

**RICARDO HOEPERS**

**O PRINCÍPIO DA RESPONSABILIDADE DE HANS JONAS E O  
IMPERATIVO DE UMA ÉTICA PARA A EDUCAÇÃO**

**MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

**PUCPR**

**CURITIBA  
2005**

**RICARDO HOEPERS**

**O PRINCÍPIO DA RESPONSABILIDADE DE HANS JONAS E O  
IMPERATIVO DE UMA ÉTICA PARA A EDUCAÇÃO**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação, linha de pesquisa História das Idéias e das Práticas Educacionais no Brasil, Centro de Teologia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Orientador: Prof. Peri Mesquida

**CURITIBA  
2005**

## **AGRADECIMENTOS**

A  
Peri Mesquida  
Pela orientação

Colorinda e Ana Rotilia  
Pelo apoio

Paroquianos da Paróquia São Francisco de Paula  
Pelas orações

Age de maneira tal que os efeitos de tua ação  
sejam compatíveis com a permanência de autêntica  
vida humana sobre a terra.  
*Hans Jonas*

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	vi
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>CAPÍTULO I: SOBRE A ÉTICA E SEUS CONCEITOS</b> .....	3
<b>1.1. O modismo ético</b> .....	3
<b>1.2. Conceitos éticos pertinentes</b> .....	4
1.2.1. A Raiz da Moral.....	8
1.2.2. De que ética estamos falando.....	10
1.2.2.1. Metaética.....	15
1.2.2.2. Ética Normativa.....	18
1.2.2.2.1. Teorias Éticas Teleológicas.....	19
1.2.2.2.2. Teorias Éticas Deontológicas.....	26
<b>CAPÍTULO II: O <i>NOVUM</i> NA ÉTICA DE JONAS: POR UM PRINCÍPIO DE RESPONSABILIDADE</b> .....	34
<b>2.1. A ética aplicada e os problemas emergentes</b> .....	34
<b>2.2. Ética aplicada e Bioética</b> .....	36
<b>2.3. O cenário de Hans Jonas: os limites da ética tradicional</b> .....	38
2.3.1. Problemas de percepção da responsabilidade.....	41
2.3.2. Ameaças do excesso de êxito.....	45
2.3.3. A crise da ciência e a crise da ética.....	49
2.3.3.1. O “campo de concentração” de Jonas.....	52
2.3.3.2. O <i>novum</i> na ética de Jonas.....	54

<b>CAPÍTULO III: A ÉTICA DE JONAS NO CAMPO EDUCATIVO.....</b>	
<b>3.1. Pressupostos de aproximação.....</b>	<b>58</b>
<b>3.2. O êxito da ciência e o otimismo educacional.....</b>	<b>62</b>
<b>3.3. A técnica moderna e sua influência na educação.....</b>	<b>65</b>
3.3.1. Ambivalência dos efeitos.....	65
3.3.2. Compulsoriedade da utilização.....	66
3.3.3. Extensão global no tempo e no espaço.....	67
3.3.4. Rompimento com o antropocentrismo.....	68
3.3.5. A heurística do temor como prudência educativa.....	70
<b>3.4. O <i>novum</i> de Jonas e a ética do discurso.....</b>	<b>75</b>
3.4.1. A teoria da ação comunicativa.....	76
3.4.2. A racionalidade ético-comunicativa.....	79
3.4.3. Uma nova ética (Jonas) e uma nova racionalidade (Habermas).....	82
<b>3.5. O emergente e necessário princípio de responsabilidade.....</b>	<b>86</b>
3.5.1. As facetas da responsabilidade.....	88
3.5.2. Hans Jonas e os conceitos de totalidade, continuidade e futuro.....	92
3.5.3. A educação responsável de uma tecnologia sustentável.....	96
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>101</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>103</b>
<b>BIBLIOGRAFIA RECOMENDADA.....</b>	<b>106</b>

## RESUMO

A partir dos novos problemas éticos emergentes, perguntas nunca feitas até então nascem no cotidiano do poder das novas tecnologias e apontam para ameaças que colocam em risco a própria natureza do homem. Esse poder atinge todos os âmbitos da sociedade e influencia significativamente na produção do conhecimento. Surge então a seguinte pergunta: Diante dessa nova escalada planetária da técnica e de seu desmesurado poder, qual é o papel da educação? O princípio de responsabilidade proposto pelo filósofo Hans Jonas surge como um referencial teórico num momento de crise dos referenciais éticos tradicionais, aquecendo o debate acerca do compromisso social de garantir um mundo viável para as próximas gerações. Com o objetivo de aproximar este referencial da área da educação esta pesquisa quer considerar a importância do mesmo para ampliar os conceitos de ética necessários para um compromisso com a permanência de uma vida autêntica e responsável sobre o planeta. Tendo em vista a atualidade dos dilemas éticos na biotecnologia, o princípio de responsabilidade de Hans Jonas torna-se um imperativo ético para a educação.

