

Fundamentos filosóficos da responsabilidade coletiva: a proposta de Hans Jonas

Luís Maurílio da Costa Camello

Professor de Direito Penal no Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade de Taubaté. Mestre em Direito pelo Centro Universitário Salesiano de São Paulo.

Resumo

O artigo analisa a base filosófica de atribuição de responsabilidade à pessoa moral ou jurídica. Faz-se, de início, breve exposição do caráter personalista da comunidade. Aborda-se, a seguir, o pensamento de Hans Jonas, para o esclarecimento dos conceitos de responsabilidade e imputabilidade, no cenário contemporâneo, em que os avanços da tecnologia e, em especial, da biotecnologia solicitam a formulação de um novo imperativo de ação.

Palavras-chave: Ética social, Responsabilidade Moral, Pessoa Jurídica

Philosophical grounds of collective responsibility: the proposal of Hans Jonas

Abstract

This paper examines the philosophical basis for attributing moral responsibility to the person or community. It is beginning to brief the personalist character of the community. It addresses itself, then the thought of Hans Jonas, for clarification of the concepts of responsibility and accountability in the contemporary scene, in which advances in technology and especially biotechnology applying the formulation of a new imperative for action.

Key-words: Social Ethics, Moral responsibility, Legal Person.

1. Essência personalista da comunidade

Um estudo que analise a responsabilidade objetiva da pessoa jurídica pressupõe, como parece lógico, um exame do caráter de “pessoa” da comunidade, como desdobramento analógico do que se entende por pessoa física ou natural.

Comunidades e associações foram concebidas desde a época do Império Romano como pessoas jurídicas, capazes de agir e de se responsabilizarem juridicamente. Entretanto, a elaboração científica a respeito da “personalidade

jurídica” é dos tempos modernos. A filosofia individualista do Direito e da sociedade, porém, não estava habilitada a descobrir, por trás desse aspecto do ser comunitário, nenhuma realidade. Essa filosofia, em razão do pensamento individualista que a dominava, não conseguia ver a realidade essencial da sociedade. Via indivíduos e vontade de indivíduos, movida por seus próprios interesses.

A personalidade das corporações não passava de “ficção”, como doutrinaram Savigny e outros¹. Foi Otto von Gierke² um dos pioneiros mais importantes da explicação da sociedade em seu caráter de personalidade. Foi, certamente, precedido por Santo Tomás de Aquino, para o qual a personalidade do corpo social é uma realidade absolutamente distinta da mera ficção, como o é da realidade da pessoa natural. Diz, com efeito, o Doutor Angélico:

Todos os homens que nascem de Adão podem ser considerados como um só homem, enquanto têm em comum a mesma natureza recebida do primeiro pai, do mesmo modo que na cidade todos os membros de uma comunidade são considerados como um só corpo e toda a comunidade como um só homem. Porfírio diz também que em razão de sua participação na espécie, vários homens são um só homem. Da mesma maneira, os muitos homens procedentes de Adão, são como muitos membros de um só corpo³.

Na realidade, devemos esperar o século XIX com o desenvolvimento intenso da sociedade e de seus complexos vínculos econômicos e sociais, para assistirmos a uma nova orientação da teoria da sociedade, com o reconhecimento do ser das estruturas sociais, em sua personalidade jurídica real.

Não é necessário insistir em que a sociedade não é pessoa no mesmo sentido em que o é o indivíduo. Na antiga definição de Severino Boécio, a pessoa é *rationalis naturae individua substantia*, isto é, a substância individual de natureza racional (2005, p.165). Ora, a sociedade, enquanto tal, não tem nenhum ser próprio de tipo substancial. Aqui, é preciso conservar a lição de Johannes Messner⁴, para o qual não se há de entender que a sociedade seja pessoa em sentido meramente figurado, metafórico. É pessoa em sentido

¹ Maria Helena Diniz cita ainda os nomes de Aubry e Rau, Laurent e Mourlon (2006, cf. nota 792, p.520).

² Otto Friedrich von Gierke, jurista alemão (1841-1921), exerceu grande influência na elaboração do moderno Direito Civil alemão. Sua doutrina, que se inspirava no historicismo da escola de Savigny, ultrapassando-a, sustentava que o direito seria produto de uma *convicção comum*, a convicção de uma comunidade humana, manifestada através do uso (direito consuetudinário) ou declarada pelos órgãos competentes do Estado (direito legislado). Considerava os agrupamentos e associações que surgiam dentro da sociedade como personalidades reais, dotadas de consciência e vontade próprias, diversas das dos seus membros, cf. LIMA, Paulo Jorge de. *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Paulo: Sugestões Literárias, 1968, p. 116-117.

³ *Suma Teológica*, I-II, q. 81, a. 1. Em III, q. 8, a. 1, afirma Santo Tomás: “Por comparação, chama-se um corpo uma multidão ordenada na unidade, segundo atos e ofícios distintos”. AQUINO, 2005, p. 424.

