

## ***A responsabilidade jonasiana: mais que princípio, uma virtude?***<sup>1</sup>

### ***The Jonasian responsibility: more than principle, a virtue?***

Lilian Simone Godoy Fonseca  
UFMG/FAPEMIG

**Resumo:** Partimos da hipótese de trabalho proposta por Carvalho (2008) de conectar as filosofias de Hans Jonas e Alasdair MacIntyre, desmembrada em duas partes, a saber: a) a responsabilidade pode ser considerada não apenas como um princípio normativo, mas também como uma virtude moral e b) os sentimentos (afetos, emoções) podem fazer a conexão ou passagem *da* responsabilidade enquanto princípio normativo à responsabilidade enquanto virtude moral. Limitamo-nos a avaliar a pertinência de tal hipótese através do enfrentamento de algumas questões iniciais mais urgentes: 1) A responsabilidade pode ser considerada não só um princípio, mas também uma virtude? 2) Existe algum sentimento capaz de fazer a transposição entre essas duas dimensões da responsabilidade? 3) O aparato conceitual jonasiano seria compatível com essa proposição? Nossa exposição será dividida em três momentos. Primeiramente, buscar-se-á uma definição geral dos conceitos envolvidos, isto é, estabelecer o que é a *virtude*, o que é um *princípio* e o que é a *responsabilidade* (1). O segundo momento, subdividido em dois, pretende apresentar a ética da responsabilidade de Jonas em suas linhas gerais (2.1) e nela identificar o lugar conferido aos sentimentos (2.2); para, finalmente, avaliar se, no interior de tal formulação, haveria uma abertura para se fazer essa conexão ou passagem entre as duas diferentes dimensões da responsabilidade ou, em outras palavras, avaliar se a ética jonasiana estaria de acordo com o emprego do conceito de responsabilidade tanto como princípio quanto como virtude (3). A título de conclusão, tentar-se-á extrair as conseqüências do resultado obtido para a reflexão ética em geral e para a ética ambiental em particular.

**Palavras-chave:** *Hans Jonas, Alasdair MacIntyre, responsabilidade, princípio, virtude, ética, ética ambiental.*

**Abstract:** My starting point is Carvalho's hypothesis about connections between H. Jonas's and A. MacIntyre's philosophies, partitioned in two segments: a) Responsibility may be considered not only a normative principle, but also as a moral virtue, and b) Feelings (affects, emotions) can make the connection of responsibility as normative principle to the responsibility as moral virtue. My research is restricted to evaluate that hypothesis by analyzing some urgent questions: 1) Responsibility may be considered not only as a principle, but also as a virtue? 2) Is there any feeling able to make the passage between these two dimensions of responsibility? 3) Is Jonas's conceptual framework compatible to that proposition? The exposition will be divided into three moments: Firstly, I look for a general definition of all involved concepts (virtue, principle, and responsibility)(1); in the second moment, also divided in two parts, I aim to make a general presentation of Hans Jonas's ethics of responsibility (2.1) and soon after

---

1 Este artigo é uma reformulação de parte do relatório final da pesquisa intitulada *Responsabilidade como princípio e virtude: fundamentos filosóficos para uma ética ambiental? Um estudo a partir das teorias morais de Hans Jonas e Alasdair MacIntyre*, coordenada pelo Prof. Dr. Helder B. A de Carvalho, do Departamento de Filosofia/UFPI, financiada pela FAPEPI/CNPq entre 2008-2009, da qual participei como pesquisadora.

to identify the place of feelings in that ethics (2.2); I finalize evaluating if his ethics of responsibility would accept the use of responsibility as principle and also as virtue (3). I conclude my study trying to get some consequences to the ethical thinking in general and also to the environmental ethics in particular.

**Key-Words:** *Hans Jonas, Alasdair MacIntyre, responsibility, principle, virtue, ethics, environmental ethics.*

## Introdução

A proposta de se estabelecer um diálogo entre Hans Jonas e Alasdair MacIntyre – dois importantes filósofos do século XX igualmente preocupados com questões do domínio ético, mas criadores de concepções bem diferentes – visando apontar fundamentos para uma ética ambiental, de saída, constitui um desafio bastante ousado. Desafio que se mostra ainda mais instigante ao pretender abordar o conceito de *responsabilidade* não apenas enquanto *princípio*, como sugere o principal título de Jonas, *O Princípio Responsabilidade*, mas ainda enquanto *virtude*, conceito que vai em direção ao pensamento de MacIntyre, autor de importantes obras, entre as quais *After Virtue*, na qual propõe a retomada da filosofia aristotélica das virtudes.

Cabe destacar que tal objetivo: demonstrar que a responsabilidade pode ser considerada, além de um princípio, também uma virtude, de fato, não é algo trivial, dado que, como se argumentou para justificar a relevância desta pesquisa, no âmbito da reflexão ética atual - sobretudo no contexto da reflexão bioética – prevalece a polaridade entre as chamadas éticas principialistas e as éticas das virtudes.<sup>2</sup>

Para cumprir o objetivo indicado, partimos da hipótese de trabalho proposta por Carvalho (2008)<sup>3</sup> que pode ser desmembrada em duas partes, a saber: a) a responsabilidade pode ser considerada não apenas como um princípio normativo, mas também como uma virtude moral e b) os sentimentos (afetos, emoções) podem fazer a

---

2 Algo que Darlei Dall'Agnol confirma em seu livro *Bioética* (Rio de Janeiro: DP&A, 2004.) ao dizer que “a chamada ‘ética das virtudes’, baseada na insistência aristotélica do valor do caráter do agente e das suas qualidades morais, vem sendo uma alternativa para alguns bioeticistas que pensam que *princípios* desempenham um papel secundário na vida moral.” (Dall’Agnol, loc. cit. p. 14) O autor enfatiza ainda que uma “questão metaética importante para a bioética é saber se são os *princípios* ou as *virtudes* que devem ser tomados como categorias morais fundamentais.” (Idem.)

3 Carvalho, Helder B. A. de (Coord). Projeto de Pesquisa *Responsabilidade como princípio e virtude: fundamentos filosóficos para uma ética ambiental? Um estudo a partir das teorias morais de Hans Jonas e Alasdair MacIntyre*. UFPI/FAPEPI-CNPq, Teresina, 2008. (Manuscrito)

conexão ou passagem *da* responsabilidade enquanto princípio normativo à responsabilidade enquanto virtude moral.

Nossa contribuição à pesquisa limitou-se, assim, a avaliar a pertinência de tal hipótese através do enfrentamento de algumas questões iniciais das quais, no nosso entender, as mais urgentes seriam as seguintes: 1. A responsabilidade pode ser considerada não só um princípio, mas também uma virtude? 2. Existe algum sentimento capaz de fazer a transposição entre essas duas dimensões da responsabilidade? 3. O aparato conceitual jonasiano seria compatível com essa proposição?

No intuito de responder a tais questões, nossa exposição será dividida em três momentos. Primeiramente, buscar-se-á uma definição geral dos conceitos envolvidos, isto é, estabelecer o que é a *virtude*, o que é um *princípio* e o que é a *responsabilidade* (1). O segundo momento, subdividido em dois, pretende apresentar a ética da responsabilidade de Jonas em suas linhas gerais (2.1) e nela identificar o lugar conferido aos sentimentos (2.2); para, finalmente, avaliar se, no interior de tal formulação, haveria uma abertura para se fazer essa conexão ou passagem entre as duas diferentes dimensões da responsabilidade ou, em outras palavras, avaliar se a ética jonasiana estaria de acordo com o emprego do conceito de responsabilidade tanto como princípio quanto como virtude (3). A título de conclusão, tentar-se-á extrair as conseqüências do resultado obtido para a reflexão ética em geral e para a ética ambiental em particular.

### **1. Buscando definições: O que é *virtude*, *princípio* e *responsabilidade*?**

#### a) Definindo a *virtude*:

O conceito de virtude é – como tantos outros em filosofia – parte da herança grega que nos legou um inestimável *léxico*, no interior do qual se forjou a base da matriz conceitual da chamada tradição filosófica ocidental.

Do ponto de vista etimológico, *virtude* deriva do termo latino *virtus* que, de início, significa força, coragem, mas também, excelência e mérito moral e intelectual enquanto tradução do termo grego *areté*. Pois, *areté* designa, precisamente, o mérito

ou qualidade nos quais alguém se destaca como o mais excelente, na dimensão do corpo, da alma ou da inteligência. Ou seja,

*a areté indica um conjunto de valores (físicos, psíquicos, morais, éticos, políticos) que forma um ideal de excelência e de valor humano para os membros da sociedade, orientando o modo como devem ser educados e as instituições sociais nas quais esses valores se realizam. A areté se refere à formação do aristós: o melhor, o mais nobre, o homem excelente.<sup>4</sup>*

Embora o termo fizesse parte do vocabulário grego antes do período clássico, o conceito ganhou relevância filosófica com Sócrates, para quem a virtude é adquirida com a sabedoria ou, mais precisamente, se identifica com ela na prática das mais diferentes atividades humanas. É sabido que, tal como imortalizado em vários diálogos de Platão, Sócrates, em suas conversações, dedicava-se, prioritariamente, à tarefa de refletir sobre as mais diferentes virtudes. Seguindo seu método, primeiramente, ele demonstrava as falsas noções de seu interlocutor e, num segundo momento, conduzia-o na tentativa de elaborar um conceito mais consistente acerca da virtude investigada.

Por seu turno, Platão, entre as várias reflexões sobre o tema, fazendo confluir ética e política, especialmente no seu mais célebre diálogo, a *República*, afirmou a existência de três tipos de virtudes que deveriam estar presentes tanto na alma, quanto nas diferentes esferas da *pólis*. A primeira virtude, a *sabedoria*, identificada à “cabeça do Estado”, ou seja, ao governante, que deveria possuir caráter de ouro e utilizar a razão. A segunda virtude, a *coragem*, equivalente ao “peito do Estado”, ou seja, aos soldados ou guardiães da *pólis*, cujas almas de prata deveriam ser imbuídas da vontade. E a terceira virtude, a *temperança*, corresponderia ao “baixo-ventre do Estado”, isto é, aos trabalhadores, cujas almas de bronze guiavam-se pelo desejo das coisas sensíveis.