**PALAVRAS-CHAVES:** Ética, Educação, Responsabilidade, Biotecnologia.

## INTRODUÇÃO

A ética da responsabilidade de Hans Jonas se encontra numa área de conhecimento da ética chamada ética aplicada e num ramo específico chamado bioética. A bioética é uma abordagem recente que nos últimos trinta anos vem ganhando espaço com polêmicas que tratam de problemas persistentes como aborto, eutanásia e problemas emergentes como as modernas técnicas de reprodução assistida até as técnicas de clonagem. Jonas, em 1979 (nove anos após o primeiro uso do neologismo bioética), surge com uma reflexão ética sobre a civilização tecnológica. Defendendo um princípio de responsabilidade, Jonas quer dar uma resposta ao novo *status* que a biotecnologia proporcionou ao homem: o poder de intervenção sobre sua própria natureza.

A pergunta que se faz com Jonas é: como isso repercutirá cumulativamente num futuro próximo? Neste cenário, cheio de peculiaridades, vislumbra-se um novo tempo que exige uma nova postura ética. Por isso, a ética vem retomando com vigor seu espaço de reflexão em todas as áreas do conhecimento, pois se espera que nela encontremos algumas chaves de leitura desta nova realidade que se impõe com o aumento do poder do homem sobre seu próprio destino.

Com novos referenciais, Jonas faz uma crítica aos antigos postulados éticos que já não conseguem responder eficazmente aos problemas emergentes ligados ao êxito do poder das novas tecnologias. Preocupado com as conseqüências vindouras, ele aposta na força de um princípio: a responsabilidade. Mas, como este princípio pode se tornar uma máxima não só subjetiva em cada sujeito, mas também com proporções coletivas, a ponto de se tornar um imperativo? Talvez a resposta seja investir em uma educação responsável. Uma educação que proporcione caminhos para se aprender com erros cometidos e que sensibilize para se evitar que se coloque em risco o futuro da natureza humana e, com ela, toda biosfera.

Para tanto, este trabalho tem como objetivo a aproximação da teoria da responsabilidade de Hans Jonas para o âmbito educacional, colaborando para que sua reflexão seja mais conhecida e aprofundada entre os educadores.

## CAPÍTULO I: SOBRE A ÉTICA E SEUS CONCEITOS

### 1.1. O modismo ético

O vocábulo *ética* é muito conhecido e estudado na área da educação<sup>1</sup>. Mas, aproximar-se do tema exige um conhecimento mais profundo sobre as teorias éticas e seus contextos. Por ser um tema que tem sido tratado comumente por muitos autores, em diversas áreas do conhecimento, podemos cair no perigo dos modismos que cercam o uso desse vocábulo, sem nos preocuparmos com seu significado mais profundo. É possível abrirmos um grande leque acerca da construção do conhecimento da ética, desde a sua gênese até as teorias mais complexas que estruturam sua possibilidade de realização na vida humana.

TUGENDHAT (2000, p. 11) afirma que não podemos nos contentar com uma representação qualquer ou indeterminada, pois, diante da pergunta: *por que devemos nos ocupar da ética?*, todos entendem que se trata de um tema de importância, mas de difícil contextualização. Para Tugendhat, na filosofia e também nos currículos das escolas, a ética parece ser um fenômeno da moda.

Parece, num primeiro momento, que a ligação da ética com a educação nos remete à reflexão sobre valores, reduzindo-os ao individual e ao inter-humano. Mas, à medida que vamos nos aprofundando acerca do significado da ética e do seu papel na sociedade atual, poderemos ter mais critérios, não só para ligá-la à reflexão educacional, mas, acima de tudo, mostrar a sua indissolubilidade.