⁴ *Ética Social*. O Direito natural no mundo moderno. (Das Naturrecht). São Paulo: Quadrante, s. d., p. 164.

analógico, com fundamentos que se evidenciam a seguir, por uma comparação entre a pessoa natural ou física e a social. Tem traços comuns. De início, a pessoa social tem um ser real próprio, que sobrevive a várias gerações de seus membros. Como a pessoa natural, a social possui, enquanto unidade, poder de autodeterminação para realizar seus fins essenciais característicos e, em conseqüência, a capacidade de querer e de agir. Sendo responsável por seus fins existenciais próprios, possui direitos, como a pessoa natural. Seu agir produz conseqüências jurídicas: um Estado celebra tratados juridicamente válidos com outros Estados, do mesmo modo que sindicatos e associações patronais celebram convênios entre eles. Por fim, a pessoa social dispõe de amplas faculdades: pode ser membro de uma sociedade maior; assim, a família, o município, a associação profissional podem ser membros do Estado e esse, por sua vez, membro da comunidade internacional. Mesmo fazendo parte de um todo maior, a pessoa comunitária guarda seus fins e responsabilidade própria. A raiz disso, que se poderia chamar de “pluralismo social” é que a associação se funda nos próprios fins existenciais do homem, possuindo por isso os traços de dignidade e de liberdade da pessoa humana.

Da essência personalista da comunidade emana a *responsabilidade coletiva*, tanto do conjunto social e jurídico, como dos membros que o compõem, em graus que, evidentemente, podem-se distinguir: o da comunidade propriamente dita, dos órgãos e dos indivíduos.

2. Responsabilidade e Imputabilidade: o pensamento de Hans Jonas

É de admitir que, embora se tratando de duas esferas distintas da ação humana, o direito e a ética têm uma relação íntima, tal que os últimos fundamentos do direito se enraízam no terreno ético, como os formula Ulpiano, em seu *Líber Regularum: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*: viver honestamente, não lesar a outrem, dar a cada um o seu (JUSTINIANO, 1878, I, 1, 10). Entretanto, para além dessa indicação, mas não a excluindo, a questão da responsabilidade moral serviu de fundamento para a imputação e responsabilidade jurídicas, com sua teoria da ação humana, desde a percepção dos fins até a escolha e decisão sobre os meios para atingi-los, supondo sempre a capacidade do sujeito moral (e jurídico) de realizar esses atos. É possível que as condições subjetivas da ação moral tenham servido de razão mais remota do brocardo: *Societas delinquere non potest*, porque faltariam ao sujeito coletivo aquelas propriedades psíquicas, que se afiguram como condições necessárias para o agir, entre as quais o livre arbítrio, a capacidade psicológica autônoma de tomar decisões e executá-las. Não há como negar essas premissas e suas conclusões. Porém, com a mudança dos tempos, a

constante verificação dos atos, muitas vezes gravíssimos, de delinqüência das sociedades e Estados no prejuízo de outras sociedades, Estados e indivíduos, e, por muito grave, a extensão de tais prejuízos sobre as gerações futuras e sobre o planeta, viu-se de extrema urgência rever conceitos e teses no terreno do direito e da ética. Uma dessas revisões, se assim se pode expressar, está no pensamento de Hans Jonas (2006)⁵, que muito brevemente se chama aqui à colação, pois se trata de uma proposta contemporânea que leva em conta o novo quadro de existência humana, profundamente marcado pela emergência da tecnologia e pelas transformações da economia globalizada. Tais mudanças, com efeito, vieram exigir não só a reflexão detida sobre os paradigmas morais matriciais de nossa cultura, como parecem provocar o esforço para construir novos modelos de imperativos éticos, que atendam mais especificamente à responsabilidade coletiva.

2.1 O horizonte das éticas antigas

Não é este o lugar de adentrarmos em todo o pensamento de Hans Jonas, o que mereceria certamente uma dissertação à parte. O quadro geral de sua reflexão e algumas linhas especiais, atinentes às características de uma “nova ética”, qual seja a que ele propõe, serão suficientes para o entendimento de seu conceito de “responsabilidade”, elemento que acha ausente das éticas tradicionais por razões que apresenta e que se poderá discutir.

Hans Jonas constata que a ação humana se modificou nas últimas décadas, graças à vocação tecnológica do homem, no âmbito das relações entre o homem e a natureza e entre os homens entre si. “Prometeu desacorrentado”, resgata Jonas, o mito grego, para dizer que a tecnologia desencadeou alterações inéditas e de tal magnitude no quadro das possibilidades do agir humano, que a ética tem de superar-se, isto é, não apenas interessar-se por ações de sujeitos isolados, mas por uma causalidade, às vezes anônima e impessoal, que se projeta sem precedentes na duração do futuro. Isso é de tal gravidade que a tarefa mais modesta imposta à ética pelo princípio (da) responsabilidade é