Assim, as mais importantes virtudes foram tematizadas por Sócrates, tais abordagens eternizadas nos célebres relatos platônicos<sup>5</sup>; e o próprio Platão se ocupou

4 Os termos gregos foram extraídos do Vocabulário elaborado por Marilena Chauí e publicado como anexo em seu livro *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Aqui, p. 343)

5 É difícil estabelecer, com precisão, o limite entre as concepções socráticas e as platônicas. Vários autores sugerem uma divisão no interior da obra platônica. Assim, Danilo Marcondes considera o *Laques*, que versa sobre a coragem, o *Críton*, sobre o dever e o *Lísias*, sobre a amizade, como exemplos dos chamados “diálogos socráticos”, ou seja, aqueles nos quais o discípulo expõe as idéias do mestre. Enquanto outros como o *Banquete*, sobre o amor e o *Ménon* sobre a própria virtude representariam a fase intermediária, quando Platão já introduz suas próprias concepções. Danilo Marcondes. *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 54. Curiosamente,

do tema em vários de seus diálogos, sendo um - dos mais importantes - dedicado à reflexão acerca da relação entre as virtudes e a prática política. Todavia, foi Aristóteles de Estagira quem forneceu a mais completa e sistemática análise das virtudes; tendo sido, por isso, considerado o autor da chamada *teoria das virtudes*, que é especialmente apresentada em sua famosa obra *Ética a Nicômaco*, onde podemos ler:

*A virtude é, portanto, uma disposição voluntária adquirida que consiste, em relação a nós, na medida, definida pela razão em conformidade com a conduta de um homem ponderado. Ela ocupa a média entre duas extremidades lastimáveis, uma por excesso, a outra por falta. Digamos ainda o seguinte: enquanto, nas paixões e nas ações, o erro consiste ora em manter-se aquém, ora em ir além do que é conveniente, a virtude encontra e adota uma justa medida. Por isso, embora a virtude, segundo sua essência e segundo a razão que fixa sua natureza, consista numa média, em relação ao bem e à perfeição ela se situa no ponto mais elevado.*<sup>6</sup>

Solange Vergnières, em seu livro *Ética e Política em Aristóteles*,<sup>7</sup> evidencia que, segundo o Estagirita, “o homem virtuoso (...) faz o que deve fazer, mas ‘o faz intencionalmente, isto é, em razão das coisas às quais visa.’”<sup>8</sup> A autora explicita que “A escolha intencional pode, pois, significar não somente visar ao fim, mas a disposição interior, a qualidade da intenção com a qual é visado. (...) Para Aristóteles, a virtude ética só é completa se for acompanhada por uma capacidade intelectual de deliberar bem.”<sup>9</sup> Ela também acrescenta que “o homem virtuoso escolhe deliberadamente os meios para atingir um fim posto de modo intencional (...)”<sup>10</sup>

Vergnières esclarece ainda que “A virtude ética está além da continência e do domínio de si, posto que implica a erradicação completa dos desejos excessivos e maus.”<sup>11</sup> E, neste sentido,

*A capacidade de agir retamente (...) define, pois, a virtude ética: permite-nos agir com facilidade e graça, posto que nosso desejo, concorde com o **logos**, tornou-se gosto pela regra. Esta virtude, contudo, não é suficiente para constituir a **areté** completa, a excelência. Acima da virtude ética<sup>12</sup> que*

---

porém, a *República*, embora incluída na primeira fase, é a obra onde se encontram as formulações mais tipicamente platônicas.

6 Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, II, 6.

7 Vergnières, Solange. *Ética e Política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 1998.

8 Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, VI, 12, 1144<sup>a</sup> 19-20. Apud. Vergnières, 103.

9 Ibidem, 104.

10 Ibidem, 104-105.

11 Ibidem, 129.

12 É preciso, aqui, recordar que Aristóteles identifica dois tipos de virtude. Além da virtude *ética* ou moral, cujo melhor exemplo é a justiça, há também a virtude *dianoética* ou intelectual. Esta, por sua vez, cinge-se em duas categorias, conforme a divisão do próprio intelecto, que se distingue em especulativo e prático. A virtude dianoética

*concerne ao 'sujeito' irracional em nós deve-se desenvolver a virtude do senhor, que conduz a ação, indicando sua norma esta última é a prudência (**phrónesis**); ela nos diz o que é preciso fazer enquanto aquela nos dá força e o desejo de fazê-lo.<sup>13</sup>*

Cabe, assim, reunir o que Vergnières destaca como os principais aspectos da virtude aristotélica: - fazer o que se tem que fazer, não por imposição, mas por intenção, de acordo com o fim que se busca alcançar; - uma escolha intencional que implica além de visar um fim próprio, uma disposição interior que determina a qualidade da intenção e ainda uma capacidade intelectual exigida para se bem deliberar. Daí que se pode entender a virtude, seguindo Aristóteles, como a escolha deliberada dos meios para atingir um fim intencionalmente proposto e uma capacidade de agir retamente que supõe, mais do que o autocontrole, a superação dos desejos imoderados e negativos. Por esse motivo, para ele, a virtude mais elevada seria justamente a **phrónesis**.

Helder Carvalho<sup>14</sup> chama a atenção para o fato de, contemporaneamente, MacIntyre, ao retomar a doutrina aristotélica, definir “a virtude como exatamente aquela ‘qualidade humana adquirida cuja posse e exercício tende a nos capacitar a alcançar aqueles bens que são internos às práticas e cuja falta efetivamente nos impede de alcançá-los’”.<sup>15</sup>

Veremos adiante se tais concepções de virtude podem ser conciliadas com as que serão apresentadas sobre a *responsabilidade*. Antes, porém, vejamos o que é *princípio*.

#### b) Definindo o *princípio*:

É curioso observar que, embora empregado com bastante freqüência, não é fácil encontrar autores que, explicitamente, definam o termo *princípio*. É como se ele fosse, portanto, uma espécie de axioma, um ponto de partida para outras concepções, dispensando, assim, maiores definições.

De qualquer modo, para nossos propósitos é interessante apresentar alguns de seus significados gerais que seriam: “1. **Proposição que constitui uma norma moral ou**

---

que corresponde ao intelecto especulativo é a **sophia** (sabedoria) e a que corresponde ao intelecto prático é a **phronesis** (sabedoria prática, prudência ou discernimento).

13 Vergnières, 131.

14 Helder Buenos Aires de Carvalho. “Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais de pesquisa racional. In Manfredo Araújo de Oliveira (org.) *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. pp. 31-64.

15 MacIntyre. *After Virtue*, 191. Apud Carvalho, 51.

uma regra de conduta. 2. Aquilo que constitui o fundamento ou a razão de ser de um fenômeno. 3. Proposição inicial de uma dedução da qual tiramos outras proposições (chamadas de conseqüências) que delas resultam necessariamente.”<sup>16</sup>

Caberia ainda acrescentar que *princípio* deriva do termo latino *principium* que, por sua vez, é a tradução do termo grego *arkhé* que significa ‘o que está à frente’. Tal significado pode ser interpretado de dos modos principais: 1) o que está à frente e por isso é o começo ou o *princípio* de tudo; 2) o que está à frente por isso tem o comando de todo o restante. No primeiro caso, “*arkhé* é fundamento, origem, princípio, o que está no princípio e na origem, o que está no começo de modo absoluto; ponto de partida de um caminho; **fundamento das ações e ponto final a que elas chegam ou retornam.**” (Chauí, 343)

No segundo caso,

*arkhé* é comando, poder, autoridade, magistratura; coletivamente significa: o governo; por extensão, reino, império. Nesta segunda acepção, *arkhé* compõe as palavras que designam as três formas do comando político: **monarkhia** (*mónos*: um) ou o comando de um só; **oligarkhia** (*oligos*: pouco numeroso, uns poucos) ou o comando de alguns ou de um pequeno número de famílias; **anarkhia** (*a-*: não) ou o não-comando, a falta de comando. Os dois sentidos estão fundidos na cosmologia e, posteriormente, na metafísica de Platão e Aristóteles. É o princípio absoluto, eterno, idêntico e incorruptível de todas as coisas e que governa/comanda a realidade.<sup>17</sup>

Além disso, mais uma vez, cabe recorrer à inestimável contribuição aristotélica, visto que o termo aparece em vários momentos de sua concepção filosófica. Por exemplo, no segundo livro (ou livro *beta*) da *Metafísica*, onde ele afirma que a verdade tem um princípio primeiro, *princípio este que é a causa das demais coisas*.

Mas, dada a temática ética focalizada, aqui interessa, sobretudo, o fato de o termo *principio* designar, dentre os sentidos apontados, os aspectos acima grifados, a saber, *Proposição que constitui uma norma moral ou uma regra de conduta e o fundamento das ações e o ponto a que elas chegam ou retornam*.

Veremos, a seguir, a definição do terceiro e último conceito em questão.

c) Definindo a *responsabilidade*:

16 Hilton Japiassú. “Vocabulário” in Antônio Rezende. *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. p. 305. Grifos nossos.

17 Ibidem, 343-344.

De novo, é preciso retomar a Grécia antiga para buscar definir mais um conceito, agora, o de responsabilidade. Segundo Miriam Peixoto<sup>18</sup>, senão propriamente o termo, a noção que ele expressa ou os aspectos que ele pressupõe já estão presentes nos poemas homéricos<sup>19</sup> e na filosofia de Demócrito de Abdera, no interior da qual a responsabilidade “se torna possível no quadro de um universo donde a fortuna foi banida, dando lugar a um agir livre e consciente, fundado na operação do intelecto, que Demócrito identifica como sendo o discernimento (*phrónesis*)<sup>20</sup>.” A autora expõe uma interessante análise para demonstrar sua hipótese, cuja conclusão é a de que:

*o problema moral no momento de sua emergência na antigüidade grega, se insere no quadro da afirmação da natureza humana enquanto espaço aberto, e do homem como ser livre e capaz de uma **autopoiesis** e de uma **physiopoiesis**. Tal capacidade, por sua vez, desenvolve-se graças ao exercício do discernimento, que confere ao homem o poder de estabelecer, para si mesmo e para o mundo que o rodeia, o equilíbrio, para o qual todos e cada um encontram em si mesmos os meios para exercerem a demiurgia de sua própria existência.*<sup>21</sup>

Levando a sério tais indicações de Peixoto, é possível afirmar que as características que definem a ação responsável, isto é, o fato de as ações humanas poderem ser livres e conscientes, já se evidencia em Homero e, no âmbito filosófico, são inicialmente tematizadas por Demócrito.

Contudo, outra vez, é Aristóteles quem melhor explicita a formulação da responsabilidade humana ao afirmar que “O homem é o princípio<sup>22</sup> e o genitor de seus atos como de seus filhos”.<sup>23</sup>

Novamente, recorrendo à obra de Vergnières<sup>24</sup>, encontramos que

*O princípio da responsabilidade pressupõe duas condições. É preciso, primeiro, que esteja na própria realidade das coisas que sejam contingentes de sorte que o futuro esteja aberto. (...) A segunda condição interessa mais diretamente a nosso propósito: concerne ao indivíduo que age. Para que*

18 Miriam Campolina Diniz Peixoto. “A emergência da reflexão sobre a responsabilidade moral na Grécia antiga: Homero e Demócrito”, in *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 95, 2002. pp. 301-322.

19 Pelo fato de, gradativamente, apresentarem as ações humanas como livres e racionais, posto que independentes do destino e da intervenção dos deuses e distintas da mera reação instintiva dos animais.

20 Importante notar que tal conceito, que receberá uma ênfase especial na ética aristotélica, já é destacado, ainda que de forma diferente, por Demócrito.

21 Peixoto, 322.

22 Vale ressaltar que, em sua origem, a noção de responsabilidade aproxima-se da noção de princípio, no sentido de **causa**.

23 Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, III, 5, 1113b 118.

24 Op. cit. Capítulo 2: “O nascimento da ética” - 1. Responsabilidade - pp. 99-106.

*este possa ser declarado autor de seu ato, é preciso que este ato dependa dele (...).*<sup>25</sup>

Neste sentido, a condição para que haja responsabilidade é que nem tudo seja decretado pela necessidade ou pelo puro determinismo, isto é, que haja espaço para a liberdade e que a ação não exista sem a iniciativa de seu agente.