---

<sup>1</sup> Praticamente todas as obras que fazem parte desta pesquisa, cujo tema específico é a ética, em algum momento, refletem a sua aplicação na educação. Alguns autores tentam aproximar-se de uma unidade do tema como, por exemplo, GOERGEN, RUSS e GADOTTI. Não podemos esquecer de mencionar aqui todos os livros de MORIN, em alguns dos quais os títulos sobressai exatamente a idéia da ética e da sua aplicação nas ciências e na produção do conhecimento: *Ciência com consciência* (2002); *A religião dos saberes – o desafio do século XXI* (2002); *Os sete saberes necessários à educação do futuro* (2002) – neste livro, de maneira especial o último capítulo é dedicado à *ética do gênero humano*; *A cabeça bem-feita – repensar a reforma e reformar o pensamento* (2002). Ver também a contribuição da epistemologia como ponte de reflexão filosófica entre a educação e as ciências em: SANTOS, Boaventura de Souza. *Introdução a uma ciência pós-moderna* (1989); *Para um novo senso comum. A crítica da razão indolente – contra o desperdício da experiência* (2001).

VAZ (1999, p. 11) considera que o termo *ética* também pode ser deteriorado semanticamente, devido ao fato de que ele migra incessantemente por inúmeras formas diferentes de linguagem: ética filosófica, ética social, ética política, ética religiosa, ética midiática, ética econômica e bioética, entre outros.

Por isso, para não correremos o perigo de uma deterioração do seu significado no campo da educação, é bom conhecermos os conceitos mais significativos ligados ao termo, conceitos estes nos quais teorias se fundamentam e, também, algumas críticas da sua aplicação na realidade.

## **1.2. Conceitos éticos pertinentes**

Dentro de nossa possibilidade de análise, podemos considerar os diferentes conceitos de ética que ao longo da história se tornaram referência para o *modus vivendi* de determinadas culturas. Como toda teoria, a ética não se fixa em uma concepção única, mas vai assimilando fatores históricos, sociais, culturais, políticos, psicológicos, filosóficos tanto em nível interno, isto é, na construção dos juízos morais de cada pessoa, como externo, ou seja, na organização social, com suas leis e normas morais estabelecidas para serem respeitadas. Muitos conceitos, estruturados em culturas específicas, tornaram-se ponto de referência do agir humano em âmbito universal, especialmente no caso das religiões que se expandem além-fronteiras e levam suas exigências éticas para serem vividas por todos os que aderem àquela crença. Mas, o fato é que na história da ética há sucessos e insucessos. Muitas ideologias que tentaram impor suas regras de modo universal tornaram-se totalitárias e fechadas em si mesmas, como por exemplo, os casos mais recentes do nazismo e do fascismo, que buscaram um domínio universal. Mas, as conseqüências de suas ações trouxeram mais malefícios do que benefícios para a humanidade.

Essa busca constante do ser humano por uma vida correta parece persistente em sua natureza; porém, o como realizar isso tornou-se tema para as discussões atuais da ética. Torna-se necessário, em cada momento histórico, considerar aqueles conceitos que são pertinentes para sua época, que foram suscitados por força das necessidades reais de um contexto próprio e conseguiram trazer respostas mais adequadas às necessidades daquele período.

Assim aconteceu com Aristóteles (384-322 a.C.) que, em sua obra *Ética a Nicômaco*, soube responder às questões que já eram levantadas pelos filósofos anteriores, Sócrates e Platão, que questionavam qual a melhor maneira de se viver a vida. Para ele, tudo está em volta da busca de felicidade: “Em palavras, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem que esse bem supremo é a felicidade e consideram que o bem viver e o bem agir equivalem a ser feliz” (ARISTÓTELES, 2002, livro I, 4). E, para alcançar essa felicidade é necessário um homem virtuoso que possa perceber com clareza, na sua contemplação da verdade, qual a forma de viver o bem supremo.

Sabemos, porém, que Aristóteles não resolveu todas as questões de seu tempo. Sua teoria ética tem um fundo social que é de sua época (mundo grego, século IV a.C.) e, de alguma forma, engendra uma cultura específica, com escalas de valores próprias e regras de conduta comuns naquele contexto. Sua teoria ética era pertinente para aquele momento e é referência até os nossos dias.

Por isso, ao estudarmos as éticas relativas à área da educação, é preciso ter em conta toda a contribuição dada pelas éticas precedentes. A ética teve suas teorias analisadas e adaptadas: foi tema de relevância para Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Descartes, Thomas Hobbes e, finalmente, para o marco representado por Kant. Após Kant, toda a produção acerca da ética é chamada *pós-kantiana*, tamanha a força de sua teoria<sup>2</sup>.

RAUBER (1999, p. 9) afirma que, com o avanço técnico-científico surgido em todas as esferas do saber, suscitou-se uma necessidade de rever o agir moral humano. Para ele, mais do que nunca, vivemos um momento em que se necessita de um princípio que possa servir de fundamento para o agir correto e racional.

