

DOSSIER

Ética e técnica: esboço de uma crítica heideggeriana à ética jonasiana¹

Ethics and technique: outline of a Heideggerian critique of Jonasian ethics

Angela Luzia Miranda²

RESUMO

Ainda que reconhecendo o mérito da proposta de Hans Jonas em postular uma ética no contexto atual, o presente artigo elabora um esboço crítico da sua teoria da ação com base na leitura heideggeriana sobre a relação entre ética e técnica. De modo mais específico, a problemática de que trata este estudo pode ser assim formulada: nascida da crítica ao modelo de civilização tecnológica, a proposta de ética de Hans Jonas é capaz de suplantar e superar os desafios da teoria da ação do tempo presente? Ou se trata de uma ética que representa apenas o outro lado da mesma moeda do mundo tecnificado, cujo agir moral impele tudo ao cálculo e à planificação e, portanto, seria mais um indício do homem da técnica tal como já antecipava a suspeita de Heidegger?

Palavras-chave: Jonas, Heidegger, ética, técnica, ontologia.

ABSTRACT

Although recognizing the merit of Hans Jonas's proposal of postulating an ethics in the current context, this paper intends to sketch a possible critique of his theory of action, considering a Heideggerian critical reading of the relation between ethics and technique. The problematic of this study, in particular, can be formulated as follows: born of the critique of the model of technological civilization, is Hans Jonas's proposal of ethics capable of overcoming the challenges of the theory of action of the present time? Or is it an ethics that represents only the other side of the same coin of the technified world, whose moral action drives everything to calculation and planning and, therefore, another indication of the man of technique as anticipated by Heidegger's suspicion?

Keywords: Jonas, Heidegger, ethics, technique, ontology.

¹ Este artigo é um dos resultados da pesquisa de Pós-Doutorado (2017-2019), realizada no Departamento de Filosofia da Universidad del País Vasco (UPV/ES) sob a supervisão do Prof. Emérito e Catedrático em Filosofia Dr. Nicanor Ursua Lezaun.

² Professora Adjunta da Escola de Ciências e Tecnologia da UFRN – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Avenida Senador Salgado Filho, 3000, Lagoa Nova, 59078970. Natal, RN, Brasil. Email: angelalmiranda@gmail.com.

Introdução

Como aluno do próprio Heidegger nos anos vinte do século passado em Freiburg, Jonas recebe forte influência do seu pensamento. Dita influência também é notadamente clara na formulação de seu ensaio de ética – apesar de Jonas, estranhamente, jamais ter se pronunciado sobre o assunto em sua obra *Das Prinzip Verantwortung*³. No entanto, essa aparente aproximação filosófica que haveremos de demonstrar no decorrer deste estudo não significa, nem de longe, que Heidegger estaria em conformidade com as teses de Jonas sobre a ética. Como bem disse Wolin, em *Os filhos de Heidegger* (2003, p. 187), Jonas é um daqueles discípulos que filosofa com Heidegger contra Heidegger.

Tal suposição evidentemente não é um elemento novo na literatura atual sobre o assunto. Mas, particularmente neste escrito, o esforço consistirá em avaliar a proposta jonásiana com base numa possível crítica heideggeriana sobre a relação entre ética e técnica. O propósito é demonstrar que a ética da responsabilidade, ainda que emergida da crítica à civilização tecnológica, muito longe está de oferecer os elementos para a formulação de uma teoria da ação que, em definitivo, possa suplantar o homem da técnica ou o mundo tecnificado. A modo interrogativo haveremos de insistir se faz sentido (ou qual é o sentido) de uma ética orientada para a civilização tecnológica. Ou, dito de outro modo: será que propor uma ética na era da técnica não seria mais um indício do homem moderno que, segundo Heidegger, requisita uma fundamentação moral para o seu próprio agir técnico? Na sequência, também haveremos de indagar: e será que o princípio da responsabilidade, que exige a “heurística do temor” como requisito da ação responsável, não contribui para evidenciar ainda mais a grande engrenagem do “pensar calculador”, para o qual também advertia o mesmo Heidegger?

Esse esboço crítico, porém, longe de desmerecer o filósofo da ética da responsabilidade, pretende ser um mero ensaio no sentido de conjecturar os limites da proposta de Jonas⁴ desde a ótica de Heidegger, considerando a tese de que mais que propor uma ética diante da civilização que se tornou eminentemente técnica, é preciso refletir sobre a própria teoria da ação que tem impulsionado a fundamentação do agir moral de acordo com os ditames da técnica.

Quando a própria técnica passa a requisitar uma ética

(1)

Como um crítico contundente do discurso positivista da neutralidade da atividade científica e tecnológica, Jonas avalia que a técnica não é assunto somente de tecnólogos e cientistas. A técnica é assunto da ética não somente porque é um tipo de ação humana, mas (e sobretudo) pelo papel que ocupa agora na sociedade; seja pela ambivalência de seus efeitos; seja pela sua aplicação automática e auto-organizada; seja pelo seu alcance em grande escala (Jonas, 1997, p. 34-37). Fato é que a técnica alcançou uma tal importância em nossa época que ela mesma cobra o significado valorativo e moral devido ao posto a que foi elevada pelo homem moderno (Jonas, 2008, p. 36, 37). E mais: como uma forma de “capacidades inventivas” que supera a visão meramente instrumental ou a concepção ingênua da técnica como meio de sobrevivência, a técnica moderna se tornou o próprio destino do homem. E isso por si só, avalia Jonas, já é razão suficiente para que a ética dela deva se ocupar.

Que a técnica deve ser objeto da ética se constitui, portanto, num dos principais argumentos de Jonas para fundamentar sua proposta de ética. Tanto que o assunto ganha relevância não somente em seu ensaio propriamente dito sobre ética escrito em 1979, mas também se torna relevante em outra obra sua, escrita anos mais tarde já como uma releitura da aplicação do princípio responsabilidade, intitulada *Técnica, medicina e ética* (1997, Cap. II)⁵. Contudo, se esses argumentos indicam a necessidade de propor uma ética na era da técnica desde a ótica jonásiana, é também aqui que faz todo sentido a suspeita heideggeriana em considerar a técnica objeto da ética.

Heidegger já havia observado, antes mesmo que Jonas, que na modernidade a técnica ocupa um lugar privilegiado na constituição e destino do ser e, portanto, representa muito mais que a mera significação instrumental que comumente atribuímos a ela. Para chegar a essa conclusão, o filósofo do ser avalia que a técnica moderna representa muito mais que o mero aparato técnico; ela é, agora, “Um modo decidido de interpretação do mundo, que não só determina os meios de transporte, a distribuição dos ali-

³ A bem da verdade e salvo melhor juízo, nesta obra Jonas (2008) nomeia diretamente a Heidegger somente em duas ocasiões e, ainda assim, como alusão e crítica a um modo particular de corrente teórica. Nomeia-o ao tratar da *Ação pela ação* (Cap. IV.I.9.c) e depois quando formula sua *Crítica à utopia marxista* e às outras *doutrinas do ser inacabado* (Cap. VI.II.C.1.a). Ambas as situações, por certo, serão objeto de nossa análise mais adiante neste estudo. Com efeito, como já é conhecido de sua autobiografia e bibliografia, Jonas (1987) reconhece que Heidegger foi o seu grande mentor na primeira etapa da sua formação intelectual em Freiburg. No entanto, pelas razões políticas que marcam a Alemanha a partir dos anos trinta do século passado, o discípulo admite que preferiu se distanciar do mestre desde então.