Além disso, a autora afirma que, segundo Aristóteles, “qualquer que seja o seu ato, o homem não é somente seu princípio motor ou agente, mas também agente que consente. (...) O pleno consentimento permite, pois, fazer a separação entre os atos que nos são ‘moralmente’ imputáveis e os que não o são.”<sup>26</sup>

Algo ainda mais interessante é observado por Vergnières ao destacar que:

*A afirmação da responsabilidade do homem face a seus próprios atos vai transformar o significado e o valor atribuídos ao **ethos**. Na **Ética a Nicômaco**, Aristóteles repete que o ethos é o resultado de nossos atos: adquire-se tal ou tal disposição ética agindo de tal ou tal maneira. (...) O caráter não é mais o que recebe suas determinações da natureza, da educação, da idade, da condição social; é o produto da série de atos dos quais sou o princípio. Posso ser declarado ‘autor’ (**aitios**)<sup>27</sup> de meu caráter, como o sou de meus atos (...). Vícios e virtudes não são simples traços psicológicos adquiridos; têm significado moral, porque pertencem ao campo do que depende de nós. Esta responsabilidade testemunha a seriedade da ação. Quando ajo, não faço somente algo de pontual pelo que terei que responder, escolho o que vou ser. (...) A ignorância da regra, pela criança, impede que se considere responsável por seus atos; a ignorância do adulto, que é o produto mesmo de uma vida intemperante, ao contrário, acresce a culpabilidade. (...) Assim, pela afirmação dessa **dupla responsabilidade sobre o ato e sobre o caráter**, Aristóteles tira o homem da fatalidade trágica.<sup>28</sup>*

A partir dessa consideração, é possível associar o que se chamou acima de *disposição do caráter*, tanto à responsabilidade, quanto à virtude. Neste sentido, é possível aproximar os dois conceitos e estabelecer, em linhas gerais, algumas semelhanças entre os dois. Ambos pressupõem uma escolha deliberada do agir (uma intenção) e, por esse motivo, definem o próprio caráter do agente.

25 Vergnières, 99.

26 Ibidem, 101.

27 De *aitía*, termo grego que significa “a causa como motivo ou razão de alguma coisa, donde autoria e responsabilidade (...) ser causa é responder por alguma coisa, responsabilizar-se por ela como autor ou como motivo dela. A causa é o que responde por alguma coisa.” (Chauí, 341.)

28 Vergnières, 105. Grifos nossos.

Nesse caso, podem-se estender à virtude as seguintes palavras de José Eduardo Siqueira:<sup>29</sup> “Para que haja responsabilidade, é preciso existir um sujeito consciente.”<sup>30</sup>

Fazendo um salto do período antigo para a modernidade, nos deparamos com o pensamento kantiano expresso na Primeira Seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMC)<sup>31</sup>, onde Kant apresenta a “Transição do conhecimento moral da razão comum para o conhecimento filosófico”, e afirma que virtudes ou traços de caráter tipo

*moderação nas emoções e paixões, autodomínio e calma reflexão não são somente bons a muitos respeito, mas parecem constituir até parte do valor íntimo da pessoa; mas falta ainda muito para as podermos declarar boas sem reservas (...). Com efeito, sem os princípios de uma boa vontade podem elas tornar-se muitíssimo más (...).”<sup>32</sup>*

Dessa passagem convém destacar o fato de que, aquilo que em Aristóteles era chamado de *disposição do caráter*, ressurge em Kant, como se vê acima, na expressão *valor íntimo da pessoa*. Ademais, ele estabelece uma interessante conexão entre as virtudes e os princípios: elas só se tornam efetivamente boas se guiadas por eles.

A seguir, focalizaremos a ética jonasiana para verificar como os conceitos acima definidos são ali tratados e se há, no interior de tal formulação, alguma possibilidade de se estabelecer essa proximidade entre virtude e princípio na esfera da responsabilidade.

## **2. A ética da responsabilidade de Hans Jonas**

Como indicado na Introdução, o presente momento será subdividido em dois. Primeiramente, buscar-se-á apresentar as linhas gerais da ética da responsabilidade (2.1) e, em seguida, identificar que sentimentos são aludidos por Jonas e que lugar é conferido a eles no interior de sua formulação ética (2.2).

### **2.1 - Principais aspectos da formulação ética jonasiana:**

29 José Eduardo Siqueira. “O imperativo tecnológico e as dimensões da responsabilidade”. In José Eduardo Siqueira (org.) *Ética, ciência e responsabilidade*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 123-139.

30 Siqueira, 125.

31 Immanuel Kant. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In *Pensadores*. São Paulo: Abril, 1974.

32 FMC, 203. Grifos nossos.

Para compreender a concepção ética proposta por Jonas no seu mais célebre livro, o *Princípio Responsabilidade*, é preciso fazer uma breve incursão por alguns momentos de sua vasta produção intelectual, precedentes à elaboração de *PR*. Logo, passaremos, ainda que rapidamente, por algumas das principais noções apresentadas noutra importante obra jonasiana, o *Fenômeno da Vida*<sup>33</sup> (a) para, em seguida, focalizar a formulação e a fundamentação do *princípio responsabilidade* propriamente ditas (b).

a) O *Fenômeno da Vida* como introdução ao *Princípio Responsabilidade*:

O primeiro passo para se alcançar uma compreensão satisfatória do *PR* consiste em retomar parte da trajetória intelectual jonasiana, partindo da publicação de sua segunda<sup>34</sup> grande obra, o célebre *Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*, que tem lugar em 1966, quando Jonas estabelece os parâmetros para o que ele denomina de “uma filosofia da biologia” ou uma “biologia filosófica”.

Ali, ele inaugura um novo campo de reflexão ao focalizar a precariedade da vida e apontar o enorme alcance filosófico da abordagem das questões biológicas. Desse modo, Jonas restaura à vida sua posição de destaque, afastando-se a uma só vez de dois extremos típicos da filosofia da época, em especial, a alemã, a saber: do irreal idealismo e do limitado materialismo. Ele também adverte quanto ao equívoco de se separar o homem da natureza e de imaginá-lo isolado das demais formas de vida.

Ele esclarece<sup>35</sup> que a proximidade com a concretude da morte foi o que despertou sua preocupação com a vida, tema para o qual se voltou, rompendo com a corrente dominante naquele momento e no interior da qual se formara: a filosofia do idealismo da consciência -, ao verificar que tal concepção era herdeira do dualismo cartesiano, que determinara não só os destinos da filosofia moderna, mas de todo o

33 Que em português foi traduzido por *Princípio Vida*, por analogia ao *Princípio Responsabilidade*.

34 Segunda, não do ponto de vista cronológico, mas em importância na obra geral do autor. Pois, embora o próprio Jonas considere o notável *Gnosis und spätantiker Geist*, (*Gnose e espírito antigo*), [I, 1934 e II, 1954], como seu primeiro grande passo como filósofo, a obra que o tornou mundialmente conhecido, inclusive além do meio filosófico, foi, inquestionavelmente, o *PR*.

35 Ver sua atuação como soldado relatada em “De La gnose au *Principe responsabilité* : Un entretien avec Hans Jonas” [entretien avec Jean Greisch], in *Esprit*, 54, pp. 5-21. Abreviado pelas iniciais Gpr.

pensamento até o século XX, quando ainda prevalecia a dicotomia corpo-alma. Isso o fez perceber que, para repensar a ética, era necessário ultrapassar essa dicotomia. Imbuído desse propósito, ele produziu diversos ensaios reunidos, em meados da década de 60, justamente no seu *Phenomenon of Life*.

Ele indica ainda duas razões que o levaram a se voltar para tais questões: 1ª) Ter-se dado conta de que “em última instância a filosofia tem a ver com o que é, com o ser real ao qual nós somos confrontados, do qual nós próprios somos uma parte”.<sup>36</sup> 2ª) Um fator de ordem externa: o fato de, durante a 2ª guerra, não ter acesso às bibliotecas, o que o obstou a prosseguir suas pesquisas, mas não a continuar a atividade filosófica. Assim, Jonas deparou-se com as “questões que cada um traz por assim dizer consigo, a questão de ser o que se é (...) ao que não se acede pelos livros nem pelas pesquisas [que] se reportam ao passado, mas pelo que se pode conhecer e compreender em si mesmo, em primeira pessoa.”

37

Tudo isso fez precipitar sua insatisfação com relação ao “filosofar alemão”, especialmente, com base nos ensinamentos de Husserl e Heidegger, por entender que seus grandes mestres não incluíam em suas reflexões os ensinamentos das ciências naturais sobre o mundo. Os temas mais caros a tais pensadores, entre os quais a “questão da consciência, do ser-no-mundo, do *Dasein*, da angústia, do ser-para-a-morte, do ser autêntico e inautêntico, etc.”<sup>38</sup> somente expressavam “aspectos da subjetividade do si, da alma, da interioridade, mas [em todos eles] de certa maneira o mundo real estava ausente.”<sup>39</sup> E quando confrontado com questões concretas, por exemplo, as levantadas pela perspectiva marxiana, Jonas foi levado a se perguntar: “de fato, que socorro nos presta a fenomenologia face à fome?”.<sup>40</sup>

Ou seja, Jonas constatou que a questão do corpo ficara totalmente alijada da reflexão filosófica alemã eminentemente idealista e “mesmo em Heidegger, que queria se liberar dessa tradição, ela persiste apesar de tudo através de seu conceito de ser-aí que ele

---

36 Gpr. 7. Grifos nossos.

37 Ibidem, 8.

38 Idem.

39 Idem.

40 Idem.

associa à constituição fundamental da *preocupação* – que é, aliás [segundo ele], uma magnífica definição de ser-aí.”<sup>41</sup>

O mérito de Jonas foi, portanto, reconhecer que “somos seres dotados de um metabolismo e [que por isso] nós temos necessidade do mundo, o mundo real-material e não somente o mundo da consciência, embora tenhamos necessidade também desse.”<sup>42</sup>

No entanto, suas constatações não se limitam ao “fato de que nós somos seres corporais, mas [revelam] também o fato de que o mundo que nos cerca é povoado de tais seres, de organismos, que certamente são bem mais primitivos que nós, de organismos que não pensam e não percebem como nós e que, entretanto, são outra coisa que simples porções de matéria.”<sup>43</sup>

Para confrontar o dualismo, seu propósito passa a ser elaborar um monismo de uma nova espécie<sup>44</sup>, com o qual fosse possível superar a cisão cartesiana do ser. Cisão que assenta que, de um lado, há “o elemento físico da coisa extensa definida por parâmetros mensuráveis, e de outro, a consciência que consiste simplesmente em atos do espírito.”<sup>45</sup>

Segundo Jonas, tal dualismo pode ser ultrapassado pela mediação do conceito de ser-aí orgânico no qual *interior e exterior* se “interpenetram”. Uma vez que, “todo ser orgânico possui um horizonte interno, cada um sendo um corpo, um objeto no mundo. Ele é uma coisa do mundo, mas ao mesmo tempo um ser ao qual incumbem certas ações. O metabolismo, por exemplo, [que] é uma atividade.”<sup>46</sup> E, como tal, na perspectiva jonasiana, uma primeira manifestação da liberdade.