⁵ Hans Jonas nasceu em 1903, na Alemanha, e morreu em New Rochelle, estado de Nova Iorque, em 1993. Estudou com Husserl, Heidegger e Bultmann. Em 1933, com o advento do nazismo, emigrou para a Palestina, daí para a Itália, onde, como soldado da brigada judaica, ajudou a combater o fascismo. Passa depois ao Canadá e aos Estados Unidos, onde viveu e lecionou. Tornou-se célebre por seu trabalho sobre a gnose e, depois, sobre a filosofia da biologia. A partir do final dos anos 60, dedicou-se às questões suscitadas pelo progresso da tecnologia. *O princípio Responsabilidade, ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* é sua obra principal, publicada em 1979. Compõe-se de seis capítulos: I – A natureza modificada do agir humano; II – Questões de princípio e de método; III – Sobre os fins e sua posição no Ser; IV – O bem, o dever e o Ser: teoria da responsabilidade; V – A responsabilidade hoje: o futuro ameaçado e a idéia de progresso; VI – A crítica da utopia e a ética da responsabilidade. Muitos estudos já aparecem sobre o pensamento de Hans Jonas. Citem-se: GIACIOIA JUNIOR, Osvaldo. Hans Jonas: o Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de (org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 193-206; SIQUEIRA, José Eduardo de. Ética e tecnociência: uma abordagem segundo o princípio da responsabilidade de Hans Jonas. In: SIQUEIRA, J. E. (Org.). *Ética, ciência e responsabilidade*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo-Edições Loyola, 2005, p. 101-205. Breve biografia de Hans Jonas pode ser encontrada em *RAI Educacional*. Enciclopédia delle scienze filosofiche. Disponível em: <www.educational.rai.it>. Acesso em 19 de set.2008. É de grande utilidade o artigo de Federico Sollazzo, La Naturphilosophie di Hans Jonas, publicado em *Prospettiva Persona* Terano (Itália), anno XVII, n. 64, p. 28-31, 2008. Em sua dissertação de mestrado, Paulo Potiara de Alcântara Veloso aplicou o pensamento de Hans Jonas à questão das relações econômicas internacionais: *Investimentos estrangeiros diretos face à ética da responsabilidade de Hans Jonas: os paradoxos das políticas de atração*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

obrigar-se ao temor e ao respeito: “conservar incólume para o homem, na persistente dubiedade de sua liberdade, que nenhuma mudança das circunstâncias poderá suprimir, seu mundo e sua essência contra os abusos de seu poder” (2006, p.23).

Esse temor como ponto de partida ético resulta, pois, da compreensão do desajuste entre nosso saber e poder, ou seja, sabemos muito pouco, prevemos muito pouco das conseqüências de nosso poder de agir, em especial no campo da biotecnologia, se atendemos às profundas e significativas alterações que já começam a se pôr em prática ou se programam, com efeitos que podem ser desastrosos para a natureza e para o próprio homem. Ao temor se somará o respeito aos seres vivos e ao futuro da existência humana, formando a base emocional da “nova” ética.

Por que nova? O que apresentam as éticas antigas que parecem não satisfazer, segundo Hans Jonas, às novas e inéditas exigências da consciência humana frente a esse futuro perturbador? O filósofo destaca cinco características do agir humano que interessava às éticas até o presente.

1) Toda relação com o mundo extra-humano (domínio da *téchne*) era eticamente neutro, à exceção da medicina, quer do ponto de vista do objeto, quanto do sujeito. Quanto ao objeto, a arte só afetava superficialmente a natureza das coisas que se preservavam como tal, não se pondo a questão de um dano duradouro ao objeto ou à ordem natural em seu conjunto. Quanto ao sujeito, à *téchne*, como atividade, entendia-se como um tributo determinado pela necessidade e não como um progresso autojustificado como fim principal da humanidade. Numa palavra, a atuação sobre os objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo.

2) Além disso, toda a ética era antropocêntrica, interessando-se pelo relacionamento direto do homem com o homem e até do homem consigo mesmo.

3) Por outro lado, a entidade “homem” e sua condição fundamental eram tidas como constantes quanto à sua essência, não sendo objeto da *téchne* reconfiguradora.

4) O bem e o mal inscreviam-se na ação em seu alcance imediato, sem requerer um planejamento de longo prazo, ou seja, o alcance efetivo da ação era pequeno, curto o intervalo de tempo para previsão, definição de objetivo e imputabilidade. O longo trajeto das conseqüências era entregue ao acaso, ao destino ou à providência. Assim, a ética tinha a ver com o aqui e agora, e as situações eram recorrentes e típicas da vida privada e pública.

5) Todos os mandamentos e máximas da ética tradicional evidenciavam esse confinamento ao círculo imediato da ação, como por exemplo: “almeja a

excelência por meio do desenvolvimento e da realização das melhores possibilidades da tua existência como homem”, “nunca trate os teus semelhantes como simples meios, mas sempre como fins em si mesmos” etc. Sempre aquele que age e o “outro” de seu agir são partícipes de um presente comum. O universo moral consiste nos contemporâneos, e seu horizonte futuro limita-se à extensão previsível do tempo de suas vidas, como, do ponto de vista do espaço, o que age e o outro são vizinhos, amigos ou inimigos, superior ou subalterno, mais forte ou mais fraco. O saber necessário para constituir a moralidade da ação correspondia a essas limitações e estava ao alcance de todos os homens de boa vontade. Jonas cita Kant, para o qual “em matéria de moral a razão humana pode facilmente atingir um alto grau de exatidão e perfeição mesmo entre as mentes mais simples” (p. 36)⁶. Tratava-se de um conhecimento do aqui e agora, de modo que ninguém era responsável pelos efeitos involuntários posteriores de um ato bem-intencionado, bem-refletido e bem-executado. E conclui Hans Jonas:

O braço curto do poder humano não exigiu qualquer braço comprido do saber, passível de predição; a pequenez de um foi tão pouco culpada quando a do outro. Precisamente porque o bem humano, concebido em sua generalidade, é o mesmo para todas as épocas, sua realização ou violação ocorre a qualquer momento, e seu lugar completo é sempre o presente (2006, p. 37).