⁴ Sobre os limites da ética jonásiana, vale dizer ainda que nosso estudo se limita a tratar daquilo que concerne a uma possível crítica à ética de Jonas à luz da leitura heideggeriana. Isso não significa ignorar outros aspectos controversos da ética jonásiana que, desafortunadamente, não poderão ser aprofundados aqui. Por exemplo: o critério ontológico da responsabilidade (Sévi, 1990; Berti, 1991; Muñerza, 2017; o problema do universalismo da ética jonásiana (Apel, 2004); o problema do naturalismo e do imperativo da vida (Ricoeur, 2004; Hottois, 1993a); o paradoxo da estimativa dos riscos (Beck, 1986, 2007, 2009; Hottois, 1991, 1993a, 1993b), etc. Um panorama geral de tais controvérsias pode ser encontrado nos estudos de: Hottois, *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. Engelhardt en perspective* (1993a); Hottois e Pinsart, *Hans Jonas. Nature et responsabilité* (1993b); Bonaldi, *Hans Jonas. II Filosofo e la responsabilità* (2004); Aramayo e Guerra, *Los labirintos de la responsabilidad* (2007).

mentos ou a indústria do ócio, mas determina, inclusive, toda atitude do homem e suas possibilidades, ou seja, cunha previamente suas capacidades de equipamento” (GA 51, p. 17)⁵.

Segundo Heidegger, esse modo de interpretação do mundo atua como uma grande armação – aquilo que dá sustentação –, uma estrutura inventiva [*Gestell*]⁷ que *dis-põe, com-põe e im-põe*, ao mesmo tempo, o modo como agora compreendemos o mundo e como o ser se apresenta, e que configura a essência da técnica moderna. O técnico não reside somente nos instrumentos, mas, e sobretudo, no modo de pensar que se tornou eminentemente técnico. Heidegger (2008) denomina esse modo de pensar de “calculador” [*das rechnende Denken*]. Assim ele diz: “O feitiço da técnica e seus progressos, que permanentemente se avantajam entre si, são só um signo deste encantamento que, em consequência, impele tudo a cálculo, utilização, cultivo, manejo e regulação” (GA 65, p. 124). Daí seu poder de domínio, refletido nas formas de se manifestar da técnica moderna que recebe distintos nomes, como: “funcionalização, perfeição, automatização, burocratização e informação” (GA 11, p. 60). Impregnada destas características, a técnica moderna se vincula ao sentido da “organização”: “a técnica é a irmã gêmea da organização”, observa Heidegger (GA 94, p. 364). Suas virtudes podem ser identificadas na forma do controle e da planificação. Tal forma dirige todas as zonas do ente que vão sendo planificadas sempre em vista da necessidade de regulação do ordenamento técnico (GA 7, p. 78; GA 67, p. 148 e ss.). Trata-se do imperativo da uniformidade da técnica moderna em que é possível avistar, inclusive, a ocidentalização do mundo de acordo com o ordenamento técnico e o controle (GA 14, p. 11).

Assim, Heidegger considera que a técnica forma parte da história da metafísica, na medida em que inaugura uma época e um modo de pensar o ser designado pelo modo de ser técnico. Desde a perspectiva da história do ser, portanto, ele avalia que a técnica domina o tempo da modernidade. A era é técnica, porque “já estamos na era da ‘submissão metafísica à técnica’” (GA 51, p. 17 e 18). Ocorre que o perigo [*die Gefahr*] reside justamente nisso, isto é, quando já não somos capazes de pensar fora do esquema técnico. Os sinais desta evidência

podem ser identificados de vários modos: seja quando dizemos um sim incondicional à técnica e nos entregamos devotamente a ela, a ponto de declarar que já não vivemos mais sem técnica; seja pela via da resposta unilateralizante de que os problemas da técnica sempre se resolvem com mais técnica. Nisso reside o sentido da técnica como o próprio destino do homem. E Heidegger complementa: “Nesta época, nossa futura época, tudo está constantemente à disposição, mediante o cálculo de uma imposição” (GA 15, p. 388). Daí que Heidegger é enfático: vivemos sob a “tirania da técnica” (GA, 94, p. 363). Seu funcionamento consiste na grande engrenagem, que insiste na imposição do círculo e do discurso assediante do técnico. E nesse tempo, um tempo que dá o que pensar, ele faz o seguinte prognóstico:

Quando houver sido conquistado tecnicamente e explorado economicamente até o último rincão do planeta, quando qualquer acontecimento, em qualquer lugar, tenha se tornado acessível com a rapidez que se deseja [...]; quando tempo significar somente velocidade, instantaneidade e simultaneidade, e o tempo como história houver desaparecido de toda existência de qualquer povo, [...] então – se ainda houver então –, como um fantasma que se projeta mais além de todas estas quimeras, estender-se-á a pergunta: Para quê? Para onde? E agora? (GA 40, p. 41).

(II)

Tendo em vista esse cenário de indagações e incertezas formulado por Heidegger desde a primeira metade do século passado, o próprio Jonas reconhece que, diante do “vazio ético” (2008, p. 58) deixado pelo *niilismo* moderno (assunto que ainda retomaremos mais adiante), haveria de se buscar uma resposta desde a teoria da ação para os tempos atuais, incluindo nessa condição o fato de que o filósofo do ser jamais se atreveu a formular uma proposta de ética. Entretanto, nesse mesmo cenário também se pode colocar em questão se a proposta de Jonas, com efeito, já não seria um indício deste

⁵ Embora publicado somente no final dos anos setenta do século passado, com efeito, o ensaio de um modelo de ética proposto por Hans Jonas passa a ser formulado já nos anos sessenta, quando publica sua obra *O fenômeno da vida* (2001b). Nela, Jonas antecipa que o imperativo da vida é o que há de ser recuperado desde o déficit promovido pela ciência moderna que separou a ética da natureza e da metafísica. Desde então, Jonas amadurece a fundamentação teórica que será mais tarde o modelo de ética condensado em sua extensa obra *O princípio da responsabilidade* (2008). Nos anos 80, Jonas se dedica a aperfeiçoar sua proposta ao analisar a prática e a aplicação do princípio da responsabilidade, cujas principais ideias aparecem publicadas em 1985, *Técnica, medicina e ética* (1997). Dito isso, também é importante ter presente o que o próprio Jonas (1987) relata em seu escrito autobiográfico proferido como conferência em Heidelberg em 1986, intitulado *A ciência como experiência pessoal [Wissenschaft als persönliches Erlebnis]*. Jonas considera que sua vida acadêmica pode ser dividida em três grandes etapas. A primeira compreende seus estudos teológicos do gnosticismo sob a influência da analítica existencial, influência que fica marcada na vida do filósofo, tal como veremos no decorrer deste estudo, considerando sua resistência contra o *niilismo* moderno. A segunda trata de seus estudos biológicos e do encontro da filosofia com as ciências naturais, que fundam as bases daquilo que constitui sua terceira e última fase, dedicada aos estudos sobre a ética e a fundamentação do princípio da responsabilidade, fase esta que interessa em especial ao propósito deste trabalho.

⁶ Os textos de Heidegger, publicados no original em *Obras Completas [Gesamtausgabe]*, serão citados neste artigo como: “GA”, sucedidos pelo Tomo da obra e, quando couber, pela página.

⁷ O termo “*Gestell*” é utilizado por Heidegger em várias passagens de seus escritos e se refere ao seu modo peculiar de identificar a essência da técnica (cf. GA 79, p. 24-45; GA 7, p. 5-35; GA, 11; GA 15, p. 271-400 e 423-440; GA 16, p. 702-710).

modo de agir que, de acordo com Heidegger, conduz o homem em meio ao cálculo e à planificação e, portanto, faz parte do modo de compreender o ser pela via do técnico.

Para Heidegger, quando o único modo de pensar o ser é o técnico, então, há que se desconfiar, inclusive, da ânsia de buscar a todo custo uma fundamentação ética para o homem da técnica. Na *Carta sobre o Humanismo* ele adverte: “Há que dedicar toda atenção ao vínculo ético, já que o homem da técnica, abandonado à massa, somente pode procurar em seus planos e atos uma estabilidade suficientemente segura, *mediante uma ordenação de acordo com a técnica*” (GA 9, p. 353; grifo nosso). Portanto, num contexto em que já não somos capazes de pensar fora do esquema técnico e, por isso, resolvemos os problemas da técnica com mais técnica, é temeroso buscar apressadamente uma justificativa que vincule o homem da técnica à ética. Disso resulta que, quando perguntado sobre quando escreveria um tratado de ética, de forma prudente mas incisiva, Heidegger respondeu: “Estamos muito longe ainda de pensar o agir de um modo suficientemente decisivo”, posto que na atualidade só se conhece o agir como produzir efeitos, “cuja realidade se estima em função de sua utilidade” (GA 9, p. 313 e 353).

