

O princípio responsabilidade de Hans Jonas e as repercussões na bioética

Thalles Azevedo de ARAUJO¹
Delles Duarte LIMA²

∞

RESUMO

O trabalho que aqui apresentamos intitula-se: *O princípio responsabilidade de Hans Jonas e as repercussões na bioética*. Na medida em que se propõe tratar a questão da civilização tecnológica e o novo sentido atribuído por Hans Jonas ao imperativo ético, a partir daquilo que o autor alemão designa de *princípio responsabilidade*, o primeiro ponto sobre o qual se debruça o nosso estudo será o fato de que os avanços e as inovações tecnológicas das últimas décadas no campo da tecnociência trazem em si um enorme poder de intervenção sobre a globalidade da vida, tornando necessária, com isso, a profunda reflexão ética em razão das consequências advindas à sociedade. É assim que a obra de Jonas está situada no contexto de surgimento da bioética no século XX, área de viés multidisciplinar, que compreende, segundo Van R. Potter, uma abordagem em relação à contínua busca de sabedoria pela humanidade, que define como saber como usar o conhecimento para a sobrevivência humana e para o aperfeiçoamento da condição humana. A relação entre o novo imperativo ético vislumbrado na obra de Jonas e a bioética será analisada, portanto, no segundo momento deste trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: Hans Jonas. Técnica. Ética. Responsabilidade. Bioética.

INTRODUÇÃO

O Princípio responsabilidade: ensaio para uma ética na civilização tecnológica, lançada em 1979 por Hans Jonas, é uma obra que se situa no contexto do pensamento contemporâneo e, como tal, apresenta algumas inovações cruciais principalmente no que podemos chamar de *competências da ética*. O que se põe de novo e consagra a obra como um clássico da filosofia é a ampliação da área de reflexão e atuação da filosofia dos valores, que além de não mais ser limitada pelas relações puramente humanas, vê nas transformações tecnológicas sua principal fonte de inquietação.

A estrutura que organiza o estudo filosófico realizado por Jonas, no decorrer do seu pensamento, traz como prerrogativa uma retomada das questões sobre o agir humano a fim de expor a atual insuficiência e necessidade de rompimento com o modo como a tradição, da idade antiga à moderna, costumou pensar as delimitações da liberdade no agir humano. Assim, o propósito central da obra advirá no sentido de suprir as carências da ética tradicional, expostas no

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba. E-mail: thalles@sapo.pt

² Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba. E-mail: delysduarte@gmail.com

início do texto, e inovar com o desígnio de torná-la condizente com a *civilização tecnológica*.

Discípulo de Heidegger, Jonas herda, em sua filosofia, a atenção sobre a progressiva evolução científico-tecnológica e, além de concordar sobre como tal evolução ressignifica o modo de ser humano, como podemos constatar quando o filósofo elabora o arcabouço do seu conceito de *homo faber*, Jonas reconhece uma ameaça ao existir de todo o mundo, enxergando na técnica uma possibilidade de apocalipse, ou devastação gradual da vida, que revoga para si uma ética que imponha limites a essa marcha progressiva da técnica.

Tal cuidado sobre a técnica, acaba por definir um movimento que virá a ressignificar de forma radical o modo de reconhecer e resolver os diversos dilemas morais na sociedade tecnocientífica dos nossos dias. É este aspecto que direciona a obra de Jonas para o contexto da proposta bioética, iniciada por Van R. Potter, estadunidense que fora seu contemporâneo.

Encontram-se neste trabalho três etapas centrais para a compreensão da repercussão das ressalvas jonasianas no contexto hodierno. Na primeira, é traçado um panorama geral da ética tradicional, apontando suas insuficiências diante das novas dimensões da responsabilidade humana e as soluções encontradas nos ensaios para a *civilização tecnológica* para que estas sejam supridas. Na segunda, nos concentraremos na estruturação da obra de Hans Jonas em si, no desenvolvimento da sua ética e nos princípios que a justifica e a torna viável. Por fim, será levado a cabo o diálogo no que diz respeito ao princípio responsabilidade e o modo de operar da bioética, apontando, por conseguinte, onde estas duas esferas se cruzam e ajudam a resolver os complexos dilemas morais da nossa contemporaneidade.

1 A ÉTICA TRADICIONAL E AS TRANSFORMAÇÕES TECNOLÓGICAS

Em primeiro lugar, é preciso entender que quando Hans Jonas fala em “ensaio para uma civilização tecnológica”, ele centraliza seu trabalho de inovação da ética na progressão tecnológica que acompanha o modo de ser humano desde onde se tem registro histórico de sua presença, mas que atingiu níveis assombrosos a partir da revolução industrial e passou, com isso, a ser característica determinante da sociedade atual.