Ora, esse horizonte de pressupostos das éticas antigas mudou significativamente, originando novas dimensões da responsabilidade. A esfera mais próxima da interação humana torna-se ensombrecida pelo crescente domínio do fazer coletivo, que, de certo modo, pôs em grande evidência a vulnerabilidade da natureza. Aqui, Hans Jonas evoca o conceito e o surgimento da ciência do meio ambiente (ecologia), provocada pelo choque dessa descoberta, bem como a modificação completa de nossa representação que tínhamos “de nós mesmos como fator causal no complexo sistema das coisas” (p. 39). Modificou-se *de facto* a natureza da ação humana. Um objeto de ordem inteiramente nova, a biosfera inteira do planeta, veio acrescentar-se à nossa responsabilidade. A natureza tornou-se um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada. É oportuno citar as palavras mesmas do pensador:

⁶ Cita-se o prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant. E complementa Jonas: “Nenhum outro teórico da ética foi tão longe na diminuição do lado cognitivo do agir moral. Mas, mesmo quando este ganha um significado muito maior, como em Aristóteles, para quem o conhecimento da situação e daquilo que lhe convinha estabelece exigências consideráveis à experiência e ao juízo, tal saber nada tem a ver com a ciência teórica...” (p. 37).

Desaparecem as delimitações de proximidade e simultaneidade, rompidas pelo crescimento espacial e o prolongamento temporal das seqüências de causa e efeito, postas em movimento pela práxis técnica mesmo quando empreendidas para fins próximos. Sua irreversibilidade, em conjunção com sua magnitude condensada, introduz outro fator, de novo tipo, na equação moral. Acresça-se a isso o seu caráter cumulativo: seus efeitos vão se somando, de modo que a situação para um agir e um existir posteriores não será mais a mesma da situação vivida pelo primeiro ator, mas sim crescentemente distinta e cada vez mais um resultado daquilo que já foi feito. Toda ética tradicional contava somente com um comportamento não cumulativo (2006, p. 40).

Outro aspecto é o descompasso entre o saber providente (anteriormente exigido para ao agir moral) e o saber técnico, sempre à frente, e tal descompasso vem conferir novo significado ético, ou seja, o reconhecimento de nossa ignorância e, em consequência, da necessidade de novos controles sobre nosso excessivo poder. Defende Jonas que “nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie” (p. 41). É, assim, imprescindível nova concepção de direitos e deveres. E, mais profundamente, procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, ampliando o reconhecimento dos “fins em si” para além da esfera do humano. Um direito moral próprio da natureza. Isso implicaria, na realidade, pensa Jonas, que se deverá evoluir de uma doutrina do agir (uma ética) para uma do existir, ou seja, para uma metafísica em que toda ética deve se fundar.

Essa proposição se explica melhor nos desenvolvimentos que Hans Jonas faz a seguir, ao mostrar como o *homo faber* sobrepujou o *homo sapiens* e como se estruturou uma “*pólis*” universal do homem sobrepondo-se a toda a natureza.

A moderna técnica, diz ele, transformou-se num infinito impulso da espécie para diante, levando a crer que é nesse progresso que passa a consistir a plenitude do homem: o homem se realiza na medida em que se expande seu domínio total sobre as coisas. A tecnologia passa a assumir um lugar ético inédito, ao ditar os fins subjetivos da vida humana. Sua criação acumulativa reforça os poderes por ela mesma produzidos e os leva constantemente a desenvolver-se, aumentando a sensação do sucesso, que pode, ao fim e ao cabo, transformar-se numa prisão. Percebe-se bem que o homem atual, nessa representação programática que determina o seu Ser e o reflete, produz e é produzido. Mas quem é esse “homem”? Responde Jonas:

Nem vocês nem eu: importam aqui o ato coletivo e o sujeito coletivo, não o ator individual e o ato individual; e o horizonte relevante da responsabilidade

é fornecido muito mais pelo futuro indeterminado do que pelo espaço contemporâneo da ação. Isso exige imperativos de outro tipo. Se a esfera do produzir invadiu o espaço do agir essencial, então a moralidade deve invadir a esfera do produzir, da qual ela se mantinha afastada anteriormente, e deve fazê-lo na forma de política pública (2006, p. 44).

Numa palavra, a natureza modificada do agir humano altera a natureza fundamental da política. Houve, de fato, um alargamento de fronteiras do “Estado” (*polis*): outrora era um enclave no mundo não-humano, agora se espalha sobre a totalidade da natureza terrestre, desaparecendo a diferença entre o artificial e o natural. Isso trouxe como conseqüência à cidade “global” a necessidade de legislar sobre questões inéditas, para que se possa pensar num mundo para as próximas gerações de homens. Que o homem deva existir e existir de modo digno num futuro distante é uma proposição moral, uma assertiva distinta dos imperativos da “antiga ética da simultaneidade”. Antes, a presença do homem no mundo era, explica Jonas, um dado primário e indiscutível, donde partia toda idéia de dever relativo à vida humana. Agora, ela tornou-se um objeto de dever, ou seja, “o dever de proteger a premissa básica de todo dever” (2006, p. 45), a presença de candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro. É imperativo, portanto, proteger esse mundo em sua vulnerabilidade diante das ameaças produzidas pelo próprio homem.

