹.

Nesse contexto, cabe afirmar a responsabilidade parental como modelo. Com base nesses pressupostos, Hans Jonas afirma que o arquétipo de total responsabilidade é o recém-nascido, em face de sua total vulnerabilidade e radical dependência dos pais e, ao mesmo tempo, seu profundo *traço/marca* impresso como alteridade “presente”. Essa situação tipifica exemplarmente a ausência de reciprocidade; uma vez abandonada à própria sorte, a criança (que é um ser) retorna ao estado de Não-Ser. Assim, Jonas afirma que:

O recém-nascido reúne em si a força do já existente, que se auto-reconhece, e a queixosa importância do “não ser ainda”, o incondicional fim em si de todos os viventes e o “ainda ter de se tornar” das suas próprias capacidades, para garantir aquele fim. Esse “ter de

se tornar” é um estado intermediário – uma suspensão do Ser indefeso sobre o não-Ser – que uma causalidade externa terá de socorrer. Na insuficiência radical do recém-nascido está previsto ontologicamente que seus pais o protejam contra sua queda no nada e que se encarreguem de seu devir futuro. A aceitação desse encargo estaria contida no ato de procriação. Sua observância (mesmo que por meio de outras pessoas) torna-se um dever irrecusável diante de um Ser cuja existência autônoma dela depende inteiramente¹.

Nesse caso, o bebê me impõe um dever iminente que emana do seu estado de total vulnerabilidade, e tal dever se torna fundamentalmente um “dever fazer transitivo de outros, graças ao qual a reivindicação assim proclamada é permanentemente reconhecida, permitindo a progressiva realização da promessa teleológica que se fez a ele”¹. Naturalmente que:

[...] seu poder sobre o objeto de responsabilidade consiste não só no fazer, mas também na omissão, que poderia lhe ser fatal. Eles são inteiramente responsáveis, e tal responsabilidade é muito maior do que a do dever comum aos seres humanos diante do sofrimento de seus semelhantes, cujo fundamento é algo diferente da responsabilidade. A responsabilidade, no sentido mais original e forte da palavra, decorre do fato de serem os autores do Ser; além dos genitores, participam dessa autoria todos aqueles que consentem na lógica procriadora em caso próprio, ou seja, que se permitem viver, em suma, a família humana de cada momento¹.

Daí que, nesse caso, conforme já aventamos, não há nenhum Bem mais elevado, mas unicamente o exercício de uma

“violenta” alteridade se efetivando. Quando ele afirma que “o arquétipo”¹ de toda responsabilidade é o recém-nascido, é porque a sua total vulnerabilidade reclama cuidados e se torna mais forte ainda porque o estado da criança está fora dos parâmetros de reciprocidade. O modelo do fato em questão se insere no contexto de uma relação de gratuidade; tipifica, portanto, a materialização mais profunda do sentimento de proteção e acolhida daquele pequenino ser, no caso em questão, a criança. Sem tais cuidados, ela correrá risco de morte, de desaparecer, sendo condenada à condição de Não-Ser. No entanto, não é isso que a responsabilidade reclama, mas seu contrário, ou seja, reclama e quer a elevação do recém-nascido à condição de ser.

A responsabilidade pela criança ganha força como modelo para a demonstração da ética. Jonas argumenta ainda que tal responsabilidade é extensiva também ao Estado, ou seja, o Estado é responsável pelas crianças dentro de sua jurisdição, de um modo inteiramente distinto daquele que é responsável pelo bem-estar de seus cidadãos em geral. Essa prerrogativa o obriga a prover as condições básicas para o desenvolvimento e perpetuação da espécie em auxílio aos seus genitores. Como já foi tratado anteriormente, autores como Levinas compartilham essa dimensão assimétrica do exercício da responsabilidade radical

O tema da alteridade assimétrica, posto em pauta primeiramente por Levinas, é retomado e ampliado por Hans Jonas e elevado à categoria de mote basilar para a ética da responsabilidade. Sendo assim, poderíamos perguntar novamente qual seria aí o *proprium* de Jonas? Resgatando a reflexão já iniciada no capítulo anterior, a originalidade encontra-se na maneira ampliada de abordar o conceito de alteridade com consequências diretas para o exercício da responsabilidade. Nesse aspecto, dirá Jonas que os pais e os homens públicos são aqueles que têm maior responsabilidade na sociedade em geral, não podendo renunciar a ela, mas devendo exercê-la, como um dever que se lhe impõe não por uma norma tornada dever, mas, sobretudo e fundamentalmente, como resposta à condição existencial que lhe é inerente.

A responsabilidade deve ser exercida também, na perspectiva jonasiana em relação aos seres ainda-não-existentes e aos não-humanos, haja vista não estarem no âmbito do poder decidir. É nesse sentido que Jonas enfatiza o dever agir de modo satisfatório para o presente e antevendo situações/consequências para as gerações futuras, ou seja, com precaução, porém sem inação, acima de tudo com base na prerrogativa do cuidado, pois a situação é complexa, os seres são singulares, de natureza adversa, ou seja, eles são humanos, não-humanos, e na sua diversidade de manifestações. Nesse contexto é que o ainda-não-existente é reconhecido em seu direito próprio a existir, pois, enquanto totalmente outro e, mais ainda, enquanto materialmente “ausente”, ao mesmo tempo ele se torna presente sob o ícone da alteridade que reclama o seu direito de “vir-a-ser”, de existir. Aqui se insere o

primeiro princípio de uma 'ética para o futuro', no qual se pode notar uma metafísica a dar suporte, e não sobrecarregando o próprio princípio como doutrina do fazer (à qual pertencem todos os deveres para com as gerações futuras), mas radicando sua base numa instância ontológica como doutrina do Ser, da qual faz parte a idéia de homem¹.

Na nossa avaliação, é surpreendente como Jonas une elementos heideggerianos (*Dasein*, romantismo, etc.), metafísicos (Kant, gregos...) e judaico-éticos, levando-os, por fim, a uma dimensão da política pública¹, própria do marxismo, por exemplo. Isso nos motiva a propor uma filosofia da responsabilidade a partir de Jonas como fundamento de uma ética prática efetiva para este tempo em crise socioambiental.

O imperativo ético da responsabilidade

Outra novidade da ética da responsabilidade, digna de nota, encontra-se na busca natural de conciliação da pluralidade de fundamentações em pauta; isso permite ampliar a ética prática sem

perder de vista a reflexão teórica filosófica. Um desses elementos práticos da ética do futuro é o que podemos chamar de “materialização” do conceito de *alteridade* em realidades concretas, por exemplo: a condição e futuro das crianças, os destituídos de poder, os ambientes naturais, sujeitos à exploração e ao olhar instrumental. A responsabilidade em Jonas, fundada na assimetria ética das relações, encontra no recém-nascido (e então no ainda-não-nascido) o paradigma ontológico de um “Dever-Ser”.

O recém-nascido, portanto, se impõe como um “apelo do Ser” que comove os *sentimentos* e nos arrebatam em direção a um dever; ele é quem nos impulsiona para que assumamos a afirmação do Ser, em vez de condená-lo à condição de “Não-Ser”. A criança é tomada como expressão de uma fragilidade sem par e urge que tomemos os cuidados fundamentais, condição necessária para que ela se afirme como ser-existente; sua indefensável condição imporia um dever que forçosamente se converteria em um irrecusável fazer. A ética da responsabilidade se reveste aqui da prerrogativa de caminhar em direção ao “dever-fazer”, elegendo como imperativo fundamental o dever de tomar para si a responsabilidade pelo que ainda está por vir; tal é expresso na fórmula: *Age de tal forma que as consequências de tua ação não interrompam a possibilidade de a vida continuar se manifestando em todas as suas expressões como hoje nós a percebemos*¹.

Veja-se que o modelo de fundamentação de Jonas, em primeiro lugar, se deteve na alteridade assimétrica como forma de superar a pura e simples reciprocidade de direitos e deveres; em segundo lugar, a investida em busca de fundamentos para a responsabilidade ancorou o seu pensar ético no direito próprio do ainda não existente, como uma entidade que reclama pela possibilidade de existir. É de notar que, com o objetivo de encontrar uma fundamentação concreta, Jonas, recorre como recurso naturalista, ao exemplo da natureza, incluindo aqui a natureza em nós; traz à tona o acontecimento da geração, gesto este que pensamos poder ser tomado em seu aspecto desinteressado e oblativo¹. Essa ação, como exercício da ética do futuro, imbrica a relação parental no

paradigma da responsabilidade. No imperativo kantiano, precisa-se de uma dedução a partir de um princípio que se dirige ao comportamento do indivíduo privado; em Jonas, ao contrário, a responsabilidade está encravada em nós, e “essa é a única classe de comportamento inteiramente altruísta fornecida pela natureza”¹. Em todo caso, o existir não está vinculado a um *direito* de existir propriamente, mas a um *dever-existir*, que inclui o dever da reprodução; é aí dentro que se poderia implicar o cuidado por outrem. Nesse contexto, note-se que a “obrigação incondicional” da existência futura da humanidade decorre da ideia de homem, que implica em sua encarnação no mundo. Nisso está a condição *sine qua non* para a existência de uma “ética para o futuro”.

Resgatando o que se afirmou anteriormente, segue-se que o primeiro princípio da ética da responsabilidade não se encontra nela mesma como doutrina do fazer, mas na metafísica como doutrina do Ser, a qual engendra a ideia de ser humano. Em todo caso, há uma tentativa constante de superação da dicotomia entre teoria e prática. Portanto, a primeira regra é que aos descendentes futuros da espécie humana não seja permitido nenhum modo de ser que contrarie o motivo que faz com que a existência de uma humanidade como tal seja erigida; dito de outra forma, giramos em torno do que se tornou o imperativo “categórico” da ética do futuro: *Age de tal forma que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a terra*. Com esse patamar de compreensão, Jonas buscaria resolver o problema prático de sua ética, estabelecendo o imperativo da existência, imperativo ontológico, ético-prático. No entanto, ainda há problemas de ordem teórica a serem resolvidos; é o que faremos nas páginas que se seguem com a apresentação da teoria dos valores.

A teoria dos valores na ética da responsabilidade

Uma das grandes empreitadas teóricas de Jonas é sua

argumentação em favor da obrigação (exigência) da existência e para tanto busca suporte na teoria de Leibniz, a partir da qual a questão ontológica se desdobraria em questão ética. Após essa passagem, o problema que se coloca agora é saber como se dará a imputabilidade de valor ao *ser*, para garantir a objetividade de seu *dever-ser* e prontamente justificar a responsabilidade em relação ao *ser* configurado num estatuto ético-metafísico assumido? Como estamos argumentando, uma das grandes tarefas de Jonas é a busca da superação dos “ismos”, seja do materialismo ou mesmo do cientificismo do determinismo tecnológico e mesmo do formalismo kantiano e assim por diante. Nesse sentido, cabe bem a questão: como ir além da abstração da metafísica e não perder o poder de fundamentação? Jonas investe na questão metodológica (pluralidade de fundamentações), na questão da linguagem (a questão do sentimento heurístico) posto que seu objetivo primeiro seja a superação da tensão entre teoria e prática. É daí que investe no sentimento ético, ontologia e ética: são as possibilidades do como ir além do texto.

Desse modo, com o propósito de fundar o imperativo da existência, tarefa não muito fácil, Jonas evocará alguns “expedientes”, isto é, tentará resolver as dificuldades da obrigação da existência e o problema da passagem da ontologia para a ética, isto é, do *dever-ser* para o *dever-fazer*, o que ele fará através da noção de valor, de modo que a ontologia do Bem dê suporte à fundamentação da metafísica da responsabilidade. Por assim dizer, Jonas sabe que, trata-se de um desafio defender a afirmação de valores em época profundamente marcada pelo *nihilismo*!

Preliminarmente, a exposição sobre a teoria dos valores exige segundo Jonas, uma adequada clarificação entre *fins* e *valores* e sua posição no *ser*¹, pois se trata de coisas diferentes, e tais diferenças são de suma importância para que se afirmem fins intrínsecos no ser. Com efeito, os “fins” respondem à pergunta *para que*, definindo as coisas ou metas; e tomados em si mesmos não consubstanciam nenhum juízo de valor, isso porque corresponde ao *fim das coisas*, isto é, à finalidade de cada objeto¹. Para exempli-

ficar melhor a possibilidade da existência de *fins no ser*, podemos citar esta passagem: *martelo existe para martelar, e o aparelho digestivo para digerir os alimentos e conservar a vida*¹; esses fins não encerram juízo de valor: ou seja, figuram apenas na condição de constitucionalidade das coisas. Dito de outro modo, eles existem sem nenhuma relação com o *status* de valor, uma vez que são inerentes ao objeto e não implicam aprovação, desaprovação ou juízo de valor. Assim, Jonas dirá que reconhecê-los como tais não significa aprová-los, ou seja, *os artefatos, por si sós, não têm finalidade*. Ela (a finalidade) é recebida no momento da criação, ou seja, no ato de desenhar. A função do martelo, por exemplo, lhe é atribuída a partir da representação cultural, mas nunca os componentes do martelo têm consistência própria para explicar sua função.

Um *juízo de valor* implica um balizamento seguido de uma escolha entre o melhor e o pior, tendo em vista a compreensão que se elaborou do objeto. Desse modo, os *fins* derivam da coisa e não de decisões valorativas que despertam em nós, ou da compreensão que temos deles. No caso em questão, as compreensões, não sendo valorativas de nossa parte, então se constituem *algo próprio da sua natureza*, como fins correspondentes às coisas e se exprime como *bem específico* de sua própria natureza. Importa notar que quando nos referirmos a *fins intrínsecos* à natureza, quer dizer que estamos nos colocando fora da questão, ou seja, reconhecer tais *fins* é a condição que nos é imposta pela própria natureza; aqui não entram os juízos de aprovação ou desaprovação. Desse modo, infere-se que à razão apenas é facultada a condição de compreender e reconhecer a realidade dos objetos com *fins em si mesmos* como algo próprio e inerente a ele mesmo.

Sendo assim, podemos estender para as diversas coisas e em suas múltiplas conexões a ideia de um *bem específico*, tendo como base a objetividade de como compreendemos os objetos em si e jamais na dimensão idiossincrática que fortuitamente eles possam despertar. É nesse sentido que percebemos *fins* nas coisas mesmas, como algo inerente à sua natureza. Desse modo, eles (os fins em si mesmos) nos ajudam a entender como algo pertence

à esfera do *ser* e, neste mesmo fato, ser ele um *fim* e consequentemente um *valor em si mesmo* constitutivo da sua natureza, e jamais imputação de um julgamento externo. Disso infere-se que, nesse caso, a nossa razão não tem a tarefa de emitir juízo de valor, mas compreender a sua função. Com isso, é possível esclarecermos a ambiguidade da expressão *ter um fim*, bem como respondermos à questão de quem é o fim.

Nesse segundo momento, a ideia é fundamentar a evidência de uma “obrigação” (exigência) de uma imanente existência de ser, a exemplo do que acontece ao garantir a objetividade da responsabilidade no fato de estabelecer uma fundamentação ontológica da ética; é nesse aspecto que Jonas coloca o problema da passagem da ontologia para a ética, isto é, do *dever-Ser* para o *dever-Fazer*, e a noção de valor ocupa um posto-chave, de modo que a ontologia do Bem ofereça suporte à fundamentação de uma metafísica da responsabilidade.

Retomando a questão, a ideia que se coloca é que, para Jonas importa fundamentar a ética da responsabilidade a partir de pressupostos ontológicos, a saber: os conceitos de *bem*, de *dever*, de *ser*, de *essência substancial* e da liberdade de poder dizer *não* ao *não-ser*. Certamente,

[...] essa transição do querer para o dever constitui o ponto crítico da teoria moral, cuja fundamentação se mostra sempre tão arriscada. Por que teria de se constituir em um dever algo do qual o Ser desde há muito já se encarrega, em proveito do todo, por meio de cada um dos seres particularmente? Por que o homem deveria destacar-se da natureza, vindo a tornar-se seu tutor graças à adoção de normas, necessitando para tal restringir a sua herança particular e singular, o livre-arbítrio? Não seria exatamente o exercício pleno desse livre-arbítrio o cumprimento da finalidade da natureza, que foi quem o produziu, não importa para onde ele nos conduza? Aí residiria o valor, pois nessa direção o Ser teria caminhado;

seria seu veredicto, que poderia exigir a nossa adesão, mas que dela não tem necessidade ¹.

A argumentação de Jonas vai sempre na direção de afirmar que a natureza tem valores que lhe são inerentes e não carece de que o ser humano se arvore de um super-poder nem coloque na condição de suposto tutor de seus direitos; a máxima a ser obedecida implica não interromper a possibilidade de a vida continuar existindo em suas prerrogativas básicas. E, para que essa máxima se efetive, é suficiente que se deixe a natureza realizar plenamente seu livre-arbítrio, pois nisso está automaticamente o cumprimento de sua finalidade, que é a preservação da vida. Desse modo, Jonas discute que o caráter problemático de uma dada teoria ética se encontra exatamente no fato de empreender, desnecessariamente, esforços por algo de que a própria natureza já havia se encarregado, “desde muito cedo”, por força de sua própria constituição íntima, e isso é realizado por meio de cada ser em particular em benefício do todo.

Jonas crê *que os valores intrínsecos à própria natureza possuem uma robusteza e, portanto, se mostram capazes de motivar a estruturação de uma ética do cuidado e da responsabilidade*¹, capaz de responder às implicações de ordem teórica e com desdobramentos para a vida prática. O que se mostra aí é um forte aspecto de ética naturalista, que como já estamos vendo, se assoma a outras fundamentações éticas tais como a da alteridade, ou a kantiana, e a própria incursão metafísica. Daí que, é possível reconhecer valores intrínsecos à estrutura própria do ser; nesse caso, então, estamos a salvo de uma pretensa acusação de que “valores” são sempre subjetivos e, portanto, frágeis demais para sustentar uma teoria ética. Nesse sentido, fundamentar o *bem* ou o *valor* no ser quer dizer saltar o pretendido *abismo* entre o *ser* e o *dever-ser*, ou entre o *é* e o *bem*. Desse modo, Jonas escapa também de uma ética normativa como expressão da vontade de um “Deus pessoal ou autoridade”, qualquer que seja¹. Pois é nesse sentido que ele reivindica a “imanência de um bem em si” e que seja inerente à natureza do “ser”, em detrimento de uma escolha, desejo ou neces-

sidade. Pois, fundamentar no “ser” o “bem” ou o “valor” significa abrir mão da suposta distância existente entre “ser” e “dever”, haja vista que as ideias de “bem” e “valor” pertencerem à realidade do “ser” e, portanto, à superação de um caráter puramente subjetivo dos valores.

É nesse sentido que Jonas discute o “sim” ontológico para o homem e afirma que ele tem a força de um dever na exata medida em que exerce uma liberdade atenta, pois se dá conta de que existe uma vontade sensível a tal exigência a ponto de transformá-la em ação. Mas aqui surge um problema, que é o de incorporar o “sim” à vontade e impor, ao seu poder, o “não” ao “não-ser”. Nesse sentido, Jonas adverte a respeito de um saber sem sabedoria e, portanto, cego, o qual é extremamente problemático. Pois, uma vez que alcança *força obrigatória na liberdade do homem, que vê*, e que, enquanto resultado supremo do trabalho finalista da natureza, já não está ali simplesmente como alguém que executa uma atividade comum, mas com o poder de que dispõe ligado ao saber, se pode converter no seu destruidor.

Partindo desse pressuposto, Jonas registra uma abdicação da onipotência do humano (que tudo pode), tão frequente em pretensões de Descartes, Bacon, Galileu e seus seguidores; nesse sentido é assumida uma posição pré-moderna e naturalista de matiz aristotélica. Sumariamente, em Jonas, o dever não é de origem lógica, mas inerente ao ser, e a formação da ética da responsabilidade, como motivação para um agir prático, tem seu fundamento inevitavelmente no *valor* ou *bem intrínseco ao ser*. Sendo assim, torna-se uma consequência inadiável que todas as dimensões do agir, a saber: política, paternidade, educação, economia, física, direito, medicina, química, meio ambiente, estejam circunscritas no “ser”, e essa é uma das principais singularidades da ética da responsabilidade jonasiana. Dito com outras palavras, interessa muito à ética da responsabilidade estar atenta à exigência do “ser”; caso contrário, corre-se o irreparável risco de destruição e aniquilamento da vida, provocado pelas investidas do excesso de poder humano. Com base nessa reflexão, nos aproximamos, inevitavel-

mente, do imperativo da “nova ética”, ou seja, agimos bem eticamente quando não comprometemos a possibilidade de a vida continuar existindo no futuro e com as prerrogativas e condições que hoje ela possui.

Desse modo, a consequência mais evidente é que o *bem* se torna um *valor*. Daí origina-se o dever ou a responsabilidade, como demanda do próprio ser da vida e sua existência indefinidamente, o que está condensado no imperativo: *Age de maneira tal, que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a terra*; ou nos termos da formulação negativa que também indica uma negação ao não-ser: *Age de tal maneira que, os efeitos de tua ação não sejam destruidores da possibilidade de vida*¹.

No intuito de garantir maior rigor fundamentador à “nova ética”, Jonas irá desenvolver e reinterpretar a ontologia presente no pensamento de Leibniz. Desse modo, a reflexão assume o seguinte contorno: enquanto Leibniz indaga: Por que é que existe algo e não o nada? Jonas retoma a questão: por que é que qualquer coisa *deve* ser preferível ao nada?¹, propondo a supressão de uma ligação causal a um autor, e conseqüentemente de um estatuto religioso, em benefício de uma expressão de um sentido de ação. Aqui, ao se introduzir o termo *deve* na pergunta, simultaneamente introduz-se a ideia de *valor*, uma vez que o não-Ser é preterido, e o Ser é preferido. Por esse caminho, o ser ocupa a precedência - o ser é superior ao não-ser - em virtude de somente ele protagonizar valores. É exatamente nesse fato que se efetiva, ou melhor, que se transita da problemática da exigência do dever-ser, para a do estatuto do valor; isto é, converte-se a questão ontológica em ética. De agora em diante, a teoria ética de Jonas é substantivada e atinge o *status* de uma “teoria dos valores”, graças ao fato de que a responsabilidade está primeiramente ancorada na “imanência da exigência (obrigação) da existência do ser”, certamente numa vida boa. Já foi dito enfaticamente que a existência do Ser é uma exigência imanente; pois bem, o valor acompanha *pari passu* a sequência da imanente existência do Ser, ou seja, o valor se funda na própria

existência do Ser. Sendo assim, com esse vínculo *stricto sensu*, a objetividade do valor está garantida. Cremos que essa é uma das passagens que contribuem para que a ética da responsabilidade possa trazer a objetividade necessária e esperada.

Outra questão que se nos apresenta é o nihilismo. Com efeito, tal nihilismo que se impôs sobre a ética teve sua âncora principal nos efeitos do arcabouço teórico-metodológico da filosofia moderna; desse modo, a consequência mais imediata se deu no fato de que o homem foi subtraído do seu *lugar de honra*. Nesse sentido, também se constitui como um dos objetivos fundantes da teoria da responsabilidade recolocar esse ser humano no patamar de ser privilegiado, em vista de sua missão de agir pautado pela ideia de responsabilidade diante da vulnerabilidade dos demais seres que gravitam ao seu redor. Em assim sendo, ele retoma as relações entre “valor”, “bem”, “fim” e “dever”. Para tanto, surge a seguinte explicitação: O que vale 'realmente' a pena, então, deveria significar que o objeto do esforço é bom, independentemente do julgamento das minhas inclinações. Exatamente isso o torna fonte de um dever. Sendo assim, Jonas afirma que:

Não renunciaremos a distinguir entre fins valiosos e não-valiosos, independentemente da satisfação de nossos desejos. Com essa distinção, postulamos que aquilo que vale a pena não coincide exatamente com aquilo que vale a pena para mim. Mas aquilo que realmente vale a pena *deveria* se tornar aquilo que vale a pena para mim; portanto, deveria *ser transformado* por mim em finalidade. “Realmente” vale a pena, então, deveria significar que o objeto do esforço é bom, independentemente do julgamento das minhas inclinações. Exatamente isso o torna fonte de um dever, com o qual ele apela para o sujeito naquela situação em que a realização ou a manutenção desse bem são questionados de forma concreta por esse sujeito. Nenhuma teoria voluntarista ou sensualista, que defina o bem como aquilo que desejamos, é capaz de dar conta desse fenômeno primordial da

exigência. Como mera criatura de vontade, falta ao bem a autoridade para se impor a essa vontade. Em vez de determinar a sua escolha, ele lhe é subordinado, sendo ora uma coisa, ora outra. Somente o fundamento no Ser lhe permite enfrentar a vontade. O bem independente exige tornar-se um fim. Ele não pode forçar a vontade livre, a torná-lo a sua finalidade, mas pode extorquir-lhe a confissão de que esse seria o seu dever. Se a vontade não se submete a essa exigência, o sentimento de culpa expressa esse reconhecimento: tornamo-nos devedores do bem¹.