Até o momento da revolução, todo o domínio da técnica, com exceção da medicina, não fora inserido como objeto de preocupação dos tratados morais da tradição filosófica – o que é evidente em suas causas se atentarmos ao fato de que o trabalho só deixará de justificar-se com a necessidade para alvejar o progresso na modernidade e, ainda nela, a noção de precividade da natureza, como resultado do mau uso da técnica, não constava de forma significativa na cultura ocidental.

Uma ética para a idade contemporânea, ressalta Jonas, deve abandonar essa negligência frente à técnica e abranger em seu campo de atuação as dimensões que recentemente foram descobertas como passíveis de afetação através do agir humano. Para justificar sua posição, o filósofo cita o canto do coral da *Antígona*, de Sófocles, como exemplo do discurso antigo sobre o poder e o fazer humanos na natureza, assim como o imperativo categórico de Immanuel Kant (século XVIII), como fundamento da moralidade e autonomia da vontade do sujeito moderno.

No canto da *Antígona*, encontra-se uma exaltação ao poder do homem sobre os demais elementos da natureza e sobre sua capacidade de subverter o natural às suas necessidades. Em contrapartida, o texto grego também deixa entrever uma desorientação humana diante da morte, o que ali estava implícito para aquela época, é a consciência de que, a despeito de toda grandeza ilimitada de sua engenhosidade, o homem, confrontado com os elementos, continua pequeno, segundo Jonas (2006, p. 32): “tudo isso é válido, pois antes de nossos tempos as interferências do homem na natureza, tal como ele próprio as via, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado”. Na antiguidade, o modelo de civilização não tendia à expansão, o que, além de delimitar claramente o âmbito artificial criado pelo homem no espaço da natureza, minimizara os danos a ela causados. Assim, ao domínio da ética, estritamente competia o âmbito artificial e as relações humanas que ali se sucediam.

Os pressupostos das éticas antigas tornaram-se insuficientes quando este espaço deixou de ser delimitado. Já na modernidade, o artificial invadiu a esfera do natural, tanto física, quanto metafisicamente, e a distinção entre estes dois domínios passara a ser impossibilitada. Mesmo assim, as competências da ética não foram ampliadas. A ética moderna de Kant, que Jonas toma como exemplo, ainda traz em si o mesmo traço antropocêntrico presente desde a antiguidade, não tendo praticidade nas esferas de relações que envolvem algum organismo além do humano. Esta é uma das críticas centrais dirigidas por Jonas à razão prática kantiana, mas não a única.

A proposta de Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de 1785, é a de buscar o princípio supremo da *moralidade*, o que constitui, no seu propósito, só por si uma tarefa completa e distinta de qualquer outra investigação moral. Para Kant, o homem tem um valor absoluto porque é capaz de boa vontade, ou seja, porque tem consciência de colocar seu agir sob o domínio da razão prática. Kant, ao estruturar a ação moral, indica a descoberta de leis universalmente válidas para guiar, através da razão prática, o agir do sujeito autônomo.

O empreendimento kantiano torna-se mais nítido quando o filósofo põe sua proposta de universalização dos princípios morais na forma de lei através do seu *imperativo categórico*, uma espécie de norma moral que assinala a relação entre

um dever ser que a razão define objetivamente e as ações dos indivíduos. É, portanto, um imperativo incondicional: as ações a ele conformes são objetivamente necessárias, independentemente de sua finalidade material ou substantiva particular. Kant (2007, p. 33) observa: “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*”, e defende que um agir moral é o de uma ação que encontra neste princípio sua determinação. O valor moral é, portanto, designado pela intenção pura, sendo, desta maneira, o bom agir identificado não pelas consequências futuras da ação, mas pela concordância com o imperativo categórico que determina sua aplicação. Segundo Kant (2007, p. 30), uma ação praticada por dever tem o seu

[...] valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, for praticada.

A ética kantiana, como sublinha Jonas, sustenta seu imperativo em um agir individual, quer dizer, no dever da consciência enquanto tal, na medida em que a ação possa ser universalizada. O que sugere Kant é que o homem, como ser racional, é um sistema particular capaz de governar-se a si próprio conforme a orientação decorrente do imperativo categórico. Isto significa, portanto, que fazer uso de outrem é torná-lo meio, ou seja, é tratá-lo em total afronta com o dever moral: “o homem, e em geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para qualquer uso desta ou daquela vontade” (KANT, 2007, p. 68). É de observar ainda que, dessa maneira, se concebe o conceito de *moralidade* por Kant; tudo o que faculta a manutenção dessa autonomia (liberdade). A moralidade reside, nessa perspectiva, na “relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas. A ação que possa concordar com a autonomia da vontade é *permitida*; a que com ela não concorde é *proibida*” (KANT, 2007, p. 84).