Assim, vemos que as primeiras linhas da Introdução do *Phenomenon of Life*<sup>47</sup> já expressam sua busca por uma síntese ou pela superação desse dualismo, quando Jonas afirma que o que ele entende por “Uma filosofia da vida compreende a filosofia do organismo e a filosofia do espírito”.<sup>48</sup> Tal busca é a tarefa que ele pretende levar adiante nessa obra com base na “tese segundo a qual o orgânico, mesmo em suas formas mais

---

41 Idem.

42 Ibidem, 8-9.

43 Ibidem, 9.

44 Denominado no Ensaio I, como o ‘*novo monismo integral*’.

45 Gpr. 9.

46 Idem.

47 Que será citado aqui, sobretudo, em sua versão francesa: *Le phénomène de la vie (PhV)*.

48 *PhV*, 13.

inferiores, prefigura o espírito, e o espírito, mesmo no que ele alcança de mais alto, permanece parte integrante do orgânico.”<sup>49</sup>

No epílogo desta obra, Jonas esboça de forma geral o seu projeto ao escrever que "com a continuidade entre o espírito<sup>50</sup> e o organismo, entre o organismo e a natureza, a ética se torna parte da filosofia da natureza (...) [Donde ele conclui que,] Somente uma ética fundada na amplitude do ser (...) pode ter significado na ordem das coisas.”<sup>51</sup>

Nathalie Frogneux<sup>52</sup> oferece uma brilhante síntese dos conteúdos que Jonas expõe no *PhL* e no *PR*, dizendo que, no primeiro, ele elabora

*uma fenomenologia do ser vivo que constitui o momento mais forte e mais bem sucedido de sua ultrapassagem do dualismo cartesiano. Essa primeira réplica é, todavia, incapaz de responder ao segundo problema, aquele do ceticismo moral, isto é, ao dualismo existencialista. A análise de Jonas se inclina a seguir em um sentido de início ontológico, em vista de estabelecer uma teleologia imanente global. Nesse segundo tempo, isto é, desde o fim dos anos 1960, ele tentará mostrar que a liberdade tal como ele a pensa no ser vivo é também a ancoragem do valor. A inflexão estritamente teleológica do pensamento jonasiano reportar-se-á, sobretudo no fim dos anos 1970, e eminentemente, ao **Princípio Responsabilité**.*<sup>53 54</sup>

Assim, no *The Phenomenon of Life*, Jonas resolve o dualismo cosmológico que opõe o homem à natureza [ou mundo] e o dualismo antropológico que opõe o corpo e a alma e prepara o caminho para a superação do terceiro, o dualismo ético entre ser e dever-ser, do que se ocupará o *PR*.

Com o que o se viu acima, estamos em condições de passar, portanto, ao ponto que mais importa aqui, a saber, à exposição da formulação ética jonasiana.

## b) Aspectos principais do *PR*: A formulação e a fundamentação do *pr*<sup>55</sup>

49 Idem.

50 No original o termo é *Geistes* e na versão francesa *esprit*. A tradução espanhola segue a tradição anglo-saxã de traduzir tais termos por *mind* e adota o termo *mente*.

51 H. Jonas. *Das Prinzip Leben*. pp. 401 e 403. Versão francesa: *Le phénomène de la vie*. pp. 281 e 282.

52 N. Frogneux. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck & Larcier, 2001. 390 p.

53 Entre a publicação de *The Phenomenon of Life* (1966) e *Das Prinzip Verantwortung* (1979), Jonas escreve uma série de artigos e comunicações, a maioria preparando a discussão ética que levará a cabo no *PV*. Alguns deles serão, inclusive, incorporados ao texto definitivo. Para maior conhecimento da vasta obra jonasiana, recomenda-se a extraordinária bibliografia organizada por Frogneux em seu livro sobre Jonas. Frogneux, 337-357.

54 Ibidem, 151-152.

55 A expressão em maiúsculas refere-se ao título do livro de Jonas e em minúsculas ao princípio propriamente dito.

O ponto de partida de Jonas no *PR* é a constatação da “Transformação da essência do agir humano”, expressão que dá título ao seu Capítulo I. Ali, ele nos mostra que, em função da técnica moderna, os efeitos da ação humana foram ampliados espaço-temporalmente de tal forma que se torna urgente a elaboração de uma nova ética capaz de lidar com os novos problemas daí decorrentes.

No seu tópico II, Jonas apresenta as características da ética anterior, a saber:

1. Toda relação com o mundo extra-humano, que se fazia pela mediação da *téchne* era, com exceção da medicina, neutra do ponto de vista ético, tanto no tocante ao objeto quanto ao sujeito de tal agir; uma vez que a técnica não afetava nem a natureza das coisas, nem a do próprio sujeito que a dominava.

2. A dimensão ética estava presente apenas na relação direta entre seres humanos, inclusive na relação consigo mesmo. Isso significa que toda a ética tradicional era *antropocêntrica*.

3. Nesse âmbito do agir, estimava-se que o ‘homem’ (e sua condição fundamental) fosse constante em sua essência e que ela própria não fosse um objeto da *téchne* transformadora.

4. Tanto o bem quanto o mal estar, de que se ocupava o agir, estavam próximos da ação, não existindo a necessidade de planificar uma ação no longo prazo.

Para compreender a situação atual basta, portanto, inverter o que ele disse ali sobre o agir humano anterior à emergência da chamada técnica moderna e a ética então adequada.

A primeira mudança sofrida nessa imagem herdada da antigüidade se traduz na constatação da *vulnerabilidade da natureza* frente à intervenção técnica do homem sobre ela.

Esse fato, que se encontra na origem de uma ciência específica do meio ambiente - a *ecologia* -, modificou nossa auto-representação como agentes cujas ações interferem num sistema global. E demonstrou que “a natureza do agir humano se modificou *de facto* e que um objeto de um tipo inteiramente novo, nada menos que a biosfera

inteira do planeta, foi acrescentado ao pelo que nós devemos ser responsáveis, uma vez que nós temos poder sobre ele.”<sup>56</sup>

Por esse motivo, Jonas afirma que “A natureza, enquanto objeto da responsabilidade humana, é certamente uma novidade sobre a qual a teoria ética deve refletir.”<sup>57</sup>

Sendo assim, se na concepção tradicional a ética tinha a ver apenas com as questões humanas, a partir de agora, a ética passa a ter que se ocupar também das questões que dizem respeito a toda a biosfera. Mas essa não foi a única nem a mais importante consequência da transformação do agir humano sobre a reflexão ética.

Pois, se as novas tecnologias podem significar um risco à preservação do mundo natural, as biotecnologias podem ameaçar a permanência do homem, enquanto *homem*, no planeta. Por isso, Jonas postula que não só a *existência* do mundo, como, a própria *presença do homem* nele se converteram em metas da obrigação. Logo, se antes

*A presença do homem no mundo era um dado primeiro, inquestionável, do qual toda idéia da obrigação no humano tomava como ponto de partida, doravante, ela própria se tornou um objeto de obrigação – a saber, a obrigação de garantir para o futuro a primeira premissa da obrigação, isto é, justamente a simples presença de candidatos para a existência de um universo moral no seio do mundo físico; e isso significa, entre outras coisas, preservar o mundo físico de modo que as condições de tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger sua vulnerabilidade contra a ameaça de um dano causado às suas condições.*<sup>58</sup>

O tema da *obrigação* abre o caminho que leva ao cerne da concepção ética. Assim, a seguir, Jonas propõe uma comparação entre o que denomina: “Antigos e novos imperativos”.<sup>59</sup>

Sua primeira observação dirige-se ao “1. O imperativo categórico de Kant [que] afirmava: ‘Age de tal modo que tu possas querer que a máxima de tua ação se torne uma lei universal’.”<sup>60</sup> Jonas pretende rever tal formulação, uma vez que, segundo pensa, “aqui a consideração fundamental da moral não é ela mesma moral, mas lógica”.<sup>61 62</sup>

---

56 PR, 31.

57 Ibidem, 31-32.

58 Ibidem, 38.

59 Ibidem, 39-42.

60 Ibidem, 39.

61 Idem.

62 Sobre esse aspecto ver o interessante comentário de O. Höffe. In *Immanuel Kant*, pp. 209-210.

De fato, no entender de Jonas, o critério kantiano para avaliar se uma ação é ou não moral é a coerência da “vontade” consigo mesma. Ou melhor, do indivíduo que age, com o seu próprio querer. Contudo, a coerência constitui um critério lógico e não propriamente moral.

Por isso, tendo em vista esse aspecto, que ele considera com uma “limitação”, do Imperativo Categórico kantiano, Jonas propõe o estabelecimento de outro princípio, precisamente, o *princípio responsabilidade (pr)*, como fundamento da ética que ele pretende inaugurar. Daí, ele estabelece que “2. Um imperativo, adaptado ao novo tipo do agir humano e que se endereça ao novo tipo de sujeitos do agir, se enunciaria mais ou menos assim: “Age de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana na Terra.”<sup>63</sup>

Além disso, tal imperativo, assim como o kantiano, admite mais três formulações que seriam as seguintes:

2. *Age de tal modo que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida.*
3. *Não comprometa as condições para a continuidade indefinida da humanidade na Terra.*
4. *Inclui em tua escolha atual a integridade futura do homem como objeto secundário de teu querer.*<sup>64</sup>

Com base na definição de princípio apresentada na primeira parte<sup>65</sup>, cabe lembrar, uma *Proposição que constitui uma norma moral ou uma regra de conduta*, não é difícil identificar essas diferentes formulações do imperativo jonasiano como um legítimo princípio normativo. Com isso, então, se demonstra que aqui a responsabilidade é, nitidamente, expressa enquanto um princípio normativo.

É possível, ainda, destacar as palavras-chave de cada uma daquelas formulações: a 1ª: *autenticidade*, a 2ª: *possibilidade*, a 3ª: *continuidade* e a 4ª: *integridade*. Mas, o que as diferentes formulações do *pr* têm em comum é o fato de que todas elas buscam ressaltar que “o novo imperativo afirma precisamente que nós temos o *direito* de arriscar nossa própria vida, mas não a vida da humanidade (...) que nós **não**

---

63 *PR*, 40.

64 *Ibidem*, 39-40.

65 Voltar à página 5.

temos o direito de escolher o não-ser das gerações futuras em função do ser da geração atual e que nós não temos [nem] mesmo o direito de o arriscar.”<sup>66</sup>

Nesse sentido, o novo imperativo proposto por Jonas **nos** compromete, não apenas com o homem de nosso tempo, mas com a *possibilidade* futura de uma vida humana.

Por esse motivo, insistindo na comparação com o princípio kantiano, ele diz que se: “O imperativo categórico de Kant se endereçava ao indivíduo e seu critério era instantâneo. (...) O novo imperativo invoca outra coerência: não aquela do ato em acordo com ele mesmo, mas aquela de seus *efeitos* últimos em acordo com a sobrevivência da atividade humana no futuro.”<sup>67</sup>

Então, diferentemente da formulação kantiana, a concepção ética defendida por Jonas, não leva em conta apenas os princípios, mas também as *conseqüências* das ações realizadas. Isso confirma a hipótese levantada por Frogneux de que a ética jonasiana realiza a síntese entre dois diferentes tipos de moral: a deontológica e a consequencialista.<sup>68</sup>

Oportunamente, cabe ressaltar que Jonas assinala o fato de que *somente agora*, isto é, a partir de sua formulação, a constatação da hipertrofia do poder humano se tornou uma exigência do *dever de responsabilidade* como tentativa de controle desse mesmo poder<sup>69</sup>, para assegurar, em suas palavras, não apenas “o futuro da humanidade [mas também] o futuro da natureza”.<sup>70</sup>

Ademais, Jonas evidencia que o resultado de toda a ação humana sobre a natureza foi a “perturbação do equilíbrio simbiótico pelo homem”<sup>71 72</sup>. Porém, o mais grave de tudo é que, se primeiramente o homem perturbou o equilíbrio natural; graças às novas descobertas da engenharia genética e aos anseios desmedidos de alguns, agora, o equilíbrio da própria estrutura genética humana pode ser definitivamente rompido.