Pois bem, se Heidegger se negava a propor uma ética de acordo com a imposição e a planificação da ordem técnica, será que não foi exatamente essa “a tentação precipitada” de Jonas? Ou seja, no afã de defender a urgência de um agir moral na era da técnica, será que sua proposta não teria ela mesma caído na armadilha do pensar calculador, tão próprio da ação tecnificada e útil do homem da técnica? É verdade que Heidegger coincide com Jonas em afirmar o domínio planetário da técnica e o papel que ela ocupa na modernidade e que, portanto, não há como negar ou subestimar a sua importância neste contexto. Mas, na visão do filósofo do ser, tanto a negação da ética no âmbito da técnica quanto a necessidade veemente de afirmá-la fazem parte da mesma lógica. No primeiro caso – em que se situam quase sempre os burocratas da tecnociência –, o argumento é que no mundo da técnica já não há espaço para uma teoria da ação, porque tudo já opera em conformidade com o ordenamento planificado da técnica. No segundo caso – em que se situa Jonas –, o argumento que persiste é que urge pensar num ordenamento moral que regule a sociedade tecnológica. Como se pode notar, ambas as posições revelam os dois lados, mas da mesma moeda: ambas confirmam o domínio planetário da técnica ou do “pensar calculador” (para usar a mesma expressão de Heidegger).

Na condição humana agora disposta como “animal tecnificado” (GA 65, p. 98), o lógico é que a própria ética seja um agir técnico, observa Heidegger. Com efeito, Jonas também interroga sobre a situação condicional do “homem como objeto da técnica” (2008, Capítulo Primeiro, VII) e vê nisso “um desafio aos máximos esforços do pensamento ético”, posto que nunca antes fomos desafiados a pensar a própria condição humana (2008, p. 49). Entretanto, desde a ótica heideggeriana, o problema está em que se pensa essa condição “tecnologizando” também o sen-

tido da ação. Como bem disse Félix Duque, nesse caso estamos diante da “tecnologia da própria conduta” (2010a, p. 108).

Em suma, enquanto Jonas intenta apresentar sua proposta de ética dirigida à civilização tecnológica, Heidegger, pelo contrário, desconfia desta “capacidade” do homem moderno de discernir e identificar em que medida já nos encontramos sob os domínios éticos da técnica, a ponto de que permanecemos ofuscados e incapazes de pensar uma teoria da ação capaz de suplantar os desafios da era da técnica. Se Jonas insiste em afirmar que diante dos desafios da sociedade tecnocientífica é dever da ética posicionar-se, posto que alguns destes desafios se apresentam como uma novidade absoluta diante das éticas anteriores – como é o caso da ameaça da vida em escala planetária –, por sua vez, Heidegger (2008) enfatiza que o que é ainda mais preocupante não é que o mundo tenha se tecnificado, mas que inclusive aqueles que hoje em dia se aventuram em pensar em termos de moral e ética tampouco estão à altura dos desafios da tecnociência. Por isso, o tempo do homem da técnica chegará a ser o tempo da decadência, avaliada por Heidegger nos seguintes termos:

A decadência dos povos já terá avançado tanto que quase não terão mais força de espírito para ver e avaliar esta decadência (entendida como o destino do “ser”). Essa simples constatação nada tem a ver com pessimismo cultural, nem tampouco com otimismo... [até porque] categorias tão pueris como pessimismo ou otimismo terão se tornado ridículas (GA 40, p. 41).

Ora, propor uma ética na era da técnica não seria confirmar que efetivamente já estamos sob a égide desta decadência, a ponto de sequer termos forças para resistir aos encantamentos da técnica? Não seria essa a mesma razão que nos leva a reivindicar a conformação de uma teoria da ação que vincule o próprio homem ao destino da técnica?

Ao indagar sobre a teoria da ação nesse contexto, evidentemente que não se está subestimando aqui a importância do tema da ética no contexto da técnica. Aliás, é merecedora de crédito a atitude corajosa de Jonas ao insistir e argumentar que a ética imperativamente tem que existir pelo simples fato de que os homens atuam, e a ética existe para conduzir e regulamentar o poder das ações humanas (Jonas, 2008, p. 59). De sua parte, Heidegger também tem consciência da necessidade de repensar as bases da teoria da ação. Nisso novamente parecem coincidir o discípulo e o mestre. Tanto que Franco Volpi admite que, em realidade, a diferença entre Heidegger e Jonas reside no fato de que, enquanto Heidegger situa a técnica como um problema planetário, mas de modo cético vê um limite nas possibilidades das ações humanas, Jonas, por sua vez, procura enfrentar o problema da responsabilidade global das ações tecnocientíficas, exatamente por considerar o poder das ações humanas (Volpi, 1993, p. 163-179)⁸. Contudo, a questão parece ser mais profunda. Ocorre que

⁸ Posição essa que o próprio Volpi reitera na Introdução da obra *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche – Günther Anders, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith, Leo Strauss* (Anders, 1998).

a ética é muito mais ampla que a era do técnico, segundo Heidegger. E quando uma teoria da ação se submete ou se restringe à totalidade do mundo tecnificado, então, aí reside o seu limite, explicado por ele nos seguintes termos:

Mediante esta representação da totalidade do mundo técnico, tudo se reduz ao homem e, como consequência, exige-se uma ética do mundo técnico. Presos nesta representação, reafirmamo-nos na ideia de que a técnica é só uma coisa do homem. Faz-se ouvido surdo à chamada do ser que fala pela essência da técnica (GA 11, p. 43; grifo nosso).

A contar pela posição de Jonas, parece que sua proposta ficou presa nesta “representação da totalidade do mundo técnico,” pois Jonas entende que a “*pressão*” (para usar sua própria expressão) pela exigência de uma nova ética surge “das novas capacidades tecnológicas da ação do homem, cujo exercício é inerente à sua existência” (Jonas, 2008, p. 59). Considerando tal natureza, então haveria de buscar nos novos hábitos e ações técnicas, ou seja, buscar nessas novas capacidades inventivas, “os novos aspectos da ética,” ainda não contemplados pelas éticas anteriores (2008, p. 60 e ss).

Ora, para o filósofo do ser é justamente essa “*pressão*” que deve ser colocada sob suspeita ao se perguntar pela teoria da ação. Heidegger sugere que, diante da mera aparência instrumental e utilitária daquilo que se deixa ver pela era técnica, mais que preocupar-se com a pergunta *o que devemos fazer*, deveríamos nos ocupar da pergunta *como poderíamos pensar*. Pois o pensar é o autêntico obrar [*Handeln*], no sentido daquilo que conduz e ajuda a fazer transparecer a essência do ser (GA 79, p. 71). E faz um apelo: “Deixemos de uma vez de representar o técnico só tecnicamente, isto é, a partir do homem e suas máquinas. Prestemos atenção à chamada sob cujo influxo se encontram em nossa época não somente o homem, mas todo o ente, natureza e história, em relação ao seu ser” (GA 11, p. 43). É isso que dá o que pensar e que precisa ser pensado pela teoria da ação. Sobretudo, em um tempo em que não bastam os aparatos técnicos; é necessária, além disso, uma humanidade que esteja de acordo com esse “modo peculiar de atuar da técnica moderna e com sua verdade metafísica, isto é, que se deixe dominar totalmente pela essência da técnica, a fim de poder, desse modo, dirigir e utilizar precisamente os diferentes processos e possibilidades da técnica” (GA 6.2, p. 146).