As considerações de Kant, como de costume na ética tradicional, se restringiam a cuidar da integridade humana, servindo como norte para guiar a conduta ao cuidado do outro – tal outro, a quem o filósofo se refere, no entanto, não engloba a diversidade da biosfera. Este é o ponto crucial de onde Hans Jonas principia sua crítica à doutrina ética kantiana. Durante toda a obra *Princípio responsabilidade*, torna-se possível observar o esforço de Jonas para desfazer o antropocentrismo presente na ética tradicional, ao qual Kant não escapa.

A mudança decisiva que acontece entre a ética kantiana e uma ética voltada para a civilização tecnológica é o objeto ao qual a obra de Jonas se dedica a resguardar. O que Kant tentou ordenar na prerrogativa de uma lei a *priori*

para o bom agir, foram as relações interpessoais entre os homens, entretanto, o avanço da técnica e da ciência demonstraram que a ação humana pode causar danos catastróficos a uma infinidade de formas de vida na terra, abalar o equilíbrio da natureza.

Como resultado da não consciência do excesso de poder do homem sobre a biosfera, é típico da reflexão moral kantiana o apelo ao imediato. Todas as ressalvas proferidas por Kant eram direcionadas às consequências próximas do agir, posto que seu imperativo categórico parte do desejo de validação de quem atua sobre a construção de uma sociedade ideal através de sua ação e, em contrapartida, os seres das gerações futuras ainda não participam desta sociedade. Em razão disto, Jonas (2006, p. 47) observa o imperativo categórico não como princípio moral, mas lógico, “o ‘poder’ ou ‘não poder’ querer expressa autocompatibilidade ou incompatibilidade, e não aprovação moral ou desaprovação”, dessa maneira, o caráter da ação tinha como propósito apenas as relações de proximidade e o intervalo de tempo para previsão, definição de objetivo e imputabilidade era curto.

Ampliar a abrangência da ética, abrindo espaço para a continuidade da atividade humana no futuro, o que Jonas afirma ser indispensável, também reclamaria outras mudanças na forma kantiana de pensar a ética. A primeira delas, no que se refere ao fato de Jonas atestar em diversas passagens que a inteligência científica ou filosófica é um fator secundário para impulsionar ao bem agir, bastando, para tal, uma vontade moral. Ao contrário, pensar as consequências a longo prazo de nossas ações, demanda uma carga muito mais elevada de ciência e esforço intelectual.

A segunda mudança é relativa ao imperativo categórico. Além de ser antropocêntrico, na medida em que apenas tem a ver com o aqui e agora, com as situações recorrentes e típicas da vida privada e pública, a doutrina ética kantiana usa um espelhamento inaplicável à responsabilidade objetiva com o futuro. Ora, o novo imperativo clama por outra coerência: não a da transferência lógica do *eu* individual para um *todo* imaginário, sem conexão causal com ele (“se cada um fizesse assim”), ao contrário, se o imperativo categórico se estende sobre uma ordem sempre atual da compatibilidade abstrata, o imperativo jonasiano se estende em direção a um previsível futuro concreto, que constitui a dimensão inacabada de nossa responsabilidade (cf. JONAS, 2006, p. 49).

A proposta de Hans Jonas diz respeito ao novo tipo de agir humano, do saber tecnológico e da forma como lidamos com a natureza, tratada como reserva de estoque a ser modificada: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (JONAS, 2006, p. 47). O novo imperativo leva em conta a vivência em um mundo de constantes transformações, no qual a técnica moderna introduziu ações de uma tal ordem inédita de grandeza na biosfera inteira do planeta, com efeitos irreversíveis no futuro.

O filósofo promove, a partir desta proposta, uma ruptura radical com os moldes da ética tradicional. Entende a técnica como um instrumento de poder sem valor de bem ou mal em si, mas o mau uso da técnica como uma ameaça à vida que, por poder vir de maneira gradual e irreversível, exige para consigo um cuidado que vá além do emprego bem-sucedido desta ferramenta de poder.

Nesse sentido, retira o foco kantiano na constituição subjetiva da autodeterminação do indivíduo, direcionando-o para as políticas públicas. Está implícita na preservação da integridade do globo que se deve coletivamente direcionar a cultura de ação em favor de tal integridade. Partindo do pressuposto do dever com a escolha pela existência de futuras gerações e vista as insuficiências das éticas tradicionais, Jonas começará agora um empreendimento no sentido de dar forma a esta nova dimensão ética, articulando, portanto, o *dever* com o conceito de *responsabilidade* ontológica.

2 O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE NA CIVILIZAÇÃO DA TECNOCIÊNCIA

Para que se possa pensar uma ética preocupada com o futuro, sobretudo em um tempo marcado pelo vazio de valores e ameaças à integridade da vida, faz-se necessário, antes de partir para a explicação de sua funcionalidade, realizar uma crítica ao pessimismo que o nihilismo tenta impor às teorias dos valores comportamentais. Jonas, nesse sentido, parte em defesa do *Ser* e do *dever* no propósito de fundamentar a responsabilidade ontológica, cerne de sua nova proposta ética.