Com efeito, o que vale “realmente” a pena, não apenas em função de interesses ou tendências individuais, mas em si mesmo, é necessariamente bom, devendo se tornar um fim para mim, e, por consequência, fonte do meu dever. A ética da responsabilidade encontra seu fundamento nesse arranjo ontológico, o qual tem como única exigência que “o bem” torne-se um fim em si mesmo; essa é aí a perspectiva fundante da ética jonasiana. Desse modo, a “procurada objetividade” do valor repousa sobre a noção de Bem, uma vez que é a finalidade do ser que atesta o bem e o valor da sua existência. Num segundo nível de fundamentação, no nível metafísico, a questão se desdobra, inevitavelmente, numa ontologia do bem, jamais em pura autodeterminação, mas sempre vinculada a um plano de intuição ou de evidência. Importa deixar claro a impossibilidade de fundamentar o princípio da responsabilidade numa base racional *stricto sensu*, pois, “permaneceremos inevitavelmente o nível da fé nos sentimentos”¹. A fundamentação da moral no sentimento tem uma longa e delicada história na tradição. Sobre esse aspecto emocional é forçoso destacar que, segundo Jonas,

Os filósofos da moral sempre reconheceram que o sentimento deveria se unir à razão, de modo que o bem objetivo adquirisse poder sobre a nossa vontade; [...] a moral que supomos que deve se impor às emoções necessita, ela própria, de emoções. Entre os grandes, Kant foi o único que precisou admitir tal coisa, como uma concessão à nossa natureza sensí-

vel, em vez de vê-la como um componente integral da ética¹.

Dirá Jonas que a tradição filosófica em sua extensão tem revelado exemplos semelhantes a esse, isto é, de buscar nas emoções o fundamento da moral. E que ela sempre esteve presente, seja de maneira implícita, seja explícita como fundamento da doutrina da virtude. Tal situação pode ser comprovada no *temor a Deus* judaico, o *Eros* platônico, a *eudemonia* aristotélica, o *amor* cristão, o *amor dei intellectualis* de Spinoza, a *benevolência* de Shaftesbury, o *respeito* de Kant, o *interesse* de Kierkegaard e o *gozo da vontade* de Nietzsche são tranquilamente “vozes” determinantes do elemento emocional na estruturação da ética¹. Como se pode constatar, a responsabilidade goza de considerável significação no âmbito da filosofia moral. Isso se dá, quer na sua significação mais abrangente como princípio, quer na sua significação mais restrita como sentimento.

Assim, a responsabilidade como orientação primeira para uma ética (prática) da ação imprime novos sentidos tanto para a reflexão quanto para a práxis. De modo especial em *Ética, Medicina e Técnica*, de 1985¹, Jonas aplica, de modo fecundo, a teoria da responsabilidade ao campo da biomedicina. Nesse sentido, ele opera uma articulação entre a responsabilidade moral e a solicitude, aludindo para uma efetiva proporcionalidade inversa entre o poder e o dever, a ausência de correlação entre direitos e deveres e a dimensão indelével da responsabilidade pela existência. Esses aspectos engendram a estrutura fundamental da reflexão jonasiana no que concerne à estrutura teórico-prática da sua ética, assunto que será retomado amplamente no capítulo que se segue. Assim sendo, a ética prática ou, se quisermos, a Bioética, é considerada o ramo mais recente e consideravelmente abrangente da Filosofia, daí ser considerada como um novo saber. Dessa maneira, o objetivo precípua e o sentido profundo da Bioética diz respeito não apenas à compreensão histórica dos problemas/dilemas éticos, mas também interessam a esse novo saber todas as questões no nível epistemológico, bem como no nível dos dilemas/problemas éticos que incidem na violação velada ou explícita da dignidade humana,

devido ao excesso de poder das intervenções do agir humano, em especial, nas estruturas fundamentais (genéticas) dos seres em geral, em face dos efeitos cumulativos e complexos, considerando a natureza humana e extra-humana e as gerações futuras. É preciso problematizar mais pontualmente dentro da amplitude e a profundidade dos problemas éticos advindos da civilização tecnológica. Assim sendo, o propósito fundante deste estudo é encontrar as condições de possibilidade para fundamentar uma *bioética da responsabilidade* a partir da pragmática da ética da responsabilidade, levando em consideração o resgate da importância do ser que fora dilapidado pela modernidade objetificadora-instrumental.

Embora a ética da responsabilidade seja uma contundente resposta aos desafios da era (bio) tecnológica, perceber os seus limites no âmbito prático e reflexivo é questão de sabedoria. Para tanto, nos apoiaremos nas análises de alguns filósofos contemporâneos.

Limites da ética da responsabilidade

Paradoxalmente, a Bioética cresceu num ambiente em que os princípios éticos universais conhecem a sua falência, ao menos nos moldes da metafísica tradicional e do formalismo kantiano, embora não se possa argumentar ampla e explicitamente em favor de uma falência dessa universalidade, mas também não é hora de exaltá-la ou resgatá-la a todo custo. Alguns teóricos contemporâneos avaliam com propriedade a empreitada de Jonas; entre eles destacamos: Bernard Sève, Paul Ricoeur, André Dumas e Marienstras, e que agora, exporemos suas principais críticas.

No posicionamento crítico de Sève quanto à obra mais importante de Jonas, *O princípio responsabilidade*, ele revela: “*As ambiguidades deste livro são a medida de sua riqueza e de suas ambições*”¹; também Ricoeur destaca a intrepidez do trabalho de Jonas bem como a novidade de suas ideias sobre a técnica e a responsabilidade compreendida como retenção e preservação.

Todavia, eles também indicam limites. A primeira crítica que tomamos de Bernard Sève aponta para certo exagero de Jonas ao se referir aos “fundamentos da ética”¹. A acusação mais contundente contra Jonas é de ele ter sido malsucedido na sua fundamentação. O ponto nevrálgico está na dificuldade em ele mesmo reconhecer a metafísica e a objetividade dos valores e fins em si na natureza propriamente dita. E é ele mesmo (Jonas), quem confessa ser somente “razoável e provável, mas não certo”¹. A posição de Jonas ao dizer que é provável, mas não certo, certamente é uma saída estratégica para se livrar, de antemão, da acusação de posição dogmática. Nesse sentido, entendemos a crítica de Sève, mas consideramos que ela não se sustenta, pois Jonas tratou de bem articular as condições de possibilidade para a nova ética. Poderíamos argumentar ainda que, a dificuldade com a qual Jonas se depara no seu esforço fundacional decorre do modelo mesmo de fundamentação clássica que busca de caráter objetivo e universal para a ética, e diríamos talvez dos próprios *limites do fazer filosofia*. O que é preciso considerar é que Jonas se vale de um composto de fundamentações, dentre as quais o imperativo de Kant e o fundacionismo metafísico, mas ao mesmo tempo tem uma perspectiva heideggeriana e, mais, uma base judaica da ética da alteridade. Esta última, assomada ao tempo de urgências e ações bioéticas e ecológicas, compõe um modelo de pensar e agir que vai de fato além de Kant e da modernidade. O sujeito jonasiano não é o mesmo de Kant ou da base metafísica pautada no cogito, mas um sujeito trazido pelo abismo do ser, alteridade e arquétipo ético natural, por mais estranhas que possam parecer tais junções e as injunções éticas daí decorrentes.

A metafísica não é sua base única, até porque, ela vem sendo cada vez mais desacreditada sob diversas perspectivas filosóficas contemporâneas. Isso ocorre tanto por força do racionalismo crítico, como pelos projetos de fundação com base em pluralidades não monológicas, e mesmo da desconstrução pós-moderna da razão e da metafísica. É preciso considerar a possibilidade de Jonas ter caído na armadilha das éticas tradicionais, ao querer, a todo custo, uma pretensa universalidade. Continua a questão, por-

tanto, se ele de fato consegue se libertar da armadilha.

É preciso considerar a metafísica como um veículo, uma linguagem para a ética, para a compreensão da Vida. A teoria não pode substituir a Vida. Há momentos, como entrega, que não explicamos, mas vivemos, ou respondemos o apelo de outrem ou da Vida para além de qualquer controle racional¹.

Com relação ao fato de Jonas pôr em xeque a coerência lógica interna do imperativo formal de Kant, que não permite pensar a responsabilidade ilimitada pelo futuro, Sève está convicto de que não tem a intenção de corrigir as ideias de Jonas a respeito de Kant; mas nem por isso é obrigado a aceitá-las. Considera que a ideia de responsabilidade seja um conceito forte, original e até mesmo indispensável, de modo que seria absolutamente descabido contestar a novidade de sua força¹. Todavia, afirma que, num estudo acurado em *Os fundamentos da metafísica dos costumes* e na *Crítica da faculdade de julgar*, de Kant, se pode encontrar as condições de possibilidade de um imperativo categórico de responsabilidade pelo futuro. Para fundamentar esse posicionamento, ele cita, em especial, “o dever de assistência” e, o que aparece na terceira formulação do imperativo categórico, “tratar a humanidade na pessoa do outro sempre como fim”, cujo sentido confere à noção de homem uma extensão temporal indefinida. Tais elementos, portanto, são bastante compatíveis com a expressão do pensamento kantiano¹.

Ainda no que concerne à responsabilidade pelo futuro, segundo Sève, a polêmica levantada pelo filósofo causaria confusão e obscurecimento, pois para salvaguardar seus imperativos da autocontradição,

Jonas finge que Kant comete o erro, segundo o qual a imoralidade ocorre quando há contradição lógica; se fosse assim, a vontade não poderia ser sempre imoral. Em nível de kantismo: a ideia de que um dia a humanidade não mais exista não contém nenhuma contradição lógica; mas a vontade plena e inteira de que se produzisse [...] uma situação tal que a huma-

nidade não possa existir é impossível, não podemos querer isso. Todavia, essa rejeição ao kantismo é indispensável ao propósito de Jonas, que quer estabelecer a necessidade de um fundamento ontológico da ética – do qual o projeto kantiano exclui a possibilidade¹.

A segunda crítica que Sève expõe diz respeito ao “estatuto ético da natureza”. Nesse ponto, inicialmente, Sève compartilha com Jonas o cuidado para com a natureza, quando diz: “que a natureza deve ser respeitada é uma boa causa e tem grandes méritos como propaganda moral que eu não desprezo; antropomorfizar a natureza pode servir de uma boa retórica [...], mas como tese filosófica é muito frágil”¹. A interpretação tanto metafísica quanto teológica da natureza seria um exagero que Jonas comete. Sève talvez esteja certo de que se trata de uma apelação desnecessária. Evidentemente Jonas poderia ter usado outros expedientes, mas optou por este modelo de discurso próprio do cenário contemporâneo.

Neste sentido, nossa tese caminha na direção de apontar para um agir sustentável em termos de relações humanas e para com o que chamamos de natureza, a qual seria passível de valores intrínsecos. Pois a *bioética da responsabilidade*, que defendemos, se exprime como ética prática, com a motivação e propósito de orientar a sociedade e o agir dos homens de poder em especial. Embasado numa atitude proativa e de responsabilidade para com a vida humana e não humana, a nossa reflexão e proposição trata de apontar caminhos de concretude ou *aplicação* ética nos moldes de um agir pragmático. Essa dimensão será desenvolvida melhor no próximo capítulo.

Nesses termos, o nosso esforço é por compreender que o projeto de Jonas não se compromete ou perde por causa das armadilhas citadas. É preciso, sem dúvida, superar a possível antropomorfização da natureza; ou, se for o caso, evitar a apelação para uma visão metafísica e teológica da natureza como recurso instrumental para garantir a sua proteção. A nossa reflexão caminha mais

na direção de apontar as vantagens da imbricação ontológica e até naturalista do humano com o que se chama de *natureza*¹, e que mesmo a ideia de uma harmonia se reverta numa gama de atitudes sustentáveis em nível social e ambiental. Podemos considerar também que Jonas estaria preocupado em superar o subjetivismo moderno, mesmo ao evocar a metafísica, e suas apelações vão nessa direção, já que a civilização ocidental, mesmo com toda sua filosofia e ciência, está em vias de derrocada. Quanto a Sève, ele reconhece a importância do pensamento de Jonas em outros pontos, de modo especial no que se refere ao perigo da “tentação utópica” da tecnologia. Com efeito, o argumento de “prudência” e “limitação” contra a onipotência do conhecimento científico de fato é uma excelente evocação; isso reforça e deixa mais convincente a tese de que a natureza deve ser respeitada, mas não apenas isso, pois reforça o fato de que a essência do ser humano corre perigo, como queria Heidegger. Todavia, ressalta Sève, não se sabe se tais medidas melhorarão efetivamente a humanidade e as relações econômicas. Aqui, parafraseando Jonas, podemos repetir, é *provável*, mas não é certo que isso aconteça. A ética se move no âmbito da incerteza e da precariedade de controle, ou mesmo da destinação assustadora da metafísica da técnica no Ocidente nos dias atuais, em termos heideggerianos.

A terceira crítica diz respeito ao fato de Jonas apoiar o estatuto de sua ética numa prescrição negativa, pois considera antecipar a ameaça da catástrofe. É nesse sentido que a questão remete à aceitação popular de uma referida ética. Daí a sua pergunta: como definir limites a respeito de quando é necessário parar? Nesse ponto, Sève não crê num entusiasmo pela moderação, embora reconheça a fecundidade dos argumentos de Jonas com o seu método da antecipação. Entretanto é obscuro quanto à aplicação de tais proposições no campo político, ou mesmo transformá-las em motivadoras de políticas públicas, como o quer Jonas, diga-se. Convém lembrar que o próprio Jonas tinha consciência de que algumas de suas idéias eram realmente impopulares, sobretudo se considerarmos a questão da revisão no modelo de desenvolvimento e nos efetivos modelos de crescimento econômico ilimitados, só

para citar algumas¹. Aqui, se por um lado até entendemos a angústia do filósofo no sentido do poder destrutivo da ação tecnológica mal orientada, por outro é com espírito democrático aberto que devemos tratar de questões de interesses comuns, pois os ganhos efetivos em geral são resultados de uma longa e sangrenta história, é um valor que acreditamos, e, portanto: inegociável. Isso já acontece através de ONGs e outras experiências ético-políticas e bioéticas dos grupos de emancipação e conscientização do terceiro mundo.

No que diz respeito à criança, como o *arquétipo de toda a responsabilidade*, Sève, apoiado em Spaemann, elabora forte crítica ao afirmar que a “responsabilidade não se fundamenta nem sobre um princípio, nem sobre uma máxima, mas sim numa percepção. Porque a criança existe, e porque ela precisa de sua mãe, eis aí o que explica o fato de a mãe existir para ela [...]”, sem que para isso precise haver intermediação de qualquer princípio¹. O argumento fundante é que o recém-nascido é exatamente o presente e, por isso, se impõe como uma prescrição afirmativa, como alguém que é necessário *nutrir, cuidar, limpar e acalmar*, oriundo de uma percepção. A crítica de Sève considera que não é necessário nenhum princípio que garanta o cuidado para com a criança, pois a criança existe, e, porque ela existe, precisa de sua mãe. Para concluir, o argumento de Sève é que o futuro que se impõe à responsabilidade é, por definição, indeterminado, e o princípio da responsabilidade implica uma casuística, no bom sentido da palavra. A essa última ponderação de Sève, o que podemos contra-argumentar é que a preocupação com o futuro se vincula e interage perfeitamente sob a égide de um cuidado para com o presente, mas também cuidado para com o vulnerável. E nesse sentido, o recém-nascido se enquadra nessa categoria de vulnerável e frágil e, assim sendo, o *recém-nascido* é o mais vulnerável dentre todos os seres; sua condição de frágil impõe e reclama responsabilidade. Há uma experiência muito comum de que se pode haurir sentido neste debate: o sentimento dos pais para com o futuro dos filhos, e o sentimento e planejamento das culturas antigas, indígenas em especial, para com as gerações futuras distantes. Essas duas experiências ilus-

tram bem, em termos práticos, o exercício da responsabilidade, na acepção que estamos refletindo.

Referente à quarta crítica: Sève entende que a ética da responsabilidade deveria propor uma articulação mais intensa com a política e que as decisões devem ser tomadas através de comitês éticos, e ainda que a sociedade tem o dever de participar nas decisões sobre o seu próprio destino. Nesse sentido, o próprio Jonas considera esse aspecto o mais problemático de sua empreitada, isso tanto do ponto de vista teórico quanto operacional. A essa crítica podemos tentar rebater como o argumento de que a busca de Jonas como aqui interpretamos não é de elaborar um plano de governo voltado para algo do tipo: “gestão e orçamento participativo”. Não pode tratar-se apenas de atingir as massas, mas de que tipo de ser humano e relação ética estamos produzindo, que tipo de pensamento crítico. Todavia não devemos esquecer que, no nosso entender, a sua ética teria um vasto caminho sócio-pragmático a percorrer, e é algo nessa direção que a nossa reflexão aponta.

Retomando a questão, Sève mesmo condensa suas considerações em três pontos, a saber: o primeiro está relacionado à futurologia, em que o pessimismo anunciado é específico. *O pior não é sempre o mais seguro, mas o que é possível deve ser evitado.* O segundo está relacionado à *heurística do temor*: *É necessário fazer os indiferentes tomarem consciência dos perigos*; e o terceiro é um grande elogio a Hans Jonas: ele declara que *O princípio de responsabilidade é um livro sobre ética, mas também um ato ético.* Assim sendo, Sève encerra sua apreciação da obra afirmando que a primeira parte, relacionada aos impactos tecnológicos sobre o agir e sobre a necessidade de uma nova ética para o agir tecnológico, é muito convincente. Todavia, ele não arrisca emitir a mesma opinião quanto aos imperativos da metafísica, pois nesse aspecto (quanto a guinada metafísica) é incerto se Jonas aceitaria algum argumento que excluísse por completo a perspectiva metafísica nas suas análises. Diante disso, o que se deve afirmar é que Jonas, inegavelmente, em alguns aspectos, fez uma opção por algo pré-moderno, como estratégia capaz de enfrentar o sucesso das ideias

utópicas de Galileu e de Francis Bacon, que inspiraram a subjetividade moderna e cujas consequências são bastante conhecidas, a saber: a objetificação e o pretense controle cientificista da vida.

Na mesma perspectiva de Jonas, os argumentos de Marienstras¹ defendem que diante dos impactos das tecnologias de ponta, devemos estar atentos não apenas ao bem humano, mas também considerar os não humanos; todavia, ele não crê que o cerne da questão esteja focado num exacerbado antropocentrismo da ética tradicional, mas em conceber o humano desconectado da natureza, numa atitude de descaso e indiferença. Ainda na mesma perspectiva, Marienstras não está certo de que a ideia da *morte genética* seja suficiente para motivar e fundar um novo imperativo, mas “é o desequilíbrio interno das sociedades, os conflitos suscitados em seu seio que tornam verdadeiramente a utilização de forças destruidoras que nós controlamos de forma tão precária”¹. Assim, ele aposta na investida democrática como forma de romper com a “ditadura” de grupos e impor uma ética pautada por decisões colegiadas e que respeita o pleno direito das populações. Já no entender de André Dumas¹, em cujo artigo intitulado *Réponse à Hans Jonas*, ele afirma que a obra de Jonas “(...) nos reporta à evidência. É um grande convite para que o homem não falte com o bem que é comandado pela sua liberdade. É uma volta ao real”¹.

Por conseguinte, ele classifica em três níveis os problemas: no primeiro nível discorda de uma só posição indo de Sófocles a Kant. Argumenta que Jonas teria sido mais persuasivo se houvesse discutido os problemas “época por época”, a saber: medieval; cartesianismo e marxismo, como promessa de acumulação indefinida da ciência; e um retorno à natureza, incorporando os aspectos positivos das descobertas modernas e destacando a importância de viver com ao invés de viver sob o constrangimento da técnica. No segundo nível de considerações críticas, Dumas trata da *renúncia ao antropocentrismo* como possibilidade de considerar e integrar mais harmonicamente as realidades não humanas e considerá-las com valor em si mesmos; também argumenta que é impossível haver *habitat sem habitantes*. Dumas suspeita de um *puritanis-*

mo da natureza mesmo após o desaparecimento do predador humano. Todavia, consideramos que a obra de Jonas não tem a intenção de camuflar um seu antropocentrismo, posto que o sujeito ético será sempre o ser humano, isso é claro em Jonas. Consideramos que a posição de Dumas a esse respeito é equivocada. Desse modo, Jonas, ao criticar as éticas tradicionais, quer destacar os limites do agir individual bem como seu frágil poder de transformação numa conjuntura que exige cada vez mais decisões colegiadas e ambientalmente situadas e coerentes.

Assim sendo, o imperativo jonasiano defende expressamente a vida em suas inter-relações e simbiose com os elementos naturais, e isso está muito presente desde suas análises de *O princípio vida* (1966). Nesse sentido, é inadmissível pensar a pessoa humana desligada de sua inadiável comunhão com a vida natural, pois é nessa perspectiva que Jonas critica o dualismo, algo parecido com a crítica que já aparecia - mesmo que em outra perspectiva - quando da elaboração de sua tese doutoral sobre a gnose. Jonas está convicto da compreensão teórica e prática da necessidade de imbricação entre os dois polos da existência para a compreensão da ideia de *organismo*, como aparece em *O princípio vida*. É a partir daí que ele elabora o conceito de *equilíbrio* - centrado numa visão privilegiada e amparada pela metafísica. Jonas sabe da importância de uma autoimposição de limites para o próprio agir humano em vista de respeitar a ordem da natureza não humana, em seu finalismo ontológico, e ao mesmo tempo salvaguardá-la de uma visão utilitarista, que fatalmente nega a liberdade e empurra a todos para uma “vala comum”.

O imperativo ontológico da vida obriga a uma responsabilidade perante outras formas de existência, visto sua interdependência ser de capital importância para a continuidade da própria vida humana. Para Jonas, o destino do futuro está plenamente em nossas mãos, pois quem dirá sobre os caminhos a serem trilhados é a liberdade no uso do poder de que a civilização tecnológica está munida. É amparado nessa liberdade de agir que Jonas apoia e fundamenta a ideia de responsabilidade como princípio fundamen-

tador e como imperativo a ser respeitado na formulação de uma ética prática. No nosso caso se exprime e se afirma como uma *Bioética da responsabilidade* em face do niilismo contemporâneo. Pois, assim, os poderes destrutivos da técnica ficariam subordinados ao imperativo da existência nos termos de uma ética prática – traduzida, é claro, em ações práticas em cada momento – a que nenhuma filosofia ou forma teórica cabal ou estratégica terá sob controle e previsão.

Para Jonas, o perigo de autodestruição da humanidade deve ser anunciado em termos ontológicos, através de um *não* ao *não-ser*, que se exprime num *sim* à *vida*. Não sabemos os detalhes científicos do que está em jogo, mas sabemos e sentimos que está em jogo, sugere ele; estamos em jogo ao pretendermos jogar com a Vida. É através do *sim* à vida que se dá a fundação do imperativo da responsabilidade, e nesse sentido Jonas também pode ser considerado “pastor” do ser. Nesses termos, argumentamos com ênfase que o perigo tem que ser anunciado ontologicamente, pois o que se precisa garantir é a existência, pois é ela que está em jogo e não a racionalidade de um princípio de moralidade. Essa questão está claramente sistematizada em termos de estatuto ético em *O princípio responsabilidade* (1979), isso é patente em Jonas.

O terceiro nível das considerações de Dumas é dedicado a um elogio à ética jonasiana ao pôr em relevo *o apelo à sabedoria* e ao destacar a importância das *gerações futuras como nosso próximo*. Com efeito, dirá Dumas, o aprendizado com a crise atômica e ecológica poderá desenvolver uma consciência progressiva não mais da possibilidade do dilúvio, mas do deserto - mesmo com toda a força da expressão. Eis sendo, e o imperativo de Hans Jonas que, ao antever tais possibilidades, pode propor uma responsabilidade pelo futuro da humanidade. Dessa maneira, o *temor* e o *medo* representam um dos aspectos mais originais da sua reflexão ao mobilizar, de forma pedagógica, o sentimento por uma causa de valor inestimável. A catástrofe assusta porque é uma possibilidade real, ou seja, já se dispõe de poderes para tanto; e muito dela já estamos vivendo! Nesse ponto Jonas só foi corroborado.

Nas suas análises, Paul Ricoeur¹ considera efetivamente responsável *aquele a quem é confiada a guarda de algo precioso*; assim, há uma conformidade com o pensamento de Jonas, conforme discutimos no primeiro capítulo; também outra posição que corrobora para consolidar a posição de Jonas é o pensamento de Olivier Mongin¹ ao afirmar que a fragilidade do mundo e dos indivíduos nos torna mais responsáveis por um futuro para as gerações futuras. Assim sendo, o imperativo jonasiano amplia suas bases reflexivas, e seus desdobramentos ganham importância ímpar em defesa da manutenção do estatuto da vida como uma filosofia prática de primeira grandeza.

Por fim, as considerações críticas tão caras ao conteúdo dessa nossa reflexão põem em evidência que toda teoria, por mais exaustiva que pareça, é sempre uma possibilidade entre outras. O intento aqui é encontrar as condições de possibilidades de uma ética prática que se exprima como *bioética da responsabilidade*, cumprindo o papel ético do saber acadêmico e científico. E, assim, considerando a radicalidade ética da alteridade, propor no âmbito teórico e pragmático mudanças efetivas nas relações que iremos travar nas esferas humanas, não humanas - os quais se podem considerar sujeitos de direitos e com fins em si mesmos, em especial as novas e futuras gerações. Pois, a singularidade e o propósito precípuo deste livro é apontar a *bioética da responsabilidade* como uma possibilidade de o *homo sapiens* se situar e agir com responsabilidade diante dos desafiantes dilemas e problemas éticos contemporâneos. Assim, nossa proposta é por uma bioética efetiva que vai do local ao global como força de persuadir o agir como exercício de um saber e de uma sabedoria na sua expressão mais plena.