Por esse motivo, Jonas declara que, devido a seu alto grau de periculosidade, para si mesmo e para as demais formas de vida, o homem constitui um arriscado

---

66 PR, 40. Grifos nossos.

67 Ibidem, 41.

68 Frogneux, p. 5.

69 “Die Mächte des Menschen – Wurzel des Soll der Verantwortung”. PV, 231.

70 PR, 227.

71 Ibidem, 229.

72 “Störung des symbiotischen Gleichgewichts durch den Menschen”. PV, 247.

empreendimento da natureza, pois, ao criá-lo, ela colocou em perigo a sua própria sobrevivência. Declaração que, embora alarmante, não é excessiva dado que se as atuais descobertas não forem bem conduzidas, podem resultar num verdadeiro desastre.

Jonas enfatiza, todavia, que tal “ameaça de desastre [é] intrínseca ao ideal baconiano”<sup>73 74</sup>, que recomenda o uso da ciência para o fim específico de dominação da natureza. Nesse sentido, o irônico de tudo isso, como ele nos demonstra, é que existe a “ameaça de catástrofe pelo excesso de êxito”.<sup>75</sup> Ou seja, hoje a humanidade vive um de seus mais dramáticos momentos, não por ter fracassado na execução de um grande projeto, mas, e nisso reside a ironia, por ter alcançado um sucesso jamais imaginado, provavelmente, nem mesmo por aquele que idealizou tal programa.

Assim, Jonas propõe que, para controlar esse poder - que atualmente se tornou descontrolado - é necessário o estabelecimento de outra ordem de poder que possa impor um limite, antes que o pior (a destruição do homem e/ou da biosfera) aconteça.

Cabe mencionar um ponto pertinentemente destacado por Olivier Depré<sup>76</sup>, sobre o fato de que:

*Somente há responsabilidade porque há potência: «a responsabilidade é o aspecto complementar da potência». Desde Bacon, o homem tornou-se todo poderoso face à natureza, mas também face ao homem. Tanto e tão bem que no período pré-moderno, uma responsabilidade em relação ao que deve ser simplesmente não seria pensável. Na base da filosofia de Jonas e de seu princípio responsabilidade como **princípio**, há, portanto, paradoxalmente, um fato contingente resultando em condições históricas: o poder tecnológico do homem. O dever-ser implica hoje um dever-fazer da parte do homem porque esse está em condições de impedir a realização do dever-ser.<sup>77</sup>*

Nesse sentido, é importante frisar que, dada a relação existente entre eles, a responsabilidade tem que ser proporcional ao poder. E uma vez que a tecnologia concedeu um poder imenso ao homem de nosso tempo, é preciso que se aceite também, como contrapartida, uma responsabilidade de mesma grandeza.

---

73 PR, 233.

74 Embora a importância de Descartes no estabelecimento desse ideal seja inegável, Jonas no PV o atribui exclusivamente a Bacon.

75 PR, 233.

76 Olivier Depré. *Hans Jonas*. Paris: Ellipses, 2003.

77 Depré, 22.

Responsabilidade que diz respeito a toda a natureza e, no que tange ao poder das biotecnologias, em especial, à humana.

A seguir, faremos uma breve exposição concernente à fundamentação do *pr*. Questão que começa a ser elaborada no Capítulo II.

Frogneux esclarece que: “Jonas opera de fato uma interpretação fenomenológica do mundo e uma fundação ontológica da ética da responsabilidade. Assim, ele utiliza como sinônimos os termos «ontológico» e «metafísico»”.<sup>78</sup>

Jonas defende que, “não podemos nos poupar a excursão arriscada na ontologia, mesmo se o solo que nós podemos atingir não devesse ser mais seguro que qualquer outro solo ao qual a teoria pura deva se deter...”.<sup>79</sup>

Sobre esse ponto, Frogneux acrescenta que a “necessidade de uma fundação ontológica é devida às circunstâncias empírico-históricas, que revelam que uma nova hipótese especulativa, arriscada e temporária, deve ser tentada.”<sup>80</sup>

Em outras palavras, ao constatar a inédita situação de urgência global provocada pela incrível evolução tecnológica, Jonas vê a necessidade de buscar uma nova obrigação com base no ser. Assim, Frogneux nos informa que:

*“«Gnosticismo, existencialismo e niilismo moderno» [Ens. IX de PhV] terminava com um convite para escapar ao subjetivismo dos valores, quer dizer, à compreensão dos valores exclusivamente como «avaliações subjetivas» (PR, 77) de um objeto que extrai a adesão de um sujeito consciente e voluntário, (...) mesmo que a vontade humana se caracterize essencialmente pela possibilidade de emitir valores e de escolher fins. Como então fazer calar as vozes niilistas que poderiam se elevar face ao «tormento da vontade» (PR, 77) e seriam tentadas a preferir o não-ser e o nada? Do ponto de vista dos sentimentos, nada protege o espetáculo do ser vivo contra a explicação de que se trata de um delírio; nada impede os atores desta encenação de buscar refúgio no nada. Como encontrar um ponto final, quer dizer, uma sanção-limite a esta vontade humana radicalmente autônoma? Na realidade, Jonas busca evidenciar um critério que já obriga sempre a vontade a se posicionar, uma norma que se imporia a ela por sua inscrição mesma no ser. Esta heterogeneidade, repousando sobre a compreensão do todo pela parte, permitiria escapar ao subjetivismo dos valores respeitando ao mesmo tempo a autonomia de uma liberdade soberana e insondável que nada pode limitar, senão ela mesma.»<sup>81</sup>*

Recorrendo ainda uma vez à interpretação precisa de Frogneux, vemos que:

---

78 Frogneux, 304.

79 PR, 72.

80 Frogneux, 305.

81 Idem.

*A fundação ontológica do dever humano passa, de fato, por duas etapas essenciais, uma **teoria do fim** no ser e uma **teoria da responsabilidade**. O raciocínio é o seguinte: o ser não é neutro e pode, por conseguinte, constituir a ancoragem ontológica de uma norma que instituirá autoridade, quer dizer que poderá igualmente sancionar a liberdade; além disso, o **valor** manifesta uma adesão subjetiva a um fim que aparece desde então como auto-referencial; enfim, o dever ético repousa sobre um sentimento de responsabilidade.*<sup>82</sup>

Isso explica a seqüência dos capítulos seguintes de *PR*: o III, intitulado “Os fins e sua posição no ser”, onde Jonas elabora a sua *teoria do fim* e o IV, intitulado “O bem, o dever e o ser: teoria da responsabilidade”, no interior da qual Jonas discute a relação entre valor e bem, completando, assim, a edificação da fundamentação.

Mas o interessante é extrair dessa complexa fundamentação jonasiana, os aspectos práticos da responsabilidade. Assim, com Depré, nós recordamos que, segundo, Jonas, “a existência de uma capacidade de responsabilidade torna simultaneamente aquele que é portador dessa capacidade responsável de fato.”<sup>83</sup>

Isso mostra que, no interior da concepção jonasiana, a responsabilidade não se limita a um princípio. Na terceira parte, veremos, então, se ela pode ser considerada também uma virtude. Antes, porém, focalizaremos a questão dos sentimentos.

## **2.2 - O rol dos sentimentos e o lugar conferido a eles na ética jonasiana:**

Ao longo de todo o *Princípio Responsabilidade*, é possível encontrar a menção a três diferentes sentimentos. São eles: o *medo*; aquele que Jonas identifica como o *sentimento da responsabilidade* e, por fim, a *culpa*. Cada um deles exerce uma diferente função na organização interna da ética jonasiana.

O medo é o que surge primeiro, no momento em que Jonas expõe a sua fundamentação e apresenta uma de suas mais polêmicas formulações: a *heurística do medo*. De fato, segundo Jean Greisch<sup>84</sup>, esse foi, com toda certeza, um dos aspectos mais criticados e menos compreendidos da ética jonasiana. Daí a importância que ele atribui a se estabelecer com precisão o papel desempenhado pela heurística do medo na definição que Jonas oferece do “princípio responsabilidade”.

---

82 Idem.

83 Hans Jonas. *Une Éthique pour la Nature*, 52. Apud. Depré, 57.

84 J. Greisch. «L' "heuristique de la peur" ou qui a peur de Hans Jonas?», in G. Médevielle et J. Doré (éds.) *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thévenot*, Paris, Les éditions du Cerf, 1998.

Por isso, o próprio Greisch, em outro texto,<sup>85</sup> afirma que “Somente se se consegue definir outro ‘uso’ do medo, torna-se possível estabelecer uma relação positiva entre o medo e a responsabilidade.”<sup>86</sup> Pois, segundo ele, “O medo que faz essencialmente parte da responsabilidade não é aquele que desaconselha a agir, mas aquele que convida a agir, este medo que nós visamos é o medo *pelo* objeto da responsabilidade”.<sup>87</sup>

Neste sentido, conforme Greisch, Jonas nos “convida a considerar o medo não como fraqueza ou pusilanimidade, mas como *sinal mobilizador precedente à arte de se colocar as boas questões*”.<sup>88</sup> Isso porque, para ele,

*O saber do real e do eventual, relativo à esfera dos fatos (que é sempre ainda de ordem teórica) se intercala então entre o saber ideal da doutrina ética dos princípios e o saber prático relativo à aplicação política que somente pode operar com as constatações hipotéticas relativas ao que é preciso esperar – e o que deve ser favorecido ou evitado. [Jonas defende que] Deve então ser constituída uma ciência das predições hipotéticas, uma “futurologia comparada”.<sup>89</sup>*

A seguir, ele sugere ‘A contribuição desse saber ao saber dos princípios: a *heurística do medo*’, afirmando que *tal saber atua como um “elo intermediário” em relação aos princípios fundamentais e a situação atual*, na qual o risco da *deformação do homem* tornou-se uma ameaça concreta que, para ser evitada, exige um ponto de vista *heurístico*. E, dado que, o que não se quer é mais fácil saber que o que se quer, ou ainda que: “o reconhecimento do *malum* nos é infinitamente mais fácil que o do *bonum*, é mais imediato (...) e menos exposto às diferenças de opinião”<sup>90</sup>, Jonas afirma que a filosofia moral deve consultar antes nossos temores que nossos desejos. Assim, é introduzida a *heurística do medo* que, embora - ele admite - não seja a “última palavra na busca do bem”, pode servir como primeira palavra bastante útil na tentativa de se evitar o pior.

Tal asserção explica porque Greisch considera que Jonas insiste em dizer que:

*a ética da responsabilidade (...) deve fazer do medo sua primeira palavra. Mas, precisamente porque se trata somente de sua primeira palavra, este define menos um conteúdo que um estilo, seja somente pela maneira que essa ética faz apelo aos poderes conjuntos da imaginação como aqueles dos sentimentos.*

85 J. Greisch. “L’amour du monde et le princepe responsabilité”. *Autrement - Séries morales*, 14 (1994), número sur « La responsabilité », pp. 72-93.

86 Loc. cit. 75.

87 Ibidem, 76.

88 Ibidem, 72. Grifos nossos.

89 *PR*, 65. Essa questão que foi discutida em minha tese, no tópico 5.3.

90 *PR*, 66.