Ao destacarmos o princípio da responsabilidade de Hans Jonas, estamos nos apoiando em um contexto atual, no qual perguntas nunca feitas antes tomaram o espaço do cenário mundial. Tentando responder a essas questões, as teorias éticas ressuscitam com força e procuram localizar o melhor caminho para garantir a permanência de valores morais e sua adequação aos novos desafios que vão surgindo na vida em sociedade.

---

<sup>2</sup> Este itinerário poderá ser acompanhado nos escritos de Vaz, que trata cada autor e aborda suas teorias.

Com isso, é possível perceber que estamos num *surto* de ética. O primeiro passo, portanto, é definir conceitos pertinentes com o objetivo de localizar o que há de novo na abordagem de Jonas.

Na concepção de VAZ (1999, p. 7), o campo da ética é o que mais cresceu em termos de bibliografia, na área das Ciências Humanas e da Filosofia. A razão desse interesse pode estar ligada a uma reação da crise espiritual, que atinge a civilização ocidental. O homem buscou traçar um caminho de autoconfiança, que pudesse garantir, por meio da razão, a solução de todos os problemas existenciais de sua natureza. A passagem de um mundo mitificado da natureza para o mundo da cultura desencadeou uma crescente produção de bens materiais e simbólicos, que ocupam o espaço e o tempo. Também é possível evidenciar uma crise dos valores do espírito, que colaboravam para a aceitação do caráter normativo e hierarquizado dos bens inalienáveis do ser humano. O paradoxo está exatamente no fato de que, o mesmo processo de auto-realização pode-se tornar um processo de autodestruição. A respeito, Vaz se expressa com preocupação:

É do fundo desse paradoxo que se levanta a onda ética a espalhar-se hoje sobre o mundo, cobrindo todos os campos da atividade humana. Ela parece significar como que o sobressalto de nossa natureza espiritual em face de ameaças que parecem pôr em risco a própria sobrevivência das razões de viver e dos valores da vida lentamente e penosamente descobertos e afirmados ao longo desses três milênios de nossa história. Um relativismo universal e um hedonismo que não conhecem limites: eis os padrões de avaliação e comportamento hoje dominantes e cujos efeitos devastadores na vida de indivíduos e sociedades nos surpreendem e nos inquietam (VAZ, 1999, p. 8).

Para VAZ, portanto, vale a pena resgatar a ética geral e toda a riqueza de seus componentes ao longo da história. Sua definição de ética é uma definição histórica e teórica. Ele define “ética como ciência do *ethos*” (VAZ, 1999, p. 59). É do *ethos* grego tradicional que se inaugura toda a tradição de pensamento acerca da conduta humana que hoje herdamos.

Neste mesmo caminho, TUGENHAT aprofunda o contínuo crescimento de interesse pela ética. Não tão preocupado em abordar uma história da ética como Vaz, Tugendhat localiza o mesmo declínio dos valores morais. Para ele, o século XVIII foi um período de desorientação ética e crise religiosa. Tugendhat suscita a seguinte pergunta:

Como podemos, como devemos nos posicionar em relação à ética, depois que a fundamentação religiosa deixou de existir? (...) Se o julgamento moral é um ingrediente inevitável de nossa vida, então deveria resultar um dilema, no caso, de que o julgamento moral implicasse, por um lado, validade universal e, por outro, devesse evidenciar-se como histórico e socialmente relativo. (TUGENDHAT, 2000, p. 14).

Para Tugendhat, portanto, aqui se concentra a crise atual, na qual os códigos de ética que querem ter um valor universal contrastam com a prática moral relativizada nas diferentes culturas. O paradoxo de uma ética que tenha um fundamento universal e crescente relativismo no campo da ética é o ponto de divergência e de pesquisa na área.

BORGES, DALL'AGNOL e DUTRA (2002, p. 7), PALMER (2002, p. 15), SANCHEZ VASQUEZ (2000, p. 23), OLIVEIRA (2001, p. 236) e BEAUCHAMP e CHILDRESS (2002, p. 18) aproximam os conceitos de ética e moral e trazem um aspecto mais amplo para a definição de ética, usando expressões como “estudo”, “disciplina”, “disciplina racional”, “análise da vida moral”. Sendo assim, é necessário um esclarecimento sobre o sentido dos dois termos, *ética* e *moral*, isto é, em que aspectos eles se aproximam e em que sentido se distanciam no seu significado.