Para uma teoria da ação do tempo presente

(1)

O que está por pensar na teoria da ação do tempo presente sinalizado por Heidegger faz todo sentido quando analisamos os fundamentos da proposta de ética formulada por Jonas. Em seu ensaio, Jonas enfatiza que na modernidade a tecnologia se tornou uma espécie de “*vocação*”

da humanidade (2008, p. 37 e ss.) e, diante da amplitude e magnitude do poder científico e tecnológico, “a responsabilidade é uma função do poder” (1997, p. 177). Na esfera do “ser responsável” está implicada a necessidade de estimar as consequências das ações humanas em vista da preservação da vida, como um imperativo ético. Jonas (1997, p. 37) constata que o simples fato de que deve haver vida e humanidade – posto que o poder destruidor da técnica põe em risco, inclusive, esta condição – seria já razão suficiente para postular uma teoria da ação nos moldes da responsabilidade. Ou seja, numa época em que a técnica se tornou “onipotente,” Jonas considera que é dever do comportamento humano, como condição *sine qua non*, velar pelo futuro da humanidade e da natureza, uma vez que o próprio homem já se tornou um perigo não somente para si, mas para toda a biosfera. Daí o princípio da responsabilidade, formulado por Jonas nos seguintes termos: “Responsabilidade é o *cuidado*, reconhecido como dever, por outro ser; cuidado que, dada a ameaça de sua vulnerabilidade, converte-se em ‘preocupação’” (2008, p. 357).

No caso da ética de Jonas, o *dever ser* implica o imperativo do *ser responsável*, dado o poder da ameaça da vida não somente humana, mas de todos os seres vivos (2008, p. 212 e ss.). Para Jonas, portanto, o alcance da ética ultrapassa a dimensão humana e abrange todos os seres da natureza. O rechaço ao antropocentrismo das éticas tradicionais também se vê refletido na ética jonasiana, quando se reconhece a exigência inicial do ser para a propositura de uma ética: “Somente uma ética fundada na amplitude do ser pode ter sentido,” avalia Jonas (2001b, p. 284).

Que a ética deva se ocupar do ser é, sem dúvida, uma das grandes marcas de Heidegger que podemos ver impregnada no tratado de ética de seu discípulo. Porém, se a relação entre poder e dever e o deslocamento da visão antropocêntrica da ética são aspectos inovadores na proposta jonasiana se comparada com as éticas anteriores, não menos deixam de merecer atenção à luz da postura crítica heideggeriana.

Com efeito, o subjetivismo e o antropocentrismo, tão próprios do humanismo moderno, estão na mira da crítica heideggeriana, posto que, como sujeito, o homem da técnica age como se fosse dono do mundo e senhor do ente. Aliás, para Heidegger, esse é um dos aspectos de como se apresenta o ser na era do mundo tecnificado e pode ser identificado quando o ser humano passa a ser considerado sujeito e o mundo objeto (GA, 5, p. 289). Mas, enquanto a metafísica heideggeriana desloca o problema do poder e do dever em direção à história acontecida do ser, isto é, em direção à ontologia, onde quem dá a pauta é o ser e não o homem (conforme aprofundaremos mais adiante), a ética jonasiana, muito embora pretenda se afastar da visão antropocêntrica, em última instância, procura salvar o ser do homem em direção ao resgate da própria humanidade, isto é, em direção à antropologia. Que haja humanidade é um imperativo tão categórico quanto o dever ser kantiano, quando Jonas sentencia: “Age de tal modo que as conse-

quências de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a terra” (2008, p. 40). Seguindo esta mesma linha argumentativa, Paul Ricoeur (2004) avalia: por mais que Jonas tenha insistido na ampliação do alcance da sua teoria, estendendo-a para além da dimensão antropocêntrica – cujo agir responsável abarca a natureza e não somente os seres humanos –, com efeito, sua proposta de ética busca resgatar o poder do homem e a própria condição da humanidade.

Ora, é esse tipo de humanismo que incomoda tanto a Heidegger, refutado com todas as letras na sua famosa *Carta sobre o Humanismo* (GA 9). Afinal, para o filósofo do ser, a ética do humanismo equivale à ética da técnica na medida em que a técnica carrega consigo o cumprimento desse projeto centrado na vontade prática e transformadora do próprio homem, por um lado, e, por outro, na vontade da técnica que passa a ser “uma coisa do homem” e uma exigência da *práxis* humana tão bem retratada pela máxima orteguiana: o homem é um ser técnico (Ortega y Gasset, 2000). E, no entanto, adverte Heidegger, o ser continua esquecido.

Com o esquecimento do ser, ainda haveremos de nos ocupar mais adiante na teoria da ação em Heidegger. Por enquanto, dediquemo-nos um pouco mais às exigências da proposta de Jonas, que dá o que pensar.

(II)

Se voltamos ao conceito inicial de responsabilidade e nos fixamos uma vez mais em seu enunciado, haveremos de reparar que nele está implicado também o sentido da *vulnerabilidade* do outro ser. Portanto, a atitude prévia de *ocupar-se com* indica a condição ontológica em que se encontra o homem diante das demais criaturas. Jonas, inclusive, fala de uma *responsabilidade ativa*: derivada da pergunta que precede a qualquer ação humana diante dos outros seres, “que lhes sucederá se eu não me preocupo com? E conclui: “Quanto mais obscura seja a resposta, tanto mais clara será a responsabilidade” (2008, p. 357). Daí o imperativo jonasiano em sentido negativo: não ponhas em perigo a existência futura da vida no planeta. Desse modo, Jonas (2008, p. 65 e ss.) chama a atenção para o comportamento que deve estar baseado na *heurística do temor* [*Heuristik der Furcht*]. Ele enfatiza que, inerente ao princípio da responsabilidade, está a precaução. Essa indica o comportamento prudente, que diz respeito ao risco e ao perigo daquilo “que tem que se evitar”. E conclui: “Somente sabemos o *que* está em jogo quando sabemos *que* está em jogo” (2008, p. 65).

Nesse ponto Jonas situa a responsabilidade e o comportamento prudente também no âmbito da ciência e da técnica. Aliás, esse aspecto da ética jonasiana é seguramente um dos mais destacados de sua proposta e, por isso, de modo especial interessa ao nosso estudo. Para ele, a ciência deveria não só *diagnosticar*, mas também *prognosticar* as consequências das suas descobertas e experiências, como atitude de precaução. Prognosticar é prever as consequências futuras das ações humanas e nele também está implicada a avaliação dos riscos das ações tecnocientíficas. O papel da ética, portanto, seria o de orientar no campo ideal as ações tecnocientíficas, exigindo da ciência e da técnica uma “considerável certeza e estimativa dos riscos” (2008, p. 68 e ss.).

Em consequência, Jonas considera que a atitude de uma “futurologia comparada” deve estar incluída na atividade da descoberta científica, no sentido de prever de forma hipotética e comparativa as possíveis condições e consequências da ação tecnocientífica. Trata-se do “saber do possível”, incluindo o sentido de fazer valer a prevalência dos prognósticos negativos sobre os positivos: “*Há que dar mais créditos às profecias catastróficas que às otimistas*”, destaca Jonas em sua sentença, por ele mesmo grifada (2008, p. 71). Trata-se ainda da ação cautelosa ante a possibilidade dos grandes riscos das ações tecnocientíficas (2008, p. 72). Dito de outro modo: ante a falta de vigilância de nosso modo de atuar científica e tecnologicamente, haveríamos de sucumbir ao preço da irresponsabilidade, cuja ameaça atinge a própria autoaniquilação da condição humana. Nesse contexto, a ética seria um “controle extratecnológico” do “galope tecnológico” (para usar a mesma expressão de Jonas, 1997, p. 39). Para tanto, a ética exige das ciências e da técnica o desenvolvimento das condições cognitivas e as estimativas com respeito à cautela (Jonas, 1997, p. 12; 2018, p. 200 e ss.).