*Tais são, de fato, as duas obrigações liminares que Jonas introduz em sua meditação sobre os fundamentos e o método da ética da responsabilidade: 'Fornecer uma idéia dos efeitos no longo prazo' e a 'preparação pessoal à disponibilidade de se deixar afetar pela salvação ou infortúnio das gerações futuras'.<sup>91</sup>*

O comentário acima é especialmente relevante aos propósitos da pesquisa, uma vez que ele evidencia a importância conferida por Jonas ao papel desempenhado pelos sentimentos no interior de sua formulação ética. Greisch fornece, ainda, outro oportuno esclarecimento sobre a conexão entre responsabilidade e sentimento, ao dizer que:

*Assim se começa a entrever o elo positivo que Jonas estabelece entre o medo e a responsabilidade. A diferença com o medo patológico não se atém somente ao fato de que o medo responsável não teme por si, como o faz o medo em Hobbes, mas pelo outro. (...) "O que lhe acontecerá se eu não cuidar dele?" é sua questão diretriz. É por isso que Jonas multiplica as marcas que mostram que, sob certas condições, o medo torna-se uma força ao invés de ser uma fraqueza. Mas para que ele possa conduzir uma responsabilidade ativa (...), ele precisa também da lucidez ou da clarividência da imaginação (...) e da sensibilidade do sentimento.<sup>92</sup>*

Esse aspecto é extremamente interessante para se pensar a relação entre medo e responsabilidade e o fato de Jonas empregar o termo: *heurística*. Algo que, segundo Greisch, quase sempre é desconsiderado pelos intérpretes que se fixam principalmente no segundo termo, o *medo*, o que, segundo ele, explica a incompreensão e as inúmeras críticas que tal formulação tem despertado.

De acordo com Greisch, como visto acima, a heurística nada mais seria do que *a arte de se colocar as boas questões*. E ele acrescenta com veemência: "Ora, apenas aquele que aceita tremer diante de certas possibilidades pode se colocar as questões decisivas; é disso que se trata na heurística do medo que Jonas denomina 'detectora'".<sup>93</sup>

Para concluir essa breve exposição sobre o medo, cabe citar um interessante comentário de Olivier Depré, que nos diz "Não há medo sem responsabilidade e a heurística do medo consiste precisamente em ter medo para que então sejamos responsáveis."<sup>94</sup>

91 PR, 64 – 50. Apud Greish, 78. Grifos nossos. *Sic*.

92 Ibidem, 77.

93 Idem.

94 Olivier Depré. *Hans Jonas*. Paris: Ellipses, 2003, p. 55.

Mas, como foi apontado, o medo é apenas o primeiro dos três sentimentos mencionados por Jonas no *PR*. O segundo é precisamente o *sentimento de responsabilidade*. Por isso, nas palavras de Paul Ricœur<sup>95</sup>, depois de examinar o medo,

*Ainda é preciso acrescentar (...) que a responsabilidade assume a forma de um sentimento – o **sentimento de responsabilidade** –, o qual introduz um fator de passividade e de receptividade no seio do fundamento racional da obrigação. A passividade desse sentimento lembra o testemunho que a vida concede à vida. Esta maneira de ser assim afetado sublinha o parentesco entre o sentimento de responsabilidade e a compaixão, na medida em que (...) a responsabilidade tem por objeto o perecível, quer dizer, o outro apreendido em sua condição de vulnerabilidade. O sentimento de responsabilidade se encontra assim totalmente afinado com a precariedade da vida. Aliás, não é surpreendente que a responsabilidade seja, de início, passivamente sentida, na medida em que se sentir responsável, é se sentir encarregado de uma tarefa, depositário de uma missão.*<sup>96</sup>

Aqui, é oportuno retomar uma passagem de Frogneux transcrita acima (p. 18), na qual a autora esclarece a estrutura geral da fundação ética jonasiana e indica a posição que nela ocupa o sentimento de responsabilidade, afirmando que “o dever ético repousa sobre um *sentimento de responsabilidade*”.<sup>97</sup>

De fato, tal posição basilar pode ser confirmada pela seguinte afirmação de Jonas: “a essência de nossa natureza moral implica que o apelo, tal qual a intelecção nos transmite, encontre uma resposta em nosso sentimento. É o sentimento de responsabilidade.”<sup>98</sup>

Levando em conta essa citação e o comentário anterior que esclarece a dinâmica interna da formulação ética de Jonas, pode-se compreender melhor o fato de José Eduardo Siqueira<sup>99</sup> asseverar que, deste modo, no homem

*Surge forte o sentimento de responsabilidade diante dessa situação de risco indefinido, que só se resolverá em função de uma decisão que depende unicamente dele (...). O que quer que ele faça, qualquer que seja o critério utilizado para reparar o dano, é certo que todas as conseqüências daí advindas dependerão de sua única e intransferível decisão. Então, o senso de responsabilidade adquire força extraordinária.*<sup>100</sup>

95 Paul Ricœur. “La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas.” *In Le Messager Européen*, 5 (1991), pp. 203-218.

96 Ricœur, 211. Grifos nossos.

97 Frogneux, 211. Grifos nossos.

98 *PR*, 169.

99 José Eduardo Siqueira. “O imperativo tecnológico e as dimensões da responsabilidade”. *In* José Eduardo Siqueira (org.) *Ética, ciência e responsabilidade*. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 123-139.

100 Siqueira, 134.

Ademais, para Jonas, a teoria da responsabilidade como, aliás, toda teoria ética precisa refletir também sobre dois aspectos igualmente relevantes: “o fundamento *racional* da obrigação, quer dizer, o princípio legitimante por trás da reivindicação de um «se deve» que obriga, e o fundamento *psicológico* de sua faculdade de abalar o querer, quer dizer, de se tornar para um sujeito a causa que faz que ele *deixe* determinar seu agir por ele.”<sup>101</sup>

Isso evidencia que a ética jonasiana tem duas faces: uma objetiva e outra subjetiva, sendo que a primeira tem a ver com a razão e a segunda com o sentimento. O que também explica a seguinte afirmação de Frogneux, “para ultrapassar a face arbitrária e indomável da liberdade humana, Jonas mostra que uma sensibilidade particular pode e deve motivar a vontade humana: o *sentimento* de responsabilidade. Assim como o valor, a responsabilidade comporta indissociavelmente uma dimensão subjetiva e uma dimensão objetiva.”<sup>102</sup>

Nesse mesmo sentido, é possível compreender Siqueira quando ele nos diz que:

*Ser ou sentir-se responsável significa que nos encontramos numa situação de responder por algo. O senso de responsabilidade, portanto, contém a idéia de resposta que se traduz por uma ação. Assim, se o ser humano pode experimentar algo com um sentimento de responsabilidade, é porque se descobre a si mesmo, em sua ação, como um ser partilhado como que dividido interiormente. (...) A ação responsável é justamente a iniciativa que se situa entre esses dois componentes do ser.*<sup>103</sup>

Essa divisão interna que o ser humano experimenta equivaleria, portanto, às duas dimensões éticas acima apontadas: a dimensão subjetiva e a dimensão objetiva.

Agora, para concluir essa breve exposição acerca dos sentimentos no interior da formulação ética jonasiana, cabe mencionar aquele que corresponde ao terceiro e último sentimento apontado. Trata-se, justamente, da *culpa*.

Retomando o que se disse acima acerca da dimensão subjetiva da responsabilidade, Siqueira pretende explicitar que

*Outro aspecto que merece atenção é o lado subjetivo da responsabilidade, ou seja, de que maneira o promotor da ação assume sua intervenção, seja num momento passado, seja em ações futuras. Concebendo a subjetivação da responsabilidade sob a forma de sentimentos, parece que estamos próximos de caracterizar a dimensão íntima da ética das ações. No caso das ações passadas que culminaram em prejuízos, o sentimento de responsabilidade se encontra muito estreitamente ligado à sensação de remorso. É o sentimento do irremediável. Trata-se do sofrimento moral que*

101 Idem.

102 Frogneux, 295.

103 Siqueira, 134.

*nasce da impotência para anular os efeitos de uma catástrofe gerada por uma ação pretérita, mas que se constituiu no marco inicial do desastre final. Exemplo paradigmático dessa situação é encontrado na apreciação de Oppenheimer sobre os efeitos devastadores da bomba atômica, que nasceu da busca inicial pura e imparcial do conhecimento da fissão nuclear. Os danos observáveis que se apresentam à reflexão do agente intelectual da transformação mobilizam nele sentimentos de angústia e sofrimento. A prescrição ética não se impõe coercitiva, mas sim como forte apelo dirigido à liberdade do agente da transformação. E é justamente enquanto apelo singular que a responsabilidade ética se converte em sentimentos.*<sup>104</sup>

Segundo Jonas, o que leva o ator a assumir, ainda que interiormente, a responsabilidade é um sentimento, que pode variar entre um sentimento de culpabilidade, remorso, aceitação do castigo, ou mesmo um orgulho obstinado que incide retroativamente, após ter sido praticada a ação. Isso significa que “sua antecipação no começo do agir não serve de motivo ao ato, mas (se ele possui uma eficácia) de seleção do ato, quer dizer de motivo de admissão ou de eliminação.”<sup>105</sup>

Por isso, Frogneux afirma que, segundo Jonas, “aqueles que se recusaram a ter o sentimento, descobriram *a posteriori* que o sentimento estava bem presente neles pela culpabilidade que eles experimentaram por não terem assumido sua responsabilidade.”<sup>106</sup>

Desse modo, segundo Frogneux, o sentimento de culpa experimentado por aqueles que ignoram “a lei moral manifesta pelo sentimento de responsabilidade”<sup>107</sup>, teria o papel de fazer valer a responsabilidade. Uma vez que “a obrigação não equivale a uma coerção e o apelo pode sempre ser sufocado, mas ao preço da inversão do sentimento de responsabilidade em sentimento de culpabilidade, porque se faltou com o respeito ao bem.”<sup>108</sup>

Após avaliar, ainda que sumariamente, os três sentimentos que Jonas menciona no *PR*; podemos, agora, apontar a função desempenhada por cada um deles. Seguindo a ordem em que foram aqui apresentados, a qual, por sua vez, seguiu a ordem em que aparecem na exposição jonasiana, é possível propor uma curiosa analogia. Assim, o medo deve atuar *antes* para que a responsabilidade seja, de fato, assumida. O sentimento de responsabilidade é o que atua *durante*, isto é, no exato momento da ação. E a culpa surge *depois* de praticada (ou não) a ação.

---

104 Siqueira, 138. Grifos nossos.

105 *PR*, 181.

106 Frogneux, 206.

107 *Ibidem*, 290.

108 *Ibidem*, 314-315.

Logo, é possível afirmar que a função desempenhada pelo medo é, como expressa pela polêmica formulação jonasiana, propriamente, *heurística*. Ou seja, a de *descoberta* da necessidade de agir responsabilmente e preparar o agente para aceitar o segundo momento, que cabe ao sentimento de responsabilidade, cuja função é *motivar* ou *provocar*, efetivamente, a ação. Por fim, quando o agente se recusa a agir ou age, mas, não em conformidade com o princípio, surge a culpa, cuja função é reprovar a atitude do agente.

Assim, pode-se resumir dizendo que a função do medo é *heurística*, a do sentimento de responsabilidade é *motivacional*<sup>109</sup> e a da culpa é a de uma espécie de auto-reprovação ou, na falta de um termo melhor, *contricional*.

Veremos, enfim, se a responsabilidade que Jonas postula pode atuar nas duas dimensões apontadas pela hipótese da pesquisa: a de princípio e a de virtude.