Outra característica, encontrada em alguns autores, é um sentido mais filosófico e psicológico de *ética*, voltado um pouco ao conceito grego de busca da felicidade, mas contextualizado no ambiente das teorias filosóficas e psicológicas atuais. Usam-se expressões como: “busca constante do bem humano”, “arte de viver” e “reflexão sobre a ação humana”, “escolha de um conjunto excelente de ações”. PEGORANO (1995, p. 13), SANTOS (1997, p. 14), SAVATER (1996, p. 31) e SEGRE e COHEN (1999, p. 17), por exemplo, situam a ética como “a percepção dos conflitos da vida psíquica (emoção e razão) e na condição, que podemos adquirir, de nos posicionarmos, de forma coerente, em face desses conflitos”.

SINGER (1998, p. 9) começa explicitando o que a ética não é: não é uma série de proibições ligadas ao sexo; não é um sistema de grande nobreza na teoria, mas inaproveitável na prática; não é algo inteligível somente no contexto da religião. E nega, finalmente, que a ética seja relativa ou subjetiva. Para Singer, conceber a ética é entender como cabe à razão o importante papel das decisões, como emitir um juízo moral, como viver de acordo com padrões éticos.

De acordo com MARTINI (1993, p. 9-10), a palavra *ética* tem pelo menos quatro significados:

- etimologicamente, significa aquilo que se costuma fazer, aquilo que normalmente se faz e, portanto, é um costume social. É um modo de comportamento de uma determinada sociedade;
- para os gregos, significa uma sociedade bem ordenada, uma sociedade boa;
- tem um sentido absoluto: aquilo que é bom em si mesmo ou aquilo que deve ser feito ou evitado a todo o custo, independente das vantagens pessoais ou sociais que daí se extraíam;
- é uma reflexão filosófica sobre os comportamentos humanos e sobre o seu sentido último.

Diante de tantos conceitos acerca da ética, vê-se que há diferentes abordagens do tema. Mas todos traduzem uma perspectiva própria, revelando conceitos implícitos nas teorias que os fundamentam.

### **1.2.1. A Raiz da Moral**

Comumente os vocábulo *ética* e *moral* são usados como sinônimos. Mas também, como foi visto acima, alguns autores vão utilizá-los com diferentes significados. Para esclarecer melhor os conceitos, é necessário um aprofundamento. Iniciemos, então, pelo termo *moral*.

A palavra moral vem do latim (*mor, mores*) e pode significar *costumes* ou *regras de comportamento*. Tem um sentido amplo, pois se refere ao agir humano, ao comportamento, às escolhas, aos hábitos sociais, aos princípios e aos valores.

Assim, confirma DURANT (2003, p. 68), que os autores da área apontam para esta idéia comum: de fato, a moral refere-se diretamente aos atos humanos, ao agir humano. Segundo ele, esse agir humano está ligado a uma ação boa ou a uma ação má. Por isso, a moral pressupõe liberdade e responsabilidade. Durant explicita as definições de moral em três campos, três sentidos ou três tarefas que vão caracterizar as funções da moral. Esses campos são necessários e complementares. São eles: o questionamento, a sistematização e a prática.

O primeiro sentido de moral usado pelos autores é o sentido de *questionamento*, que se faz pela reflexão. Faz parte da moral uma constante busca e não um conjunto fechado de regras e tabus, que segundo DURANT (2003, p. 68), “vindos não se sabe de onde, se impõem cegamente aos seres humanos”. Trata-se de uma reflexão porque questiona o nosso agir e dá pistas, caminhos sobre o que é preciso fazer, na procura do que é certo e correto, bom e justo. Sendo assim, exige um constante esforço reflexivo; isto é, a moral supõe exploração, análise, comparação, avaliação e também criação, quando, por exemplo, inova, trazendo prospectos diferentes da realidade.

O questionamento moral, para DURANT (2003, p. 69), não é exclusivamente dos filósofos e teólogos, mas responsabilidade de cada ser humano. Ele admite que cada indivíduo tem uma reflexão moral em doses diferentes, mas, afirma, trata-se do quinhão de cada sujeito humano. Também pode-se considerar que esta reflexão, própria da moral, abre horizontes amplos permitindo o desenvolvimento de elementos múltiplos, assim como a análise dos conceitos morais: dever, obrigação, bem, virtude, liberdade etc.; o valor do próprio raciocínio moral; as condições da ação; o fim, o porquê; a reflexão sobre as regras, os princípios, os valores, os deveres; a justificação dessas regras-princípios-valores, seus fundamentos; o questionamento sobre a ação.

Se *moral* é questionamento, pode-se conhecer suas funções também a partir do resultado dessa reflexão, isto é, da sua *sistematização*. Aqui, refere-se ao campo do conteúdo da moral. A partir disso, a moral poderá ser entendida por alguns<sup>3</sup> como um código de leis, de normas ou um sistema de regras, valendo a definição de que é um conjunto organizado, sistematizado, hierarquizado de princípios, de regras ou de valores. Porém, quando nos referimos a um sistema, podemos ter dupla interpretação: um sistema fechado de normas a serem obedecidas ou um conjunto sistemático de regras e valores.