2. 2 O “princípio responsabilidade”

Falou-se acima de mudança de imperativos éticos. A exposição de Jonas toma como contraponto diferencial o imperativo categórico kantiano, que se deixava assim formular: “Age de maneira tal que possas também querer que a máxima de teu agir se transforme em lei universal da natureza”. A base desse imperativo é a idéia de contradição lógica ou da discordância interna da vontade, enquanto razão prática, consigo mesma. Observe-se que a reflexão básica da moral não é propriamente moral (aprovação moral ou desaprovação), mas lógica (autocompatibilidade ou incompatibilidade). Ora, não existe nenhuma contradição, argumenta Jonas, na ideia de que a humanidade cesse de existir, como nenhuma contradição em si na ideia de que a felicidade das gerações presentes e seguintes possa ser paga com a infelicidade ou não-existência das gerações futuras, como, *a contrário*, na ideia de que a existência e a felicidade das gerações futuras seja paga com a infelicidade ou eliminação parcial da presente. Numa palavra, a série das gerações deva prosseguir não se deduz da regra de autoconcordância no interior da mesma série. Entende Jonas

que se trata de um imperativo que precede a própria série dessas gerações e, por último, só pode ser fundamentado metafisicamente.

Explica Sollazzo (2008, p. 30) que a base metafísica da ética de Jonas se constrói a partir da convicção da existência ontológica de um “valor absoluto”, compreensível intuitivamente. Tal valor ou bem-em-si é a vida,

uma vez que se todas as coisas que existem valem na relação com um fim, então esta “cascata de fins” se detém somente perante um fim considerado como um valor em si, a vida mesma [...] só depois de ter posto estes fundamentos metafísicos, pode-se construir uma ética fundada sobre aquele “princípio responsabilidade”, que intui o dever de preservar a existência como a responsabilidade máxima do ser humano (p. 30).

É preciso, conclui Sollazzo no mesmo lugar, reter-se esse princípio como universalmente válido, e sendo sua aplicação hoje particularmente urgente, tanto mais que as religiões tornaram-se um fato subjetivo e pessoal, não constituindo mais fontes normativas universais.

Em vista dessas dificuldades, ou não adequação do imperativo kantiano ao novo estado da questão, Jonas propõe a formulação de outro imperativo:

Age de modo a que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a terra; ou expresso negativamente: Age de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida; ou simplesmente: Não ponhas em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra; ou, em um uso novamente positivo: Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer (2006, p. 47-48) (grifos nossos).

Valemo-nos aqui da síntese crítica, apresentada por Giacoia Junior (2000), a propósito desse imperativo de Jonas. Constata o autor que não há contradição racional no descumprimento dessa espécie de imperativo. Eu posso querer o meu fim, explica Giacoia Junior, e até mesmo o fim da humanidade, sem incorrer em contradição. Entretanto, se é admissível que possamos arriscar nossa própria vida, não estamos autorizados a fazê-lo quando se trata de pôr em risco a vida da humanidade. A simples existência é vista como um dever a ser levado imperativamente em conta pelas novas dimensões do agir humano. Desse modo, não temos o direito de escolher o não ser de futuras gerações, em proveito do ser da geração presente ou da subsequente. Trata-se de uma obrigação em relação ao não existente que, enquanto tal, não pode sustentar qualquer

pretensão à existência. Giacoia Junior reconhece que tal obrigação constitui objeto de rigorosa fundamentação metafísica no resto da obra de Jonas,

o que empresta à ética de Jonas uma aura de arcaísmo, admitida pelo autor, uma vez que retorna explicitamente aos grandiosos projetos antigos (Aristóteles, por exemplo), mas também modernos (não há como evitar a associação com os sistemas das filosofias de Leibniz, Schelling ou Hegel) de fundamentar metafisicamente a passagem da filosofia da natureza para a filosofia do espírito ou para ética (2000, p. 200).

Explica Giacoia Junior que o novo imperativo não se dirige, como o kantiano, ao comportamento do indivíduo privado, mas ao agir coletivo, de modo que sua destinação não é a esfera próxima das relações entre singulares, mas o campo da política pública. A concordância que Jonas reivindica não é a compatibilidade lógica interna da vontade, nem a do ato consigo mesmo, mas a concordância entre os efeitos últimos do ato com a permanência da atividade humana autêntica no futuro. O imperativo kantiano “totalizava” no sentido de transferir a máxima subjetiva a uma hipotética comunidade de todos os seres racionais (situação em que a máxima da vontade não geraria autocontradição); para Jonas, “a totalização se faz a partir da objetividade dos efeitos do agir coletivo que, em sua realidade, afeta a humanidade como um todo” (2000, p. 200).

Hans Jonas exemplifica, para mostrar o alcance desse “axioma ético”, expresso no seu imperativo, três situações criadas pela técnica ao tomar o homem como “objeto”: a questão do prolongamento da vida, o controle do comportamento e a manipulação genética. No primeiro caso, discute os problemas possíveis decorrentes do desejo (e já efetivação) do adiamento da morte, e acrescenta:

Também se deveria considerar o papel do *memento mori* na vida de cada indivíduo. Como ele seria afetado pelo fato de que o momento dessa morte possa se prolongar indefinidamente? Talvez todos nós necessitemos de um limite inelutável de nossa expectativa de vida para nos incitar a contar os nossos dias e fazer com que eles contem para nós (2006, p. 59).