Se é nesse aspecto que a ética da responsabilidade propõe outra mudança paradigmática importante se comparada com os outros modelos de éticas que a precederam, propondo uma axiologia vinculada ao comportamento moral do homem moderno diante das ações tecnocientíficas, é nesse mesmo aspecto, porém, que também se podem avistar os seus claros limites práticos, conforme identificam os estudos realizados por Ulrich Beck⁹. E se a crítica de Beck expõe um limite claro da ética jonasiana no tocante à sua aplicação, evidencia também outro aspecto problemático

⁹ Cf. Beck (1986; 2007; 2009). Sabemos que este aspecto da crítica de Beck à teoria dos riscos expõe um dos pontos mais controversos da ética da responsabilidade, denunciando o seu paradoxo. Porém, como nosso estudo se limita à crítica de Heidegger, infelizmente não podemos aprofundá-lo aqui. Por isso, indicamos de nossa autoria o estudo *O cálculo e o risco: Heidegger e Beck* (Miranda, 2020). Resumidamente, o problema da heurística do temor reivindicado pela ética jonasiana começa quando há que se viabilizar e garantir a previsibilidade das ações tecnocientíficas. De fato, na medida em que se tem aumentado o conhecimento dos mecanismos e implicações do desenvolvimento tecnológico, tem-se também incrementado novas técnicas capazes de medir e avaliar os riscos e as consequências da própria ação tecnológica. Por vezes, trata-se de técnicas de controle, inclusive, mais sofisticadas que as próprias técnicas que geraram a demanda do controle. Por exemplo, as análises de impacto ambiental que denunciam as práticas irresponsáveis da indústria automobilística, com o aumento da poluição, sem dúvida requisitam o desenvolvimento da mais alta tecnologia, posto que nela estão implicados materiais e equipamentos altamente sofisticados, para a construção de automóveis cada vez menos poluentes. Segundo Beck, esta é a grande armadilha na qual se envolveram a sociedade do risco e a ética da responsabilidade de Jonas que, por sua vez, requisita a estimativa dos riscos.

que reside já na sua própria fundamentação¹⁰, se optamos por seguir com a leitura heideggeriana.

Assim como Jonas, Heidegger também já havia chamado a atenção para o problema da temeridade em seus escritos. Como sujeitos do mundo e donos do ente preferimos o risco à temeridade; preferimos antes a produção e a saturação cotidiana do progresso do que a proteção ou a preservação, alerta Heidegger em *Para que poetas* (GA 5, p. 289 e ss.). Contudo, ao propor uma teoria da ação que leva em conta a heurística do temor e, por conseguinte, a estimativa dos riscos das ações humanas, a ética jonasiana acaba referendando uma sociedade cada vez mais tecnológica, porque implica a necessidade de calcular, planificar e planejar. Como vimos, esta é a grande armadilha ou a grande armação do pensar técnico, que faz com que já não sejamos capazes de pensar, inclusive as saídas ao problema da técnica, senão pela via do técnico. Portanto, nesse sentido, a ética jonasiana nada mais representa do que a confirmação daquilo que já suspeitava Heidegger ao analisar esse momento da história acontecida do ser: o pensar calculador dirige e controla, inclusive, a teoria da ação do homem da técnica.

É neste ponto que, supomos, está o profundo distanciamento entre a proposta de Jonas e o caminho apontado por Heidegger. Desde a leitura heideggeriana podemos argumentar: não se trata de propor uma ética para uma civilização que se tornou eminentemente técnica, mas de refletir sobre a teoria da ação que tem impulsionado a fundamentação do agir moral de acordo com os ditames da técnica. Afinal, no caso da primeira condição somos levados ou empurrados em meio a esta organização e, por isso mesmo, equipamos-nos ao modo da técnica (GA 94, pp. 364, 365), a ponto de exigir uma ética: um modo de comportar-se no mundo, do mesmo modo que também a cultura, a linguagem, etc., vão se tornando um “mero apêndice da técnica” (GA 94, p. 366). Assim, em vez de propor uma teoria da ação que possa superar o tempo da técnica e do homem como funcionário dela, estaríamos, melhor dizendo, diante da época da “decadência”, de uma ética eclipsada pela exigência do agir técnico. Em suma, o “controle extratecnológico” desejado por Jonas para frear o “galope tecnológico”, ao fim e ao cabo, contribui para equipar a própria

técnica, pois para tanto exige-se mais e mais controle dentro do âmbito do cálculo¹¹. Eis o que sustenta a grande engrenagem [*Gestell*] da técnica moderna, diria Heidegger.

Mas se a técnica pode dirigir e planificar, “prolongar, retardar, operar de um modo ou de outro dentro do mensurável” (GA 94, p. 363), ela jamais poderá ser a superação, avalia Heidegger. Atuando dentro do quantificável e do mensurável, ela não é capaz de fundamentar ou ser o fundamento daquilo que há que superar. Daí decorre o sentido da pergunta crítica pelo originário da ética dentro da história acontecida do ser. Ou seja, somente a pergunta pelo ser pode avaliar o significado, inclusive, valorativo dessa “decadência”, de uma teoria da ação eclipsada pela era do técnico.

(III)

A esta altura, frente à encruzilhada quase cética e *niilista* (para muitos) à qual nos conduzem os caminhos do pensar em Heidegger, fatalmente vem a pergunta: se a ética da responsabilidade de Jonas parece ter caído na armadilha do pensar calculador da era do técnico, então quais seriam os indicativos de uma teoria da ação que nos levaria a suplantarmos o homem (e o tempo) da técnica?

Antes de enfrentar essa questão, vale a pena recordar que o *niilismo* moderno – do qual, segundo Jonas, forma parte a ontologia heideggeriana – é o que também está no seu ponto de mira quando propõe uma ética ao mundo. Em seu ensaio publicado em 1952, ainda na primeira etapa de sua vida acadêmica, intitulado *Gnosticismo e niilismo moderno* – cujas ideias centrais também aparecem em sua obra *O fenômeno da vida* (Jonas, 2001b) –, Jonas já antecipa a questão do *niilismo* na analítica existencial da filosofia de Heidegger, avaliando que, ao subjugar a importância da natureza à estrutura do *Dasein*, o filósofo do ser teria relegado a natureza a uma condição vazia de sentido. É como se o homem moderno tivesse sido jogado em uma natureza indiferente, avalia Jonas. Daí que o dualismo teológico do gnosticismo, que separa o espírito da realidade, é semelhante ao dualismo ontológico heideggeriano, que separa o *Dasein* do mundo¹². De modo dissonante de ambas visões de ruptura entre o homem e a realidade, Jonas fundamenta sua proposta de ética buscando re-unir homem e natureza. Assim, o conceito

¹⁰ Sobre o problema da fundamentação da ética desde seu caráter ontológico, vale lembrar, conforme já antecipamos, que esse é um dos aspectos mais emblemáticos da ética jonasiana. Defensor desta proposta de ética, Enrico Berti (1991) vê no ressurgimento da metafísica e do neor aristotelismo da ética jonasiana o resgate histórico de uma dimensão esquecida, mas profundamente necessária para atualização do discurso da ética em nosso tempo. Por outro lado, os que se opõem a Jonas se perguntam se se pode fundamentar uma teoria da ação com base no ser e não em princípios. Ou, como pergunta Muguerza, na obra *Los labirintos de la responsabilidad: “como fundamentar no ser o dever ser?”* (2007, p. 45). Essa crítica, diga-se de passagem, supostamente também atingiria a Heidegger. Contudo, há que esclarecer que neste nosso estudo a crítica à fundamentação da ética jonasiana não está adstrita a se pode o ser fundamentar o dever ser (aliás, sob a ótica heideggeriana, essa pergunta não tem a menor cabida, posto que a filosofia – e inclui-se aqui a ética – justo deve se ocupar do ontológico, como afirma o próprio Heidegger). No nosso caso, a crítica se situa no próprio cerne do caráter ontológico da proposta jonasiana, considerando a essência da técnica moderna e o seu significado dentro da história acontecida do ser, conforme explicaremos a seguir.

¹¹ Sobre a imposição da técnica pelo cálculo, basta conferir os próprios exemplos trazidos por Jonas em seu tratado de ética, quando analisa o futuro da responsabilidade política (2008, Cap. IV. V.2).