DURANT explica melhor a idéia do ordenamento sistemático de valores:

Ele pode se referir a um indivíduo. Por exemplo: “minha moral pessoal”, isto é, o conjunto mais ou menos organizado e coerente de valores, regras, orientações de vida que possuo. Outros exemplos: a moral de Kant, a de Descartes, a de Tomás de Aquino, a de Simone de Beauvoir, ou seja, o sistema e a síntese que cada um desses pensadores construiu.

---

<sup>3</sup> BORGES, M.; DALL’AGNOL, D.; DUTRA, D. V. ( 2002, p. 7), PALMER (2002, p. 15), SÁNCHEZ VÁSQUEZ (2000, p. 23), OLIVEIRA (2001, p. 236), BEAUCHAMP; CHILDRESS (2002, p. 18).

Ele também pode se referir às exigências, aos valores, aos princípios que servem de base e justificação ao comportamento de um grupo ou de uma sociedade. Assim, fala-se comumente da “moral católica”, da “moral marxista” ou ainda da “moral francesa”, “da moral americana” etc. (DURANT, 2003, p. 69).

Assim, ao referir moral como sistematização, está se falando de moral no plural, isto é, aquilo que é próprio de cada sistema.

O último campo a ser analisado é a *prática*, cuja discussão é muito comum no âmbito da moral. Trata-se de uma experiência concreta, objetiva, localizada no dia-a-dia do sujeito. É a maneira como se concretizam os princípios do que é bom e justo. Pode ser uma atitude interior, vinda das convicções internas, isto é, daquilo que foi construído ao longo dos anos e é tido como princípio. Ou então, pode ser uma exortação aos outros, acreditando que eles podem aprender a partir de suas próprias experiências. DURANT (2003, p. 70-71) aponta um lado positivo e um negativo. Pode ser positivo se, de fato, a intenção de partilhar essa experiência, de dar esse ou aquele conselho é um ato sincero, autêntico, coerente consigo mesmo. Pode ser negativo, se estiver embasado em uma atitude moralizante, moralizadora, isto é, vazia de coerência.

Esses três campos ou sentidos da palavra *moral* não devem ser considerados estanques, separados, mas, ao contrário, eles são complementares. DURANT considera a possibilidade de encontrar uma interpretação sob dois pontos de vista diferentes: um de uma perspectiva legalista e outro de uma perspectiva personalista. Pode-se *questionar* em termos de conhecer seus deveres (legalista) ou como uma reflexão que exige respeito à dignidade humana (personalista). Pode-se encarar os deveres e as obrigações como um *sistema* ou como um conjunto hierarquizado de valores. Enfim, pode-se, na prática, obedecer cegamente às normas ou ter decisões pessoais, responsáveis e circunstanciadas.

### **1.2.2. De que ética estamos falando**

Localizados os termos adequados do sentido e das funções da moral, podemos agora fazer um paralelo com o sentido da palavra *ética*, com suas

aproximações e implicações. VAZ<sup>4</sup> (1999, p. 11) localiza dois aspectos interessantes e de relevância: o sentido histórico do vocábulo e o sentido teórico. O primeiro é uma análise lingüística do termo; e o segundo refere-se à validade do termo desde os primeiros passos da cultura ocidental até os nossos dias. No momento, vale a pena conhecermos sua análise terminológica, trazendo assim uma compreensão significativa do termo *ética*.

Para VAZ (1999, p. 12), apresenta-se o problema do uso das denominações *ética* e *moral* no mesmo campo de conhecimento. Essa dúvida do uso dos termos

(...) começou a formar-se desde os tempos kantianos e acentuou-se com a distinção introduzida por Hegel na estrutura dialética da sua Filosofia do Espírito objetivo entre *Moralität* e *Sittlichkeit*, a primeira designando o domínio kantiano da moralidade interior, a segunda significando o campo clássico da eticidade social e política.

VAZ concorda que, embora tenha havido uma certa distinção ao longo da história, é preferível usar os termos *ética* e *moral* como sinônimos, pois na origem etimológica são empregados indiferentemente para designar o mesmo objeto.