Diante desse fato, Hans Jonas volta à mesma tecla, isto é,

que há questões que nunca foram postas antes no âmbito da escolha prática e de que nenhum princípio ético passado, que tomava as constantes humanas como dadas, está à altura de respondê-las. Contudo, essas questões devem ser

encaradas, eticamente e conforme princípios, e não sob pressão de interesses (2006, p. 59).

Quanto ao controle do comportamento, após considerar a manipulação social daí decorrente com a subversão dos direitos do homem e da dignidade humana, adverte que

sempre contornamos dessa maneira o caminho humano para enfrentar os problemas humanos, substituindo-o pelo curto-circuito de um mecanismo impessoal, subtraímos algo da dignidade dos indivíduos e damos mais um passo à frete no caminho que nos conduz de sujeitos responsáveis a sistemas programados de conduta (2006, p. 60).

Por fim, quanto à manipulação genética, lembra ser esse um sonho ambicioso do *Homo faber*, sonho pelo qual ele quer tomar em suas mãos sua própria evolução, com o intuito de modificar e melhorar a espécie. A grave pergunta é se temos o direito moral de fazer experimentos com seres humanos futuros.

Essas considerações levam naturalmente a um exame da teoria da responsabilidade, uma das partes mais interessantes e complexas da obra e pensamento de Hans Jonas. Após voltar às conhecidas distinções entre responsabilidade moral e responsabilidade legal e sua condição geral, o poder causal desenvolve outra noção de responsabilidade, a que não concerne ao cálculo do que foi feito *ex post facto*, mas à determinação do que se tem de fazer: “eu me sinto responsável não por minha conduta e suas conseqüências, mas pelo objeto que reivindica meu agir” (2006, p. 167). Uma responsabilidade, por exemplo, pelo bem-estar dos outros. Aqui o objeto contrapõe ao meu poder o seu direito de existir, de certo modo submete a si o meu poder: “em primeiro lugar está o dever ser do objeto; em segundo, o dever agir do sujeito chamado a cuidar do objeto” (2006, p. 167). Nasce daí o sentimento de responsabilidade “do eu ativo que se encontra sempre intervindo no Ser das coisas. Caso brote aí o amor, a responsabilidade será acrescida pela devoção da pessoa, que aprenderá a temer pela sorte daquele que é digno de existir e que é amado” (p. 167).

Jonas distingue, para melhor esclarecer esse conceito, a responsabilidade natural e a contratual. Exemplo da primeira é a responsabilidade parental, que não depende de aprovação prévia, sendo irrevogável e não-rescindível. A segunda, artificial, instituída a partir da atribuição e aceitação de um cargo, é delimitada pela tarefa, quanto ao conteúdo e quanto ao tempo. Tal

responsabilidade extrai sua força imperativa do acordo do qual ela é criatura, mas “é a garantia das relações de lealdade sobre as quais se fundam a sociedade e a vida coletiva” (2006, p.171). É, por exemplo, a responsabilidade livremente escolhida pelo homem político que, entretanto, tem no cumprimento de sua tarefa, o cuidado com a *res publica*, fica mais estreitamente ligado ao objeto, passa a pertencer-lhe, de modo que ele não se pertence mais a si mesmo. Quanto maior o poder, maior a responsabilidade. Tal responsabilidade possui três propriedades: a totalidade, a continuidade e o futuro. Quanto à totalidade, assim como a responsabilidade paterna relaciona-se com o filho como totalidade e não apenas em suas necessidades imediatas, analogamente, o político ou o governante é responsável pela vida de toda a comunidade, abarcando desde a existência física até os interesses mais elevados, desde a segurança até a plenitude da existência, desde a boa condução até a felicidade (2006, p.180). Quanto à continuidade, isso significa que a responsabilidade total não pode ser suspensa, devendo sempre se perguntar: o que vem depois? Onde levará? O que havia antes? Como o que está acontecendo agora se encaixa no desenvolvimento total da existência. Dessa forma, a responsabilidade total inclui em seu objeto a capacidade de pensar, de pautar o agir de maneira que tenha sempre como horizonte o seu encargo, não se esquecendo de onde veio, onde está agora e para onde pretende ir (2006, p.185). Trata-se de uma identidade a ser garantida, que integra a responsabilidade coletiva.

Por fim, a responsabilidade por uma vida, individual ou coletiva, se ocupa com o futuro, bem mais do que com o presente imediato. Essa inclusão do amanhã no hoje, aliás, óbvia para qualquer responsabilidade, tem uma dimensão e qualidade inteiramente diferentes em relação à responsabilidade “total”. Com todas as dificuldades que esse aspecto contém para o governante, que não tem o dom profético, esse não pode eximir-se do cuidado. Pela gravidade aqui lançada, as palavras de Hans Jonas necessitam ser transcritas:

O caráter vindouro daquilo que deve ser objeto de cuidado constitui o aspecto de futuro mais próprio da responsabilidade. Sua realização suprema, que ela deve ousar, é a sua renúncia diante do direito daquele que ainda não existe e cujo futuro ele trata de garantir. À luz dessa amplidão transcendente, torna-se evidente que a responsabilidade não é nada mais do que o complemento moral para a constituição ontológica do nosso Ser temporal (2006, p. 187).