¹² Haveria de se perguntar se essa leitura jonasiana sobre o dualismo de Heidegger teria cabida mais além do escrito de Heidegger *Ser e tempo*. Só para citar um exemplo: quando escreve *Construir Habitar Pensar* (GA 7), proferido como conferência num Colóquio de Engenheiros em Darmstadt em 1951, Heidegger deixa claro que o homem constrói porque *habita o mundo*, portanto, pertence e se radica nele. Ao contrário de Ortega, que nesse mesmo congresso havia dito que o homem constrói porque *não habita o mundo*, portanto não pertence à natureza, e constrói uma “sobrenatureza” como forma de sobrevivência (Miranda, 2017, p. 346-348).

de responsabilidade de Jonas procura preencher o vazio criado pela secularização, avalia Zafrani (2013). Neste caso, o objeto da fé não é mais Deus, mas o homem. É sobre ter fé no homem que trata a ética jonasiana.

Jonas se defronta com o *niilismo* heideggeriano também em outro escrito posterior sobre *O futuro da ética*, publicado em sua obra sobre a avaliação da filosofia no fim do século (1993), considerando que face ao poder ameaçador da técnica e diante de seus prazos emergentes, indicados pela própria filosofia da técnica de Heidegger, não nos resta outro remédio senão o de propor, ao menos de maneira provisória, um ensaio de ética; uma orientação para a teoria da ação que não está embasada na existência de um ser conceitual, mas sim no ser da vida biológica e natural.

Sem poder adentrar aqui na polêmica discussão sobre o sentido da ontologia e sua relação com a natureza em Heidegger – que, sem dúvida, é um terreno movediço reconhecido por ele mesmo –, limitamo-nos a analisar o sentido do *niilismo* denunciado por Jonas, desde um ponto de vista da relação com a técnica e à luz do próprio pensamento do filósofo do ser. Se voltamos à pergunta inicial sobre os indicativos para uma teoria da ação que nos levaria a suplantarmos o homem da técnica, Heidegger reconhece que efetivamente esse é o grande desafio do tempo presente. Do mesmo modo, também reconhece – recordamos aqui a citação já mencionada antes – que devemos prestar atenção ao influxo que interpela “não somente o homem, mas todo o ente, *natureza* e história, em relação ao seu ser” (GA 11, p. 43; grifo nosso). Contudo, pensar uma saída simplesmente para livrar-se do *vazio ético* ou do *niilismo* em que nos encontramos tampouco é para Heidegger a melhor alternativa. Por isso, ele admite que ainda estamos longe de pensar uma teoria da ação de um modo suficientemente decisivo.

Seguindo de perto esta tese heideggeriana a respeito da condição da ética, Franco Volpi avalia que as propostas para uma teoria da ação na contemporaneidade, com efeito, aproximam-se muito mais de uma atitude edificante, típica do humanismo tradicional, mas que, “no entanto, parecem impotentes para a realidade da tecnociência”. Assim, numa época dominada pelo *niilismo* provocado pela erupção da técnica, propor uma ética permanece no plano evasivo e compensatório da hominização. Volpi explica:

Para aqueles que perguntaram por que Heidegger, depois de Ser e Tempo, ainda não havia escrito uma ética, ele respondeu que uma ética apropriada aos problemas do mundo moderno já está implícita na compreensão da essência da técnica. Qualquer outra ética – pensada para a medida do indivíduo – seria inadequada para a globali-

zação planetária da humanidade, seria algo “penúltimo” em relação à última realidade produzida pela tecnociência. Na era dominada pelo niilismo, a ética permanece no plano da homilética (2005, p. 155).

Acaso a tentativa de Jonas, que insiste em salvar a humanidade fugindo do *niilismo* de seu tempo, não estaria vinculada ainda a esse estágio “penúltimo” da tecnociência, isto é, não estaria também ela no mero plano da “homilética”? Deixemos a pergunta sobre Jonas aí, repousando, e voltemos a Heidegger e seus indicativos para uma teoria da ação.

Se essa condição do tempo presente foi o que certamente fez Heidegger reconhecer que, dentro de sua trajetória de perguntar pelo ser, ainda era muito cedo para avançar numa empreitada de tal envergadura, ainda assim, o filósofo do ser ao menos aponta para uma direção. Pode-se dizer que o caminho está na busca do sentido do *êthos* como morada do ser, como ele mesmo deixa entrever em sua *Carta sobre o Humanismo* (GA 9, p. 354), utilizando-se da famosa sentença heraclitiana: *êthos anthropôî daímon* – que, numa tradução aproximada, indica que *o êthos é para o homem seu guia, aquilo que o conduz* –. Em suma, em sentido original, o *êthos* diz respeito à morada ou a como habitamos o mundo, quer dizer, o ético no sentido do habitual (GA 55, p. 205-206).

É aqui que o tema do cuidado, antes mesmo de Jonas, adquire sentido na ontologia heideggeriana. O assunto aparece já em *Ser e tempo* (GA 2, p. 77 e ss.), escrito ainda em 1927, portanto, meio século antes da publicação da obra *O princípio da responsabilidade*¹³. O cuidado [*Sorge*] adquire o sentido da responsabilidade, posto que o homem é um ente “entregado à responsabilidade de seu ser” (GA 2, p. 180 e ss.). Uma vez mais identificamos, notadamente clara, a influência do pensador do ser sobre o filósofo da ética, pois recordemos que para Jonas responsabilidade é o “*cuidado com o outro ser*” (2008, p. 357).

Ocorre que, no caso de Heidegger, o ato de cuidar é desprovido da condição futura de produzir efeitos em vista da utilidade da ação e da garantia da sobrevivência. Condição essa que, sem dúvida, representa um verdadeiro “nó górdio” para a ética jonasiana, como podemos ver em alguns debates com seus interlocutores sobre a aplicabilidade do princípio da responsabilidade¹⁴. O fato é que a responsabilidade em Jonas vai além daquele sentido weberiano da convicção, pois, na teoria de Jonas, o acento da responsabilidade está colocado não somente na convicção do fazer, mas, e sobretudo, nas suas consequências. Daí, pergunta-se: o que significa, pois, agir com base no princípio da responsabilidade? Significa seguir os critérios em função dos quais podemos decidir sobre o que convém ao ser humano ou à biosfera? E mesmo que seja o

¹³ Não por acaso o período de surgimento desta obra de Heidegger coincide com o período em que Jonas foi seu aluno em Freiburg na década de 20 do século passado.

¹⁴ Para não ir mais longe na literatura produzida após Jonas, veja-se o importante debate entre ele e seus interlocutores como apêndice da obra *Técnica, medicina e ética* (Jonas, 1997, p. 184 e ss.).

que convém a ambos, desde um ponto de vista heideggeriano, indagamos: acaso isso já não seria uma ação utilitarista, cujo critério é o interesse pela sobrevivência, ou, no mínimo, uma ação orientada para o controle e o domínio?

Em Heidegger o sentido originário do *êthos* tem em vista um habitar a terra que ultrapassa os interesses do humanismo e do agir técnico. Este novo modo de estar no mundo exige outra atitude, outro tipo de ação, desprovida da vontade de dispor e dominar. Se a ação é desprovida dos resultados futuros de produzir efeitos, trata-se de um agir órfão da razão suficiente e instrumental, desapegado dos fundamentos do eficiente, do planejado e do calculado; que apenas deixa transparecer o ser. Jonas, por sua parte, vê nesse modelo de ação um tipo de “intenção subjetiva” (veja-se, em especial o tópico *A ação pela ação* de seu tratado de ética, 2008, Cap.IV.I.9.c). Carente de objeto, a este tipo de ética – que, segundo Jonas, é própria do existencialismo, incluindo Sartre, Nietzsche e Heidegger –, não lhe importa o *que*, mas o *como* da ação. Trata-se, segundo Jonas, de uma ação livre, deliberada soberanamente pelo eu e não pelo objeto disposto no mundo que interpela a mim. No entanto, no nosso humilde entendimento, a ação livre em Heidegger não é aquela simplesmente deliberada pelo eu de intenção subjetiva, mas aquela deliberada pela interpelação do ser, cuja objetividade vai muito além dos objetos dispostos na natureza, tal como reivindica Jonas.