Capítulo 3

A BIOÉTICA DA RESPONSABILIDADE: FUNDAMENTO PARA UMA FILOSOFIA PRÁTICA

*A vida é curta, a arte é longa, a sorte é desigual, a
experiência não é segura e o julgamento é difícil¹*

As grandes mudanças de cunho histórico-culturais e tecnocientíficas pelas quais estamos passando, nos têm causado grande perplexidade; entretanto, as incorporamos tão rapidamente no cotidiano de nossas vidas que, na maioria das vezes nem nos perguntamos pelas consequências que trarão para o equilíbrio e a harmonia da existência singular; para as inter-relações, bem como para a nossa “casa” comum, o Cosmo.

Entendemos que a bioética surge como resposta da contemporaneidade às implicações morais e éticas que tais mudanças provocaram no âmbito especial da saúde e do ambiente, ou seja, trata-se do mais básico da vida humana. Partindo desse cenário de ambivalências, é que argumentamos em favor da *bioética da responsabilidade* como filosofia prática, fundamentada na ideia de responsabilidade que se trata de uma concepção alargada do agir humano, em que do ponto de vista ético são consideradas não apenas as relações inter-humanas, mas inclui a dimensão ambiental e as gerações futuras.

Este capítulo aborda a equivalência entre ética aplicada, ética prática e Bioética, a amplitude e os limites da Bioética, a contemporaneidade da Bioética, crítica ao principialismo, dimensão acadêmica da bioética e a interface da abordagem no Brasil, os

fundamentos da *bioética da responsabilidade*, a exigência de uma nova epistemologia para além do cartesianismo, e por fim, a necessidade de políticas públicas como caminho para uma efetiva ética prática. Quanto às políticas, refletiremos, pontualmente, sobre algumas questões ligadas ao campo da saúde; o grosso da questão aparece aos poucos ao longo da pesquisa.

A Bioética será estudada a partir de três eixos fundantes, a saber: a perspectiva histórica da Bioética, a base crítica filosófica e os problemas e dilemas bioéticos.

Entretanto, podemos considerar que esses três eixos não aparecem de modo estanque, mas uma reflexão leva à outra e assim por diante; certamente, trata-se de uma *démarche*.

Ética prática enquanto ética aplicada e bioética

Creemos que cabe aqui uma retomada mais específica acerca da compreensão dos termos muito frequentes neste trabalho e que guardam certa aproximação entre si, mas também exprimem nuances bastante singulares, são elas: ética, moral, ética prática, bioética, ética aplicada e filosofia prática. A primeira questão é sobre ética e moral. É certo que não há um consenso sobre o uso da terminologia ética e moral, pois há quem use esses dois termos como sinônimos¹. Esclarecendo: o *ethos* de uma sociedade, grupo humano e mesmo de uma pessoa pode ser chamado de moral ou moralidade, e do ponto de vista etimológico está adequado muito bem à expressão: ética. Todavia, a palavra ética, por assim dizer, representa muito mais a “ciência” da moral, ou seja, a reflexão sobre o *ethos*, isto é, trata-se de olhar a moral sob um escrutínio especulativo e crítico. Em todo caso, consideramos importante tal distinção e nos deixamos guiar por ela. Assim sendo, temos – o *ethos* e a ciência do *ethos*. Comumente, quer-se que ela seja antecedida por uma filosofia teórica¹, especulativa, descritiva da realidade e por ela condicionada. Nos termos dessa

abordagem, a ética não apenas pressupõe uma filosofia primeira, seja ontologia ou metafísica geral, que aborda o ser enquanto ser; mas deve-se incluir tanto as diversas metafísicas especiais como as ciências de setores particulares do universo dos entes, a saber: uma filosofia da natureza – cosmologia- e de uma teologia natural, ao problematizar o ser humano nos seus aspectos fundamentais, quais sejam: sua origem, natureza, propriedades e os seus fins. Esses aspectos oferecem um caráter universal à ética, uma espécie de razão convincente, ainda que não conclusivo. Entretanto, não se exclui a possibilidade de se argumentar em favor de uma ética não metafísica, quiçá inspirada no gnosticismo ou nalguma espécie de naturalismo.

Tendo em vista os pressupostos ontológicos, ao longo da tradição, a ética fora subdividida em duas partes: geral e especial. A geral trata da retidão moral quando do agir humano, e com base em uma doutrina comum ocidental que segue os ditames metafísicos e/ou teológicos, cujo fim último é a felicidade pessoal e a glória externa de Deus (aqui segue – a lei moral, natural e positiva – determina os direitos e deveres decorrentes da lei – estuda a moralidade e a imputabilidade dos atos, seu mérito e demérito, tudo isso observado, conduz a um fim derradeiro!)¹. Entretanto, não ignoramos a possibilidade de argumentar em favor de uma ética, por assim dizer, ateia.

Consoante essa tradição, a ética especial se refere à moralidade das variadas situações e condições da existência humana na perspectiva do indivíduo e da sociedade, mas norteadas pelos princípios gerais. Aqui se consideram as condições concretas do agir e seus pormenores. Também nessa parte temos outras duas vertentes: a ética pessoal – cuida dos direitos e deveres dos indivíduos como pessoas privadas; são os deveres do homem para consigo mesmo: em relação ao corpo e à alma. E a outra é a interpessoal, aquela que cuida da questão da justiça e da solidariedade entre humanos, independente do grupo a que pertençam.

Seguindo esse raciocínio, a ética social, portanto é o resultado dessa segunda subdivisão. E seu *proprium* está para as

questões/obrigações que surgem a partir do momento em que se encontra em sociedade – familiar, civil, internacional. Desse arcabouço surgem: ética familiar - trata do matrimônio, da família como instituição direito dos cônjuges, dos filhos, e outros - ; a ética civil, da sociedade e do Estado e a ética internacional com suas peculiaridades. Assim, a ética social indica os balizamentos de comportamento nos diversos setores da condição humana, e que resultem num influxo positivo no seio da sociedade.

Dito isso, consideramos que a área da tradicional ética especial é o *locus* sistemático da ética aplicada, sem descuidar de particular atenção pela diferença de extensão entre ambas. É certo que, como disciplina acadêmica, a ética aplicada integra a grade curricular dos cursos universitários com outras terminologias, inclusive com o nome de ética prática¹. Álvaro Valls faz equivaler o termo ética aplicada à ética prática. Embora correndo o risco de certa redundância, posto que toda ética, observadas as devidas proporções seria prática, pois engendraria o campo aristotelicamente concebido/demarcado como filosofia prática¹, entretanto, também adotamos essa equivalência de termos. Entendemos que com a ética prática procura-se usar os princípios norteadores da ética normativa para resolver problemas morais do dia-a-dia. Daí que a concebemos, a ética prática, no sentido de ética aplicada, apontando aqui para a visão *bioética da responsabilidade*, que vai de postular novo fundamento e visão de ser humano, de natureza (e de ciência) tanto quanto o imperativo de uma filosofia engajada, inserida na práxis.

A expressão “ética aplicada” tem sua origem nos Estados Unidos ao longo dos anos 60; lá “explodiu” uma avalanche de interrogações no campo da ética. Foi assim que, durante os anos 70, alguns desses campos emergiram como: bioética, ética ambiental, ética profissional, dentre outras¹. Marie-Helène Parizeau afirma que a ética aplicada se caracteriza fundamentalmente, em todos os setores, por sua multidisciplinaridade, no intuito de responder a problemas práticos e concretos, análise casuística ou consequencialista e apresentação por meio de discurso e práticas - pesquisa,

ensino, atividade de consulta. A nossa tese adota, portanto, a simplificação e equivalência de termos, isto é, a *bioética da responsabilidade* é expressão da ética prática alargada e que deve ser entendida no sentido de ética aplicada às questões da vida - humana e não humana - desde o seu início, desenvolvimento e nas suas consequências futuras. A *bioética da responsabilidade* é o saber aplicado às questões práticas, no âmbito da reflexão ética, com as quais nos defrontamos a cada instante. Certamente, o cotidiano da vida instiga a dar respostas e temos que, a cada momento, ajuizar teses e posições conflituosas. Daí se pergunta: em quais prismas teórico-práticos poderemos nos apoiar? Essa é a questão que abre o caminho para as condições de possibilidade de uma bioética ativa, não utópica e da responsabilidade, como veremos ao longo deste capítulo.

Ainda sobre a questão da apresentação da ética podemos entendê-la sob duas maneiras: a primeira maneira é composta de três dimensões, a saber: a metaética - trata da questão da relação entre fatos e valores- , a normativa e a ética prática/aplicada - que se propõe usar os resultados da ética normativa para resolver problemas morais cotidianos. A outra maneira composta de duas dimensões diz respeito às teorias normativas que podem ser elaboradas: deontológicas (*deon* = dever) e teleológicas (*telos*=fim).

Nesses anos de sua história, a Bioética sofreu muitas transformações. Hans Jonas que, desde o início da década de 70, se encontrava elaborando muitos artigos, até se consagrar com a obra fundamental em 1979¹. Contemporaneamente, o oncologista e bioquímico Potter também estava desenvolvendo algumas reflexões sobre a questão bioética. *O princípio responsabilidade* calca-se no imperativo: “Obra de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica na Terra”. Ou “não ponhas em perigo as condições da continuidade indefinida da humanidade na Terra”¹; entende que por bioética é preciso entender primeiramente um olhar paradigmático e globalizante do tempo biotecnológico e, portanto, necessariamente e cada vez mais bioético, ecológico (nossa casa), um *Zeitge-*

ist de urgências e ações. Para maior consistência do modo de pensar a Bioética é que passaremos a apresentar um quadro sumário sobre os fundamentos da ética da responsabilidade como base fundamentadora da *bioética da responsabilidade*, reflexão cara a este livro, posto que não é demais retomar, pontualmente, a estrutura fundante da ética de Jonas.

Para Hans Jonas (1979), *O princípio responsabilidade* representa um *tractatus technologico-ethicus*, e, de modo privilegiado, poderemos descobrir novos princípios éticos dos perigos que previstos dos quais derivam novos deveres do novo poder. Assim, a *heurística do temor* é vinculada diretamente ao *princípio de precaução*, formulada da seguinte maneira: *somente a previsível desfiguração do homem nos ajuda a alcançar aquele conceito de homem que há de ser preservado de tais perigos*. Reconhecendo os limites da ética tradicional, que não podia prever tais situações, é que precisamos pensar o novo estatuto moral diante da dinâmica dos desafios da civilização tecnológica.

Desse modo, a tônica da responsabilidade radical, ontológica e, mais adiante, levada à imputação objetiva, é uma das grandes contribuições da obra *O princípio responsabilidade* de Jonas. A tarefa da ética parte desses pressupostos da crise-ameaça, e de que a humanidade se levante contra o perigo; o que aparece eminentemente é a *vulnerabilidade* da natureza e da natureza humana em especial. Esse é o chamariz ético, no sentido do cuidado com a alteridade, o que no nosso entender liga a inspiração de dois autores próximos: Heidegger e Levinas. A fragilidade da própria vida humana com suas alterações genéticas, dos ecossistemas, da biosfera inteira como diz Jonas, é que agora é objeto da consideração da ação normativa e valorativa em vista do caráter ameaçador da ação humana.

Na ética kantiana, por exemplo, de fato, as consequências reais não são contempladas, e o princípio não é o da responsabilidade objetiva, senão o da condição subjetiva de minha autodeterminação. O novo imperativo apela à concordância não do ato consigo mesmo, mas à concordância de seus efeitos últimos com a

continuidade da atividade humana no futuro, daí sua fórmula imperativa referida anteriormente: “Obra de tal modo que [...] Ou, negativamente: “não ponhas em perigo [...]”.

Certamente, o mote novo da ética de Jonas seja a inclusão dos não nascidos. O “primeiro dever” *desta* ética orientada ao futuro *será justamente a* procura pela representação dos efeitos remotos. É nesse sentido que Jonas não rejeitaria a deontologia e o caráter da normatividade, mesmo que apele para uma ética calçada mais no “sentimento” do que na Razão.

Consideramos, portanto que podemos atuar em mais de um âmbito de fundamentação da ação. Falamos, então, em responsabilidade ontológica, mas também em responsabilidade objetiva, de que alguém deve sempre responder pelo efeito deletério do ato no ambiente ou na pessoa, independente de sua certeza quanto à causalidade do ocorrido. De algum modo, muitos apostam para além do temor e da precaução em pauta. Entretanto, o modo como estamos argumentando pode ajudar a compreender que se trata da experiência ética profunda do humano no encontro com o outro, aqui no mais largo e concreto sentido do outro como outro que me apela. Ao Tu deves ético deve preceder um Tu és antropológico; conta com a fé na Vida/Homem, mas também se vale da razão, isso se liga aos valores e ao Bem, os quais exigem a existência “feliz” - temos aqui dois mandamentos primeiros: Viver, e viver bem, a saber, com outrem.

Essa retomada objetivou preparar o “terreno” para o *novum* de nossa rflexão que é refletir sobre a ética prática que se expressa como *bioética da responsabilidade* nos contornos do pensamento de Hans Jonas. Em seguida, investigaremos ainda mais o conceito de bioética para elucidar a amplitude e principais limites de seu alcance enquanto paradigma de um novo saber que se impõe pela própria natureza e urgência das crises/conflitos de civilização pela qual estamos passando.

Amplitudes e limites da bioética

A Bioética, como ética prática, é considerada um ramo abrangente e especial da Filosofia, podendo ser considerada como um novo saber aberto ao caráter interdisciplinar, crítico, do “diálogo de saberes” e prático. Nesse sentido, a Bioética buscaria entender a história, a natureza e as consequências práticas dos problemas éticos advindos das mais variadas formas de alteração da natureza biológica e humana, que em especial incidem em violação explícita da condição e da dignidade humana; junto a isso, as consequências do excesso de poder desse agir humano no âmbito da natureza não humana. Devemos ter em mente contudo que a questão bioética ou mesmo a ecológica não se trata de categorias biológicas *stricto sensu*, mas sempre de construções sociológicas, filosóficas e culturais. Daí ser a Filosofia um âmbito privilegiado nessas discussões. A questão ambiental não é eminentemente biológica¹, tanto quanto a questão bioética não o é dos bioeticistas ou biomédicos e assemelhados. Desse modo, pensamos a *bioética da responsabilidade* como indo do geral ao particular, tanto como grande paradigma epistemológico, civilizatório e ético, construindo um novo tempo quanto atuando em dilemas pontuais, como costuma acontecer nas questões biomédicas e ecológicas por exemplo.

Assim, é cada vez mais comum classificar a atualidade como a era do *bios*, a saber: biotecnologia, biopoder, bioenergia, biomedicina, biodireito, dentre outras. A Bioética se insere no contexto desses neologismos para significar um “novo saber” capaz de refletir filosoficamente sobre os problemas/dilemas práticos que afetam a vida em todas as dimensões, tanto quanto questionar os pressupostos (fundamentos) filosóficos e éticos que lhes subjazem. Sabendo-se que o termo Bioética é composto pelo prefixo *bios* (vida) e o sufixo *ethos* (ética/valores humanos, sociais) é plausível perguntar novamente: que tipo de *vida* se trata em Bioética? Compreender-se-ia também das vidas não humanas tão caras à responsabilidade jonasiana? Como entender essa vida do ponto de vista axiológico (seus valores), social e com a sociedade da econo-

mia de mercado e de massa?

Como anunciamos na introdução deste capítulo, entendemos que a Bioética deve ser abordada a partir de três eixos temáticos fundantes. Em primeiro lugar, a *história contemporânea da bioética*, que trata especificamente de questões de pesquisas em seres humanos que foram reduzidos à condição de cobaias, mesmo aquelas pesquisas anteriores aos experimentos e atrocidades praticadas pelos médicos nazistas. É claro que aqui deve entrar o estudo da ética, na medida em que a bioética pode ser vista também sem prejuízos como continuação ou atualização da ética na história e na história da ética/moral. Em segundo lugar, a questão da *base crítica e filosófica da Bioética*, ou seja, que tipo de epistemologia está na base do fazer-ciência na contemporaneidade, e que implicações filosóficas dão-se ao falar, por exemplo, de um novo paradigma? E, nessa perspectiva, a investigação recai sobre quais são os fundamentos e/ou bases teóricas que dão sustentação à visão de mundo, de natureza e de ser humano sob e engendrados pela tecnociência moderna. Como formatar uma epistemologia fundamentada em uma nova *cosmovisão*, tanto quanto numa antropologia que considere o ser humano de modo integral, não fragmentado, situado na responsabilidade radical e geracional como motivação fundante - aqui cabe o cuidado para com as gerações futuras articulada numa “simbiose” com os seres não humanos.

No terceiro eixo, a Bioética aborda os dilemas éticos - e sobre os quais refletiremos apenas em alguns aspectos - e a questão da necessidade de políticas públicas. Quanto aos dilemas, refletiremos sobre os problemas persistentes e emergentes: nos persistentes se enquadram o aborto, a eutanásia, a distanásia, a questão moral que envolve a riqueza e a “pobreza absoluta” e as dimensões ecológicas envolvidas; os emergentes envolvem questões como fertilização *in vitro* ou “barriga de aluguel”, clonagem, utilização de células-tronco adultas e embrionárias, biopoder ligado a patenteamento da vida, à máfia da indústria farmacêutica e outros congêneres. No que diz respeito à instituição de políticas

públicas, como recurso para efetivação de uma ética prática, tomamos como exemplo a situação do Brasil e optamos por uma questão bem pontual dentro do campo da saúde, deixando para outro momento a relação das políticas públicas com as questões ambientais de maior alcance. Entretanto, vários aspectos aparecem no conjunto da nossa reflexão como preocupação mais geral.

Deve ser notado que a questão da “pobreza absoluta”¹, e a responsabilidade dos ricos em relação aos pobres, além de outros dilemas morais correspondentes, também, podem ser encontrados nos estudos de Peter Singer¹. Todavia, o nosso recorte reflexivo investiga a possibilidade de fundamentar e instigar, à luz da ideia de responsabilidade alargada, uma ética prática que se exprime teórica e praticamente como *bioética da responsabilidade*. Isso através de duas dimensões de um único processo. Na dimensão teórica, após situar algumas perspectivas principais (vertentes), encontramos com os limites do modelo bioético principialista e correlacionamos ao modo de abordagem de base cartesiana - cartesianismo como pressuposto metodológico e não como Descartes propriamente, como já dissemos -, para então confrontá-lo com o novo modelo calcado na ideia de responsabilidade e na dimensão prática apontando sempre para problemas e dilemas éticos da realidade, da vida cotidiana.

Estamos considerando então que uma Bioética no sentido paradigmático e forte não pode prescindir de uma reflexão de fundamentos que toca na visão de (tecno)ciência dominante. Não pode se tratar apenas de boas intenções morais e remediações dos efeitos deletérios da biotecnologia na saúde e no ambiente. Com outras palavras: trataremos da epistemologia como crítica da ciência moderna em que a dimensão social-política e dimensão ética são inseparáveis.

Na dimensão prática da ética, a pesquisa em seres humanos inquieta-nos a todos, em face da justificativa corrente de defender com veemência a necessidade do “avanço da ciência”; e aqui, em geral, uma questão central fica à margem: a inviolabilidade da essência constitutiva do humano. Daí que esses tipos de procedi-

mentos, intervenções complexas e manipulações superespecializadas interessam na medida em que eles vão se tornando mais abrangentes e nos alcançam, apontando para interferências novas, decaindo em posturas objetificadoras daí nos perguntarmos: quais os riscos de um (des) controle no código genético? Quais os riscos econômicos e biológicos dos transgênicos? Quais os riscos para a invasão da intimidade humana e assim por diante? Hoje, por exemplo, já estamos convivendo com a manipulação de células embrionárias; tais procedimentos certamente provocarão alterações imprevisíveis para a estrutura do humano mas que, na maioria das vezes, permanecerão veladas e só conheceremos mais tarde pelos seus efeitos. A postura que Hans Jonas ensina é que são muito complexos e delicados os casos, como o cientista (ou o Laboratório) que opera sempre com o original (com o próprio ser humano) e, portanto, um erro implicará inevitavelmente prejuízo para aquele ser que se disponibilizou como cobaia ou se submeterá a um novo tratamento (intervenção). Nesse sentido, Jonas questiona se nesse tipo de experimento não seria melhor ser reservado apenas para o próprio cientista por ser ele um profundo conhecedor das imponderabilidades, dos riscos e das incertezas. Ou seja, o pesquisador deveria testar nele mesmo em primeiro lugar uma nova intervenção! Devemos reconhecer, portanto que essa é uma questão muito problemática.

Desse modo, não seria o caso de reconhecermos que a questão-problema, em torno da qual se insere a emergência deste “novo saber prático”, implica em considerar a existência de inúmeras incertezas e riscos muitas vezes irreversíveis? Assim sendo, não devemos considerar que não há uma única teoria ideal para analisar tais questões, pois nenhuma delas jamais será a detentora do melhor diagnóstico? Qual balizamento ético guiará as nossas ações? Será que o melhor caminho a ser seguido não passaria pela análise crítico-desconstrutiva do paradigma cartesiano, fragmentário e mecanicista, ponderando a sua materialização nas práticas institucionais e sociais, em especial nesse contexto de *economia de mercado*? É nesse sentido que nos questionamos e construímos os argumentos em torno da importância de conceber uma

visão de *ciência com consciência* e crítica, isto é, a ciência a serviço da vida humana e do bem comum, amparada por uma ética da vida, em busca da sustentabilidade socioambiental, considerando a alteridade, defendendo e assimilando o princípio da responsabilidade e do cuidado. Essa perspectiva se torna, assim, o centro gravitacional desse saber prático atual que chamamos de *bioética da responsabilidade*.

A *bioética da responsabilidade*, como estamos tratando aqui, quer a todo instante elucidar o como e em quais termos a ética, na urgência dos dias atuais, clama por uma imbricação entre o conhecimento biológico (*bios*), e os valores humanos (*ethos*), - evitando assim uma avalanche apocalíptica e catastrófica diante do imponderável poder que a tecnologia moderna impôs sobre nós - e vai, contudo, além, quando propõe o novo paradigma e a vigilância política constante. Sobretudo porque, pautada na noção de *progresso material ilimitado*, herdeira de um determinismo tecnológico como visão de futuro que, como todo acontecimento histórico, está também no reino do transitório, da alteridade temporal.

Por fim, queremos saber como construir a “nova ética prática”, ou seja, uma bioética do presente orientada para o futuro e responsável com a possibilidade e a força de nos empurrar para fora da verdadeira *Matrix*, aquela que se impôs implacavelmente, alienando-nos da capacidade crítica de pensar, amar verdadeiramente, ter tempo para ser feliz, experimentar a solidariedade, superar a “pobreza absoluta”, usufruir de alimentação ecológica e equilibrada, viver sem estresse, promover o respeito às diferenças (aceitar o outro), protestar livremente e também assumir a dor, enfim, ter direito a viver e errar como um *ser humano* e ser feliz. É nesse sentido que temos defendido como a ideia de responsabilidade assume o papel de princípio fundador para pensar filosoficamente questões práticas e, por certo, relevantes para uma vida equilibrada em suas dimensões ecológicas, de saúde, culturais, políticas.

A contemporaneidade da bioética - sua história, perspectiva acadêmica e reflexos no Brasil

Ao longo da década de 70, do século passado, especialmente em *The right to die*¹, publicado em 1978, Hans Jonas já tratava da proporcionalidade inversa entre o poder e o dever como mote basilar para a fundação de uma ética da responsabilidade. Dessa maneira, também a ausência da correlação entre direitos e deveres e a presença indelével da responsabilidade pela existência foram os aspectos da ética da responsabilidade a intervir de maneira fortemente decisiva na estrutura teórico-prática da bioética nascente. Tal abordagem encontra-se explícita privilegiadamente em *Ética, Medicina e Técnica*¹.

Todavia, para fins de marco histórico, de modo mais geral, a Bioética surgiu com Potter, a partir de um artigo intitulado: *Bioethics, The Science of Survival*, do final de 1970¹. No entanto, no mesmo ano, no mês de julho, Andre Hellegers, um obstetra de origem holandesa, da Universidade de Georgetown em Washington D.C., também utilizou o termo bioética em caráter inédito¹. No entanto, a primeira obra de expressão em que aparece o termo bioética foi registrada em 1971, com a publicação de *BIOETHICS: bridge to the future (Bioética: uma ponte para o futuro)*.

Certamente, o neologismo “bioética” foi cunhado por ambos os autores em questão. Importa notar que os dois pensadores tinham a mesma preocupação, ou seja, se interessavam pela urgência de apreciação ética das consequências dos progressos científico-tecnológicos, respectivamente, para a vida em geral e para o homem em particular, porém, com perspectivas diferentes.

Hellegers (1973, 1976)¹ considera que o desenvolvimento biotecnológico e as mudanças sociais determinam uma nova percepção da medicina, pois ela ganha uma nova dimensão ao passar a responder ao bem-estar geral da pessoa – de acordo com

a definição da OMS¹. Com essa tomada de posição, é natural que a preocupação com a saúde se estenda para além dos diagnósticos das doenças dos indivíduos e alcance os patamares sociocomunitários. Nesse sentido, Hellegers defende uma perspectiva de saúde capaz de abranger problemas que sempre estiveram à margem da medicina, a saber: (i) a questão do envelhecimento; (ii) natalidade; (iii) bens e serviços, frutos de alta tecnologia, como cirurgia plástica, fertilização *in vitro*, dentre outros.