A palavra *ética* vem do grego (*ethiké*) e foi a partir de Aristóteles que seu uso se vulgarizou:

No uso vulgarizado a partir de Aristóteles, *ética* (*ethiké*) é um adjetivo que qualifica um determinado saber que Aristóteles foi, de resto, o primeiro a definir com exatidão. Surge a expressão aristotélica *ethiké pragmatéia* [Aristóteles usou igualmente o termo *praktike philosophia*, *Met. II (alpha elatton)*, 1, 993b 19-23], que podemos traduzir seja como exercício constante das virtudes morais, seja como exercício da investigação e da reflexão metódicas sobre os costumes (*ethea*). Posteriormente, a partir provavelmente já da Primeira academia (século IV a.C), segundo o testemunho de Xenócrates (*fr.1*), os adjetivos *ethike*, *logike* e *physike* passam a qualificar cada uma das três partes nas quais é dividida a filosofia concebida como ciência (*epistheme*): Lógica, Física e Ética (*logike*, *physike*, *ethike*), divisão que perdura até o século XVIII d.C. (VAZ, 1999, p. 12-13).

VAZ contextualiza essa etimologia na língua grega chamando a atenção para o fato de que ela tem duas grafias diferentes. Se *ethiké* vem do substantivo *ethos*, então é possível verificar duas matizes distintas: uma, com *eta* (*e*) inicial e

---

<sup>4</sup> Henrique C. de Lima Vaz, na introdução de seu livro *Introdução à ética filosófica I* (1999), faz um verdadeiro tratado histórico-filosófico e prático da ética. Trata-se de uma obra de relevância, que ajuda qualquer pesquisador a se localizar no mundo da ética.

outra com *epsilon*(?) inicial. *Ethos* iniciado com *eta* designa “o conjunto de costumes normativos da vida de um grupo social”. *Ethos* com *épsilon* “refere-se à constância do comportamento do indivíduo cuja vida é regida pelo *ethos-costumê*” (VAZ, 1999, p. 13).

VAZ aprofunda ainda mais o sentido e o significado do termo *ética*, quando diz que a prevalência do uso do *ethos* está na raiz inicial com *eta*, pois nesta encontra-se uma “transposição metafórica da significação original com que o vocábulo é empregado na língua grega usual e que denota a morada, covil ou abrigo dos animais” (VAZ, 1999, p. 13). Entendida essa transposição para o mundo humano, compreendemos que, preservando sua residência e seu *habitat*, o homem sobreviverá a partir de um agir responsável. Este ponto é importante para entender porque Jonas utiliza a expressão *ética da responsabilidade*.

DURANT (2003) também concorda que, etimologicamente, não há diferenças entre o termo *ética* e *moral*. Portanto, dentro desta abordagem, pode-se afirmar que, etimologicamente, *ética* e *moral* são sinônimos.

Sendo assim, é possível dizer também que no termo *ética* estão incluídas as três funções, sentidos ou definições anteriores: o questionamento, a sistematização e a prática.

Mas, não se pode negar que, na história, os dois termos também foram tratados como distintos um do outro:

A tendência recente de atribuir matizes diferentes à *Ética* e à *Moral* para designar o estudo do agir humano social e individual decorre provavelmente do crescente teor de complexidade da sociedade moderna e, nela, da emergência do indivíduo, pensado originalmente em confronto com o todo social. Ao passo que em Aristóteles se passava, sem solução de continuidade, da *Ética* individual à *Ética* Política, ambas sob o nome genérico de *politiké* ou ciência política, a filosofia moderna pressupõe uma nítida distinção ou mesmo uma oposição entre as motivações que regem o agir do indivíduo, impelido por necessidades e interesses, e os objetivos da sociedade política, estabelecidos segundo o imperativo de sua ordenação, conservação, fortalecimento e progresso. Foi provavelmente no clima intelectual formado sob a influência dessa distinção que a significação do termo *Moral* refluíu progressivamente para o terreno da *práxis* individual, enquanto o termo *Ética* viu ampliar-se seu campo de significação passando a abranger todos os aspectos da *práxis* social (VAZ, 1999, p. 15).

Ao longo da história, alguns filósofos foram equacionando os termos e distinguindo-os de várias formas. A *ética* teve tendência a se ampliar, como se vê em VAZ, para um campo maior, mais aberto, mais social e também mais filosófico como, por exemplo: o fim e sentido da vida humana, fundamentos da obrigação e

do dever, natureza do bem e do mal, o valor da consciência moral. Também, como se vê nas definições de ética citadas anteriormente, muitos autores utilizam a palavra *moral* para definir ética, dando a ela uma generalização maior. Nas definições de ética também podem ser percebidos referenciais sobre o questionamento e sobre a abertura de espírito. Ao contrário, pode-se encontrar *moral* com um sentido oposto, como uma aplicação ao concreto da vida ou como um sistema fechado de normas.