Por isso, a modo heideggeriano, o ato de cuidar – radicado no sentido do *êthos* que vincula o homem ao ser – nem de longe se aproxima do sentido individualista e utilitarista que comumente empregamos e que prevalece hoje em dia. Como bem postula Lévinas, este sentido atual não deixa de ser uma ação violenta, posto que agimos como se estivéssemos sozinhos no mundo, “como se o resto do universo não estivesse aí senão para receber a ação” (Lévinas, 2004, p. 23). Guardadas as devidas diferenças entre Lévinas e Heidegger, o que se destaca aqui é como notadamente o argumento lévinasiano reforça a tese heideggeriana, já que Heidegger insiste uma e outra vez em tratar da “ética originária” [*ursprüngliche Ethik*]. Numa esclarecedora reflexão sobre seu significado, Felix Duque argumenta que se trata de uma teoria da ação que acima de tudo exige outro modo de pensar: “[...] que deve mudar, radicalmente, nossas expectativas, preconceitos e costumes, centradas no egoísmo, no cálculo, na busca do benefício e, por sua vez, no caráter anódino e de neutralidade da sociedade do consumo: traços próprios do sujeito moderno” (Duque, 2010b, p. 19).

Claro está que tampouco Jonas defende um modo individualista de agir ou o utilitarismo ético sem mais. Pelo contrário, Jonas, assim como Lévinas, é um crítico contundente deste modelo civilizatório que nos levou ao consumo exacerbado; basta ver sua entrevista tardia em *Der Spiegel* (2001a). Ocorre que a ética jonasiana acaba se inclinando a favor des-

te, digamos assim, “empoderamento” da condição humana no mundo, que requisita uma teoria da ação calculadora e planejadora, como se o homem fosse o senhor do ente. É isso que está em questão para Heidegger. Quem dá a pauta é o ser e não o homem; por isso, é necessário ouvir a voz do ser. A teoria da ação deve estar orientada para “deixar que apareça o ser”; afinal, como bem dizia Heidegger, “o homem é o pastor do ser”, mas não o seu senhor (GA 9, p. 331). Ao propor esse passo atrás [*Schritt zurück*] sobre a reflexão da teoria da ação em direção à ontologia (GA 11, p. 58 e 59), Heidegger deixa claro que o fundamento para uma teoria da ação precede o homem e radica no ser e, portanto, muito longe está do homem da técnica. A “lonjura” se dá porque o homem moderno, entregue ao sim incondicionado da técnica, não é capaz de ouvir a voz do ser. Pois, quando tudo passa a ser pensado sob a ótica do cálculo e da planificação, há o “esquecimento do ser”. Daí que o pensar agora é calculador e não mais meditativo, observa Heidegger em *Gelassenheit* (2008). E pensar meditativamente “é ouvir a voz do ser” (GA 9, p. 310 e 311).

Então, dadas essas circunstâncias históricas, é como se o homem estivesse de costas para o ser. E, para ouvir a voz do ser que interpela, é necessário girar [*Die Kehre*] para estar de frente a ele. Trata-se daquilo que Heidegger costumava designar como [*Ereignis*]¹⁵: o “evento” na história acontecida do ser, que identifica o pertencimento mútuo [*das Zusammengehören*] entre ser e homem (GA 11, p. 38 e ss.). O “evento”, portanto, seria o acontecimento apropriador, que “une o homem ao ser em sua essencial dimensão mútua” (GA 11, p. 47). E conclui: somente quando o homem pertence ao ser, existindo em sua verdade, “pode-se chegar, do ser mesmo, à *prescrição destas normas que se convertem em leis e regras para o homem*” (GA 9, p. 361; grifo nosso).

Por sua vez, Jonas desconfia dessa propriedade ontológica do homem em Heidegger dada a sua “condição de advento”, isto é, de viver em vista do futuro. Sobre tal condição humana, Jonas elabora uma dura crítica quando se refere à “utopia marxista” e às outras “doutrinas do ser inacabado” em seu ensaio de ética (2008, Cap. VI.II.C.1.a), para justificar o movimento “distópico da responsabilidade”. Entretanto, partindo da pergunta crítica pelo originário da ética – o *êthos* como morada que vincula o homem como pastor do ser –, o *Ereignis* em Heidegger significa conceber uma teoria da ação que, mais que um passo atrás, postula também uma transposição, um salto, ante uma teoria da ação que se tornou eclipsada e tecnicada pelo pensar calculador. Logo, mais que uma doutrina do ser inacabado, o *Dasein* deve ser concebido como um projeto, entregue à responsabilidade de seu ser.

Assim, o “salto” a que nos referimos aqui tem o mesmo sentido daquele expressado por Heidegger, quando diz: “Porém, menos ainda nos deixemos levar pela opinião de que o mundo técnico seja de tal modo que nos impede totalmente

¹⁵ *Ereignis*, com efeito, é um dos conceitos mais importantes e emblemáticos no pensamento de Heidegger, e aparece em vários de seus escritos. Além do contexto aqui citado, utilizado do escrito *O princípio de identidade* [*Der Satz der Identität*] (GA 11), conferir também: *Seminários de Bremen/1949* (GA 79) e *Contribuições à Filosofia*. [*Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*] (GA 65).

de nos separar dele mediante um *salto*” (GA 11, p. 49; grifo nosso). Opinião que, diga-se de passagem, acredita obsessivamente que este modo de ver o atual é o único que é real. Para que haja o salto, a superação, observa Heidegger, é necessário o tempo do pensar que é diferente do tempo do calcular. E conclui: “Hoje em dia, a máquina do pensar calcula, em um segundo, milhares de relações. Apesar de sua utilidade, estão privadas de essência” (GA 11, p. 50). Prometedora da felicidade para os mortais da terra e requerida pelo homem (da técnica), o habitual desse pensar calculador é a ação útil, calculadora, cheia de quantidades, da larga escala, mas vazia de relações de sentido.

O salto proposto por Heidegger parece ser o que torna a postura do filósofo do ser, paradoxalmente, muito menos cética do que a do filósofo da ética, justo quando se insiste em dizer o contrário. Ao mesmo tempo que também desponta como um exemplo emblemático de quando o discípulo não parece superar o mestre. Senão, vejamos o que modestamente reconhece o próprio Jonas, anos depois da escrita de seu tratado de ética e já como avaliação de seus resultados:

*Uma coisa, por fim, necessitamos ter clara: uma solução patenteada para nosso problema, um remédio universal para nossa enfermidade, não existe. Para algo assim, a síndrome tecnológica é demasiadamente complexa e **um salto fora deste caminho não cabe nem considerar**. Até mesmo diante de uma grande “inversão de rumo” e uma reforma de nossos costumes, o problema fundamental não desapareceria. Pois a aventura tecnológica mesma deve continuar seu curso; **inclusive as retificações salvadoras sempre exigem uma nova aplicação de engenho técnico e científico, que gera seus próprios novos riscos**. A missão de evitar é, então, permanente, e seu cumprimento não deve ser mais que um remendo e, frequentemente, inclusive **apenas um trabalho parcial** (Jonas, 2001a, p. 132; grifo nosso).*

A modo conclusivo, ainda conjecturas

Dito isso, haveremos de reconhecer que o ensaio para uma ética de Jonas ainda está longe de oferecer os alicerces para uma teoria da ação que consiga superar ou, ao menos, desvincular-se do mundo tecnificado. No entanto, como último esforço deste esboço crítico há de se perguntar: mesmo que a proposta de Jonas não represente a possibilidade de uma transposição do homem da técnica, será que ela já não seria um primeiro passo no sentido de apontar a necessidade de uma guinada da teoria da ação rumo ao ser em tempos de “decadência” – leia-se da “história acontecida do ser” –, tal como propunha Heidegger?