Diferentemente dessa perspectiva, Potter (1971) empreende uma abordagem *interdisciplinar* com relação à Bioética, advogando que a humanidade necessita urgentemente de uma nova sabedoria que proporcione um conhecimento capaz de orientar o uso das surpreendentes inventividades contemporâneas, e que isso reverta em melhores condições de sobrevivência para o homem e também contribua para uma melhora na qualidade de vida. Assim considerada, a nova ciência, tem cunho problematizador ético-filosófico, embasada na biologia e na ecologia, englobando positivamente os elementos fundantes das ciências sociais e humanas. Potter propôs o neologismo “Bioética” para pôr em relevância os elementos mais importantes de tal composição, a saber: *o conhecimento biológico (bios), e os valores humanos (ethos)*, como foi assinalado. Nesse sentido, em 1971, afirmava que o significado da palavra “Bioética” implicava, fundamentalmente, em primeiro lugar, que a sobrevivência de um futuro em longo prazo implica uma questão de Bioética, não de uma ética tradicional; em segundo lugar, para que esse longo prazo se estabeleça, há que se programar e desenvolver uma política bioética. A ética tradicional se refere à inter-relação entre as pessoas - e relações mais imediatas, como já citamos nos capítulos anteriores -, mas a Bioética diz respeito às pessoas e aos sistemas biológicos; por isso, Potter afirma, no prefácio de BIOETHICS: bridge to the future, que necessitamos de uma Ética da Terra, de uma Ética para disciplinar a convivência com a vida natural, de uma Ética de Produção, de uma Ética de Consumo, de uma Ética Urbana, de uma Ética Internacional, de uma Ética Geriátrica entre outras. Nessa visão, todos esses âmbi-

tos e seus problemas requerem ações baseadas em valores e também em leis biológicas e sistêmicas que nos regem.

A bioética em sua interface acadêmica

A referência científica mais importante no que concerne ao surgimento da bioética, em nível de investigação e denúncia, encontra-se nas pesquisas de Henry Beecher¹. É notável e significativa nesse contexto crítico-histórico de desenvolvimento da Bioética na academia e na sociedade, a contribuição do médico anestesista Henry Beecher (1966), com o artigo publicado em 16 de junho de 1966, na revista científica *The New England Journal of Medicine*, sob o título: *Ethics and Clinical Research*¹. O conteúdo do artigo denunciava vinte e dois experimentos, envolvendo seres humanos em condições precárias de pesquisa. Nessa oportunidade, como desdobramento das acusações de Beecher, houve um impulso definitivo em vista da estruturação da Bioética como disciplina. É de notar que isso ocorreu exatamente há cinco anos antes da publicação de Potter. A publicação dessa pesquisa provocou um abalo na comunidade científica internacional, fato que induziu a concluir que, lamentavelmente, a negligência moral não fora algo exclusivo dos médicos nazistas, mas estava presente no cotidiano das pesquisas biomédicas, demonstrando que até aquele momento havia total descumprimento tanto do Código de Nuremberg e da Declaração de Helsinque, quanto um real descompromisso com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, da parte dos pesquisadores.

Hans Jonas, após a publicação da pesquisa de Henry Beecher (1966), fez declarações nas quais se mostrava muito indignado com as implicações das pesquisas científicas. Ao comentar outro experimento com humanos, nomeadamente o caso específico de Tuskegee¹ - pesquisa prolongada que envolveu uma comunidade negra em condições infra-humanas - afirmou:

Aqueles mais aptos a dar o consentimento, isto é, os mais educados com maior capacidade de escolha,

deveriam ser os primeiros a serem consultados para pesquisa [...] os cientistas-pesquisadores deveriam estar, portanto, no topo da lista, ao contrário dos prisioneiros¹.

O conteúdo dessa declaração expressou com exatidão o repúdio de Jonas à violação da integridade e da dignidade humanas. Isso é particularmente grave porque fragiliza o importante processo de reconstituição da dignidade do ser humano ante os abusos, praticados durante o regime nazista, em pesquisas biomédicas. Essa questão reapareceu, acompanhada de novas feridas, num tecido em fase de longa e dolorosa recuperação, até porque existem, ainda, muitas cicatrizes. Certamente, não seriam de outro teor as declarações de Jonas, senão a de chamar à responsabilidade aqueles que são os primeiros responsáveis pelo processo de avanço da ciência, a saber: os próprios pesquisadores e instituições de pesquisa.

Desse modo, Jonas (1994) já afirmara que a promoção do progresso da ciência a qualquer custo, do ponto de vista ético, é algo abominável, isso porque tal processo deverá estar subordinado, obrigatoriamente, a um balizamento ético que proteja a integridade e a ideia de humanidade como hoje a concebemos. O avanço da ciência não deve arriscar tudo como numa aposta, porque, uma vez instalado o processo, não é possível retroceder sem causar danos; ele será sempre cumulativo.

Com isso, o avanço da ciência não deve ser considerado como algo de caráter urgente, urgentíssimo, capaz de comprometer a integridade da existência da humanidade; não é algo insubstituível nem tampouco uma necessidade *sine qua non*, a que se deva comprometer ou mesmo inviabilizar a continuidade das formas de vidas humanas e não humanas, com suas características fundamentais, como hoje a encontramos¹. Certamente, a ciência será frequentemente submetida ao escrutínio ético, pois a cada dia nos deparamos com questões que exigem discernimento e decisão, quer na vida privada quer na

esfera pública.

Uma das primeiras sistematizações, em termos de corrente de pensamento bioético, encontramos na paradigmática reflexão de Beauchamp & Childress¹, e que conhecemos como princípalismo; tal reflexão trouxe significativa contribuição para lidar com questões de ordem prática, quando das decisões éticas aplicadas em especial aos casos biomédicos. Certamente, ainda hoje, essa corrente mantém sua utilidade e importância, dominando cenários de resolução de dilemas morais, no âmbito biomédico em especial. Em todo caso, esse modelo apresenta limites e precisa ser sempre contextualizado e ampliado caso queiramos avançar em direção à alteridade em bioética.

O exemplo paradigmático da bioética princípalista

Se, por um lado, apenas recentemente é que a Bioética ganhou visibilidade surpreendente, e por isso mesmo não podemos considerá-la já enquadrada, legitimamente, na vasta tradição filosófica, por outro, entretanto é fácil encontrar fundamentos filosóficos que a sustentem¹. Como exemplo, podemos relacioná-la tanto com a filosofia da natureza do mundo antigo (grego) e do mundo moderno, como com a história da deontologia médica, que se originou com Hipócrates e se estende até os dias atuais. Como discurso prático e prática discursiva, no entendimento de Gilbert Hottois (1991), a Bioética conecta-se também com a atual filosofia dos direitos humanos, com as teorias éticas do meio ambiente, na confluência de uma solidariedade antropocósmica (homem-mundo), e, assim, ela ganha dimensões para além do específico campo da ética biomédica.

Devemos admitir também que a quantidade de vertentes de Bioética, em geral, acompanha a vasta quantidade de perspectivas no campo da ética aplicada. É certo que cada corrente privilegia determinados princípios e tem um contexto de nascimento próprio; entretanto, é possível perceber aproximações entre princípios. Observadas no seu conjunto as perspectivas aqui

apresentadas têm singularidades que merecem atenção, pois, embora se complementem em certas dimensões, também se opõem em outras. Isso é bem visível se compararmos a vertente principialista e a vertente da responsabilidade, como estamos propondo.

O principialismo em bioética está estruturado a partir de quatro princípios fundamentais, passíveis pretensamente de aplicação: autonomia, beneficência, não maleficência e justiça. Com relação ao princípio de autonomia, o modelo adotado é o kantiano¹. Kant é o mais influente pensador da autonomia, na modernidade filosófica. Autonomia (*auto-nomos*) significa: aquele que dá a si mesmo a lei moral, ou seja, a razão autônoma; ela é autolegislativa. Essa autonomia catalisa “toda a dignidade do homem que se impõe a si mesmo limites [...] tal princípio, é o mais importante de todos”¹. Decorre daí que as pesquisas que envolvem seres humanos, avaliam, passam pelo escrutínio de um comitê de ética. Esses comitês funcionam como um foro de deliberações sobre os projetos de pesquisa científica e a questão da autonomia ou, o Consentimento Livre e Esclarecido, dos envolvidos (cobaias humanas), são os fatores mais decisivos a serem considerados.

Em assim sendo, quando esse princípio é aplicado ao campo da biomedicina surge a grande dúvida: que autonomia teria alguém em estado de convalescença? Seu estado físico e emocional não seriam limites que impedem, efetivamente, o pleno exercício de tal princípio? E qual o papel da constelação familiar, até mesmo da orientação místico-religiosa? Nesses casos e nos semelhantes a observância desse princípio é, particularmente, problemática. Em se tratando da beneficência, seu matiz encontra-se nos antigos gregos, a exemplo de Platão, na sua metafísica, e Aristóteles no contexto de sua ética; quanto à justiça, esse princípio sempre esteve muito presente na longa tradição filosófica, isso desde Aristóteles até John Rawls, nos dias atuais; e, finalmente, a não-maleficência é tão substantiva que integra até mesmo o juramento médico desde Hipócrates.

A emergência do Princípioalismo contemporâneo, em especial no contexto norte-americano, engendrou os quatro princípios acima referidos, que se encontram exemplarmente desenvolvidos na obra de Beauchamp & Childress, *Princípios de ética biomédica*. Essa obra catalisa a busca de normatização de procedimentos médicos, ou seja, trata-se fundamentalmente da aplicação da ética aos procedimentos médicos, bem como na pesquisa em biomedicina, como uma forma de superar as atrocidades amplamente praticadas na sociedade norte-americana nesse campo, presente o avanço tecnológico à custa de cobaias humanas, da instrumentalização da relação de cura, bem como da dilapidação dos saberes tradicionais e limites e reverses da intervenção tecnológica na natureza (humana).

Todavia, cabe-nos afirmar que a observância dos preceitos princípalistas de Beauchamp & Childress, se por um lado se revelam eminentemente práticos para ajuizar conflitos morais no campo da saúde, por outro devemos dizer que são insuficientes em vista da complexidade de situações da bioética no campo biomédico, entre Sujeito e Objeto (médico e paciente). Certamente, tal insuficiência recai especialmente sobre a lógica que subjaz a esse modelo ético normativo, e muitas questões ficam em aberto, por exemplo: como fica aí a singularidade/alteridade do paciente (ou da Natureza), a responsabilidade ampliada e sistêmica, a solidariedade no corpo social, como no próprio princípio de *justiça*, que é propalado, questões que entrariam nas disputas em economia e saúde, como o acesso às condições de saúde, as políticas de saúde/doença, a desigualdade social, dentre outros?

Em resumo, deve-se admitir que tais princípios se adaptam com razoável benefício ao âmbito de uma moral privada e na manutenção de determinado *status quo* do sistema vigente (no capitalismo); no entanto, se tomarmos, especialmente, o princípio de *justiça* perceberemos com facilidade seus limites no princípalismo de origem norte-americana, principalmente por não transpor “as obrigações estritamente terapêuticas e de direitos do paciente, não alcançando, por conseguinte, o grosso da realidade social

envolvida. Em especial no caso dos países do Terceiro Mundo”¹. É nesse sentido que a teoria de Hans Jonas pode apontar, cremos, para uma responsabilidade radical e crítica, engajada do sujeito, como forma de superar as ameaças da racionalidade instrumental/tecnocêntrica, tanto quanto o antropocentrismo, que tende a expulsar a consideração dos interesses morais dos seres não humanos e dos não-nascidos.

Tendências e perspectivas da bioética no Brasil

No contexto brasileiro, orientados pela perspectiva analítica de Beecher, vários estudiosos têm se destacado, a saber: Léo Pessini e Christian Barchifontaine¹, especialmente com o artigo intitulado: *Bioética: do principialismo à busca de uma perspectiva Latino-America (1998)*; também, os trabalhos de Débora Diniz¹ e Volnei Garrafa¹ revelam-se estudos pioneiros no Brasil e se somam na construção de uma perspectiva crítica para a questão do surgimento da bioética como filosofia prática. Autores, a exemplo de Antonio Moser, Débora Diniz, Marcelo Pelizzoli, Márcio Anjos, Newton Von Zuben e Olinto Pegoraro¹ encontram-se fortemente envolvidos no processo de construção de uma Bioética com perfil alargado e capaz de superar o perigo de um possível reducionismo restrito ao campo da Biomedicina. Do ponto de vista da história, os países que lograram êxitos com a II Guerra Mundial imediatamente se aliaram, como medida de proteção, pois havia o temor de que atrocidades semelhantes às promovidas pelos líderes nazistas, na Alemanha, se repetissem em algum momento próximo. Conforme Garrafa (2001), para eliminar esse sentimento, foi elaborado, em 1947, o Código de Nüremberg. A partir daí foram divulgadas as atrocidades praticadas pelos médicos e pesquisadores engajados no nazismo; também foram postos a público os terríveis experimentos realizados com seres humanos, revelando, assim, a linha de conduta alemã na época.

Convém destacar que a II Grande Guerra deixou muitas cicatrizes, e, naquele momento, a população mundial estava muito sensível; tal fato favoreceu o que se convencionou chamar de crise de consciência. Há especialistas, a exemplo de Garrafa, que arriscam afirmar que, devido às proporções apocalípticas do conflito, pela primeira vez na história, as nações se abriram para uma visão internacional: pensar o mundo para além das fronteiras nacionais. O Código de Nüremberg se impôs como um documento, com validade internacional que regulamentaria a conduta científica, fundamentado no princípio de respeito à dignidade humana, aceito pela maioria das nações. Na sequência dos fatos, as Nações Unidas promulgaram a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a qual engendra os princípios fundamentais do direito à vida e à liberdade, inerentes a cada ser vivo, ampliando e retomando a tendência de humanização e solidariedade entre os países membros.

Outro marco significativo na consolidação desse processo se deu em 1964, quando ficou estabelecido o que se conhece hoje como Declaração de Helsinque. Compartilhamos com Pessini & Barchifontaine (1998), quando apontam que, mesmo não se tratando de uma lei específica e com a radicalidade de suas prerrogativas, ela serve como plataforma ética e padrão para todas as pesquisas realizadas em seres humanos. Nesse sentido, é de registrar que esse processo não aconteceu de modo linear. Pessini & Barchifontaine testemunham esse fato ao citarem alguns casos em que, mesmo os países que assinaram as convenções de Nüremberg, voltaram a cometer atrocidades em pesquisas, que envolviam seres humanos. Nesse estudo, os autores citam três casos acontecidos nos Estados Unidos, a saber: o primeiro, de 1950 a 1970, foi realizado no hospital público de Willowbrook, em Nova Iorque.

O referido experimento consistia em injetar o vírus da hepatite em crianças com limitações mentais; o segundo, também em Nova Iorque, foi realizado em 1963 no Hospital Israelita de Doenças Crônicas; só que, dessa vez, os sujeitos de pesquisa eram idosos que recebiam injeções de células cancerosas vivas; e o terceiro, o mais longo dos experimentos, de 1932 a 1972, foi reali-

zado na comunidade negra de Tuskegee, no estado do Alabama. Para isso, um grupo em asilos, formado por 400 afro-descendentes, foi mantido, com a conivência do governo norte-americano, infectado com sífilis por um período de quarenta anos. A pesquisa objetivava estudar a história natural do desenvolvimento da doença, dos seus primeiros sintomas até o óbito da pessoa contaminada. Vale lembrar que já existia, desde o início do século XX, tratamento com cura para essa moléstia. Esse caso ficou conhecido como *Tuskegee study*¹. Quando vieram a público, a sociedade estadunidense pressionou o Governo e o Congresso a se posicionarem a favor da comunidade, de modo a erradicar, em definitivo, tais experimentos das práticas científicas. Partindo desses fatos, a partir de 12 de junho de 1974 foi criada a Comissão Nacional para a Proteção de Seres Humanos em Pesquisa Biomédica e Comportamental.

A história da Bioética no Brasil é recente, algo inferior a duas décadas; todavia vem ganhando visibilidade, importância e reconhecimento, bem como a ampliação do espaço de reflexão e dos serviços prestados à sociedade como um todo. Alguns questionamentos sobre sua consistência e modelo teórico-metodológico; seu engajamento na práxis científica e de pesquisa; também suas tendências e perspectivas se impõem, e importa respondê-las, não de modo absoluto, mas como parte da tentativa de elaborar um esboço da Bioética brasileira, dentro de seu processo de estruturação no ambiente nacional. Esse não é o foco desta investigação, daí essa questão aparecer de modo panorâmico. Nosso objetivo se restringe a traçar um perfil de como tal problemática tem sido trabalhada entre nós.

O tema da Bioética no Brasil não tem assumido, até então, uma tônica pormenorizada, e mesmo provocativa, de debates; tem aparecido preferentemente para expor, em grandes linhas, as preocupações e análises dos autores brasileiros que estão refletindo sobre ele. Embora a reflexão brasileira esteja marcada por sua inserção no contexto histórico nacional, encontrar um rosto para a Bioética brasileira é algo que se constitui num verdadeiro

desafio, haja vista os diferentes matizes. Anjos (2007¹) argumenta que, para os estudiosos brasileiros, os lugares privilegiados para pensar a Bioética não são únicos na realização nacional, daí sugerir a pergunta: o que entender por Bioética no contexto brasileiro? Certamente, essa pergunta é muito simples para se chegar a um efetivo conhecimento do que seja o rosto da Bioética no Brasil; contudo, sua resposta agrega alguns elementos mais significativos, pois se insere em um contexto móvel, plural, sem dúvida, rico em contribuições, mas também cercado de tensões teóricas e de interesses.

A Bioética brasileira não surgiu do nada; a rigor, é resultado de uma confluência de forças que se somam, e que é exatamente esse ambiente humano e diversificado a sua maior riqueza e desafio. Por certo, essa tomada de consideração preliminar é particularmente importante a fim de chamar a atenção para as variações do “imaginário real” em torno do conceito de Bioética, bem como de seus objetivos e métodos; é, sobretudo esclarecedor, no sentido de demarcar que a Bioética brasileira tem uma ambientação singular, como é singular o seu contexto vital.

Consideramos a existência de duas conhecidas compreensões de Bioética, que se distanciam algo como a diferenciação entre ecologia rasa e ecologia profunda. Por um lado, autores que pontuam questões específicas como na biomedicina; de outro, os que entram em dimensões políticas e filosóficas mais complexas e amplas, a exemplo de Débora Diniz, Antonio Moser, Olinto Pegorago, Marcelo Pelizzoli, Newton Aquiles e outros. Mas talvez o mais desafiador sejam os grupos para os quais a Bioética é um tipo de empecilho moral de pesquisas. Assim, há um público de pesquisadores que a identifica simplesmente com as novidades e informações científicas emergentes das biotecnologias, ou ainda outro grupo de pesquisadores que trabalha incansavelmente à procura de resultados, com dedicação pontual nas pesquisas e produções científicas; todavia, não afeito a maiores considerações éticas, esse grupo passa, com isto, a considerar a Bioética como controle externo e obstáculos ao avanço da ciência. Essas perspectivas se

distanciam, e até mesmo se opõem à Bioética pensada como atividade ética, e especialmente sistematizada de forma acadêmica crítica, como a que tem sido empreendida de modo incisivo, político e até engajado pelos autores brasileiros anteriormente nomeados. Não obstante, a Bioética brasileira toma, por vezes, um caráter de movimento, de pressão política, especialmente no contexto de injustiça social e de atrelamento a poderes de mercado, que orientam a ciência no Brasil e no mundo; algumas dessas vozes politizadas da bioética se expressam, especialmente, através de movimentos e diversas ONGs presentes no território nacional.

Embora a Bioética brasileira se encontre muito conectada com a reflexão desenvolvida em âmbito mundial, de modo que há uma simbiose com as muitas razões e problemas que explicam sua emergência e seus diversos modelos e tendências, presentes no arranjo prático-teórico da bioética em âmbito nacional, a ação e a reflexão Bioética, desenvolvida entre nós, goza de particularidades críticas inerentes ao contexto socioambiental. É o que veremos mais adiante.

Nota-se claramente que as questões relativas a procedimentos éticos na área da saúde, sob o olhar do principialismo, marcam o início da Bioética no Brasil. No entanto, deve-se indagar: qual seria a *originalidade da Bioética que surge entre nós*? Nesse sentido, devemos dizer que os fatores decisivos no processo de estruturação, e mesmo de validação da Bioética brasileira, estão vinculados, principalmente, ao descompasso ou limites do principialismo, centrado especificamente em casos clínicos; a isso, soma-se a emergência de questões polêmicas próprias do contexto sociocultural brasileiro, a exemplo das desigualdades e exclusões sociais e bolsões de miséria não apenas econômica, mas de cidadania e educação. Nesse sentido, a mudança que surge afeta substancialmente a concepção de Bioética entre nós. Pois a reflexão brasileira se deixa interpelar pelas contradições sociais emergentes. Dessa maneira, o próprio principialismo deve ser questionando em suas bases fundantes, isto é: como aplicar o *princípio da autonomia* em nosso contexto em que se convive com casos - denunciados

pela grande imprensa - de comercialização de órgãos humanos, de desamparo social e de “pobreza absoluta”? Ou de falta de empoderamento e assimilação de direitos e cidadania do “paciente”? A reflexão brasileira se deixa interrogar pelo ambiente complexo e cercado de carências sociais e educacionais em que se constrói. É a partir desse contexto que a Bioética brasileira deve inserir-se decisivamente em questões práticas, em lutas políticas, pois passam a transbordar dos importantes âmbitos interpessoais e intra-institucionais de suas considerações, para decididamente situar a vida e a saúde também em meio às injunções políticas do progresso científico, bem como das transformações ambientais.

É particularmente nesse aspecto que vai se inserindo a contribuição da Bioética brasileira para o contexto global. Também merece destaque o fato de que o influxo da Bioética anglo-saxônica era algo inegável, em especial o principialismo norte-americano, que se tornava atraente pela praticidade de suas orientações em procedimentos clínicos. Todavia, a principal característica brasileira liga-se às ponderações críticas ao principialismo e à intensificação do diálogo com outros enfoques. A jovem Bioética brasileira nasce com esse matiz muito singular de cotejar com ênfase a realidade social, mesmo que inspirada em autores e bioeticistas europeus e pela tradição estadunidense. Nesse sentido é que podemos inserir também, a *responsabilidade (obrigação) dos ricos em ajudar os pobres*, dimensão privilegiada na “ética prática” de Peter Singer. A recente Bioética brasileira tem apresentado, como contribuição ao desenvolvimento desse novo saber, não apenas uma reavaliação em termos comportamentais, mas tem se mostrado atuante no que concerne aos sistemas de equidade e de justiça. Pois a Bioética que surgiu aqui tem se caracterizado também pela participação efetiva dos representantes dos diversos saberes, assim voltada para a ética aplicada, mas não necessariamente com a preocupação de aprofundar a ética normativa ou um decálogo de boas intenções morais e proibições.

Podemos apontar o aspecto pedagógico, também, como importante característica da Bioética desenvolvida entre nós, isto

é, a busca do favorecimento da consciência a respeito dos valores éticos, antes de se postularem normas propriamente ditas. Esse fato colabora de modo significativo na promoção de uma reflexão sobre os critérios de equidade, potencializando a análise e intervenção dos atores sociais diante de iniquidades prementes. A originalidade e a riqueza da Bioética no Brasil pode ser percebida, e é desenvolvida, quando se consideram as diferenças geográficas e ambientais, bem como as diferenças étnicas. A diferença étnica provoca questões do tipo: como promover um relacionamento justo para com os povos indígenas e afro-descendentes? É que na realidade brasileira, nem sempre veladamente, eles são vítimas dos estigmas culturais, preconceitos e exclusões históricas. Nesse sentido, Anjos afirma:

[...] a Bioética brasileira interage com o contexto global de forma viva e criativa [...]. O lugar decisivo [...] não estaria propriamente nas normas de procedimento ético aplicado, mas muito antes nos critérios pelos quais se analisam e interpretam as realidades do próprio contexto. [...] Nisto a Bioética brasileira tem mostrado maturidade para perceber a especificidade do seu contexto [...] Nisto estão implicados não apenas pontos de Bioética aplicada, mas verdadeiras propostas epistemológicas sobre como entender e fundamentar a Bioética, e como proceder em sua metodologia. [...] a busca de metodologia e fundamentações adequadas para se compreender a Bioética em âmbito de grande sociedade, no enfrentamento das injustiças sociais e com contribuição para transformar suas estruturas e sistemas; a explicitação de princípios e atitudes fundamentais, como dignidade humana, responsabilidade, reciprocidade, cuidado, que presidem a reflexão e as práticas em todos os âmbitos da Bioética, superando limites do principialismo [...] Por meio do diálogo, as tensões têm chance de se tornar exatamente ensejo de crescimento e amadurecimento, e isto parece estar

sendo uma força de construção de nossa reflexão¹.

Esses pressupostos evidenciam o espírito de construção coletiva sob o qual tem se revelado o grande contexto no qual se insere a nossa Bioética brasileira. Se, por um lado, ela surge a partir de um inegável influxo anglo-saxônico, por outro, tem esboçado um perfil de batalha, ao longo de vários anos, para evidenciar a dimensão decididamente política e econômica da Bioética e seus correspondentes desafios. Nesse sentido, a contribuição da Bioética brasileira para o contexto global é marcada por um conteúdo crítico-reflexivo, sobretudo no que concerne à formulação de metodologias e fundamentações adequadas para o enfrentamento das injustiças sociais que tanto dilapidam a dignidade dos mais vulneráveis, isto é, dos mais pobres.