### 3. A responsabilidade jonasiana: tanto um princípio quanto uma virtude?

Para iniciar tal exame, nosso ponto de partida será um interessante comentário de Siqueira, no qual ele afirma que

*A responsabilidade é, portanto, na ética [jonasiana], a articulação entre duas realidades, uma subjetiva e outra objetiva. É forjada por essa fusão entre o sujeito e a ação. Ao mesmo tempo, há também um aspecto de descoberta que se revela na ação propriamente dita e suas conseqüências. A ordem ética está presente não como realidade visível, mas como um apelo providente que pede calma, prudência, e equilíbrio. A este apelo Jonas dá o nome de princípio da responsabilidade.*<sup>110</sup>

Embora o trecho acima nada diga quanto à possibilidade de a responsabilidade jonasiana exercer a dupla função de princípio e de virtude, afirma algo que pode ser considerado uma abertura que vai nessa direção. Trata-se da declaração de que a responsabilidade, tal qual formulada por Jonas, realiza a *articulação entre duas realidades, uma subjetiva e outra objetiva*.<sup>111</sup> Ou seja, a responsabilidade transita nesses

109 “Mas o que é preciso entender por ‘motivação’? Em um sentido forte, trata-se de **um impulso para agir**. Ela pode ser efetiva ou bem simplesmente exigida. Os valores morais não nos motivam necessariamente, mas deveriam. Em um sentido mais fraco, trata-se de uma inclinação, de uma tendência de nossas apreciações.” Pierre Livet. “Valeurs.” *In Dictionnaire de La Philosophie*. Paris: Albin Michel, 1999. p. 1891. Grifos nossos.

110 Siqueira, 139.

111 Lembrando que acima (p. 60) foi dito que a ética jonasiana tem duas faces: uma objetiva e uma subjetiva: a primeira identificada ao “fundamento *racional* da obrigação, quer dizer, o princípio legitimante por trás da

dois diferentes âmbitos: o primeiro que pode ser associado à esfera do agente e o segundo que pode ser associado à esfera propriamente da ação. Ou, se se quiser, o primeiro pode ser identificado à *disposição interior*<sup>112</sup> aproximando-se, assim, do aspecto da virtude. E o segundo seria aproximado à noção de *fundamento da ação*, logo, do princípio.<sup>113</sup>

Tal suposição não é destituída de sentido. Ao contrário, ela se confirma quando Depré, textualmente nos diz: “Se a responsabilidade é um princípio, ela não é menos também uma virtude”.<sup>114</sup> Jean Greisch confirma essa avaliação de Depré num de seus textos mencionados acima, intitulado “L’amour du monde et le principe responsabilité”, ao declarar que “Sem dúvida, a responsabilidade torna-se uma virtude devido à sua ligação com a solicitude.”<sup>115</sup>

O próprio Jean Greisch, porém, na introdução desse mesmo texto, faz um comentário que, por um lado, inverte toda a linha de raciocínio adotada até aqui, mas, por outro, fornece elementos para comprovar a hipótese inicialmente levantada na pesquisa. Pois, Greisch nos diz que “A responsabilidade não é somente uma virtude. Ela é o fundamento mesmo de uma concepção inédita da ética que Hans Jonas desenvolve em *O Princípio Responsabilidade*.”<sup>116</sup>

A inversão reside, precisamente, em se apontar que a responsabilidade, de saída, é tomada como uma virtude e que, de fato, consiste uma inovação estabelecê-la como um princípio, que é o que faz Jonas no seu célebre livro. Mas, se assim é, e as definições, apresentadas na primeira parte da exposição, parecem confirmar essa possibilidade de aproximar a responsabilidade, primeiramente da virtude e, num segundo momento, do princípio<sup>117</sup>; tudo indica que a passagem entre a responsabilidade como princípio e entre a responsabilidade como virtude é, na verdade, um caminho que pressupõe uma volta à origem. Não se trata, portanto, de

---

reivindicação de um «se deve» que obriga” e a segunda, ao “fundamento *psicológico* de sua faculdade de abalar o querer, quer dizer, de se tornar para um sujeito a causa que faz que ele *deixe* determinar seu agir por ele.” (Siqueira, 134)

112 Conforme a definição de virtude apresentada acima, à p. 42, especialmente nos §§ 1 e 4.

113 Conforme a definição de princípio apresentada acima, às pp. 43 e 44, especialmente à p. 44.

114 Depré, 35.

115 Greisch, 1994, 77.

116 Ibidem, 72.

117 Princípio, no sentido de causa, como se viu acima (p. 45 - nota 16).

um ir além, mas de retomar algo que desde o começo estava lá, como se se tratasse de uma espécie de raiz genealógica.

Contudo, o autor deixa bem claro que esse é, precisamente, o caminho inverso adotado por Jonas, uma vez que, segundo Greisch,

*A primeira coisa que deverá reter nossa atenção nesse volume consagrado à **virtude da responsabilidade** é que, no título do livro, a responsabilidade não aparece precisamente como uma ‘virtude’ entre outras, fosse ela a mais eminente delas, mas como um ‘princípio’. Sem dúvida, Jonas não nega que a responsabilidade possa igualmente ser estudada sob o aspecto ‘virtude’ (e é importante restituir a esse termo sua significação primeira de força de agir). Mas não é esse aspecto que retém sua atenção. Ao escolher fazer figurar no título de sua obra a noção de ‘princípio’, tão importante na língua metafísica do Ocidente, ele não somente marca uma oposição polêmica em relação a seu adversário principal, a saber, Ernst Bloch em sua monumental trilogia **O Princípio Esperança**, ele revela também suas ambições verdadeiras: fazer da idéia de responsabilidade que, a primeira vista, é somente uma virtude entre outras, o fundamento mesmo de uma concepção inédita de ética.<sup>118</sup>*

Ou seja, enquanto nos ocupamos em mostrar a possibilidade de tratar a responsabilidade não só como princípio, mas também uma virtude, Jonas se esforçou para fazer da virtude *responsabilidade* o princípio<sup>119</sup> de sua formulação ética.

Todavia, isso não invalida nossa hipótese de trabalho, mas reforça a possibilidade de articulação entre essas duas dimensões igualmente relevantes da responsabilidade. Pois, não há entre elas qualquer incompatibilidade ou oposição, como Greisch, com pertinência, assevera ao dizer que, assim como não faz sentido “opor a metafísica aristotélica à sua ética” embora seja preciso distingui-las; não faz sentido “opor a virtude da responsabilidade ao princípio responsabilidade, importa, porém, distingui-los.”<sup>120</sup>

Mas, além disso, cabe destacar o que o conceito de responsabilidade proposto por Jonas apresenta de novidade e - por que não dizer? - de ruptura, em relação à maneira tradicional de se conceber a responsabilidade. Também sobre esse ponto, é ainda Greisch quem nos oferece uma interessante visão, afirmando que “O verdadeiro

118 Ibidem, 72-73.

119 Vergnières identifica já em Aristóteles a responsabilidade como um princípio. Contudo, não como um princípio de uma ética, mas como princípio da ação. Ver acima p. 7.

120 Greisch, 1994, 73.

ponto de ruptura se produz quando o conceito de responsabilidade inclina-se da perspectiva retrospectiva à perspectiva prospectiva.”<sup>121</sup>

Ou seja, a responsabilidade que Jonas postula foge da concepção tradicional de se responder retrospectivamente pelos efeitos da ação. Pois, ela estabelece um comprometimento prospectivo, isto é, com relação aos efeitos futuros das ações atuais.

Entretanto, esse não é o único aspecto inédito da responsabilidade jonasiana, uma vez que o seu objeto é também bastante peculiar, pois é, precisamente, a fragilidade manifesta pela própria vida.<sup>122</sup> Por isso, Greisch afirma que, em Jonas,

*a responsabilidade torna-se uma virtude bastante particular. Precisamente porque ela tem a ver com o que é o mais vulnerável, mais perecível, e mais frágil, para ela, a mais metafísica das questões – por que há alguma coisa ao invés de nada? - torna-se uma tarefa ética: a obrigação de que alguma coisa exista ao invés de nada.*<sup>123</sup>

Ao que tudo indica, não há dúvidas quanto ao fato de a responsabilidade jonasiana ser tanto um princípio quanto uma virtude. Greisch, porém, considera que, assim sendo, agora “importa ver se a heurística do medo concerne tanto à definição da responsabilidade enquanto ‘virtude’ (...) quanto ao fundamento mesmo de uma ética da responsabilidade.”<sup>124</sup>

Cabe, então, retomar algumas passagens de Greisch, inseridas acima, onde ele nos diz:

1) “O medo que faz essencialmente parte da responsabilidade não é aquele que desaconselha a agir, mas aquele que convida a agir, este medo que nós visamos é o medo *pelo* objeto da responsabilidade”.<sup>125</sup>

2) “Assim se começa a entrever o elo positivo que Jonas estabelece entre o medo e a responsabilidade. A diferença com o medo patológico não se atém somente ao fato de que o medo responsável não teme por si, como o faz o medo em Hobbes, mas pelo outro. Sem dúvida, a responsabilidade torna-se uma virtude devido à sua ligação com a solicitude.”<sup>126</sup>

Considerando, o que está dito em 1) e 2), pode-se concordar com Greisch quando ele afirma que, coerentemente, no interior da formulação ética jonasiana,

<sup>121</sup> Ibidem, 81.

<sup>122</sup> De fato, cabe lembrar, à p. 51, vimos Jonas afirmar que “A natureza, enquanto objeto da responsabilidade humana, é certamente uma novidade sobre a qual a teoria ética deve refletir.” PR, 31-32.

<sup>123</sup> Ibidem, 82.

<sup>124</sup> Ibidem, 77.

<sup>125</sup> Ibidem, 76.

<sup>126</sup> Ibidem, 77.

*não somente o medo não é um obstáculo à virtude da responsabilidade, mas sua condição de possibilidade. Talvez seja preciso dar um passo a mais lembrando a distinção aristotélica entre virtudes morais e virtudes dianoéticas ou intelectuais. Se a responsabilidade é incontestavelmente uma virtude moral, ela se torna em Jonas, precisamente por sua ligação com a heurística do medo, igualmente uma virtude dianoética. A afirmação é menos revolucionária do que parece num primeiro momento. Basta no fundo se perguntar se as novas formas do agir humano assumem a única das virtudes dianoéticas que concerne diretamente ao agir ético, a saber, a *phrónesis*, a 'prudência' ou a 'sabedoria prática'.<sup>127</sup>*

Esse trecho é especialmente importante, pois, ele parece responder a todas as questões propostas na introdução, cabe lembrar: 1. A responsabilidade pode ser considerada não só um princípio, mas também uma virtude? 2. Existe algum sentimento capaz de fazer a transposição entre essas duas dimensões da responsabilidade? 3. O aparato conceitual jonasiano seria compatível com essa proposição?

Assim, quando Greisch afirma “Se a responsabilidade é incontestavelmente uma virtude moral, ela se torna em Jonas, precisamente por sua ligação com a heurística do medo, igualmente uma virtude dianoética”, as três questões são afirmativamente respondidas.

Mas, além disso, ao mencionar as virtudes dianoéticas, especialmente aquela que concerne diretamente ao agir ético, a saber, a *phrónesis*, a 'prudência' ou a 'sabedoria prática', Greisch possibilita uma articulação, já estabelecida por Platão, entre a ética e a política.