A primeira indagação que se coloca, ao resgatar a prioridade da vida e de suas condições, o que atesta a primazia do *ser* sobre o *não-ser*, é aquela já indicada por Leibniz: “por que deve existir algo em vez de nada?” Dito de outra maneira, ao considerar unicamente a esfera humana, por que quem age de maneira imprudente é quem põe em risco as condições de vida de uma geração e não quem procriou e lhes concedeu existência, mesmo ciente de todos estes riscos?

A isto, Jonas responde com uma tese fundamental: existe um bem objetivo assim definido: “que o *Ser* é ‘bom’ em si, pois o nada não permite graus de comparação: portanto, a existência como tal ‘deveria’ ser preferida em relação ao seu oposto contraditório (e não ‘contrário’)” (JONAS, 2006, p. 99). De modo prático, reconhecemos a possibilidade de uma humanidade futura e só isto já deveria bastar para uma preocupação com sua existência. No entanto, Jonas reconhece que, em termos filosóficos, a questão não se atém a este ponto. O erro do pensamento de culpar os procriadores, de fato, está no próprio pensamento: o que causa o sofrimento da geração futura, num ambiente inóspito, não é sua existência, mas a modificação deste ambiente em impróprio.

A reivindicação da responsabilidade, portanto, começa com a existência, e esta, por sua vez, está ligada ao direito à existência, a existência reclama existir pelo simples fato de existir, como fim em si mesmo, não tem a justificativa da reciprocidade. Para Jonas, a responsabilidade ontológica se refere ao futuro longínquo da humanidade, estendendo-se aos descendentes, ou seja, abrange um futuro ilimitado. Deve-se ter responsabilidade para com uma humanidade que ainda não existe; ser responsável por outras pessoas que ainda estão por nascer e que, por conta disso, não podem, ainda, reivindicar para si um ambiente saudável para viver. Não é uma relação de reciprocidade, tal como prescrito nas éticas tradicionais. Ou seja, o dever para com os descendentes é muito profundo e só pode ser entendido quando se compara com o que as éticas tradicionais sugerem, no caso dos deveres dos pais para com os filhos, um dever de total entrega e não reciprocidade para com o outro.

Ao dirigir sua atenção para a justificativa do Ser na globalidade da vida, seja ela humana ou extra-humana, Hans Jonas começa a se enveredar por caminhos metafísicos, afirmando precisamente que: “como algo tem de Ser, então é melhor isto do que aquilo; portanto ele deve Ser” (JONAS, 2006, p. 99), fazendo com que nós, que podemos ameaçá-lo, nos tornemos responsáveis por ele. Há obrigação com a preservação do *fim intrínseco*, isto é, a vida. É dessa abordagem que se origina a teoria em torno da responsabilidade com o futuro, que se encontra, não obstante, na esfera do nosso poder, em especial, porque os atos e os efeitos de nossas ações podem comprometer essa possibilidade.

Da metafísica leibniziana, Jonas elabora o princípio responsabilidade para com a vida, onde a ética deve situar seu valor substancial. Tal ética será desenvolvida nos conceitos de *bem*, *finalidade* e *responsabilidade*. A ideia de ser, portanto, seria o fundamento da ética do futuro.

A começar, tal empreendimento metafísico de que fala Jonas tem seu princípio na ideia ontológica da *finalidade*. Segundo o filósofo, não é possível viver sem um ou mais objetivos últimos, mesmo que isso estabeleça uma escolha – escolher viver sem finalidades constitui, na verdade, uma finalidade. Pelo contrário, reconhecer o *ser* e fazer uma escolha consciente de tais finalidades, constitui um bem colocado no agir como intuitivamente evidente em si mesmo.

À noção de finalidade, une-se a afirmação ou negação do ser. O caminho do *não-ser*, quando é escolhido mesmo que impraticável em sua plenitude, procura negar o viés ontológico de finalidade e cai no paradoxo de ter como fim negá-la. Já o caminho do *ser* está ligado à boa escolha das finalidades e ao engajamento por seus objetivos. Mas para aproximar-se do *bem*, do agir ético, é preciso escolher o caminho do *ser* e vincular as finalidades ao *dever*. Por não ser entendido, como as finalidades, como um elemento intrínseco à vida, o *bem* terá de passar por uma construção que implicará numa validação racional e na vontade como impulso do agir.

O princípio responsabilidade também passa pela compreensão do significado daquilo a que Jonas chama *heurística do medo*. Trata-se de considerar as consequências longínquas de decisões e ações, para além das gerações presentes e além da possibilidade de reparação. Ora, como os conhecimentos que a civilização tecnológica propicia estão envoltos em incertezas no que toca aos efeitos, Jonas sugere, como alternativa, outra forma de antecipação desses efeitos para que se possa lhes apresentar uma avaliação moral. A tese que surge aqui é que a promessa da técnica moderna se inverteu em ameaça, ou então que esta se atrelou indissolavelmente àquela: “Precisamos da ameaça à imagem humana – e de tipos de ameaça bem determinado – para, com o pavor gerado, afirmarmos uma imagem humana autêntica [...] o reconhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, mais urgente” (JONAS, 2006, p. 70). Nesse sentido, o medo fornece a representação do mal do qual o novo imperativo ético não poderia deixar de abarcar; é dele que deriva a responsabilidade, repensada a partir da vontade de evitar o pior.