É nessa perspectiva de pluralidade de matizes e fundamentações que a Bioética refletida pelos autores brasileiros se insere. Pois, além de desenvolver uma dimensão crítico-reflexiva, apresenta singularidades quando da abordagem da Bioética, como filosofia prática na esteira da *emergência de um novo paradigma*, o paradigma ecológico, optando pela conjunção entre crítica epistemológica e ética radical - no sentido amplo do termo. Pois é essa perspectiva prática da ética que intitulamos de *bioética da responsabilidade* e que emerge com a força e a missão de empreender uma nova maneira de conceber o que é “fazer ciência”.

Assim sendo, a *bioética da responsabilidade* só terá sucesso se ela for capaz também de identificar os limites da tecnociência moderna, apontar as possibilidades de superação através de novas epistemologias e políticas de ação, e assim corroborar na elucidação ou no caminho para um novo olhar investigativo, o qual engendra a construção do que se chama o novo paradigma. Tudo isso, a nosso ver, é o que dá substância e direção para o que postulamos como fundamento da *bioética da responsabilidade*.

Fundamentos da bioética da responsabilidade

A *bioética da responsabilidade*, como estamos argumentando, se exprime como uma postura teórica que propõe o resgate da ética voltada para a Prática, como, por exemplo, pela via da humanização (relações) e pela intersubjetividade - formas e laços sociais - nos moldes das causas de organizações sociais, ambientais e de emancipação de hoje. E nesse sentido, sua abordagem implica uma mediação e precedência do outro como outro, ou seja, como fundamento e motivação capaz de dar suporte a diretrizes e formulações de normas de interesse bioético para além do viés principialista de caráter seletivo e problemático quanto à exclusão social e geopolítica. Isto significa na prática, por exemplo, na intervenção em políticas públicas, além da Educação, certamente. Dessa maneira, o viés da *bioética da responsabilidade* traz à tona a importante relação social do saber mediador entre os sujeitos plurais e atores coletivos - dentro do mundo da política e do poder - e com dignidade própria, voz e vez, diante dos determinantes do sistema vigente, como na mediação tecnológica total e seus efeitos de “vinganças”¹, seja da Natureza, seja no olhar das implicações dos efeitos da tecnologia aplicada à Sociedade Industrial de Consumo.

Em sua fundamentação (teórico-prática), a *bioética da responsabilidade* se encontra diante de algumas complexidades e desafios. Ela se estrutura a partir de uma pluralidade de origem, nome para uma ética heterônoma e própria para tempos multiculturais. Isso vai desde preocupação com a integridade do humano na sua essência, como hoje o concebemos, incluindo a valorização da sua interioridade, da sua abertura para a alteridade e, naturalmente, uma preocupação não-utópica para com a história presente. Acrescenta-se a isso uma preocupação com a práxis de base (neo) marxista, sempre de modo renovado e apropriado ao presente vivido, ao mundo da vida em que estamos a cada momento. Assim, engendra até a teleologia de um finalismo próprio do ser humano na Terra, passando pela crítica à técnica e a consideração com os seres não humanos, bem como uma concreta preocupação e pre-

paração (sustentabilidade) para com as gerações futuras.

Nesse sentido, ela se apoia firmemente no veio do pensamento jonasiano, só que as preocupações da *bioética da responsabilidade* incidem, mais propriamente, com os desafios dos dias de hoje, ou seja, busca uma atualização para, quando da aplicação da ideia de responsabilidade, seja aos problemas e dilemas éticos emergentes ou mesmo aqueles persistentes. Exemplificando essa inserção na contemporaneidade, a bioética que defendemos quer oferecer suporte para ajuizar questões no campo da biomedicina - a questão que envolve as cobaias humanas, os comitês de pesquisa, o consentimento "livre" e esclarecido, e questiona as possibilidades de acesso aos sistemas de saúde pública, tendo presente a realidade brasileira.

A bioética que defendemos tem seu fundamento precípua na ideia de responsabilidade como princípio e como sentimento. Como princípio, ela se nutre do poder tornado dever em obediência à máxima: se podes então debes - um poder que se converte em dever-fazer- e se configura numa atitude antecipatória (agir antecipado) de cuidado pelo vulnerável e pelo frágil. Como temos afirmado, enquanto fundada na dimensão de sentimento - como algo ontológico - a *bioética da responsabilidade* está baseada no amor aos filhos, e tal sentimento foi colocado em nós pela própria natureza, como um verdadeiro arquétipo do qual podemos nos valer, despertando-o na convivência, na solidariedade, por exemplo. Assim sendo, a Bioética em favor da qual argumentamos se constrói calcada na radicalidade e na alteridade da existência humana, em constante devir, e na confluência da interdependência intra e intergeracional. Nesse sentido, ela pode se exprimir numa unidade fundamental, mesmo que básica (aberta), que é regida no postulado da responsabilidade como foi tratada por Jonas, e que entendemos dever ser levada sempre ao cenário do mundo vivido. Imperativo da práxis, do chamado ético, do nosso tempo.

Assim, estamos investigando como os dilemas bioéticos contemporâneos encontram um foro privilegiado de discussão e problematização a partir dos trabalhos de Hans Jonas. Para tanto,

em *Ética, medicina e técnica* Jonas, empreende uma reflexão Bioética crítica mais pontual, focando, especialmente, em questões práticas relativas à vida humana em jogo. Tal procedimento aparece também em outros trabalhos publicados na área da biomedicina, sob a forma de periódicos diversos, a exemplo de *The right to die (O direito de morrer)* de 1978¹.

Devemos considerar que o pensamento jonasiano, fundador da nova ética, se exprime com grande visibilidade em sua significação fundante como princípio capaz de consubstanciar o que, na presente reflexão, concebemos como o estabelecimento da ética prática; isso é visto, de modo particular, na biomedicina - além de na área ambiental, patentemente -, o que pode ser comprovado, por exemplo, em *Reflexões filosóficas acerca da utilização de humanos como cobaias*¹.

O caminho cumulativo de conhecimentos seria inexorável (Jonas 1991), e, naturalmente, a experiência advinda da experimentação artificial sistemática, já patenteada pela própria ciência ao lidar com a natureza inanimada, ocupa, sem dúvida, o cenário principal da engenharia biológica e da biotecnologia mais amplamente. Assim sendo, quando entram em cena experimentos com seres humanos, a experimentação médica seria a que tem possibilidade de ser mais legítima; a psicológica, a mais dúbia; e a biológica - (ainda por vir -, a mais perigosa. Entretanto, nosso destaque é dado à primeira (biomédica) por estar na ordem do dia e por se tratar de uma instância que mais demanda tempo para ajuizar teses em conflito¹.

Visto dessa maneira, urge pôr em destaque o elo entre a responsabilidade e a solicitude, a proporcionalidade inversa entre o poder e o dever, a ausência da correlação entre direitos e deveres e a presença indelével da responsabilidade pela existência; esses são aspectos muito expressivos da ética *bioética da responsabilidade* que intervém de forma mais significativa na estruturação teórico-prática da bioética que estamos tratando. E nesse sentido, o posicionamento dessa bioética aponta para uma atitude capaz de salvaguardar a integridade do homem em face do excesso de “su-

cesso” do programa baconiano através do veloz progresso biotecnológico - nos moldes epistemológicos cartesianos, associada às motivações positivistas -; também, propõe total subordinação da experimentação à intencionalidade terapêutica - para além do interesse da indústria hospitalar-farmacêutica-, e a rejeição de qualquer experimento com seres humanos que tenham por fim único aumentar conhecimentos, ou a reprodução de pesquisa por interesses apenas pessoal-acadêmicos¹.

Partindo desse contexto, fica claro que a preocupação central de uma *bioética da responsabilidade*, no que diz respeito à questão dos experimentos em seres humanos, deve seguir uma linha de extrema coerência lógica com o imperativo “que a humanidade seja” com o propósito de que a sua integridade essencial de humanidade seja preservada como a concebemos na atualidade. Com base nesses pressupostos e apoiados no pensamento de que importa agir com responsabilidade para com os vulneráveis é que afirmamos tratar-se de uma bioética engajada e crítica à obsessão por resultados e novidades com prejuízos para a consideração para com a alteridade em obediência a certo determinismo ou a condicionamentos biotecnológicos. A *bioética da responsabilidade*, portanto, pauta o seu agir em um princípio que se antecipa e que quer reconhecer o valor em si do mais frágil e vulnerável, apontando para os seres “desempoderados”, quer sejam os presentes ou os ainda-não-existentes.

Assim sendo, não estamos propondo uma rejeição como tal aos ganhos e benefícios advindos da era tecnológica; tais empreendimentos, em princípio, não devem ser condenados sem uma análise de seu sentido e usos. Todavia, o que a *bioética da responsabilidade* pode e deve fazer é indagar sobre os objetivos e interesses, tanto quanto motivações e implicações, da (tecno)ciência diante de tal empreendimento, e perguntando em que sentido um ganho pode ser uma perda maior - basta ver a questão ecológica; e é nesse sentido que surge a importância de uma ética prática capaz de posicionar-se e pensar a vida em suas diversas expressões e manifestações. Daí a necessidade desse novo saber

que se exprime com a força e a legitimidade do agir prudencial e antecipado ante as imponderabilidades da civilização técnica e da própria delicadeza da vida.

Com efeito, a *bioética da responsabilidade* se configura também como direcionamento para a relevância da significação filosófica da vulnerabilidade, que se entende como caráter precário e perecível de todo o existente; nesse âmbito se enquadram os seres vivos perecíveis com suas prerrogativas de valor intrínseco e vontade de viver. Apresenta-se aí, junto da luta pela sobrevivência, o originário e irredutível da vulnerabilidade. A tomada de posição de Hans Jonas se apoia no fato de que o vulnerável está constantemente em posição de despertar da solicitude dirigida para o plano ético, e tal vulnerabilidade apela para o *dever*, isto é, apela a uma resposta ética calcada no princípio encarnado de responsabilidade pelo outro perante a ameaça de perecimento e morte. A vulnerabilidade não estaria restrita às relações interpessoais, mas compreenderia todos os viventes e suas múltiplas imbricações num irrecusável alargamento da reflexão ética extensiva aos âmbitos animal, ou natural em geral.

Na verdade, o ambiente – o que inclui Natureza natural – é um só e mesmo processo; trata-se de relações. O que se configura mais uma vez é a necessidade e a exigência de uma Bioética. *Não como excrescência, mas como imperativo da existência comum dentro da diferença.* Assim, seria o caso de descobrir se esse novo saber teria capacidade de catalisar as várias dimensões da vida e dos seres e permeá-las por uma reflexão e uma postura prática que coteje os vulneráveis? Talvez uma tarefa pretensiosa e a longo prazo, uma verdadeira cidadania planetária com equilíbrio socioambiental e justiça social. Argumentamos, por conseguinte, em favor de uma bioética fundada num princípio tornado dever, que emana do poder daqueles que dele dispõem; disso infere-se, naturalmente, a necessidade da existência de uma bioética capaz de dar guarida a um grau de exigência tão alargado e, ao mesmo tempo, extensivo às gerações futuras.

Embora a dimensão ética permaneça inerente ao homem, uma *bioética da responsabilidade*, de matiz jonasiana, sustentaria como princípio fundante os que mais *podem*, os que mais *devem*, de modo que, apesar de toda a natureza ser vulnerável, todavia é inerente apenas ao homem o poder de arruinar todo o existente – junto consigo mesmo, o digamos. Assim, compete à responsabilidade cuidar pela vulnerabilidade, e tal cuidado deve ser proporcional ao seu poder e, ao mesmo tempo, cumprir o seu dever de solicitude diante da ameaça de destruição investida pelo próprio homem contra si mesmo e contra a natureza. Daí nos perguntarmos: um saber prático de responsabilidade radical (raiz) poderá iluminar as ações desse novo tempo, o tempo biotecnológico e cibernético? Queremos crer que sim; sem isto, o que nos resta a nosso futuro?

Dessa maneira, se por um lado, a *bioética da responsabilidade* postula alcançar o *status* de princípio da ação para esse novo saber tão necessário e tão urgente para a civilização técnica, por outro, esse posicionamento significa também uma acolhida responsável aos benefícios da tecnologia moderna. Importa fundamentalmente que tais intervenções estejam sempre fundadas na responsabilidade global e abalizadas pela ideia reguladora (imagem) de homem (humanidade) como hoje a concebemos. Urge honrar o que se chama *homo sapiens sapiens*.

A postura da ética prática, que surge da ideia de responsabilidade, questiona e até se opõe em alguns aspectos tanto ao principialismo de Beauchamp e Childress¹, - baseado enfaticamente nos quatro princípios da *autonomia*, *justiça*, *beneficência* e *não maleficência* - quanto de muitos dos seus desdobramentos práticos. No caso em questão, isso se verifica porque as condições assimétricas (de fragilidade) que a responsabilidade, de que estamos tratando, garante (abriga) são algo incompatível com a autonomia e vontade autodeterminadas pela razão, apregoada no principialismo em bioética.

Consideramos que a emergência do paradigma da *bioética da responsabilidade*¹ implica, necessariamente, uma ampliação do alcance das percepções. Certamente, importa uma abordagem

que instrua sobre conceber a terra como *Gaia*, organismo vivo que se auto-organiza, isto é, a vida comandando a própria criação; e neste sentido *Habitat* remete a habitar, habita-se pondo 'a casa em ordem' (cosmos), ou as coisas no seu devido lugar (*ethos*). Para habitar ordenadamente, não se pode ter uma atitude destrutiva, mas pró-vida, a favor da natureza (*Physis*), daí Bioética. Seguindo a linha de raciocínio acerca dos elementos teórico-práticos refletidos pela *bioética da responsabilidade*, trazemos à tona alguns dilemas que envolvem a utilização de pessoas humanas como cobaias, ou seja, como “objetos” de experimentos, em vista do “avanço” da ciência no campo da biomedicina. Para Jonas (1994), a experimentação humana, originariamente compensada pelos não humanos, não implicou, num primeiro momento, nenhum problema de natureza moral. Essa questão só apareceu quando começaram a envolver seres animados e dotados de sensibilidade - aqui se tem presente a investigação de modo especial em medicina. Assim, ele enfatiza que, de agora em diante, “a inocência da procura de conhecimento é perdida e levantam-se questões de consciência”¹. Dessa maneira, a experimentação humana torna a questão mais aguda porque imbrica problemas “máximos de dignidade e de sacrossantidade pessoal”¹.

Uma dimensão de extrema importância, e que deve ser levada em conta, é que no caso de pesquisa com humanos temos que operar com o próprio original, a verdadeira “coisa” - no caso, o próprio ser humano - em todo o seu sentido, e, talvez, afetando-a irreversivelmente. Todavia, é de notar que, para beneficiar particularmente os seres humanos, é comum afirmar que até certo ponto os animais podem cumprir o papel de substitutos da experimentação física clássica. Mas, por fim, em tantos outros casos, é o homem mesmo que tem de prover conhecimento acerca de si próprio, e a confortável situação de utilização de animais como cobaias desaparece. Nesse contexto, Jonas está a alertar para o puro e simples utilitarismo a que são reduzidos os seres humanos. O que está em discussão não são apenas os possíveis danos acarretados ao sujeito, mas é a questão de sua “dignidade” que entra em jogo. Para responder a essa problemática, Jonas é taxativo ao afirmar: o

que há de problemático não é tanto o fato de transformarmos os humanos num meio, numa coisa passiva tão-só para sobre ela atuarmos, mas é o seu ser que está reduzido a um mero simulacro ou “amostra”¹.

Comparativamente, podemos afirmar, com razoável segurança, que as explorações sociais ainda são menos graves, até porque as possibilidades de defesa são maiores; aqui não, o ser humano é humilhantemente reduzido a uma objetificação brutal. É nesse momento que a *bioética da responsabilidade* entra em jogo, com a missão de reclamar pela preservação da dignidade humana, ou seja, a *bioética da responsabilidade*, nesse ponto, se choca frontalmente com esse modelo de fazer ciência que objetifica e manipula a qualquer custo, quando o mais importante é a busca de resultados positivos para o avanço do conhecimento científico – e, cada vez mais, do mercado a ele atrelado. No entanto, a questão que surge indaga sobre o valor de um conhecimento que se adquire sem considerar um patamar razoável de condições que ponha a salvo a dignidade da própria vida humana. Pois macular as condições de possibilidades da obtenção de um determinado saber não seria o equivalente a dizer que os fins justificam os meios? Essas não seriam condições insustentáveis e, portanto, com irreparável prejuízo para a ideia de alteridade/humanidade, quando da aquisição de conhecimento? Até que ponto se poderia contabilizar um ganho efetivo no processo de humanização do gênero humano se assim procedermos?

A *bioética da responsabilidade* põe sob suspeita essa “contabilidade” cartesiano-mercadológica, argumentando em favor de um suposto melhoramento genético, ou mesmo avanço da ciência, em detrimento de um efetivo progresso humano e pessoal. Dessa maneira, esse tipo de conquista abre uma série de precedentes e, ao mesmo tempo, sugere dúvidas, a exemplo dessas que aventamos, haja vista a ambiguidade do procedimento. A *bioética da responsabilidade* põe sob suspeita todo e qualquer experimento que envolva seres humanos, cujos primeiros beneficiários não sejam eles mesmos, em primeira mão. Isso porque abriria precedentes

para um mercado de exploração dos mais pobres que, provavelmente, por razões já aventadas, certamente, estariam mais desprotegidos e vulneráveis frente ao poder econômico, e provavelmente se colocariam na condição de cobaias humanas a troco de algumas cifras em dinheiro e congêneres. Nesse sentido, estaria aberto um precedente sem paralelo com o objetivo de reforçar a exploração e espoliação da dignidade humana nos termos em que a responsabilidade, tanto como princípio quanto como sentimento, se opõe face ao poder da tecnociência contemporânea.

Com base nesses elementos, a *bioética da responsabilidade*, focada nos problemas éticos, como estamos argumentando, investiga as condições de possibilidades de aplicação desse novo saber prático. E mais: quer apontar limites e elaborar críticas ao modo de “fazer” ciência, adotado pela modernidade e que perdura até os dias de hoje.

A bioética da responsabilidade e os limites da epistemologia cartesiana – exigência de uma nova epistemologia

O pensamento de Jonas não tem a pretensão de formatar uma epistemologia propriamente; mas se pode fazer a partir dele inferências ligadas à fundamentação de sua postura ética. Como já defendemos, cremos apenas numa ética que contempla a reflexão crítica no âmbito da política e no âmbito das implicações epistemológicas das ciências. As análises do conceito de vida em Jonas (*O princípio vida*, 1966) exigem essa ilação e crítica. Já em Heidegger vimos como há a objetificação do Ser, tanto quanto em Gadamer, na objetificação das relações e do olhar do Sujeito sobre o Objeto. Dessa maneira, podemos afirmar que Jonas elabora a defesa de um “Princípio vida” e que se estende desde a área biológica em si e com consequências práticas para todas as ciências e até para a forma do “fazer” das ciências, o que se liga, de certa maneira, à ideia de responsabilidade como estamos refletindo.

Nesse sentido, a filosofia da biologia de Jonas quer,

enfaticamente, aprofundar e contextualizar as chamadas “leis biológicas”, que dão base e harmonia e, até mesmo, imprimem equilíbrio ao *terreno da vida*. Essa abordagem encontra foro privilegiado especialmente em um texto de Hans Jonas, datado do ano de 1957, intitulado: “*Bemerkungen zum Systembegriff und seiner Anwendung auf Lebendiges*” (Harmonia, equilíbrio e devir: o conceito de sistema e sua aplicação ao terreno da vida) e que mais tarde foi publicado na obra “*Das Prinzip Leben*” (*O princípio vida*). Nesses termos, convém considerar que

[...] a biologia científica, cujas regras a mantêm presa aos fatos físicos exteriores, é forçada a ignorar a dimensão de interioridade, que faz parte integrante da vida; com isto ela faz desaparecer a distinção entre 'animado' e 'inanimado'; e ao mesmo tempo o sentido da vida, quando explicado unicamente através da matéria, torna-se ainda mais enigmático que antes. Estes dois pontos de vista, que desde Descartes são mantidos artificialmente separados, na verdade se completam logicamente e se ajudam um ao outro.

Nesse sentido, a *bioética da responsabilidade*, que defendemos, é partidária de uma visão pós-fragmentária de conceber os seres humanos e não humanos; é nesse arranjo teórico-prático que ela busca seus fundamentos, e é dessa visão integradora que ela se nutre, pois considera que, se esses pontos de vista são tratados isoladamente, cada um sofre prejuízos irreparáveis que comprometem tanto a compreensão de ser humano quanto mutilam o modo de conceber a vida não humana. Com efeito, o que a Bioética da responsabilidade pode propor é uma reconquista da reflexão filosófica e de posturas práticas capazes de considerar a vida em sua manifestação orgânica, livre de qualquer reducionismo fragmentador, seja materialista, seja idealista, seja capitalista, ou até esquerdista. O que não se pode fazer é não tomar posição; estamos sempre posicionados. Assim sendo, o projeto ético jonasiano argumenta por consolidar, por um lado, a derrubada de barreiras estritamente antropocêntricas da filosofia idealista e, por outro, o rompimento das barreiras materialistas das ciências naturais. Pois urge conceber o mistério

do corpo vivo como uma unidade indivisível, superando toda a dicotomia anterior.

Com base nesses pressupostos podemos afirmar que, no ser humano, as contradições do tipo “liberdade e necessidade, autonomia e dependência, o eu e o mundo, relações e isolamento, atividade criadora e condição mortal já estão germinalmente (...) nas mais primitivas manifestações de vida. Cada uma delas mantém um precário equilíbrio entre o ser e o não-ser”, com a novidade de que cada uma traz em si um horizonte de “*transcendência*”. Assim, dirá Jonas,

Nos dias atuais, (...) o modelo cartesiano foi alcançado por uma nova visão da natureza do metabolismo, entendido como um processo permanente e constantemente renovador da composição do organismo – ultrapassando, pois a analogia do fornecimento de combustível a uma máquina -, e que de fato coincide com o processo vital; (...) aqui eu menciono por um lado a teoria biológica do 'sistema aberto' de L. von Bertalanffy, e por outro lado a teoria 'cibernética' de N. Wiener (...). Ambas são declaradamente teorias sistêmicas do orgânico; e ambas também levam em conta, bem melhor do que a teoria dos autômatos de Descartes, a unidade entre organismos e ambiente.

Dessa maneira, devemos admitir um fecundo e insubstituível sistema de trocas e retroalimentação, que ocorre na natureza como condição fundamental para que se estabeleça um dinâmico equilíbrio entre os sistemas vivos - ecossistemas naturais em que o ser humano é parte -; essa perspectiva corrobora, para se destacar, a importância de buscar uma superação, paulatinamente, de uma visão dicotomizada que marcou toda a filosofia da biologia anterior a Darwin; e, nesse caso, Jonas, apoiado nas teorias de Bertalanffy, afirma que, para se distinguir do equilíbrio estático, se intitule esse processo de *equilíbrio fluido*.

Mas há, também em, *Ética, Medicina e Técnica*, critérios mais práticos quando da pesquisa na área de biomedicina, que merecem ser refletidos com maior rigor. Sendo assim, ao analisar “a dinâmica *utópica* do progresso técnico e o excesso de sucesso”,

já no primeiro capítulo de sua obra mais importante, ele deixa evidente o indissociável vínculo entre o iluminismo (*Aufklärung*), o aparecimento do racionalismo moderno, e a geração de um vácuo ético ligado às consequências do modelo de fazer ciência, iniciado com a modernidade e que continua até os dias de hoje. É dessa maneira que Jonas vincula esse movimento (o iluminismo) do saber moderno na forma das ciências naturais com aquele poder que destruiu todos os fundamentos passíveis de requerer, quando da necessidade de fundamentar normas. Nesse ponto Jonas argumenta que, *felizmente não destruiu o sentimento pela norma*, que o sentimento por determinadas normas também permaneceu, mas que não é algo que se possa ter como definitivo, ou seja, esse sentimento que ainda permanece por algumas normas pode se deteriorar. Ele espera que não seja logo.

O racionalismo moderno - e a própria modernidade filosófica - costuma ser entendido como modelo de fundamentação, ou visão de mundo, que teve sua origem particularmente em conjunção com a Revolução Científica. Uma nova realidade, chamada, “autonomia da razão”, se afirmou e instalou, e a ética, enquanto derivada do conhecimento - da ideia do que seja a realidade determinada por certas leis manipuláveis - ficou a reboque desse processo. Nesse novo contexto, o que importa é a verdade das coisas objetivas - ideal de objetividade a todo custo - inferidas pelo *sujeito* cognoscente que, conseqüentemente, determina o modo de comportamento da realidade, via processo linear Sujeito-Objeto, visto que a instância detentora do poder chama-se *subjetividade racional autônoma*.

Assim, pois, a Razão autônoma legisladora (de matiz kantiana) seria a coisa mais importante e oníabrangente; daí existir a pretensão de que tal Razão alcance a ordem da realidade, visto que há uma continuidade entre ambas, de modo que se supõe que haja uma identidade entre o racional e o real. Esse modo de pensar, em certo sentido, retoma a tradição do *adaequatio rei et intellectus*, todavia, as pretensões da filosofia moderna vão muito além desse princípio e do saber medieval. Importa recordar que a questão do

conhecimento da verdade como Bem último ou fim bom das coisas, e, portanto, agir bem, remonta à tradição grega desde Sócrates, passando por Platão. A dialética/diálogo dá um tom aberto ao saber filosófico, mesmo que leituras modernas enfatizem o outro lado metafísico.