Mais adiante, ele aprofunda essa sugestão ao realizar uma aproximação entre as filosofias jonasiana e arendtiana. Segundo Greisch, concordando com Hannah Arendt, Jonas considera que “a tentação política por excelência não é a vontade de poder, mas a *hybris*, e a virtude política por excelência é a moderação, o respeito aos limites. Aqui já se pode perguntar se o outro nome desta *hybris* não é a irresponsabilidade, assim como o outro nome da moderação, do respeito aos limites, é a responsabilidade”.<sup>128</sup> Além disso, Greisch aponta outro aspecto da filosofia arendtiana que poderia ser aproximado do pensamento de Jonas, uma vez que

*Para Hannah Arendt, os dois traços específicos da ação que exprimem melhor sua fragilidade são a irreversibilidade e a imprevisibilidade. A redenção possível da situação de irreversibilidade – na qual não se pode desfazer o que se fez, uma vez que não se podia saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. Contra a imprevisibilidade, contra a caótica incerteza do futuro, o remédio se encontra na faculdade de fazer e de manter promessas. Essas duas faculdades vão de par: aquela do perdão serve para*

127 Ibidem, 78.

128 Ibidem, 86.

*suprimir os atos do passado (...) a outra (...) serve como tentativa de fixar alguma certeza no vasto oceano de incertezas que constitui o futuro. (...) Jonas substitui os dois remédios de Arendt por um único remédio: a responsabilidade.*<sup>129</sup>

Greisch, antecipando uma possível objeção a tal aproximação, com base, precisamente, nessa modificação proposta por Jonas, argumenta que “talvez convenha perguntar se essa mudança longe de marcar uma oposição, não oculta uma complementaridade profunda entre as perspectivas. O novo rosto da responsabilidade, virtude e princípio ao mesmo tempo, que Jonas nos faz descobrir não encerra o aspecto do perdão e da promessa, mais do que os nega?”.<sup>130</sup> Greisch atesta que, se assim for, de fato,

*A ‘virtude’ da responsabilidade, tendo inteiramente consciência da futilidade do remédio, seria então a única resposta ao caráter inédito dessas novas situações*<sup>131</sup>. *Ela oferece uma possibilidade de mudança, no justo momento em que a humanidade se encontra inserida num processo que parece ultrapassar toda possibilidade de intervenção dos indivíduos isolados; ao mesmo tempo ela oferece um equivalente funcional da promessa (...). Resta perguntar, o que Jonas talvez não fez o suficiente, sob quais condições o princípio responsabilidade pode ser inscrito no espaço potencial do parecer que é o espaço público.*<sup>132</sup>

Com efeito, esse ponto, mais do que uma lacuna do pensamento jonasiano, pode ser visto como um convite endereçado por Jonas a seus pósteros a buscarem a resposta que ele (deliberadamente ou por “falta de tempo”) não nos indicou.

## Conclusão

Uma vez que, como se viu acima, as questões levantadas na Introdução<sup>133</sup> foram, satisfatoriamente, respondidas; para concluir, é preciso ainda verificar se as duas partes<sup>134</sup> da hipótese levantada foram ou não confirmadas. Com efeito, até onde chegamos, é possível afirmar que, sim, a responsabilidade formulada por Jonas pode ser considerada tanto um princípio, quanto uma virtude e, para que haja a transposição da primeira para a segunda, ele pressupõe a intervenção prévia do medo;

129 Ibidem, 86-88.

130 Ibidem, 88.

131 Provocadas por nossa civilização tecnológica a quem se endereça a proposta ética jonasiana.

132 Ibidem, p. 89.

133 Cabe lembrar: 1. A responsabilidade pode ser considerada não só um princípio, mas também uma virtude? 2. Existe algum sentimento capaz de fazer a transposição entre essas duas dimensões da responsabilidade? 3. O aparato conceitual jonasiano seria compatível com essa proposição?

134 Isto é, a) a responsabilidade pode ser considerada não apenas como um princípio normativo, mas também como uma virtude moral e b) os sentimentos (afetos, emoções) podem fazer a conexão ou passagem da responsabilidade enquanto princípio normativo à responsabilidade enquanto virtude moral.

no instante mesmo da ação, do sentimento de responsabilidade e da culpa caso este seja ignorado. Pode-se destacar ainda que ao lograr o objetivo proposto<sup>135</sup>, supera-se, por conseguinte, a polaridade - entre as chamadas éticas principialistas e as éticas das virtudes - que predomina, sobretudo, em boa parte da reflexão bioética atual.

Resta, porém, avaliar se o êxito foi real, tendo em vista a interpretação oferecida por Greisch. Pois, embora o objetivo da pesquisa fosse demonstrar que a responsabilidade pode ser considerada não apenas como princípio, mas também como virtude; Greisch mostrou que, na verdade, a responsabilidade, tradicionalmente, era considerada uma virtude e que Jonas inovou, precisamente, ao estabelecê-la como princípio e fundamento de sua formulação ética sem, contudo, destituí-la de sua dimensão de virtude.

Nesse sentido, ao tomá-la como princípio, Jonas não se filia à corrente daqueles que polarizam entre ética principialista e ética das virtudes; nem entre éticas consequencialistas ou teleológicas e as éticas deontológicas. Com efeito, esse seria mais um dos dualismos do pensamento contemporâneo (alguns dos quais herdados da antiguidade e/ou da modernidade), que a ética jonasiana teria buscado superar.

E uma vez que a ética jonasiana adota como fundamento um princípio que é, *desde sempre*, uma virtude, agir em conformidade a ela implica, portanto, em, necessariamente, *ser responsável*.<sup>136</sup> A novidade que Jonas introduz, para além daquilo que os antigos já sabiam desde Homero e Demócrito, é o fato de ele propor uma responsabilidade *prospectiva*, de ampliar espaço-temporalmente a responsabilidade, na mesma proporção em que as novas tecnologias ampliaram os efeitos de nossas ações atuais e se voltar para o que é o mais frágil: a vida.

Por esse motivo, somos responsáveis não apenas pelas conseqüências imediatas de nossas ações, mas tornamo-nos responsáveis, prospectivamente, por suas conseqüências futuras, que venham afetar direta ou indiretamente a existência das gerações vindouras. Um aspecto da responsabilidade jamais pensado pelos antigos.

---

135 Demonstrar que a responsabilidade pode ser considerada além de um princípio, também uma virtude, o que, como se argumentou, efetivamente, não é algo trivial, no contexto da reflexão ética atual.

136 O que por sua vez significa que *se o agente é responsável, sua ação será, por coerência, também responsável*. Assim, a responsabilidade manifesta-se tanto na esfera subjetiva quanto objetiva.

Sendo assim, a responsabilidade, no interior da formulação ética jonasiana, apresenta-se como um *princípio*, como um *sentimento*, como uma *virtude* e, ainda, como um *compromisso* unilateral em relação à posteridade, Em termos kantianos, poder-se-ia dizer um compromisso *transcendental* com a posteridade. Isto é, como sua condição de possibilidade.<sup>137</sup>

Assim, tomando ainda as palavras de Siqueira, poder-se-ia afirmar que “A responsabilidade de cada ser humano para consigo mesmo é indissociável da responsabilidade que se tem para com todos os homens. Trata-se de uma solidariedade que o liga a todos os homens e à natureza que o cerca.”<sup>138</sup> Essa talvez seja a principal lição da ética jonasiana, a de ampliar o conceito de responsabilidade (e também o de solidariedade) para além das relações humanas em direção à relação do homem com a natureza, abrindo-se, assim às questões ambientais. Visto que, “O princípio da responsabilidade pede que se preserve a condição de existência da humanidade, mostra a vulnerabilidade que o agir humano suscita a partir do momento em que ele se apresenta ante a fragilidade natural da vida.”<sup>139</sup>

Por esse motivo, é bastante significativo que Jonas afirme que “A natureza, enquanto objeto da responsabilidade humana, é certamente uma novidade sobre a qual a teoria ética deve refletir.”<sup>140</sup> Pois, de fato, se na concepção tradicional a ética tinha a ver apenas com as questões humanas, a partir de agora, a ética passa a ter que se ocupar também das questões que dizem respeito a toda a biosfera.

Neste sentido, ao declarar que “Nós somos responsáveis pela perpetuação da própria responsabilidade”<sup>141</sup>, Jonas nos compromete, não apenas com a humanidade futura, mas com todo o futuro do planeta. E isso só é possível se se puder entrever a responsabilidade em todas as dimensões aqui apresentadas: *princípio*, *sentimento*, *virtude* e *compromisso* de todos em relação a toda a posteridade. Até onde sabemos, poucas éticas, até o momento, conseguiram propor uma formulação com tamanha profundidade e com tão longo alcance.

---

137 O que, num certo sentido, Siqueira parece confirmar ao dizer que “O princípio responsabilidade demanda somente preservar a *condição* da existência da humanidade, ou melhor, a existência como condição de possibilidade da humanidade.” (Siqueira, 215)

138 Ibidem, 135.

139 Ibidem, 137.

140 *PR*, 31-32.

141 Ibidem, 213.

## Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, estudo bibliográfico e notas Edson Bini. Bauru, São Paulo: Edipro, 2002.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. "Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais de pesquisa racional. In Manfredo Araújo de Oliveira (org.) *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. pp. 31-64.

CHAUÍ, Marilena *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

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

DEPRÉ, Olivier. *Hans Jonas*. Paris: Ellipses, 2003.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico* [manuscrito] Belo Horizonte: UFMG, 2009.

FROGNEUX, Nathalie. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck & Larcier, 2001.

GREISCH, Jean. "L'amour du monde et le principe responsabilité". *Autrement-Séries morales*, 14, número sur « La responsabilité », pp. 72-93, 1994.

\_\_\_\_\_. «L' "heuristique de la peur" ou qui a peur de Hans Jonas?», in G. Médevielle et J. Doré (éds.) *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thévenot*, Paris, Les éditions du Cerf, 1998.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JAPIASSÚ, Hilton. "Vocabulário" in Antônio Rezende. *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. pp. 293-305.

JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. University of Chicago Press: Phoenix Books, 1982.

\_\_\_\_\_. *Le Principe Responsabilité*. Paris: Flammarion, 1990.

\_\_\_\_\_. *Une Éthique pour la nature*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.

\_\_\_\_\_. *Le Phénomène de la Vie – Vers une biologie philosophique*. Traduit de l'anglais par Danielle Lories. Bruxelles: De Boeck Université, 2001.

\_\_\_\_\_. *Pour une éthique du futur*. Paris: Payot & Rivages, 2002, 116 p.

\_\_\_\_\_. *Évolution et Liberté*. Paris: Payot & Rivages, 2004, 261 p.

\_\_\_\_\_. "De La gnose au *Principe responsabilité*: Un entretien avec Hans Jonas" [entretien avec Jean Greisch], in *Esprit*, Paris, Mai 1991, n° 54, pp. 5-21.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In *Pensadores*. São Paulo: Abril, 1974, pp. 195-256.

LIVET, Pierre. "Valeurs." In *Dictionnaire de La Philosophie*. Paris: Albin Michel, 1999, p. 1891.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (org.) *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000, 255 p.

PEIXOTO, Miriam C. Diniz. “A emergência da reflexão sobre a responsabilidade moral na Grécia antiga: Homero e Demócrito”, in *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 95, 2002, pp. 301-322.

RICŒUR, Paul “La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas.” In *Le Messager Européen*, 5 (1991), pp. 203-218.

SIQUEIRA, José Eduardo. “O imperativo tecnológico e as dimensões da responsabilidade”. In José Eduardo Siqueira (org.). *Ética, ciência e responsabilidade*. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 123-139.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 1998.

---

Doutora em Filosofia (UFMG, 2009)

Bolsista Professor-Visitante PPG em Filosofia-UFMG/FAPEMIG

E-mail: [filoslgodoy@ig.com.br](mailto:filoslgodoy@ig.com.br)