É, portanto, através da operacionalidade da faculdade da heurística do temor que Hans Jonas defende a possibilidade de construção de uma responsabilidade para com o futuro, mesmo se impossível definir prognósticos a longo prazo através da metodologia científica, em algo mais palpável. É através da ameaça do domínio incondicional da técnica moderna que conseguimos sentir, de maneira mais imediata, o poder do uso do saber científico e intervir no intuito de impor limites ao progresso em favor de uma vida mais sustentável para o planeta. Nessa perspectiva, Hans Jonas (2006, p. 71) afirma que:

O reconhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, mais urgente, bem menos exposto a diferença de opinião; acima de tudo ele não é procurado; o mal nos impõe sua simples presença, enquanto o bem pode ficar discretamente ali e continuar desconhecido, destituído de reflexão (este pode exigir uma razão especial). Não duvidamos do mal quando com ele nos deparamos.

Sendo assim, a justeza com os outros na obra de Jonas não resume sua justificativa à benevolência, empatia ou algo do tipo. O sentimento que deve guiar a conduta, diante de uma ameaça proeminente é o de *responsabilidade*. É através da heurística do temor que Jonas se desvincula da necessidade de qualquer lei universal que fundamente suas ressalvas e passa a construí-las sem desvincular o entendimento da razão nem suas razões da realidade prática.

O *dever* em relação ao *bem substancial* a partir da doutrina do ser revela o núcleo do princípio responsabilidade. Não obstante, a responsabilidade no âmbito ontológico é diferente da responsabilidade no plano jurídico e contratual. A jurídica, formalmente ligada ao agir, é de natureza institucionalizada, e concebida a partir da conexão entre a falta cometida e a imputação ou reparação

do dano, já a contratual, tem na duração do contrato a gênese da responsabilidade. Nesse sentido, poder-se-á observar que Jonas, como argumenta Zancanaro (2007, p. 140), “quer superar essa noção ao enfatizar o princípio ontológico da ‘imanência de um fim no próprio ser’ e situar o real e o futuro como objetos concretos de responsabilidade. Se temos um ‘poder’ de qualquer tipo, deste originar-se-á a ‘obrigação’ com o futuro.”

O agir deve ser movido pelo sentimento do medo que pode comprometer o sentimento na busca do bem. O que Jonas atenta é que aprendamos a ouvir o apelo do objeto que clama o bem para si e o triunfo deste apelo sobre as consequências potencialmente desastrosas do poder. Assim, poder-se-á observar que o tipo de responsabilidade essencial para uma ética condizente com as necessidades advindas da civilização tecnológica, tem seu fundamento na reivindicação do *bem* pelo objeto somado ao encargo do *dever* pelo *ser* do objeto. Isto se caracteriza pela não dependência de uma reciprocidade egoísta, por ser unilateral, e abranger a diversidade do globo.

Poder-se-á dizer que a estrutura do *princípio responsabilidade*, em suma, requer a legitimação da supremacia do *ser* sobre o *não-ser*, da escolha consciente das *finalidades* intrínsecas à vida em seu todo, do reconhecimento do *malum* que a onipotência da técnica impõe como *dever* e de um sentimento de responsabilidade capaz de funcionar como fator psicológico impulsionador de todo agir.

3 AS REPERCUSSÕES DA OBRA DE HANS JONAS NA BIOÉTICA

Nesta última seção, posto os problemas éticos decorrentes da competência humana em acompanhar, ou não, a transformação da vida no plano da civilização tecnológica, buscaremos relacionar o princípio responsabilidade de Jonas com a *bioética*. Este termo teria sido lançado nos anos 70 por Van R. Potter, nos EUA. No texto *Bioética: uma ponte para o futuro*, o autor descortina uma visão global da humanidade plasmada agora em outro ambiente marcado por significativos impactos tecnológicos. Nesse contexto, poder-se-á citar a descoberta do DNA nos anos 50 como um dos importantes elos da cadeia de evoluções científicas que constituiu a revolução biológica ulterior. As inovações nos âmbitos da engenharia genética e da biologia molecular, tais como a clonagem de animais e de seres humanos, a exploração da biosfera e a possível alteração de genes, podem resultar em problemas que estão atrelados a questionável sobrevivência da humanidade e sua relação com a Terra num futuro aberto e inconcluso.