Jonas parece se antecipar a essa requisição quando repositiva a condição humana no mundo que comunga com a condição da natureza. Talvez isso já seja o eco mais profundo da natureza, da voz que interpela o ser, e não por acaso o modelo jonasiano tem influenciado os movimentos ambientalistas e ecologistas desde o final do século passado. E se, muito embora Heidegger houvesse afirmado que ainda estamos muito longe de pensar uma teoria da ação suficientemente decisiva, capaz de transpor a barreira (dar o salto) do eminentemente técnico, ainda assim, haveria de se perguntar se tais acontecimentos já não seriam os primeiros indícios do evento [*Ereignis*] ao qual também faz referência Heidegger. Ou seja, será que já não estamos presenciando os primeiros sinais deste evento mais profundo que anuncia a urgência desta “com-ver-são” de pertencimento mútuo entre homem e ser?

Analisando este momento da história acontecida do ser, Heidegger costumava dizer de forma poética, mas também um tanto quanto bucólica – pelo menos para nós, os contemporâneos –, que a nossa condição é a de que “chegamos demasiado tarde para os deuses e muito cedo ainda para o ser” (GA 13, p. 76). Mas, uma vez mais insistindo na pergunta, será que a ética da responsabilidade já não seria um esboço, ao menos um ponto de inflexão fundamental neste momento da história acontecida do ser, “cujo enunciado poema é o homem” (para usar a mesma expressão na continuidade do poema heideggeriano)?

É o que também parece indicar as reflexões antropológicas de Jonas (1992) em seu emblemático ensaio intitulado *Mudança e estabilidade: o fundamento da compreensibilidade da história*, publicado em 1970, coincidentemente em comemoração ao octogésimo aniversário de Heidegger. Nele, Jonas justifica sua postura alegando que enquanto estivermos no “tumulto dos eventos” não há outra escolha; devemos, pelo menos, tentar compreender a história. Abdicar dessa condição é perambular como cegos em seu interior; é renunciar ao direito de ter a nossa própria história.

De todo modo, examinados esses pesos e medidas entre o discípulo e o mestre, ainda vale a advertência de Franco Volpi (2007), a quem dedicamos este artigo *in memoriam*: seja para o bem ou para o mal da prudência do pensamento, em tempos da ética da técnica é preferível ser considerado “um niilista”.

Referências

- ANDERS, G. et al. 1998. *Su Heidegger: Cinque voci ebraiche – Günther Anders, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith, Leo Strauss*. Tradução de Nicola Curcio. Roma, Donzelli Editore.
- APEL, K.-O. 2004. Responsabilità oggi: Soltanto un principio preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell’umanità? In: C. BONALDI (ed.), *Hans Jonas: Il filosofo e la responsabilità*. Milano, Ed. Albo Versorio, p. 69-101.
- ARAMAYO R.; GUERRA M.J. (org.). 2007. *Los laberintos de la responsabilidad*. Madrid, CSIC.

- BECK, U. 2009. Critical Theory of World Risk Society: A Cosmopolitan Vision. *Constellation*, 16(1):2-22.
- BECK, U. 1986. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- BECK, U. 2007. *Weltrisikogesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- BERTI, E. 1991. El neoaristotelismo de Hans Jonas. *Revista Iride*, VI:227-231.
- BONALDI, C. (ed.). 2004. *Hans Jonas: Il filosofo e la responsabilità*. Milano, Ed. Albo Versorio.
- DUQUE, F. 2010a. Para una ética no nihilista [Prólogo]. In: F. VOLPI, *Martin Heidegger, aportes a la filosofía*. Madrid, Maia Ediciones, p. 97-146.
- DUQUE, F. 2010b. *Residuos de lo sagrado: Tiempo e escatología (Heidegger/Lévinas – Hölderlin/Celan)*. Madrid, Abada Editores.
- HEIDEGGER, M. 1988. *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen, Günther Neske.
- HEIDEGGER, M. 2008. *Gelassenheit*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- HEIDEGGER, M. 1986. *Sein und Zeit*. (GA 2). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1977. *Holzwege*. (GA 5). Frankfurt am Main, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1996/1997. *Nietzsche*. (GA 6.2). Frankfurt am Main, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 2000. *Volträge und Ausätze*. (GA 7). Frankfurt am Main, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1976. Nachwort zu „Was ist Metaphysik. Brief über den Humanismus“. In: *Wegmarken*. (GA 9). Frankfurt am Main, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 2006. *Identität und Differenz*. (GA 11). Frankfurt am Main, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1983. *Aus der Erfahrung des Denkens*. (GA 13). Frankfurt am Main, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 2007. *Zur Sache des Denkens* (GA 14). Frankfurt am Main, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1986. *Seminare*. (GA 15). Frankfurt am Main, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 2000. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. (GA 16). Frankfurt am Main, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1983. *Einführung in die Metaphysik*. (GA 40). Frankfurt am Main, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1981. *Grundbegriffe*. (GA 51). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1979. *Heraklit*. (GA 55). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. (GA 65). Frankfurt am Main, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1999. *Die Überwindung der Metaphysik*. (GA 67). Frankfurt am Main, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1994. *Bremer und Freiburger Vorträge*. (GA 79). Frankfurt am Main, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 2014. *Schwarze Hefte (1931-1938)*. (GA 94). Frankfurt am Main, Klostermann.
- HOTTOIS, G. 1991. *El paradigma bioético: Una ética para la tecnociencia*. Barcelona, Anthropos.
- HOTTOIS, G (org.). 1993a. *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. Engelhardt en perspective*. Paris, Vrin.
- HOTTOIS, G.; PINSART, M.G. (ed). 1993b. *Hans Jonas : Nature et responsabilité*, Paris, Vrin.
- JONAS, H. 2008. *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Tradução de Javier M. F. Retenaga. Barcelona, Herder.
- JONAS, H. 1993. *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- JONAS, H. 2001a. *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Tradução de Illana Giner Comín. Madrid, Cataratas.
- JONAS, H. 1996. *Mortality and Morality: A Search for Good after Auschwitz*. Evanston/Illinois: Northwestern University Press.
- JONAS, H. 1997. *Técnica, medicina y ética: La práctica del principio de la responsabilidad*. Tradução de Carlos F. Gil. Barcelona, Paidós.
- JONAS, H. 2001b. *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*. Evanston/Illinois, Northwestern University Press.
- JONAS, H. 1992. Wandlung und Bestand: Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen. In: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt, Insel, p. 50-80.
- JONAS, H. 1987. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- LÉVINAS, E. 2004. *Difficil libertad*. Tradução de J. Haidar. Madrid, Caparrós.
- MIRANDA, A.L. *O cálculo e o risco: Heidegger e Beck*. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, 145:73-97.
- MIRANDA, A.L. 2017. *Técnica y Ser en Heidegger*. Salamanca, Editora de la Universidad de Salamanca.
- MUGUERZA, J. 2017. Convicciones y/o responsabilidades? Tres perspectivas de ética en el siglo XXI. In: R. ARAMAYO; M.J. GUERRA. *Los laberintos de la responsabilidad*. Madrid, CSIC, p. 21-52.
- ORTEGA y GASSET, J. 2000. *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid, Alianza Editorial.
- RICOEUR, P. 2004. Ética e Filosofia della Biologia in Hans Jonas. In: C. BONALDI (ed.), *Hans Jonas: Il filosofo e la responsabilità*. Milano, Ed. Albo Versorio, p. 53-67.
- SÈVE, B. 1990. Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité. *Revue Esprit*, Paris, 165:72-88.
- VOLPI, F. 2005. *Il nichilismo*. Roma, Laterza.
- VOLPI, F. 1993. Le paradigme perdu: l'éthique contemporaine face à la technique. In: Gilbert HOTTOIS (org.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. Engelhardt en perspective*. Paris, Vrin, p. 163-179.
- VOLPI, F. 2007. *Prefiero ser un nihilista que un fanático* [Entrevista a Tulio Domicheli]. ABC/Espanha, 21 abr. 2007.
- WOLIN, R. 2003. *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Tradução de María Condor. Madrid, Cátedra.
- ZAFRANI, A. 2013. Hans Jonas ou comment sortir du nihilisme de Heidegger. *Archives de Philosophie*, 76(3):497-509.

Submetido em 19 de julho de 2019.
Aceito em 13 de novembro de 2019.