Com efeito, cada época privilegia uma determinada forma de moldar e conduzir as relações dos homens entre si e com a natureza. Com o advento do *Renascimento* e, conseqüentemente, da *Revolução Científica* e do *Iluminismo*, a história da humanidade passou a conhecer a mudança paradigmática mais radical de todos os tempos. Empreendendo essa nova fase de drásticas mudanças, o papel do homem passou a ser de interventor e criador de uma *segunda natureza*, por demais artificial. Naturalmente que o saber da práxis e do mundo da vida estava presente na modernidade, todavia a hegemonia fundamentadora apontava para a nova ordem instalada com o *iluminismo*. Importa notar que a *ratio* veio acompanhada de uma racionalidade que considerava apenas os desejos e necessidades humanas como de forma dominadora e excludente. A presença marcante, nesse momento, é a do homem (colonizador) europeu, que começa, a todo custo, apropriar-se da história e da natureza. É nesse contexto que Hans Jonas resgata criticamente o coro da Antígona de Sófocles: “Numerosas são as maravilhas da natureza, mas de todas elas a maior é o homem!...” ; aqui entra em jogo uma supervalorização da *ratio* que, mais adiante, desembocará no que Adorno e Horkheimer nomearam Razão *instrumental*. O pensamento da identidade dominadora a todo custo, ou seja, nesse canto do coral, como se observa, o destaque principal vai para a força da racionalidade humana em prejuízo das outras dimensões.

E, nesse sentido, Diego Gracia (1989) argumenta que “isto quer dizer que o homem não é uma parte da natureza, mas está acima dela. Esse algo tem um nome concreto: realidade moral - e certamente não uma ética naturalista. O homem não é um 'ser natural', mas um ser moral”. Isso considerado, o homem promulga a lei, tal como ele infere leis da natureza, instrumentos e meios para

dominá-la. Esse modo de pensar a realidade, contrariamente, esse modelo parte do princípio de que, dominar a natureza, em quase todos os aspectos, é parte essencial das culturas humanas. Entretanto, Pelizzoli (2007b) adverte que esse modo de pensar leva, inevitavelmente, a uma *objetificação* do conhecimento-relação, ou a dilapidação do valor intrínseco e a estruturação dos modelos políticos e de desenvolvimento sustentável, como ocorreu. Ciência, Indústria, Capitalismo, dominação e destruição e meio do próprio “progresso”. Certamente, os mentores da revolução científica não imaginaram em que estariam se envolvendo seus continuadores, a que ponto a pretensão de manipulação chegaria.

Assim considerado, o pensamento de Jonas, de modo especial desde *O Princípio vida* (1966), irá empreender uma fecunda reflexão, que resgata a dimensão de simbiose entre a vida humana e a vida não humana e suas implicações para a ciência e para o agir ético. Não precisamos saber todos os detalhes técnicos da questão e como isso se dará em cada caso; precisamos, contudo, abrimo-nos para a *disposição afetiva* (Heidegger) ou para o sentimento e imperativo da responsabilidade (Jonas), tanto quanto para o saber que está em causa.

No curso da história, é possível vislumbrar uma vertente epistemológica de matiz clássico e medieval que sustenta o papel da ordem natural. Para tal visão, as coisas são feitas, fundamentalmente, para serem admiradas, configurando-se, assim, numa ciência mais contemplativa, teórica, com ênfase na observação (*theorein* como contemplação...), com menos potência de dominação e fracamente objetificadora. Desse modo, somada a outros aspectos contemporâneos e por vezes românticos, encontra-se em pleno desenvolvimento uma visão de mundo, acompanhada de uma perspectiva epistemológica nova, sistêmica, da interdependência dos fatores ambientais, e também sociais, que gera uma visão de complexidade. Exemplarmente, podemos pensar o tripé ciência, política e ética também pela hermenêutica, tanto quanto por Jonas em seus múltiplos campos

de diálogo. Esta nova visão, em tese um novo paradigma, interessa na medida em que propõe, implicitamente, uma nova ética, uma nova responsabilidade ampliada, como quer Jonas, e que estaria na base (epistemológica) da *bioética da responsabilidade*. Concretamente: a bioética da responsabilidade atenta para a quebra de paradigmas da contemporaneidade, buscando ir além do cartesianismo metodológico, do positivismo, do cientificismo e dos seus reducionismos.

Já a visão moderna questionada, contrariamente à visão adaptativa naturalista grega, medieval, ou de povos ocidentais tradicionais, ou mesmo orientais antigos, bem como de outras etnias dilapidadas mundo afora, centra sua perspectiva na individualidade dominadora, *stricto sensu* no apoderar-se sobre a diferença; a ordem da inteligência impera absoluta sobre o caos natural – por exemplo. Infelizmente, a volta ao sujeito da própria filosofia moderna não significa apenas o valorizar da subjetividade em sua manifestação multiforme, ou mesmo da liberdade da razão; a saber: nos aspectos emocionais, religiosos, artísticos, românticos, e outros, mas sim, reverbera num processo que enquadra toda a realidade a partir de um *ego cogito* – *ego conquiro*, ou mesmo de uma inesperada razão instrumental.

Com esse movimento, empreendido desde o *Renascimento* e impulsionado pelas *invisible hands* (mãos invisíveis) da *Revolução Científica*, do *Iluminismo* e do *Liberalismo*, chegando à Sociedade Industrial de Consumo nascente, é que

[...] a tradição idealista, na vertente moderna, desemboca num deslocamento da ontologia clássica, do ser das coisas pautado na viva ordem natural, da visão cosmológica adaptativa, para chegar a uma reconstrução do sentido pela postura invasiva.

Tal procedimento reduz o sujeito a um modelo de racionalidade pretensamente objetivo e dominador, expurgando-lhe outras dimensões da vida, como, por exemplo, as “afecções dos sentidos” e do corpo, e mesmo do saber/sabedoria da finitude e da morte, os apelos do inconsciente, as manifestações da vida estética não apenas como gosto, mas como conhecimento válido. Disso infere-se

uma pertinente relação causal entre o modelo de exploração mercantil, bem como o aparecimento dos burgos/burguesia, o Renascimento, a Revolução Científica e, por fim, o cerne da filosofia moderna, cujos ícones mais expressivos são os filósofos Descartes e Kant. Importa salientar que foi particularmente com Kant que se decretou a radical separatividade entre conhecimento científico e ética - associada a saberes tradicionais chamados “não-científicos”, ou verossímeis, já notadamente com Descartes.

Com base nesse pressuposto se crê que a ética não pode mais encontrar seu fundamento e sentido último no que são as coisas em essência, dentro do cosmos interdependente. Todavia, afirmar uma ética fundamentada nesses elementos implicaria a realização do que Hume chama de *falácia naturalista*. Dessa visão, segue-se que é um erro e, ao mesmo tempo, um prejuízo para a ciência e, conseqüentemente, para a ética, o procedimento de imitação da ordem natural e seu comportamento. Ora, hoje se descobre que tal veredicto de “erro” - apregoado pelo racionalismo - incorre na redução e expulsão de preciosos saberes *não metódicos*, engendrados por outras perspectivas como sabedoria prática, tão comum a outros povos, como já mencionado. Nesse sentido, a ética jonasiana põe em destaque a dimensão do *sentimento* e da Vida como elemento capaz de fundamentar o surgimento de uma ética, ainda que seja inicialmente um sentimento de medo, mas que significa uma reviravolta nessa maneira de conceber as outras dimensões da vida, em detrimento da supervalorização da razão (instrumental), o que contribui, ainda que indiretamente, para a desconstrução do arranjo epistemológico moderno, patrocinado pela razão, que considera apenas os desejos e necessidades humanas. Esse contexto sugere indagações a respeito de saber se o projeto da razão ocidental de se sobrepor à natureza estaria se concretizando, e os deuses, o próprio Deus (da tradição monoteísta), estariam superados? Como entender a razão instrumental aí? Também poderíamos nos perguntar sobre a nossa essência: seríamos, por acaso, um sistema de códigos decifráveis dentro do projeto genoma? E quanto ao ser humano: o homem está morto? Teria sido “vítima” da “maldição” de Nietzsche, Freud, Foucault, Heideg-

ger e do estruturalismo? Nesse ponto, a ética da responsabilidade particularmente nos instrui a dizer algo sobre a *causa mortis* do homem: *provavelmente a própria metafísica tornada tecnociência*, como quer a *Dialética do Esclarecimento*.

Para consubstanciar melhor esse processo, a que nos referimos acima, isto é, a postura altamente dicotômica produzida pelo saber e fazer científico moderno, é que apresentaremos, nos parágrafos que se seguem, uma síntese dos principais elementos que consubstanciaram aquele momento histórico da filosofia das ciências, notadamente o advento do cartesianismo. Assim sendo, *Circunscrevendo o cartesianismo como procedimento metodológico*, faz-se fundamental entender o princípio motivador de validação do saber moderno (científico), ou seja, o pressuposto metodológico vigente, que garante ou justifica o saber válido - e como isso de alguma forma se conjuga às práticas econômicas, políticas e sociais, permeando em especial uma moral burguesa, ligada à ideia de progresso material ilimitado.

Tal pressuposto é convencionalmente delimitado como *cartesianismo*, como já o enfatizamos, para além da mera filosofia de Descartes, mesmo tendo nele o seu grande sintoma - separação corpo e alma, perda das tradições, crença excessiva na razão etc.- ; trata-se de posturas advindas da Revolução Científica, entendidas como as principais características epistemológicas vigentes, que são: *Instituição oniabrangente do método*: consiste no fato de que tudo deve passar pelo crivo da dúvida, diferentemente dos gregos antigos e dos escolásticos, que acreditavam que as coisas existem simplesmente porque *precisam* existir ou porque assim deve ser, etc. Descartes institui a dúvida metódica: só se pode dizer que existe aquilo que possa ser provado dentro do método; *reducionismo*: consiste no ponto de vista decorrente do método, que não apenas divide o todo em partes e as estuda em separado, mas quando opta por encetar demais numa direção de investigação que gera, portanto, a fragmentação do saber; com a fragmentação, perde-se a visão sistêmica, imperando a visão analítica, da decomposição e da especialização; prática e ênfase quantificadora na pesquisa: o

papel enfático da matematização da realidade; apelo excessivo à calculabilidade mesmo do imponderável; também há o predomínio absolutista do estatuto das ciências naturais sobre o estatuto das ciências humanas; reforço do processo de secularização: pode-se entender a secularização de uma sociedade, em sentido literal, como um processo pelo qual a religião deixa de ser o aspecto cultural agregador, transferindo para uma das outras atividades dessa mesma sociedade este fator coercitivo e identificador; a clara concepção do “saber como poder”; o mecanicismo; crítica e perda da tradição; os saberes não metódicos são considerados “não científicos”; a perda da dimensão orgânica e viva da natureza; também ausência da dimensão psicossomática; por fim, temos a objetificação das relações homem-natureza e, então, homem-homem.

Uma análise mais detida de *O princípio vida*, de Hans Jonas (2004), leva a confirmar que os pressupostos epistemológicos, que levam ao cientificismo reducionista - através das quais ficou evidente a perda da perspectiva orgânica, de interdependência de fatores ambientais e humanos, naturais e culturais - trouxe grandes prejuízos para uma visão de ciência sistêmica e complexa, ou mesmo de simbiose com o meio natural. Pois, falando desde o campo filosófico, é de notar que há um forte predomínio da racionalidade dominadora sobre o *frio universo material*, de modo que impera uma visão dicotômica entre pensamento-matéria, corpo-alma, razão-emoção, eu-outro, elementos que precisam ser plenamente integrados, ao que Hans Jonas em *O princípio vida* muito ajuda. Nessa obra, o argumento de base estruturante mostra que:

[...] mesmo em suas estruturas mais primitivas, o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas estruturas mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico. Das duas partes desta afirmação a segunda, não a primeira, está em consonância com o pensamento moderno; e apenas a primeira, e não a segunda, é adequada ao pensamento antigo. Que as duas afirmações sejam válidas e inseparáveis uma da outra, esta é a hipótese de uma filosofia que busca seu lugar acima da *querelle des anciens et des modernes*.

ito *versus* objeto, os seus equacionamentos e resoluções podem conduzir a uma simplificação e justificação muito apressada, com sérios prejuízos para um modelo de ciência mais integrador e dialético como diálogo de saberes, como quer Enrique Leff (2006), que considere o ser humano na integralidade de seu ser. Com justiça, não teríamos outro conceito capaz de sintetizar as dimensões problemáticas desse modelo senão o cartesianismo, agora casado até com apocalípticas implicações no âmbito cosmológico (aquecimento global...), ontológico (desfiguração do *humanus*), cultural (cultura de massa) e ético (violências). Pois esse paradigma, ao tornar-se hegemônico tem ditado, há séculos, o processo de *objetificação das relações*, com base no *saber instituído*, válido, o qual tem sido questionado pelos *novos saberes*, engendrados pelo que estamos chamando de *filosofia prática*, ou, de modo bastante atual, a Bioética.

A bioética da responsabilidade e o apelo a outra ciência possível - Saber com Sabedoria

Para que a ideia da responsabilidade alcance a prática científica contemporânea referida a uma ética prática, a nosso ver, tal empreendimento só se fará se ela - a ideia de responsabilidade - se articular intrinsecamente aos processos do próprio “fazer” ciência. É nesse sentido que a emergência de “nova ética” exige também novo modo de ciência. Daí que, como estamos tratando, a contextualização adequada da emergência do paradigma bioético implica indispensavelmente crítica ao chamado paradigma cartesiano; como temos mostrado, tal estatuto ou modelo de procedimento teórico tem logrado ampla e irrestrita aplicação em todos os ramos das ciências e da vida. Certamente, os desafios inerentes à fase inicial de afirmação da ciência devem ser considerados, além da importância do contexto de afirmação do chamado avanço científico, com base na matemática e na experimentação científica. Mas importa ter um crivo de julgamento, crítico, como tecer as implicações humanas e socioambientais essencialmente e perce-

Assim sendo, Jonas considera que os seres estão vinculados através de uma indissociável unidade, conforme já lembrado, e essa postura é particularmente significativa para a formatação de um novo saber. Entendemos, portanto, que é urgente para a “nova” ciência elaborar a superação do viés dicotômico e fragmentário, em oposição à perspectiva de outro olhar da ciência que tenta explicar e dominar todas as formas vivas do mundo com leis estáticas ou local-espaciais, dentro de uma atitude de espírito que concebe o ser humano a reboque das forças materiais. Com efeito, quando nos referimos a uma acentuada *objetificação*, não estamos tratando do fato de produzir objetos, ou mesmo apenas de um afastamento da natureza, mas queremos dizer que, com o padrão imperante, se estão a modelar relações instrumentais, subjugando outros modelos de relação ambiental e sociocultural entre os sujeitos. Isso implicou uma visão de que há que se operar constantemente no humano e na natureza uma modificação e um melhoramento *ad aeternum*. Nesse ponto, um dos destaques de *Ética, Medicina e Técnica* aponta para a problemática questão que a ciência pode aduzir acerca dos indivíduos em matéria de experimentação - e com implicações éticas extremamente graves -; aqui Jonas se questiona sobre a confusão que se instala e a tênue diferenciação entre o que se pode considerar

[...] as necessidades, os interesses e os direitos da sociedade, pois a sociedade, enquanto distinta de uma qualquer pluralidade de indivíduos, é uma abstração, e como tal, depende da definição que lhe dermos, enquanto o indivíduo é a concreção primeira, anterior a toda definição, e o seu bem básico é mais ou menos conhecido.

Nesse sentido, podemos indagar nos seguintes termos: o destaque ao abordar a questão do indivíduo *versus* sociedade como moldura conceitual, em Jonas faz-nos pensar sobre a coerência de justificar o sacrifício do indivíduo em nome do dito bem comum ou bem público? A sociedade pode e deve arbitrar inevitavelmente sobre essa questão em prejuízo para o indivíduo? O que se observa é que, quando enfrentados tais dilemas sob a ótica suje-

ber os (des)caminhos que não só afetaram e desviaram os objetivos dessa causa, mas que se colocava já dentro de sua lógica interna - como quando se abordou a natureza como objeto, via reducionismo. Nesse sentido, é de notar que não estamos isentos de que isso venha a ocorrer com a Bioética, ou qualquer outro novo saber

Com o propósito de não cair nos mesmos equívocos do reducionismo, é que argumentamos em favor de que esse novo saber - quiçá uma visão epistemológica “do fazer ciência” que considere a razão para além de sua dimensão instrumental e objetificadora - seja algo como uma filosofia prática, fundamentada e efetiva, ou seja, que as ferramentas problematizadoras - a exemplo de métodos, conceitos, postulados, visão global -, da filosofia e seus balizamentos de busca da verdade possam afetar os temas, problemas e dilemas que estão na alçada desse novo paradigma – em favor do qual argumentamos com o nome de Bioética, e mesmo como Sustentabilidade. Entra em jogo aqui a sabedoria prática.

Para Pelizzoli (2007b), essa preocupação se justifica porque a questão Bioética, fatalmente, poderá ser instrumentalizada por ideologias avessas aos seus reais intentos - o novo paradigma ético-ecológico -, a exemplo do que em muito ocorreu dentro da questão ecológica - Desenvolvimento Sustentável raso, lembremos que as duas áreas, bioética e ecológica, a rigor, em geral, podem se configurar numa única. Daí o risco de serem cooptadas no mero discurso de uma *moral descontextualizada*. Como vimos inicialmente, a reflexão sobre a bioética foi conduzida de dentro da área da saúde - medicina em especial - com ênfase na problemática da doença e, na maioria dos casos, com o objetivo de equacionar dilemas morais a exemplo dos graves abusos de pesquisadores médicos.

Certamente, a reflexão bioética, embora contemplasse questões importantes, estas não deixavam de ser pontuais; desse modo, questões centrais do projeto civilizatório e de modelo de ciência, de sociedade e relações com a vida cotidiana e com o próprio conceito de Vida, estavam à margem. Nesse sentido, a proposta da *bioética da responsabilidade* se impõe com uma contribuição

efetiva, que aponta para “fundamentos teórico-práticos” que devem se materializar nas reflexões e ações em humanização biomédica, saúde ambiental, sustentabilidade ambiental, novos paradigmas em saúde, capazes de interagir com os saberes tradicionais e não metódicos das culturas milenares, consideração da dimensão vital-simbólica dos indivíduos em suas culturas e assim por diante. Assim também, o desafio do verdadeiro *apartheid* social vivido, problema desafiador, tanto para a questão ecológica quanto para a ética prática.

Certamente, o modelo de desenvolvimento - associado à forma de fazer tecnociência, ao modelo de educação das academias e suas cegueiras epistemológicas, em certo sentido, tem ditado padrões institucionais e de relações que hoje se dão entre sujeitos, configurando-se num sistema sem “coração” e sem “emoção” - e aí uma ausência essencial da prerrogativa para uma *justiça* efetiva. Com frequência, tornam-se cada vez mais visíveis os sinais de estrangulamento do paradigma vigente, espelhado no desenvolvimento do capitalismo nas sociedades, nas culturas marcadas pela sociedade de consumo, mais pontualmente. Isso é perceptível tanto nas crises econômicas, como nos desequilíbrios ambientais, tão noticiados pelos meios de comunicação, quanto pelo sistema de valores no âmbito das instituições e relações humanas, a exemplo da fome e “pobreza absoluta”¹, que atinge 23% da população mundial, de acordo com a OMS¹ - cerca de 1,2 bilhão de pessoas; é um dos pilares de luta da filosofia prática de Peter Singer. Diante desses pressupostos e tendo presente que toda reflexão filosófica - no que concerne ao agir humano - diz ou deve dizer respeito à ética, surge a indagação: existe ética que não coteje a práxis? Certamente a tradição filosófica convive com essa dicotomia entre o puro *discurso*, isto é, a especulação pura e outra instância ética preocupada em dar conta dos dilemas práticos que persistem, ou mesmo aqueles que emergem contemporaneamente. Importa considerar também que *falar, muitas vezes, é um modo de não fazer*, ou seja, sublimar o peso da realidade a enfrentar.

Todavia, o processo de insuficiência das éticas anteriores

e tradicionais, como quer Jonas, tem conduzido ao surgimento da Bioética, algo até certo ponto inédito para a tradição filosófica, pois trata de um campo novo, que envolve diversos campos e que tem movimentado de modo surpreendente a reflexão filosófica tradicionalmente vinculada *stricto sensu* à especulação teórica pura. Importa considerar que o interesse atual em Ética Aplicada/Filosofia Prática ou Bioética deve-se a esse recorte crítico que tem posto em discussão temas como: pesquisa em seres humanos, “pobreza absoluta”, crise ambiental, tudo isso pensado na interdisciplinaridade e imbricação de saberes, de áreas afins ou mesmo aparentemente distantes, como a Filosofia e a Medicina; e urge serem reconfigurados à luz de uma responsabilidade enquanto sabedoria prática - que se exprime como cuidado pelo perecível, humano e não humano, e também pelo ainda-não-existente. Assim, o nervo central da *bioética da responsabilidade* se impõe através de uma nova abordagem fundamentada, crítica, denunciadora e anunciadora de realidades que, até então, se encontravam na penumbra de um paradigma objetificador e fragmentário. Nesse caso trata-se assim de denunciar a desumanização em Saúde, como ponto sintomático de toda uma lógica em crise, e, conjuntamente a degradação dos ambientes; logo em seguida, anunciar o tempo de práticas de sustentabilidade, de volta à vida simples, de medicina natural e tradicional, saúde integral, abordagem corpo e mente, entre outros, como estamos argumentando. Retomando, importa considerar a amplitude da Bioética ou da Filosofia prática, uma vez que esse “novo saber” circunscreve várias áreas do conhecimento com temas que perpassam as éticas: ecológica, filosófica, médica (biomédica), saúde pública, direito (biodireito), biosegurança, direitos humanos, a questão da fome e ramos afins, desenvolvimento sustentável, interculturalidade e políticas públicas - todas elas associadas a uma gama de áreas correlatas. Com esse arco de imbricações, tais áreas jamais poderão restringir suas fronteiras, isso porque estão “germinalmente” vinculadas com a práxis crescente de um saber interdependente e responsável. Nesse particular, é possível inferir que os elementos engendrados pela emergência do novo paradigma, certamente, contribuem de

maneira significativa com a comunidade global, no intuito de recuperar a fecundidade dos valores humanos, espirituais, culturais, para além da *violência*, expressa no projeto único de civilização de mercado, do capitalismo de expansão sem limites e, assim, da tecnociência sem freios.

Com isso, estaremos trabalhando pela construção do Paradigma Bioético, visto ser de fundamental importância promover uma Educação que alcance o ser em toda a sua plenitude, consciente da co-responsabilidade para com as demandas da sociedade e do planeta. Com práticas dessa natureza, estaremos dando à Paz o seu sentido prático e muito próximo da bioética da responsabilidade que defendemos. Partindo desse sentido real e com função social voltada para a transformação individual e coletiva que vislumbramos uma convivência humana equilibrada, solícita e solidária pois "ensinar - aprender bem é ensinar - aprender para o bem, motivado pela responsabilidade de ajudarmos a transformar um mundo cada vez mais caracterizado pela violência física, ecológica, psicológica, social, econômica e linguística"¹.

Deve-se considerar, portanto, que esse modo de pensar a realidade é original da contemporaneidade, até porque só agora é que podemos experimentar os dilemas e pontos de estrangulamentos oriundos da civilização tecnologia em maior profundidade. Daí nenhuma postura filosófica e ética ocidental anterior é capacitada para lidar com tal ruptura do modelo epistemológico antecedente. Nessa perspectiva, consideramos que seria uma atitude pouco lúcida, e até de omissão de responsabilidades, esperar ou deixar que apenas as ciências naturais ou a biomedicina, por exemplo, assumam a vanguarda na construção do novo paradigma bioético que ora se esboça. Quanto a isso, podemos evocar o *principialismo*, visto ser esta a corrente de pensamento mais requisitada quando estão em jogo problemas éticos na biomedicina. Embora com um robusto vigor pragmático, todavia podemos perceber fortes limites no confronto com perspectivas críticas humanizadoras de matiz europeia e latino-americana. Isso se torna emblemático, analisado à luz da tradição kantiana - e extensivo ao idealismo-

pois mesmo esse ícone teórico da filosofia/ética acadêmica, nos aprisiona em um conceito limitante de ser humano e de Natureza, inevitavelmente, a um *modus operandi* na academia que nos enreda na especulação pela especulação, diferentemente do que pretendemos com o que chamamos de filosofia prática e suas consequências. Neste sentido, é preciso considerar como este tipo ou *modus* de filosofia lida com as *figuras concretas da alteridade*. O confronto com os dilemas éticos exigem uma postura aberta e dialética, pois ter que se considerar cada postura e questionar recorrentemente sejam as práticas fragmentárias e antissocioambientais, sejam seus prismas teóricos¹.

Quando uma filosofia engajada entra, espera-se que alguns elementos defendidos ganhem maior lucidez e potencial crítico. Isso vale também para o aspecto epistemológico e político, isto é, o apoio em uma *teoria crítica do conhecimento instituído*, mesmo que *em construção*, capaz de operar uma reorientação nos métodos, conceitos e postulados presentes na tecnociência atual. A preocupação da *bioética da responsabilidade* é, fundamentalmente, dirigida para uma visão integral da pessoa “humana ambiental” e singular, em oposição a uma visão apenas explicativa objetivista ou positivista. Nesse contexto entra a consideração dos saberes antigos, tendo presentes as diversas culturas, isto é, saberes que não passaram pelo crivo do método cartesiano, muitas vezes chamados de “alternativos”; a superação do hábito de adoção de modelos e procedimentos considerados normais porque aceitos dentro de uma *normose*¹.