Segundo Potter, a proposição do termo *bioética* enfatizava os dois mais importantes elementos para alcançar uma prudência que ele julgava necessária, a saber: o conhecimento biológico associado a valores humanos. Tal proposta futurista de Potter de associar “biologia (entendida, em sentido amplo, como o

bem-estar dos seres humanos, dos animais não humanos e do meio ambiente) e ética é o que, hoje, se mantém como o espírito da bioética” (DINIZ; GUILHEM, 2003, p. 15). O objetivo da bioética como ética aplicada é diminuir o isolamento em que se acham as problemáticas do desenvolvimento tecnológico e científico. Por isso, uma das características mais cruciais da bioética é que só pode ser viável se exercitada de uma maneira interdisciplinar, relacionando as problemáticas de caráter natural, social e científico.

A bioética, em sua tarefa, tem de abordar as novas formas de agir do homem da técnica, o que revela um objeto de ordem inteiramente nova: a biosfera inteira do planeta. Dessa forma, “a natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada. Nenhuma ética anterior vira-se obrigada a abranger a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie” (JONAS, 2006, p. 39). O autor alemão aponta para a importância das consequências de longo prazo das ações humanas. Antes de agir é preciso avaliar a ação segundo o imperativo da vida humana. Já não mais se justifica a ação desprovida de responsabilidade. Uma ética voltada para o futuro, que começa hoje, deve proteger as futuras gerações das consequências das ações presentes, executadas sob o signo da globalização da técnica, cujo potencial e efeitos são imprevisíveis e potencialmente perigosos.

Nesse quadro histórico, poder-se-á citar, por exemplo, o Caso Tuskegee (1932-1972), como ficou conhecido, seguramente um dos fatos mais perturbadores usados pelos estudiosos de bioética como referência aos abusos efetivados em nome do progresso científico. Tal pesquisa era conduzida pelo Serviço de Saúde Pública dos Estados Unidos (*U. S. Public Health Service – PHS*), isto é, um órgão sanitário oficial do país, e consistia em acompanhar o ciclo natural de evolução da sífilis em negros infectados em Macon City, Alabama. Os mesmos eram enganados com a possibilidade de cura, quando na verdade não havia tratamento algum. Cabe salientar ainda que já existia à época o tratamento comum e eficaz com uso de penicilina, indicando, dessa forma, que mesmo com o pós-guerra as atrocidades em experiências médicas não haviam sido extintas.

Ora, relativamente a este aspecto, Jonas adverte em *O princípio responsabilidade*, que o *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de tudo o resto. Dessa maneira, cabe dizer que, transformada em manipulação e intervenção, o correlato da *práxis* tecnocientífica será a plasticidade do *objeto* (a vida) a ser explorado, sua linguagem é puramente matemática. Isto abre possibilidades para uma série de pesquisas com o propósito de aumentar a duração da vida e até de prolongá-la por tempo indeterminado. Os avanços da medicina contemporânea admitem uma extensão da vida muito além do que tradicionalmente se pensou. Pela primeira vez temos de nos pôr a questão: quão desejável é isto para o indivíduo e para a espécie? “Esta questão tangencia nada menos do que todo o sentido de nossa

finitude, a postura diante da morte e o significado biológico geral do equilíbrio entre morte e procriação” (JONAS, 2006, p. 57-58).

O centro nevrálgico da obra de Jonas é que os novos tipos e limites do agir exigem uma ética de previsão e responsabilidade compatível com esses limites, que seja tão nova quanto as situações com as quais ela tem de lidar. Estas são as situações que emergem das obras do *homo faber* – prolongamento da vida, controle de comportamento e manipulação genética – na era da tecnociência. Hans Jonas, no livro *Técnica, medicina e ética*, assinala que a classe das potencialmente mais ameaçadoras obras daquilo a que designou *homo faber* é a seguinte: a) a *mortalidade do homem*: nos últimos tempos, os progressos em biologia celular ofereceram esperança concreta de prolongar, até mesmo de alargar indefinidamente a expectativa de vida, pela neutralização dos processos biológicos do envelhecimento. A morte é uma disfunção orgânica evitável, ou de início tratável e longamente adiável; b) a *manipulação do comportamento*: o progresso das ciências biomédicas está prestes a concretizar novos tipos de intervenção, como o controle da mente por meios químicos ou pela ação elétrica direta sobre o cérebro através do implante de eletrodos. Aliviar doentes mentais de sintomas aflitivos e incapacitantes é algo que se afigura benéfico. Mas do alívio do paciente, um objetivo da arte médica, facilmente se passa ao alívio da sociedade do transtorno que lhe traz um comportamento individual difícil entre os seus membros, isto é, facilmente se passa da aplicação médica à aplicação social, fato que abre um ilimitado campo de questões – deveremos induzir atitudes de aprendizagem em crianças de escola através da administração maciça de drogas, ignorando o apelo à motivação autônoma? Deveremos dominar a agressividade através da neutralização eletrônica de zonas cerebrais? À parte da questão da coerção ou do consentimento, de cada vez que assim passamos por cima do modo humano de lidar com os problemas humanos, curto-circuitando-o por intermédio de um mecanismo impessoal, retiramos qualquer coisa à dignidade da identidade individual e avançamos um passo mais na via que endereça aos sistemas de comportamento programado; c) o *controle genético das gerações futuras*: o homem tem o objetivo de tomar a sua evolução nas próprias mãos, com o propósito não só de manter a integridade da espécie, mas de a modificar através de melhoramentos de sua própria lavra. Saber se temos o direito de o fazer, se estamos habilitados a cumprir tal papel criador, eis a mais séria das questões que realmente pode pôr-se ao homem que dá consigo na posse de tão ominosos poderes (Cf. JONAS, 1994, p. 48-55). Esta é, em linhas gerais, a definição do homem da técnica enquanto tal: o homem reduzido à matéria-prima, material clínico, disposto como fundo de reserva para a investigação científica.