Isso significa que toda política é responsável da possibilidade de uma política futura. A proposta de Hans Jonas atende assim a uma direção fundamental: o zelo pela existência do ser humano em uma natureza aceitável

contra os perigos que os avanços técnicos cumulativamente trazem ao futuro. Nascida do temor, a ética para ele deve ser uma ética de conservação, de custódia, de preservação e não necessariamente do progresso e do aperfeiçoamento desmedidos. Lembra muito bem que tal desmedida decorre do próprio paradigma baconiano⁷, adotado nos inícios dos tempos modernos, que coloca o saber a serviço do domínio da natureza, conduzindo a uma produção e a um consumo cada vez maiores. O perigo, analisa Jonas, está na magnitude do êxito econômico e biológico desse paradigma. Nesse sentido, o autor não teme em propor que se detenha o incremento de prosperidade no mundo, pois ele não tem trazido para todos a satisfação razoável de suas necessidades básicas, nem a paz e a harmonia entre os povos. Não há como não concordar com ele no que afirma que o progresso intelectual, técnico-científico tem superado de muito o moral, a ponto de que os institutos éticos e morais existentes se mostram impotentes para trazer parâmetros de valores humanizantes – o que ficaria a cargo da ética da responsabilidade.

2. 3 Ética da obrigação do agir responsável

Acompanhamos aqui as análises pertinentes de Veloso (2006) sobre alguns aspectos de uma ética da ação humana, tal como a propõe Hans Jonas, orientada para o futuro. O problema de fundo é saber como tal ética alcançaria universalidade, ou seja, como “toda a humanidade” se poderia impor o princípio de responsabilidade.

Veloso traz à colação o pensamento de Hannah Arendt (2004) que argumenta, na análise das crises políticas da humanidade no século XX, que o colapso moral constatado, algumas vezes, em especial no episódio nazista da Segunda Guerra Mundial, devia-se, sobretudo, à inadequação das verdades morais como parâmetros de julgamento daquilo que os homens eram capazes de fazer. Aqui, Arendt não está longe de Jonas, quando esse também estabelece, como vimos, que os padrões morais existentes não são mais capazes de determinar o que seria o bem e o mal do agir humano, nas novas coordenadas de tempo espaço, provocadas pela tecnologia moderna.

Arendt, tendo presentes os absurdos do nazismo na Alemanha, analisa o julgamento do ex-oficial da SS, Karl Adolf Eichmann, que fora responsável pela questão judaica e o envio de muitos judeus para os campos da morte. Diante de seus juízes, Eichmann não apresenta nenhum remorso pelo que cometeu, ao

⁷ Francis Bacon (1561-1626) foi filósofo e homem de Estado inglês. Suas obras mais importantes são: *Novum Organum* (1620) e *De Augmentis et Dignitate Scientiarum* (1623). Na primeira defende a idéia de que o homem por meio da nova ciência (a antiga, de origem aristotélica, era estéril para ele), indutiva e investigativa, haveria de dominar a natureza e usar de suas leis e processos para o bem-estar e felicidade da espécie humana. “*Ciência e poder do homem coincidem*”, afirma ele no aforisma III, no livro I do *Novum Organum* (1973, 19).

contrário se julga inocente, pois teria agido segundo os preceitos legais estabelecidos pelo partido nazista. Era tão-só um “dente da engrenagem” burocrática, e outro teria feito o que fez se não tivesse feito. Observa Arendt de modo agudo:

Era como se a moralidade, no exato momento de seu total colapso dentro de uma nação antiga e altamente civilizada, se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de *costumes*, de usos e maneiras, que poderia ser trocado por outro conjunto sem dificuldade maior do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um povo (2004, p. 106).

Numa palavra, como observa Veloso (2006, p. 117), novas regras de conduta ordenadas por um governo se transformam em regras superiores de moral, tornando paradoxalmente o homicídio como regra geral, e o direito à vida, uma exceção. As pessoas eram fiéis, ou no mínimo coniventes, com as atitudes do partido nacional-socialista, como se trocassem muito naturalmente um modelo por outro. Mas houve pessoas, aquelas capazes de pensar, que não se ajustaram automaticamente a essa prática. Na realidade, observa Arendt, esses decidiram ser melhor não fazer nada, não porque o mundo mudaria para melhor, ou porque houvessem decidido obedecer ao “não matarás”, mas porque não estavam dispostos a conviver com assassinos, ou seja, eles próprios. Pode ser que, na esfera individual, que é o campo da análise de Arendt, o comportamento do não-agir seja até legítimo. Quando, porém, passa-se à esfera coletiva – como prefere pensar Jonas – quando se ligam poder e competência, a inação passa a ser irresponsabilidade. Para ilustrar a diferença, Jonas cita a história do capitão de uma embarcação, responsável pelo transporte e segurança dos passageiros, e que, nessa condição, não deve seguir instruções de risco do proprietário da embarcação. Ele tem o dever de agir, pois não está só consigo mesmo, mas responde pelo bem-estar de outras pessoas. Associando o poder à competência, há a necessidade de uma ação responsável. E ali onde um grande poder traz em si a possibilidade de um agir responsável, a competência traz o dever de assim proceder.