Em termos mais próprios da ciência, trata-se da crítica aos aspectos reducionistas, ou seja, a redução da abordagem do conhecimento válido à ordem químico-física fragmentária; isto feito, por exemplo, pode-se propor a aceitação de uma perspectiva integradora, global, para lidar com os problemas humanos e ambientais. Esses são alguns elementos gerais propositivos, alimentados por essa nova perspectiva filosófica comprometida com a práxis da vida, um paradigma ecológico e de responsabilidade, tanto no particular quanto no universal, em dimensão bioética.

Como temos argumentado, o paradigma da ciência moderna, hoje, alcançou o seu ponto mais alto, se quisermos superá-lo nos seus pontos de estrangulamento, então teremos que apresentar bem outras possibilidades de fundamentar o “fazer” na contemporaneidade, visto que a ciência, fortemente cartesiana, dispõe desde há muito tempo de metodologia de trabalho investigativo na produção de conhecimento. Assim, o procedimento científico - de base empírica e objetificadora - passou a ser incorporado como algo fundamental e até estruturador de todos os processos que implicavam algum tipo de produção, transformação e intervenção na ordem natural, quer fosse para benefício propriamente humano, por exemplo, na biomedicina ou não. A grande demanda desse procedimento se deu em virtude do grau de segurança que o referido paradigma cartesiano, focado na certeza e na evidência, oferecia tanto ao pesquisador como pretensamente, aos beneficiários. Tal fato era um indicador de que ele deveria continuar a ser utilizado, mesmo que levasse em conta apenas o “frio universo material”, em detrimento das outras dimensões da vida.

Com justiça, não devemos responsabilizar apenas Descartes e os cientistas modernos pela instauração da *objetificação das relações*, anteriormente abordada. Certamente, trata-se de uma visão de mundo, de uma ontologia, e, conseqüentemente, de uma antropologia pontual, que foi incorporada amplamente pela ciência moderna e contemporânea. Tal visão se disseminou para todos os campos, em especial para a ética, ao separá-la do processo de como se chega e justifica o conhecimento, bem como suas implicações e usos.

Certamente, esse modelo de abordagem encontra vínculos no positivismo, no sentido de uma visão de ciência que está a dominar o mundo, como *fatos objetivos em evolução*. É nesse sentido que a perspectiva da *manipulação objetificadora* da vida, no próprio fazer ciência, vai, paulatinamente, se estruturando, a ponto de se estabelecer certa visão de *progresso material ilimitado* em oposição a outros “progressos”: o humano e espiritual, vinculado aos saberes tradicionais, herdeiro de múltiplas culturas e visões e

que podem alimentar um modelo de *ciência com consciência* - isso é o que se propõe não apenas em Morin (2003), mas em Jonas, Feyerabend (1989), Maturana (1997), Capra(2002) e outros - , o encontro entre Saber e Sabedoria, considerando a realidade em sua complexidade vital.

Esse arcabouço de análises indica que está em processo um novo modo de reconstrução da realidade – sua percepção e abordagem - se encontra em preparação para além das dicotomias objetificadoras da vida e do humano. Trata-se, naturalmente, de superar uma epistemologia fortemente matematizada e materialista, com a pretensão de ocupar todos os postos do “fazer” ciência, haja vista seu raio de extensão ter se estendido não apenas no âmbito das ciências naturais, mas também passou a ditar as normas para todas as biociências e também para as “ciências” sociais aplicadas, quando não as humanidades. Consideramos que há uma perda significativa da perspectiva integradora, e que leve em conta o ser humano nas suas múltiplas interdependências. Partindo dessa visão sistêmica podemos encontrar os pressupostos para a construção de uma “outra” ciência embasada numa postura ética como um novo saber, que considere o Outro. Trata-se de considerar o lado esquecido e ocultado da Razão iluminista, na sua indelével alteridade e vulnerabilidade, e que a atitude em relação ao outro concreto seja marcada pelo cuidado como condição fundante.

Por fim, é dessa maneira que a *bioética da responsabilidade* encaminha a um novo paradigma e a uma nova política de ação. Nesses termos, é de esperar que esse novo saber, que se exprime como filosofia prática, e que, no nosso entender, se trata da *bioética da responsabilidade*, corrobore para se atingir satisfatoriamente o *status* da virtude por excelência. Nesse ponto, ao atingir o patamar de sabedoria prática, a *bioética da responsabilidade* deve ser trazida tanto como prudência e como ação que, longe de estabelecer limites, ela (a prudência) se configura como uma atitude antecipatória, capaz de orientar e dirigir a ação em cada momento. Assim sendo, ela deve ser entendida no confluir de uma atitude antecipatória e prudencial em face dos perigos que ameaçam quer a essên-

cia da humanidade, quer a continuidade da vida em suas diversas manifestações, bem como na sua dimensão de futuro.

A *bioética da responsabilidade* deve ser entendida como a ética aplicada às diversas manifestações sociais e ambientais; e quanto às descobertas científicas, a nossa opinião é que esse momento seja marcado pelo livre acesso às informações, e que a discussão democrática tenha o poder de perpassar todos os momentos dessas novas investigações. Isso porque, se o que se quer é aumentar os bens e serviços para a humanidade como um todo, então, nessa empreitada, todos somos chamados a colaborar para que a ciência avance com segurança e transparência, e evitada de responsabilidades pelos que se encontram destituídos de poder. E sem que haja motivos para subtração espúria - por força do dinheiro e da fama - da confiança e da boa fé de quem quer que seja, em especial dos mais pobres e, por isso mesmo, dos mais vulneráveis.

Assim, os dilemas de hoje se constituem verdadeiros desafios, pois diante de questões complexas cremos que tão somente uma abordagem inter- e multidisciplinar, como é proposta pela *bioética da responsabilidade* inspirada em Hans Jonas, poderá ajudar a compreender melhor as suas interpelações, pois, como ensina o aforismo hipocrático: “a vida é curta, a arte é longa, a sorte é desigual, a experiência não é segura e o julgamento é difícil”.

Assim, a responsabilidade quer como princípio, quer como sentimento desenvolve as bases de uma Bioética em proporções intra - e intergeracional. Sua preocupação está vinculada à vida em todas as suas manifestações. Nos termos de nossa argumentação, a *bioética da responsabilidade* supera a visão unilateral com essa ou aquela espécie, antes, ao contrário, ela instaura um *dever* implacável em face da alteridade, da vulnerabilidade e da assimetria das relações. Daí dirigir toda a força de seus argumentos e de suas ações para práticas sustentáveis, no intento de preservar a essência do homem nas suas interrelações, e empreender uma Bioética em vista da perenização da vida, ante o perigo de possíveis intervenções de um cego futurismo do progresso, na era

biotecnológica, o que certamente irá requerer um “braço” eminentemente prático, que são as políticas públicas.

Nesse sentido, o texto que se segue quer ser uma possibilidade de resposta, muito pontual à questão, isso porque a questão bioética é bem mais ampla, como demonstramos no início deste capítulo, ou seja, ela se estende a outras dimensões da vida, quer humana e não humana. Certo de que esta reflexão deve ser somada a outras ações e reflexões afirmamos que ela permanece como possibilidade e desafio para as lutas para uma bioética engajada.

A necessidade de políticas públicas – uma bioética engajada

Embora Jonas reconheça que o peso da responsabilidade do homem público é muito maior que a do cidadão comum e que ele deve assumir as responsabilidades de tal poder, entretanto, ele não irá empreender um programa de atividades esquemáticas para materializar tal responsabilidade. Jonas, certamente, permanece no nível de refletir sobre os fundamentos, os princípios para a ação prática. Nesse sentido, ele é intrépido ao afirmar que “o 'homem público (equipe governamental) no pleno sentido da palavra, ao longo da duração do seu mandato ou poder, assume a responsabilidade pela totalidade da vida da comunidade, por aquilo que costumamos chamar de bem público”¹. Em assim sendo, o filósofo faz uma analogia com a responsabilidade parental ao refletir que “ela se estende da existência física até aos mais elevados interesses, da segurança à plenitude, da boa condução até a felicidade”¹. Com outras palavras, é bem verdade que o filósofo não chega a tratar da questão da necessidade de políticas públicas como um programa específico a ser desenvolvido, registro de procedimentos a serem efetivados. Certamente não devemos esperar esse tipo de pragmática em Jonas.

A bioética da responsabilidade, ao refletir sobre a vida no seu conjunto, implica uma atitude de cuidado para com a dimensão

humana e em postura teórico-prática de não objetificação do patrimônio natural. Quanto ao âmbito humano, diversos são os aspectos a serem considerados. Entretanto, nesse ponto, a análise que se segue privilegiará a questão da necessidade de políticas públicas inspirada na ideia de responsabilidade engajada, pontualmente, no caso da análise em questão, no campo da saúde pública no Brasil.

A Constituição Federal de 1988 dispõe que a saúde é um “direito de todos e dever do Estado”. Esse princípio constitucional provoca um movimento em dois sentidos complementares: por primeiro, instiga um alerta geral sobre o assunto, amplia a discussão, conduz a um aprofundamento e ajuda a definir melhor as políticas públicas para o setor sanitário; no segundo momento, obriga efetivamente o Estado a um maior comprometimento em garantir atendimento de qualidade.

Assim sendo, o processo de municipalização da saúde, através dos Conselhos Municipais paritários, com participação da sociedade civil organizada - instituições públicas e sociedade civil -, bem como a criação dos municípios sanitários, é um exemplo concreto/palpável de superação da utopia “saúde para todos”, disposto no princípio constitucional. Certamente, a questão da saúde do povo brasileiro vai além da limitada capacidade e das restritas circunstâncias dos profissionais do referido setor, ou seja, é muito mais abrangente. Tal fato implica a participação ativa e corresponsável da sociedade como um todo, pois se trata de seu patrimônio e de condição *sine qua non* para o pleno exercício da cidadania. De maneira que o sujeito desse processo é inevitavelmente o grosso da população.

A esse respeito, o caso brasileiro é paradoxal. O legado histórico recente deu visibilidade a uma situação que pode ser considerada “esquizofrênica”, pois: se, por um lado, o uso de tecnologias biomédicas avançadas tem permitido a um seleto grupo de usuários usufruírem de procedimentos de alta complexidade, tendo como consequência a melhora na qualidade e expectativa de vida, por outro, o que se observa é que um contingente cada vez cres-

cente de crianças e adultos morre por absoluta ausência de atendimentos sanitários mínimos e corriqueiros, o que faz reforçar a crítica ao princípio de justiça presente no princípalismo em Bioética. Nesse ponto, é visível o estrangulamento no processo, o que equivale a dizer que os benefícios gerados pela tecnociência moderna em nada têm alterado a rotina de significativa parcela da população, ou seja, grande parte da população vive completamente excluída e sem usufruir dos ganhos dos avanços tecnocientíficos contemporâneos. Portanto, o que há, na verdade, é uma negligência muito grave do princípio de autonomia e que se traduz na questão da equidade quanto ao acesso aos benefícios da tecnociência gerando por consequência uma questão de injustiça em se tratando de país de Terceiro Mundo, o que implica um grande prejuízo para a ética de um modo geral¹.

Hans Jonas em *O princípio responsabilidade* está a alertar que, diante dos poderes tecnológicos contemporâneos impulsionados pela força da economia de mercado, a ética jamais deverá “se curvar”. Antes, ao contrário, terá que buscar novos fundamentos. O advento dos “novos poderes” não apenas desorganizaram o edifício ético da sociedade anterior, mas passou a dispor de mecanismos capazes de provocar não apenas a autodestruição do próprio ser humano, mas desarticulou a maneira como a sociedade estava formatada, suas estruturas comunitárias e sociopolíticas. As estruturas sociais anteriores se romperam e nada foi posto em seu lugar; temos por assim dizer, quando não vazio, mas precário e obsoleto sistema de políticas públicas pensadas e estruturadas para acompanhar as inovações cada vez mais arrojadas e atender de modo, equitativo, a população. Nesse sentido, se por um lado a criatividade tecnológica é capaz de, através da reprodução assistida, produzir seres humanos, o que é algo maravilhoso, por outro, país afora, a imprensa tem notificado a inexistência de material básico para atendimento ambulatorial. Outro paradoxo é a criação de aparatos com potencial destrutivo. Só para exemplificar, podemos citar a produção de alimentos altamente cancerígenos; surgimento de doenças através dos (des) controles na produção de drogas em

laboratórios e outros. Estamos diante de um homem eivado de inventividades surpreendentes e fantásticas, mas ao mesmo tempo insólita desassistência e destruição de si mesmo. A ética da responsabilidade advoga por uma paridade entre avanço tecnocientífico e, simultaneamente, responsabilidade nas ações, como possibilidade de evitar situações apocalípticas e irreversíveis para a humanidade atual e futura. Se as éticas anteriores não prepararam para tais situações, pois estava assim apta apenas para arbitrar sobre o “bem” e o “mal” do agir próximo, hoje, a *bioética da responsabilidade* como ética prática e aplicada ao campo da saúde tem competência e deve dizer - nos moldes de uma quantificação concreta-: quais fundamentos devemos haurir para uma vida equilibrada; que tipo de vida é mais saudável que outra, ou quais produtos tecnologicamente processados e disponíveis podem trazer mais benefícios ou danos que outros, e assim por diante. Isso porque a *bioética da responsabilidade* trata de trazer à tona outros fundamentos para a vida, e mais especificamente para a vida humana. No caso em questão, tais fundamentos engendram a preocupação prescritiva para com as gerações futuras, se apoia, mas ao mesmo tempo supera a racionalidade kantiana, fundamenta-se também na ontologia de Heidegger e se estende até a metafísica, com o propósito de estruturar uma nova visão de homem e promover a construção de uma sociedade antropológica e ambientalmente sustentável.

Nesse sentido, Jonas, na sexta sessão do quinto capítulo de *O princípio responsabilidade*, ao abordar a ideia de progresso, dirá que o progresso moral só virá através de atitudes muito concretas, quais sejam: a) através dos comportamentos públicos em geral; b) nos valores engendrados nos cânones legislativos dos povos, e c) incorporados ou assumidos na legislação dos Estados modernos¹. Essa será uma possibilidade muito concreta para a evolução moral da humanidade.

A Carta Magna do Brasil, de 1988, certamente apresenta um potencial catalisador muito significativo, posto que o legislador brasileiro incorporou, no texto constitucional, muito das exigências

éticas de um novo tempo. Uma prova disso é que no setor da saúde pública se verifica, em termos legislativos, algo bastante satisfatório. Todavia, as práticas coletivas, quando existentes, são acanhadas e não atendem ao grosso da população. O disposto em lei ainda está por se efetivar. A Conferência Nacional de Saúde tratou de orientar a regulamentação da Lei Orgânica de Saúde, o que fez com que dispuséssemos de uma das mais avançadas do mundo. Entretanto, a prática é muito frágil e incide num total descompromisso para com o texto legislativo. A ideia da *bioética da responsabilidade*, aplicada neste campo, quer induzir os gestores a assumirem uma postura abrangente e alargada no setor da saúde, pois entende que é insuficiente que essa questão seja tratada apenas como ausência de enfermidade.

Assim, o conceito de saúde integral, como queremos refletir, contempla o indivíduo em sua saudável interrelação social e ambiental. Embora a nossa reflexão não tenha a pretensão de apresentar modelos alternativos para as políticas públicas em si, mas apenas apontar para alguns prismas teórico-práticos sustentáveis nesse campo, o que, no nosso entender, passa pela simbiose entre o ser humano e o meio natural. Nesse sentido, entendemos que políticas públicas de governo, voltadas para o incentivo de produção de alimentos livres de agrotóxicos e orientações básicas de sustentabilidade ambiental, poderão prever e até mesmo se antecipar a que a população se torne acometida de possíveis enfermidades.

Nosso argumento aponta que políticas públicas, no campo da saúde nos termos de uma *bioética da responsabilidade*, têm imbricação com a produção de alimentos, relação equilibrada e não objetificadora para com o meio ambiente, solidariedade inter e intrageracional, pois atitudes apenas curativas e assistenciais seriam sempre insuficientes. Carecemos de atitudes proativas e de longo alcance. Teríamos ainda que lutar por políticas públicas, quanto ao uso de tecnologias limpas, não poluidoras, como condição fundamental para um ambiente saudável e despoluído. Daí a importância de que a *bioética da responsabilidade* encontre corres-

pondência no âmbito das políticas públicas e que funcione como uma espécie de frenagem para esse modelo de desenvolvimento que espolia os recursos naturais e desenraiza o ser humano de suas interações saudáveis e sustentáveis, ocasionando a desintegração do ser. O que implica, em geral, o desencadeamento de enfermidades diversas. Assim, pomos em evidência que a *bioética da responsabilidade* luta e quer a construção de um mundo a ser gerido a partir de responsabilidades coletivas, capazes de conduzir a uma vida social e ambientalmente saudável e, portanto, sustentável.

PERSPECTIVAS FINAIS

A palavra final desse livro é que devemos ressignificar a astúcia vislumbrada por Prometeu desgarrado e empreender novas jornadas, alicerçados agora na audácia da responsabilidade radical pelo futuro. Sabemos que aqui se encontra o nosso propósito momentâneo para a busca de fundamentos teórico-práticos para o paradigma bioético em vias de consolidação. Para tanto, defendemos e nos apoiamos em *O princípio responsabilidade* de Hans Jonas, onde ele estabelece uma ética para a civilização tecnológica. Neste sentido, nosso esforço esteve concentrado em apresentar possibilidades de: unir a teoria à prática, atualizar e inserir no nosso contexto brasileiro¹ a proposta da (*bio*)ética da *responsabilidade* como emergência de um novo paradigma e, por fim, mostrar que tal bioética, como argumentamos, trata-se efetivamente de uma atualização/renovação da própria ética que vem da tradição.

Como percebemos, a ética jonasiana encontra-se historicamente conectada às preocupações que remontam o paradoxal universo teórico-prático que perfilava as auroras da primeira guerra mundial. Naquele momento foi possível conhecer, na prática, que os “novos” poderes haviam embrutecido e transformado os homens; tratava-se, francamente, de saberes destituídos minimamente de sabedoria humana. Nesse contexto de horrores legado

pela história do ocidente, se encontra o genocídio norte-americano, da segunda guerra, com a utilização da bomba atômica, verdadeira ameaça à vida na Terra.

O agir responsável tem como arquétipo a criança, ou seja, o amor aos filhos; tal sentimento foi posto em nós pela natureza; não foi uma norma tornada dever que nos instruiu sobre isso. Nesse sentido, ela assume um caráter de sabedoria prática, como um caminho de acolhimento da alteridade. Desse modo, a responsabilidade é a ética prática que, com sensibilidade, pergunta realisticamente pelas consequências previsíveis de nosso agir e assume a responsabilidade por isso.

Como argumentamos, a ideia de responsabilidade é vinculada estritamente ao poder, isso porque todo aquele que detém o poder pode exercê-lo. Assim, enquanto a ética anterior (Kant) dizia: *deves então podes*; a nova ética diz: *podes então deves*. E nesse sentido os pais e os homens e instituições públicas têm um maior grau de responsabilidade em relação aos que não dispõem de tais poderes. Uma vez que o agir na era tecnológica está impulsionado por aparatos de grande poder - de destruição inclusive -, isso implica num agir prudencial e preventivo capaz de antever riscos e agir por precaução.

A ética da responsabilidade, calcada na alteridade radical, ao agregar novas dimensões de responsabilidade - perante o presente, diante dos “novos” poderes, ante a civilização tecnológica e o futuro - não previstas pelas éticas anteriores, agora, na contemporaneidade, nos apontou para um novo paradigma ético. Com insistência, procuramos, atentamente, refletir sobre esse novo modelo teórico-prático, e o intitulamos de *bioética da responsabilidade*, especialmente porque, oriundo de uma pluralidade de origens, oriundas de *ethos* de matizes fecundas, a exemplo da ética da alteridade, da ontologia hermenêutica heideggeriana, do finalismo kantiano, da incursão na metafísica como busca de sentido profundo, e até de importantes aspectos do pensamento prescritivo renovado, no caso do marxismo.

Com os antigos gregos (Sócrates, Platão, Aristóteles) a teoria do agir sempre esteve vinculada às normas, à conduta virtuosa, aos problemas práticos do agir próximo e assim por diante. A ética desses antigos estava muito mais voltada para a formação do caráter dos indivíduos. O objetivo fundamental era preparar os cidadãos para que fossem capazes de viver a dimensão da justiça naquela sociedade. Dessa maneira, era considerado virtuoso, e portanto ético, aquele que bem aplicava sua racionalidade, e por isso gozava de felicidade. Em Kant temos a formalidade racional do imperativo categórico focado na autonomia da vontade livre, condição inexorável para a eticidade de toda ação. Fato é que, todas essas éticas tradicionais, inclusive a kantiana, em geral, não consideravam as implicações éticas que envolviam as gerações futuras de longo alcance e não raras vezes com prejuízos para os seres não humanos.

Os contextos mudaram e as ações humanas se tornaram mais complexas e apoiadas nos recursos do avanço tecnocientífico, a ponto de competir e, em muitos casos, a tecnociência tem decidido no lugar do homem, e não raras vezes promovido a objetificação desse mesmo ser humano. Isso exigiu uma fecunda reorientação também no campo da ética.

O *novum*, advindo do pensamento de Hans Jonas, está no fato de que a tecnociência tornou-se uma questão ética, de suma importância, na contemporaneidade, e tais implicações devem ser consideradas radicalmente. Isso para não colocar em risco aquilo que ele mesmo chama de “primeiro imperativo”. Tal imperativo é o da existência, assim formulado: “*que a humanidade seja*”. Os demais imperativos, na verdade, são desdobramentos, como: *age de tal modo que os efeitos remotos de tua ação não inviabilizem a possibilidade da vida continuar existindo indefinidamente da forma como hoje a concebemos*. Trata-se da defesa da vida em geral, e dessa alteridade como hoje a concebemos em meio à ambiguidade (não-objetividade) e risco da vida social e ambiental, pois o que está em jogo é a incolumidade da vida, sua “essência”, seu sentido ontológico maior (amor...) e seu existir na relação. E, assim, abre espaço

para um modo “metafísico” de entender as reais motivações para uma exigência da manutenção da humanidade - como elemento fundante para a ideia de responsabilidade prática.

A *bioética da responsabilidade* aposta na vida como um valor (um bem) em si a ser cuidado, e a perenização de seu dever-existir como um imperativo a ser respeitado. A exemplo da ética da responsabilidade, a bioética que defendemos parte fundamentalmente da pergunta: por que, afinal, devem existir seres humanos no mundo e num viver bem? Esse argumento indica que a importância aqui recai apenas sobre o sentido desse “*deve*”. Desse modo é que acontece um reformular do sentido desse '*deve*', com a finalidade de introduzir a noção de 'valor', pois isso será possível apenas na afirmação da prioridade do ser sobre o não-ser, posto que, apenas o ser é susceptível de protagonizar valores; daí é que acontece um transitar da problemática da exigência do dever-ser para a do estatuto do valor; e, naturalmente, nessa passagem, converte-se a questão ontológica em ética.

A nossa civilização, fortemente conduzida pelos ideais iluministas, e com poderes extraordinários - muitas vezes um saber puramente instrumental e desconectado da complexidade da vida, ou seja, sem sabedoria -, fatalmente pode conduzir à sua própria destruição. Para se contrapor a tal ameaça, certamente, a modéstia, os freios voluntários, o sentimento heurístico de “temor” e a responsabilidade como princípio seriam as chaves que talvez possam exercer um papel pedagógico fundamental. Não se trata do medo - de caráter psicológico - hobbesiano, mas o medo real de que o engenho tecnológico se desvirtue e se reverta em autodestruição para a própria humanidade. E ninguém pode impor o suicídio à humanidade: não podemos viver “como se fôssemos a última geração”¹. É nesse particular que a heurística do temor ganha força, e assume o significado para a bioética que defendemos, e exige a descoberta de novas formas de agir em vista da perenização de todas as formas de vida, seja a humana e a não humana. E nesse sentido, Jonas escapa de um antropocentrismo excludente, objetificador e fragmentário da realidade.

A *bioética da responsabilidade*, como já refletimos, deve ser interpretada como um apelo a uma outra possibilidade de “fazer” ciência, capaz de considerar outros saberes, os não metódicos, por exemplo, fruto da sabedoria da própria humanidade acumulada ao longo dos séculos, na consideração à vida em suas diversas formas de manifestação. Isso para garantir o direito da vida continuar existindo, e sua perenização um valor irrenunciável, o que inclui também, a preservação de sua “essência” e que nenhuma intencionalidade possa subtrair tal condição de fim em si mesmo.

Nesses termos, a “heurística do temor”, à semelhança da função do diálogo-dialética grego, tem a capacidade de lançar novas ideias diante da paradoxal ameaça pelo excesso de sucesso, advindo da efetivação do projeto científico baconiano, no sentido de investigar, refletir, aprofundar e considerar a responsabilidade como princípio fundante de um agir prescritivo de longo alcance.

A (bio)ética que defendemos está fundada na consideração da alteridade radical - de raiz -, e quer garantir a existência do diferente, do frágil e ameaçado, e com estrita preocupação em descobrir e fundamentar em nível teórico e em perspectivas práticas esse novo paradigma bioético. Tal paradigma é novo também porque, para além das éticas anteriores - marcadamente dirigida ao agir próximo e de pessoa a pessoa -, ele diz respeito às pessoas e aos sistemas biológicos, tudo isso imbricando na edificação de uma ecológica e efetiva *ponte para o futuro*.