Nesse sentido, como se pode notar, o próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica, como indica Heidegger em sua análise da essência da técnica moderna (*Gestell*). Aqui teríamos o anúncio do ataque total contra o ser humano, pior do que a explosão de uma bomba de hidrogênio. Mesmo se as

bombas desse tipo não explodirem, continuará, em virtude dos contínuos resultados da pesquisa genética, a mais radical e inconcebível transformação do mundo humano. Em *A superação da metafísica*, Heidegger (2002, p. 82) sublinha:

[...] como o homem é a matéria-prima mais importante, pode-se contar que, em virtude da pesquisa química contemporânea, algum dia fábricas haverão de ser construídas para a produção artificial de material humano. As pesquisas do químico Kuhn, condecorado este ano [1949] com o prêmio Goethe, permitiram a possibilidade de se planejar a geração do sexo masculino e feminino, conforme a demanda.

O tema da fabricação do homem ressurgiu em outros escritos heideggerianos, como, por exemplo, na conferência de 1953, *A questão da técnica*:

Somente à medida que o homem já foi desafiado a explorar as energias da natureza é que se pode dar e acontecer o desencobrimento da disposição. Se o homem é, porém, desafiado e dis-posto, não será, então, que mais originariamente do que a natureza, ele, o homem, pertence à disponibilidade? As expressões correntes de material humano, de material clínico falam neste sentido (HEIDEGGER, 2002, p. 21-22).

Impreterivelmente, a abordagem por Jonas do princípio responsabilidade assume todos os contornos de um desafio bioético, enquanto uma ética da vida, justamente porque essa responsabilidade, em sua dimensão temporal, reclama ações, hoje, de profundo respeito por toda a vida presente. E não só por ela, mas também pela futura, na medida em que sua preservação, de algum modo, guarda estreita relação de dependência com tudo aquilo que o ser humano é capaz de realizar, sobretudo, em uma época em que o seu poder de modificar intensamente os elementos vitais tornou-se um fenômeno mais do que real. O respeito pela vida e a responsabilidade pelo futuro da biosfera, tornam-se, portanto, o dever de uma nova atitude ética na civilização tecnológica. Como assinala Gilbert Hottois (1991, p. 163), a preocupação pelo futuro ou o que se chama, cada vez mais, pelas gerações futuras tem como primeira exigência que não sejamos abusivos. Nos seus termos, seria abusiva toda preocupação pelo “futuro, qualquer que fosse ela, baseada em *nossa* ideia sobre o que deve ser, em nossa visão do que é desejável e o que não é, em nossas distinções entre o bem e o mal ou entre o normal e o monstruoso.” A preocupação pelo futuro deve ser a de não negar às gerações futuras um mundo menos rico que o nosso em possibilidades e, portanto, em liberdade. Dessa maneira, a natureza humana e extra-humana são complementares ao âmbito da vida, é isto o que indica o sentido ontológico da responsabilidade ética na perspectiva de Hans Jonas.

CONCLUSÃO

Como vimos, os paradigmas impostos pelo avanço tecnocientífico promovem uma mudança radical no modo de pensar a filosofia, na medida em que pode ressignificar o ser e, mais especificamente, muda a filosofia dos valores, por imprimir na sociedade um poder de destruição de natureza diversa e mais abrangente, o que implica o aditamento também das dimensões da responsabilidade e da atuação da ética.

Desta maneira, as éticas tradicionais, mesmo as que foram construídas para serem atemporais, como a de Kant, se mostram insuficientes diante o cenário atual. Hans Jonas, então, concebe seu empreendimento de estruturar uma ética com uma nova abordagem, que contenha em si a preocupação com o futuro e com a vida extra-humana, que consiga arquitetar-se sem fazer uso de espelhamento e justificar-se sem recorrer a qualquer espécie de lei universal do entendimento.