Veloso especifica com propriedade que essa ética da responsabilidade é eminentemente política e coletiva (2006, p.120). O poder munido de competência para agir é obrigado a agir com responsabilidade. Isso deve afastar os poderes incompetentes, como o econômico e o do mercado, do agir público. Arendt já estigmatizara o poder incompetente, caracterizado pela lógica dos meios e fins, como se vê nas atividades do *homo faber*, que “invade o mundo

com seus hábitos fabricados e traz como consequência a instrumentalização não só do mundo, mas de nossa capacidade de pensar” (Apud VELOSO, 2006, p. 120).

Jonas perfila mesma convicção, ao propor que aquela esfera produtiva, que invadiu o espaço da ação do homem, deve, por consequência, ser invadida pela moral. Ambos, Arendt e Jonas, estão concordes em que a responsabilidade para com a durabilidade do mundo deve implicar um agir consistente, que ficará a cargo de todas as entidades sociais, mas, de modo muito definido, pelo governo. O Estado tem aqui um papel primordial.

O modelo econômico que se adota atualmente visa, acima de tudo, o lucro e a satisfação individual imediata. O Estado e o Direito não podem, na linha do pensamento de Jonas, dar preferência ao utilitarismo e se deixar levar “pela truculência egoística de uma humanidade economicamente injusta e socialmente desigual” (VELOSO, 2006, p. 122).

O *desideratum* é que, sobre os Estados, a comunidade internacional deve procurar uma ética global com direitos e deveres comuns a toda a humanidade, de modo a se poder esperar uma nova ordem de consecução do *bonum humanum*. Caberá a essa autoridade mundial e às instituições internacionais garantir a humanidade do risco destrutivo, ínsito no poder tecnológico. Como afirma A. Del Lago,

Trata-se, em suma, de estabelecer [...] se à cega autonomia do mercado e do progresso técnico e científico, seja preferível um centro decisional, dotado de responsabilidade pela humanidade inteira (apud SOLLAZZO, 2008, p. 30)

Para finalizar essas considerações sobre a proposta ética de Hans Jonas, pode-se dizer com ele que a responsabilidade é o cuidado reconhecido como dever ser por outro ser que, dada a sua vulnerabilidade, faz com que esse cuidado se converta em preocupação. Para medir a responsabilidade devida, deve-se perguntar: o que sucederá a esse ser se eu não me ocupar dele? Quanto mais obscura for a resposta, mais clara será a responsabilidade⁸.

⁸ Ao final de seu trabalho sobre a ética de Hans Jonas, Sollazzo (2008, p. 31) não omite uma observação crítica, sobre o que chama o “calcanhar de Aquiles” do pensamento jonasiano: a carência de uma reflexão antropológica que possa soldar a ontologia, a metafísica à ética. Com efeito, argumenta o autor, Jonas, em sua ética naturalística, confia ao homem tão só o papel de compreender, secundar e preservar. Nessa perspectiva, o homem perderia um traço seu particular antropológico: “a possibilidade de transcender a natureza, podendo dizer-lhe ‘não’”. Em Jonas, em suma, o homem passa do extremo, cartesiano, de ser o *maitre et possesseur de la nature*, àquele de ser o simples guardião”, negando uma parte de si mesmo. Não é o lugar de discutir esse aspecto levantado, aliás com razão, por Sollazzo, mas pode-se apenas lembrar o quanto uma visão antropológica excludente (o homem como centro absoluto de referência) causou de prejuízos à própria natureza.

Referências

- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Tradução de Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Loyola, 2005, v. 4.
- ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DINIZ, Maria Helena. *Compêndio de introdução à ciência do direito*. 18. ed. São Paulo: Saraiva, 2006.
- GIACOAIA JUNIOR, Oswaldo. Hans Jonas: o Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (Org.). *Correntes fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 193-206.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006.
- _____. L'Ética della responsabilità. In: RAI Educacional. Enciclopédia delle scienze filosofiche. Disponível em: <www.educational.rai.it>. Acesso em 19 de set.2008.
- JUSTINIANO, Imperador. Digesto. In: *Corpus Iuris Civilis Academicum Parisiense in quo Justiniani institutiones, Digesta, sive pandectae, Codex, Authenticae, seu Novellae Constitutiones, et edicta...* opera et cura C. M. Galisset. 10. ed. Paris: A. Cotelle, 1878.
- LIMA, Paulo Jorge de. *Dicionário de filosofia do direito*. São Paulo: Sugestões Literárias, 1968.
- MESSNER, Johannes. *Ética Social*. O Direito natural no mundo moderno. (Das Naturrecht). São Paulo: Quadrante, s. d.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. (Org.) *Correntes fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SIQUEIRA, José Eduardo de (Org.) *Ética, ciência e responsabilidade*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo: Loyola, 2005.
- SOLAZZO, Federico. La Naturphilosophie de Hans Jonas: tra otimismo e catastrofismo: il "principio responsabilità"; un nuovo imperativo categorico per il terzo millenio. *Prospettiva Persona*. Terano (Itália), anno XVII, n. 64, p. 28-31, 2008.
- VELOSO, Paulo Potiara de Alcântara. *Investimentos estrangeiros diretos face à ética da responsabilidade de Hans Jonas: os paradoxos das políticas de atração*. 2006. 140 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2006.