Esse sentimento heurístico, portanto, é indicativo de um caminho diante dos inúmeros questionamentos que a contemporaneidade nos apresenta, a saber: para onde vamos? Não seria melhor apontar para uma ética do risco em vez de seguir outros caminhos? Devemos renunciar ao crescimento econômico das nações e recuar para um “crescimento zero” como caminho prudente para um agir equilibrado e menos destrutivo para a essência humana e para o meio ambiente? Como equacionar esses e questionamentos similares? Argumentamos em favor de uma concretude *da responsabilidade* fundada no poder, tornado dever, e num senti-

mento com força pedagógica, ou seja, numa responsabilidade refletida de forma alargada - que inclui os não-humanos - e não apenas no sentido de códigos morais, mas de forma ampla. Assim, assumimos o risco de apontar a possibilidade de uma pragmática para a ação, quando discutimos os fundamentos práticos para uma *bioética da responsabilidade* engajada, sem, contudo, ter a preocupação de esgotar o tema.

No entanto, a maior das dificuldades enfrentadas por Jonas, e também pela *bioética da responsabilidade*, está no fato de empreender uma reflexão calcada fortemente sobre valores numa época niilista. A presente obra argumentou que essa questão/problema foi respondida na medida em que ele amparou a fundação da “nova” ética na ontologia da existência, ou seja, em valores intrínsecos ao ser. Segue-se daí que se operou uma “denúncia” ao imperialismo quase que totalitário exercido pelo pensar moderno com grandes prejuízos para o campo da ética. E isso se deu na medida em que, *no lugar do absoluto, considerou-se apenas o relativo material na ética, no lugar do universal somente o particular objetivável*. Tal modo de pensar foi que deu suporte ao estatuto da ciência moderna e, conseqüentemente, ao agir do homem da civilização tecnológica. Nesse sentido, a *bioética da responsabilidade* propõe uma reflexão crítica ao modelo de “fazer” ciência, fruto do projeto das ciências modernas - cartesiano objetificador e que busca a destruição dos outros saberes que são transmitidos através das gerações e dos saberes locais. A *bioética da responsabilidade* implica também numa nova epistemologia, nos termos em que criticamos o cartesianismo, mas cremos que é algo que está por se fazer, como apontamos a lacuna no capítulo III, bastando por ora apontar que não podemos desvincular a ética da epistemologia, do modo de fazer ciência, tanto como da política.

Assim sendo, fica claro que os novos poderes, os que a *bioética da responsabilidade* terá que regular, deverão passar pelo crivo do imperativo da existência *que a humanidade seja* e, naturalmente, pelo imperativo que define a “nova bioética”, a saber: *Age de tal forma que as conseqüências de tua ação não interrompam a*

possibilidade da vida continuar se manifestando em todas as suas expressões como hoje nós a percebemos, como caminho capaz de orientar o viver e o agir contemporâneos. Por conseguinte, esse poder emana do “medo” heurístico, como um freio voluntário capaz de suscitar o exercício, efetivo, da responsabilidade como princípio tornado dever. E nesse sentido, o poder aqui tem uma força final causal. Isto é, Tu podes, então, tu deves. O *poder* é a raiz do dever, a responsabilidade é inerente ao sujeito. Se pode ter então tem, se tem, então deve. Certamente, essa é a formulação mais sublime do “imperativo” jonasiano. Nesse ponto, todos, sem exceção, guardadas as devidas proporções, possuem algum poder e por isso devem agir calcados na responsabilidade que lhes é inerente.

Assim, a *bioética da responsabilidade* engendra esse novo saber, capaz de problematizar os dilemas morais advindos, em especial, da civilização tecnológica – ao mesmo tempo em progresso e em crise. Isso numa articulada e bem fundamentada filosofia prática, que deve ser encarnada em políticas públicas.

O objetivo da *bioética da responsabilidade*, no âmbito das políticas públicas, dimensão tão cara à responsabilidade como estamos refletindo, foi evidenciar que os prismas teóricos sustentados devem questionar, refletir e ajuizar questões sobre a prática cotidiana, e não tanto substituir as equipes técnicas governamentais, nas suas competências de pensar e propor à população “a melhor” pragmática e ação de governo para o setor. Interessa sim, à (*bio*)ética que defendemos, à luz da responsabilidade, lidar com os conflitos de que incidem na prática cotidiana. Nesse sentido, debruçou-se, pontualmente, sobre tópicos de políticas de saúde, como tratamos no capítulo três. Entretanto, em outro momento, outras questões também poderiam ser tratadas e aprofundadas no campo aberto e que inclui o novo conceito de saúde - envolvendo a biomedicina, a agricultura sustentável, e a dimensão ambiental de cuidado e integração com a natureza, com a vida, nos diversos ambientes.

Por fim, argumentamos em favor da consolidação de um novo paradigma, dirigido para a ação no âmbito da filosofia prática. Assim, a ideia de responsabilidade enquanto princípio fundador e

como sentimento heurístico, para nós, é a própria (*bio*)ética da *responsabilidade* em seu desabrochar, e que é capaz de auxiliar na recriação e condução do agir.

Consideramos ser tarefa fundamental da *bioética da responsabilidade* refletir ampla e radicalmente no sentido de corroborar no discernimento ético, cidadão, ambiental, em vista de práticas sustentáveis, seja nas relações inter-humanas e mesmo para com as gerações futuras, humanas e não humanas.

Certamente, uma das singularidades da *bioética da responsabilidade* é o seu engajamento no ajuizamento das questões práticas, o que hoje tem se revelado tão fundamental para o concreto da vida nas sociedades. Cremos ser esta uma possibilidade eficaz e sustentável do *homo sapiens* e *sentiens* se situar e se posicionar diante dos desafiantes dilemas e problemas éticos contemporâneos, de modo que a defesa da manutenção do estatuto da vida, em sentido aberto e de sua essência, se configure numa filosofia prática de primeira grandeza, o que entendemos ser a (*bio*)ética da *responsabilidade*.

REFERÊNCIAS

a. OBRAS DE HANS JONAS

_____. **The phenomenon of life.** New York: Toward a Philosophical Biology. Harper and Row, 1966.

_____. **Philosophical Essays: from ancient creed to technological man.** Chicago: University of Chicago Press, 1974.

_____. The right to die. In: **The Hastings Center Report**, n. 4, p. 31-36, 1978.

_____. **Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation.** Frankfurt: Verlag, 1979a.

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

_____. **Reflections on Technology, Progress and Utopia.** New York: Social Research, Vol. 48, n. 3, outono: 411-55, 1981. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Hans_Jonas>. Acesso em 25 jul. 2007.

_____; HERR, David (col.). **The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age.** Chicago: University of Chicago Press, 1984.

_____. **Technik, Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung.** Frankfurt: Suhrkamp, 1985a.

_____. **Técnica, medicina y ética: la práctica del principio de responsabilidad.** Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1985b.

_____. **Sem sacrifício não há esperança.** Entrevista concedida a Christine Claussen y Heinrich Jaenecke, 23 jun. 1988. Tradução de Ramon Alcoberro. Disponível em Hipertexto: <

<http://www.alcoberro.info/v1/jonas1.htm> >. Acesso em 20 de agosto de 2009.

_____. Tecnologia e responsabilit : riflessioni sui nuovi compiti dell'etica. In: **Dalla fede antica all'uomo tecnológico**. Bologna: Il Mulino, 1991a. (Publicato in: Social Research, 15, primavera de 1973).

_____. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Tradu o de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. **O princípio responsabilidade: Ensaio de uma  tica para a civiliza o tecnológica**. Tradu o de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006.

b. OUTRAS OBRAS

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max; ***Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos***. Tradu o de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ANJOS, Marcio F.; SIQUEIRA, José Eduardo (orgs.). **Bioética no Brasil: tendências e perspectivas**. São Paulo: Idéias e Letras, 2007.

ARISTÓTELES. ** tica   Nicômaco**. Tradu o de Tradu o de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, Vol. II, 1987. (Cole o os Pensadores).

BACON, Francis. ***Nova Atlântida: a grande instaura o***. Tradu o. Fernanda Pinto Rodrigues. *Lisboa*: Editora Minerva, 1976.

BEAUCHAMP, Tom; CHILDRESS, James F. **Princípios de  tica biomédica**. Tradu o de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola,

2002.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**: Vol. 1. Tradução de Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.

BUBER, Martin. **EU e TU**. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Editora Moraes, s/d.

BUNGE, Mário. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

CHABOT, P.; HOTTOIS, G. (Ed.). **Les Philosophies de la Technique**. Paris: Vrin, 2003.

CLOTET, J. **Bioética**: uma aproximação. Porto Alegre: EDIPUCS, 2003.

DALL'AGNOL, Darlei. **Bioética: princípios morais e aplicação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

DINIZ, Débora. Da Impossibilidade do Trágico. In: **Conflitos Morais e Bioética**. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília-UNB, 1999a.

_____. Henry Beecher e a História da Bioética. In: **O mundo da saúde**. São Paulo: ano 23, vol. 23, n. 5, 332-335, set/out, 1999b.

DUMAS, André. **Réponse à Hans Jonas**. Revue Esprit, Paris, n. 438, p. 185-190, set. 1974.

ETCHEGOYEN, Alain. Ética Médica: Responsabilidade civil dos médicos. Tradução de Lesseps Lourenço dos Reys. In: **A era dos responsáveis**. Difel: Viseu, Série III, Vol. 5, n. 5, p. 19, set./out., 1995. p. 305 - 312. Disponível em: <

http://www.estig.ipbeja.pt/~ac_direito/respon.pdf>. Acesso em 01 de ago. 2006.

FERREIRA, Joaquim José. Sociedades médicas pela criação da sociedade brasileira de proctologia: Artigo Clássico. In: **REVISTA MÉDICA DA BAHIA**. Jul. 1945. Disponível em: < <http://www.sbc.org.br/revista/nbr212/P98.htm> >. Acesso em 01 de ago. de 2006.

FEYERABEND, Paul. **Contra o Método**. 3.ed . Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

FRITJOF, *Capra*. **As conexões ocultas** - ciência para uma vida sustentável. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla.São Paulo: Editora Cultrix, 2002.

FONSÊCA, Flaviano O. **Hans Jonas: (bio) ética e crítica à tecnociência**. Recife:Editora da UFPE, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma Hermenêutica filosófica**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

GARRAFA, Volnei. **Introdução à Bioética**. Núcleo de Estudos e Pesquisas em Bioética. Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares. Universidade de Brasília-UnB, 2001.

_____.; CORDÓN, Jorge (orgs). **Pesquisas em Bioética no Brasil de hoje**. São Paulo: Gaia, 2006.

_____.; MELLO, D. R. e PORTO, D. Relação entre indústria farmacêutica e Estado na propaganda de medicamentos. In: Brasil. **Bioética e vigilância sanitária**. Agência Nacional de Vigilância Sanitária. Brasília: ANVISA, 2007.

_____.; PRADO, Mauro. Mudanças na Declaração de Helsinki: fundamentalismo econômico, imperialismo ético e controle social. **Cadernos de Saúde Pública**. V. 17 n. 6, nov/dez, 2001.

_____ ; PORTO, Dora. Bioética, Poder e Injustiça: por uma ética de intervenção. In: **Mundo da Saúde**. Vol. 26. N°. 1. jan/mar/2002.

GEHLEN, Arnold. **Urmensch und Spätkultur**. Frankfurt am Main, 1977.

GIDDENS, A. **As Consequências da modernidade**. São Paulo: Ed Unesp, 1991.

GONZÁLEZ, María del Carmen. **Van Rensselaer Potter: La bioética global**. Biblioteca Médica Nacional. República de Cuba: Centro Nacional de Información de Ciencias Médicas. Dez., 2006.

GRACIA, Diego. **Fundamentos de Bioética**. Madrid: Eudema, 1989.

GREISCH, Jean. L'amour du monde et le principe responsabilité. In: M. Vacquin (Direção). **La responsabilité: La condition de notre humanité**. Paris: *Éditions Autrement*, n. 14. p.72-89. 1994. (Collection Séries Morales).

HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Tradução de Ana Cristina Alves. Coleção Pensamento e Filosofia. Editora: Instituto Piaget, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1968.

HOSSNE, William Saad. Bioética: a evolução na investigação científica. In: **Bioética ou Bioéticas na evolução das sociedades**. Edição Luso-Brasileira, Gráfica de Coimbra e Centro Universitário São Paulo, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Humanismo**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. **Ser e tempo**. Vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

_____. **A questão da técnica**. Tradução. Emmanuel Carneiro Leão. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. **Ensaio e Conferências**. Tradução. Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HELLEGERS, Andre. **New bioethics column to discuss problems in practice**. PEDIATRIC NEWS. Vol. 7, n. 3. mar., 1973.

_____. **“Progress raises expectations”**, PEDIATRIC NEWS. Vol. 10 n. 2, fev., 1976.

HENRIOT Jacques. Responsabilité. In : AVROUX, S. Jacob ; MATTEI, J. F. (dirs). **Encyclopédie philosophique universelle: Les notions philosophiques**. Paris: Universidade Presses da França, vol. 2, 1990.

HOTTOIS, Gilbert. **Le signe et la technique**. Paris: Aubier Montaigne, 1984.

_____. **El paradigma bioético: una ética para la tecnociência**. Barcelona: Anthropos, 1991.

_____. **Aux fondements d'une éthique contemporaine**. Paris: Vrin, 1993.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. 2.ed. Tradução de Valério Rohden e U. do B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Crítica da razão prática.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Kant's Political Writings.** Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas.** São Paulo: Perspectiva, 1990.

KÜNG, Hans. **Projeto de Ética Mundial: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana.** Tradução de Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 1993. (Teologia Hoje).

LEFF, Enrique. **Epistemologia ambiental.** São Paulo: Cortez Editora, 2001.

_____. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza.** Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LASCH, Christopher. **O mínimo eu.** Tradução de João Roberto Martins Filho. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et infini.** La Haje: Martinus Nijhoff, 1961.

MARCEL, Gabriel. **Position et Approches concretes ontologique.** Paris: Louvain, 1949.

_____. **Les mens contre l'humain.** Paris: La Colombe, 1951.

MARIENTRAS, Richard. Réponse à Hans Jonas. **Revue Esprit,** Paris, n. 38, année 42, p. 185 - 190, sept. 1994.

MARX, Karl. **18 Brumário.** E-book. Disponível em Hipertexto: <

<http://www.scribd.com/doc/2984815/O-18-de-Brumario-de-Louis-Bonaparte-karl-marx-em-portugues> >. Acesso em 8 de junho de 2009.

MATOS, Francisco Gomes de. **Pedagogia da positividade: comunicação construtiva em português**. Recife: UFPE, 1996.

MATURANA, R. Humberto. **A Ontologia da Realidade**. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

MELO, Nélio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003a.

_____. Alteridade e judaísmo. In: **Perspectiva Filosófica**. Recife: Ed. UFPE, vol. X. n. 19. jan/jun. 2003b.

MONGIN, Olivier. **Paul Ricouer as fronteiras da filosofia**. Tradução de Armando Pereira da Silva. Portugal. Instituto Piaget, Coleção: Pensamento e Filosofia, 1997.

MOORE. George Edward. **Principia Ethica**, Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

*MORIN, Edgar. **Ciência com consciência***. Tradução. Maria D. Alexandre e Maria. Alice Sampaio Dória. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003

MOSER, Antonio. **Biotecnologia, bioética: para onde vamos?** Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

NEDEL, J. **Ética aplicada: pontos e contrapontos**. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: UNISINOS, 2004.

NEVES, Maria Patrão. Éticas tradicionais e ética do futuro: Contributos e Insuficiências do Pensamento de Hans Jonas. In: **Da natureza e do sagrado**. Homenagem a Francisco Vieira Jordão. Edição da Fundação Eng. Antonio de Almeida, Porto, 1999.

_____. Bioética e Bioéticas In: **Bioética e Bioéticas na Evolução das Sociedades**. Edição Luso-Brasileira. Publicação do III Encontro Luso-Brasileiro de Bioética. Ponta Delgada, 2004. Gráfica de Coimbra 2 & Centro Universitário São Camilo, SP, 2004.

OMS (Organização mundial de saúde). Disponível em Hipertexto: < <http://www.linkedin.com/pub/dir/edward/Fitzgerald> >. Acesso em 06 de jun. de 2009.

ORTEGA Y GASSET, José. **Ensimismamiento y alteración: Meditación de la técnica**. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1939. (Biblioteca Filosófica).

PARIZEAU, Marie-Helène. Ética Aplicada. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). **Dicionário de ética e filosofia social**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

PASCUAL, Andrés Sánchez. Introducción. In: **El principio responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica**. Barcelona: Herdez, 1995.

PEGORARO, O. **Ética dos maiores mestres através da história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

_____(Org.). Fundamentos filosóficos da Bioética. In: **ÉTICA, CIÊNCIA E SAÚDE: desafios da Bioética**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

PELLIZZOLI, M. **A emergência do paradigma ecológico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

_____. **Correntes da ética ambiental**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

_____. **LEVINAS: a reconstrução da subjetividade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

_____. Introdução Geral. In: FONSÊCA, Flaviano Oliveira. **Hans**

Jonas: (bio)ética e crítica à tecnociência. UFPE, 2007a.

_____. (Org.). **Bioética como novo paradigma.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2007b.

PESSINI, Léo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. Bioética: do principlialismo à busca de uma perspectiva Latino-America. In: **Iniciação a Bioética.** Brasília-DF: Conselho Federal de Medicina, 1998.

PETER, Singer. **Ética Prática.** Tradução de Jefferson Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PINSART, M. G.: Hans Jonas: Une réflexion sur la civilization technologique. In: CHABOT, P.; HOTTOIS, G. (Ed.). **Les Philosophies de la Technique.** Paris: Vrin, 2003.

PIVATTO, Pergentino S. In: **LEVINAS**, Emmanuel. **Entre nós.** Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis :Vozes, 1997

PLATÃO. **A República.** Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 3.ed. Lisboa: Fundação Caloutre Gulbenkian., 1949.

POTTER, V. Rensselaer. **Bioethics, the science of survival.** Perspectives in Biology and Medicine, vol. 14, p. 127-153, 1970.

_____. **Bioethics: bridge to the future.** Engelwood Cliffs, Prentice Hall, 1971.

_____. **Global Bioethics.** East Lansing: Michigan State University Press, 1988.

REVISTA CIENÉTIFICA The New England Journal of Medicine, artigo sob o título **Ethics and Clinical Research.** Publicado em 16 de junho de 1966. Disponível em :[http://www.anis.org.br/serie/artigos/sa09\(diniz\)beecheer.pdf](http://www.anis.org.br/serie/artigos/sa09(diniz)beecheer.pdf). Acesso em Acesso em 05 de maio de 2009.

REVISTA MÉDICA DA BAHIA, julho de 1945. **SOCIEDADES MÉDICAS PELA CRIAÇÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE PROCTOLOGIA** . Joaquim José Ferreira e Walter Gentile de Mello – T S B C P . Hipertexto : <http://www.sbcpc.org.br/revista/nbr212/P98.htm>. Acesso em 10 de outubro de 2008.

REZENDE, Rodrigo. Doutores da agonia. In: **Revista Super Interessante: Ciência nazista: os pesquisadores de Hitler mataram, mutilaram torturaram. Agora, 60 anos depois, cientistas querem usar os resultados daquelas experiências para salvar vidas. Temos esse direito?**. São Paulo, SP: Abril, n. 225, p. 52-61, abr., 2006.

RICOEUR, Paul. **O Justo ou a essência da Justiça**. Tradução de Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

SCHUSTER, Johannes. Ética. In: BRUGGER, Walter. Organizador. **Dicionário de filosofia**. 4.ed. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1987.

SERRES, M. **O Contrato Natural**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

SÈVE, Bernard. Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité. In: **Revue Esprit**. Paris, n.165. p. 72 - 88, out. 1990.

SHELLEY, Mary. **Frankenstein**. São Paulo: Ática, 2003.

SINGER, Peter. **Ética prática**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SPAEMANN, Robert. **Felicidade e benevolência**. Ensaio sobre ética. São Paulo: Loyola, 1996.

STEINER, George. **Barbárie da Ignorância**. Tradução de Virgílio Ferreira. Lisboa: Fim de Século, 2004.

TENNER, Edward. **A vingança da tecnologia**. Tradução de Arnaldo Setti. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.

VALLS, Álvaro L. M. **Da ética à bioética**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

VALVERDE, Antonio José Romera. PROMETEU DESACORRENTADO E A SÉTIMA GERAÇÃO. São Paulo: In: **Ética e Ciência. Revista PUCviva. Ética em pesquisa, n.27, p r i m a v e r a , 2 0 0 6 .** Disponível em: <http://www.apropucsp.org.br/revista/r27_r04.htm>. **Acesso em 2 de agosto de 2009.**

VIDAL. Marciano. **Moral Cristã: em tempos de relativismos e fundamentalismos**. São Paulo: Santuário, 2007.

VIRILIO, Paul. **Guerra e cinema: logística da percepção**. Tradução: Paulo Roberto Pires. São. Paulo: Bontempo Editorial, 2002.

_____. **Martin Buber**. Cumplicidade e diálogo. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

VON ZUBEN, Newton Aquiles. **O Sentido das "Palavras-Princípio" na Filosofia da Relação de Martin Buber**. Disponível em Hipertexto: <<http://www.fae.unicamp.br/vonzuben/palavras.html>>. Acesso em 10 de agosto de 2009.

_____. **Bioética e Tecnociências: a saga de Prometeu e a esperança paradoxal**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

WEIL, Pierre; LELOUP, Jean Yves e CREMA Roberto. **Normose: a patologia da normalidade**. São Paulo: Editora Versus, 2003.

WOLIN, Richard. **Los Hijos de Heidegger**. Colección Teorema. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.

ZANCANARO, Lourenço. **O Conceito de responsabilidade em Hans Jonas**. Tese de doutorado. Unicamp, 230 p. 1998.

O autor, doutor na área de ética e bioética, é o pioneiro no tocante às obras publicadas exclusivamente sobre Hans Jonas no país, no âmbito da filosofia prática - a obra anterior é Hans Jonas, (bio)ética e crítica à tecnociência(2007).

Tradicionalmente, a Filosofia oficial no país tem se resumido a desperdício de energia, tempo e dinheiro (público) em questões de ordem irrelevante, como discussões metafísicas desconectadas da realidade vivida; questões de lógica e analítica da linguagem que, em geral, não contribuem para a vida humana e para as questões graves enfrentadas hoje - existenciais, ecológicas, éticas, políticas. Sem desprezar a tradição ética, religiosa ou não, mas tomando posição crítica necessária na discussão com ela, o autor mostra como Hans Jonas é um filósofo atualizado, presente no drama contemporâneo e, ao mesmo tempo, sensível à dimensão de sentido maior - como no amor e na defesa da alteridade - da comunidade humana e sua dependência com a comunidade biótica, o planeta e as gerações futuras.

Os estudos sobre Hans Jonas e sua Ética da Responsabilidade, na linha dos ensaios críticos diante da civilização tecnológica, são uma tentativa de pensar antidotos e remédios para nosso tempo em crise e de avanço técnico-científico - na mesma proporção do aumento da degradação da qualidade de vida e da essência natural-humana. É neste contexto que obras como esta - que tratam da ética, da bioética, do futuro das gerações, da saúde e o novo grito profético e de temor real diante do perigo - fazem-se imprescindíveis. O leitor tem nas mãos um filho do nosso tempo, que resgata formas de sabedoria numa discussão racional e de apelo ético profundo. Igualmente, uma obra importante dentro da filosofia ética, a qual está despertando de novo para sua vocação crítica, para a mudança de paradigmas.(Prof. Dr. Marcelo L. Pelizzoli - UFPE, PhD em Filosofia).

A proposta deste livro é pensar a civilização tecnológica com seus encantos e equívocos à luz da reflexão filosófica. Estamos buscando a consolidação de um novo paradigma tanto para a Filosofia como para as ciências, neste tempo de mudanças ético- culturais e políticas. É cada vez mais comum nos rendermos às maravilhas da tecnologia, em que o seu alcance vai desde o mais básico da vida até a alta complexidade dos procedimentos biomédicos, por exemplo. Assim, nossa vida tende a ser programada e controlada pelo aparato tecnológico, a ponto de podermos afirmar com segurança que a matrix pode vencer o jogo. Com outras palavras, está tudo "dominado" pela máquina. É nesse contexto que surge a inquietação: é possível sair da Matrix? Restou algo para o ser humano decidir e criar? Há condições de possibilidade para o exercício da liberdade? Algumas respostas e tantos outros questionamentos você encontrará nesta obra que está em suas mãos.

O pensamento de Hans Jonas vem oferecendo uma oportunidade especial para que a Filosofia volte a ser algo mais que mera reflexão acadêmica. A Filosofia, em Sócrates, surge com o questionamento, e o seu pensar era uma atividade reflexiva, teórica, mas intrinsecamente vinculada a temas e questionamentos práticos. E é nesse sentido que podemos afirmar que um dos principais motores da tradição filosófica é a Ética e a Política. Seguramente, a partir daí entendemos que esse envolvimento visceral do "filosofar" com questões práticas é, certamente, parte essencial da tradição, algo fundante para os problemas/dilemas (Bio)Éticos contemporâneos abordados aqui.



**INSTITUTO FEDERAL
SERGIPE**

ISBN XXX-XX-XXXX-XXX-X