Surge, desse modo, o princípio responsabilidade, como algo capaz de impor limites na aplicabilidade do exacerbado avanço da ciência contemporânea. Exposto como um sentimento racionalizado, a responsabilidade é sustentada pelos conceitos de *bem*, *finalidade* e *vontade*. Esta constitui a parte mais teórica e, de certa maneira, a fundamentação metafísica da ética de Hans Jonas. Para o filósofo alemão, o caminho que impulsiona o agir responsável passa pela determinação de finalidades. A hierarquia dos valores que constitui essas finalidades é, nomeadamente, determinada pelo *bem*, pelo clamor de existência, que cada vez mais anseia por uma racionalização para ser identificado, mas só a vontade é capaz de converter em ação aquilo que o ser identifica como prioridade.

Como alternativa à nebulosa identificação do que seria o bem em uma sociedade de saberes tão fragmentados e avançados como a nossa, Hans Jonas prega o reconhecimento da ameaça presente na técnica, do *malum* proeminente. O filósofo denomina esta estratégia como uma *heurística do temor*, que, em linhas gerais, aconselha que basta a possibilidade de um fim apocalíptico ou de uma destruição gradual das condições de vida na Terra, que basta uma ameaça à imagem humana, para que sejamos persuadidos à cautela perante a técnica.

É neste sentido que a ética de Hans Jonas e a bioética encontram um dos principais pontos de intercessão. Apesar de ser mais pragmática e voltada a um trabalho em conjunto com os saberes disciplinares mais fragmentados e especializados, a bioética, que surge em paralelo com a filosofia de Hans Jonas, tem como traço marcante de atuação uma política de prevenção de danos frente aos avanços da ciência, assim como ocorre na heurística de *O princípio responsabilidade*, e um respeito à vida e às formas de vida em sua espontaneidade.

A ética de Jonas, em seu cuidado com o futuro e com a integridade da biosfera, carrega em si todos os requisitos de uma ética pró-vida, princípio primordial da bioética. Ambas as propostas nascem da mesma preocupação com a

técnica, e caminham para o mesmo fim, isto é, o do progresso sustentável. O que as diferenciam e as tornam complementares é a estrutura com que trabalham: enquanto a ética de Hans Jonas opera com um fundamento legitimador da preocupação com a vida, é mais teórica e até metafísica, a bioética é mais prática e lida com dilemas morais concretos advindos da manipulação da ciência.

O objetivo da ética no pós-revolução tecnológica vai muito além de regular e controlar as relações em sociedade. Agora, se esforça para colocar o homem em seu lugar de elemento complementar da natureza, de onde o poder da técnica o arrancou e deu-lhe o descabido papel de modificar o que há de mais essencial da vida.

El principio responsabilidad de Hans Jonas y las repercusiones en la bioética

∞

RESUMEN

El trabajo que presentamos aquí se titula: *El principio responsabilidad de Hans Jonas y las repercusiones en la bioética*. En la medida en que propone abordar la cuestión de la civilización tecnológica y el nuevo significado atribuido por Jonas al imperativo ético, desde lo que el autor alemán llama el *principio responsabilidad*, el primer punto en el que se centrará nuestro estudio será el hecho que los avances y las innovaciones tecnológicas de las últimas décadas en el campo de la tecnociencia traen consigo un enorme poder de intervención en la globalidad de la vida, lo que requiere una profunda reflexión ética debido a las consecuencias que provienen de la sociedad. Así es como el trabajo de Jonas se sitúa en el contexto del surgimiento de la bioética en el siglo XX, un área de sesgo multidisciplinario que, según Van R. Potter, comprende un enfoque para la búsqueda continua de la sabiduría para la humanidad, que define cómo saber cómo usar el conocimiento para la supervivencia humana y para el mejoramiento de la condición humana. La relación entre el nuevo imperativo ético vislumbrado en el trabajo de Jonas y la bioética se analizará, por lo tanto, en el segundo momento de este trabajo.

PALABRAS CLAVE: Hans Jonas. Técnica. Ética. Responsabilidad. Bioética.

REFERÊNCIAS

DINIZ, Debora; GUILHEM, Dirce. **O que é bioética?** São Paulo: Brasiliense, 2003.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *In: Ensaios e conferências*. 2. ed. Tradução de Emmanuel C. Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. A superação da metafísica. *In: Ensaios e conferências*. 2. ed. Tradução de Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HOTTOIS, Gilbert. **El paradigma bioético:** una ética para la tecnociencia. Traducción de M. Carmen Monge. Barcelona: Anthropos, 1991.

Revista *Instante*, Campina Grande-PB, Brasil, v.2, n.1, p. 7-22, 2019.

JONAS, Hans. **Ética, medicina e técnica**. Tradução de Fernando Cascais. Lisboa: Vega, 1994.

_____. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa; Luiz Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

ZANCANARO, Lourenço. **Ética ambiental e responsabilidade antropocósmica**. *Revista Philosophica*, Lisboa, número 29, abril de 2007, p. 125-143.