DURANT (2003, p. 72-73) cita dois autores significativos, que fazem distinções importantes. O primeiro é Paul Ricoeur<sup>5</sup>, que assim se expressa:

O que ocorre agora com a distinção proposta entre ética e moral? Nada na etimologia ou na história do emprego dos termos a impõe. Uma vem do grego, a outra do latim; e as duas remetem à idéia intuitiva de costumes, com a dupla conotação, que procuraremos decompor, do que é considerado bom e do que se impõe como obrigatório. É, pois por convenção que reservarei o termo *ética* para o objetivo de uma vida realizada e o de *moral* para a articulação desse objetivo em normas caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de coação (diremos, no momento oportuno, o que liga esses traços um ao outro).

O segundo autor é um filósofo quebequense chamado Guy Bourgeault<sup>6</sup>, que expressa a mesma idéia com um vocabulário diferente:

De minha parte, entendo por moral o que é sistema e codificação de exigências que regem o comportamento humano, e reservo a palavra ética para designar o que, escapando dos sistemas e dos códigos, ainda que às vezes, inscrevendo neles os resultados de seus procedimentos, orienta, contudo, mais por suas questões e proposições que pela imposição de regras, o comportamento humano.

Durante a história, sem dúvida, essas palavras foram tratadas de forma diferente, o que se pode perceber nos conceitos de ética referidos acima. Enquanto a moral ficou no âmbito mais popular, a ética tomou rumos mais acadêmicos. E, a partir disso, distinções bem claras se fixaram nos sentidos de ética e moral: à moral cabe definir o comportamento humano para o correto, e à ética cabe a teoria e a ciência fundamentando essas escolhas morais; a moral, como um sistema fechado de normas, e a ética, um questionamento teórico

---

<sup>5</sup> RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Sevil, 1990. p. 200.

<sup>6</sup> BOURGEAULT, G. *L'Éthique et le droit face aux nouvelles technologies médicales. Prolégomènes pour une bioéthique*. Montreal: Presses de L'Université de Montreal, 1990. p. 52-53.

aberto; a moral faz parte da cultura religiosa com seus preceitos confessionais e a ética é secular e pluralista; enfim, a moral é conservadora e a ética é aberta. Não é por menos que a palavra *ética* ganhou seu espaço em diversos âmbitos da sociedade, sendo muito mais preferida do que a palavra *moral*.

Porém, este uso indiscriminado e modista do termo *ética* trouxe ambigüidades e seu emprego foi disseminado sem muito critério em vários domínios: “ética dos negócios, ética da pesquisa, ética dos funcionários, ética da mídia, código de ética profissional etc. Ela freqüentemente representou mais uma deontologia que um questionamento e designou mais uma ética mínima (um compromisso) que a busca do melhor possível” (DURANT, 2003, p. 74).

Feito este itinerário envolvendo a palavra *ética*, dentre todos os conceitos acima elencados, um se torna mais significativo na condução deste trabalho. É o conceito de ética como a ciência do *ethos*, aprofundado por VAZ (1999 p. 17). Neste conceito, têm-se as três faces sugeridas por Durant: um questionamento, um sistema e uma prática. Um questionamento porque o *ethos* se localiza exatamente quando o homem grego faz essa transição do *ethos* como domínio do animal para um domínio humano, transformando sua cultura grega arcaica em uma cultura clássica, distinguindo no mundo da *physis* o que era próprio do humano. É sistematizada, porque com sua natureza racional, foi se tornando um saber elaborado, com uma lógica peculiar que trazia para a *práxis* uma versão humana da *physis*. E, enfim, é prática, porque na *práxis* o *ethos* se torna um princípio que qualifica os hábitos ou as virtudes.

A partir deste conceito de ética, torna-se importante localizar em que contexto está a ética da responsabilidade de Hans Jonas, para então compreender os seus objetivos e suas implicações na educação.

No panorama da ética como questionamento, como sistema e como prática, o tema foi se dividindo em especialidades e determinando estudos de várias correntes, que pudessem localizar o tipo de ética que predomina. Três são os campos principais de estudo: metaética, ética normativa e ética aplicada.

### 1.2.2.1. Metaética

DURANT (2003, p. 73) cita a metaética “para diferenciar a análise teórica dos conceitos fundamentais dos pressupostos epistemológicos, independentemente de toda concepção ética particular”. Diz que é possível admitir significações diferenciadas de metaética: “ela às vezes é identificada à epistemologia ou à lógica. Ela se aproxima da filosofia analítica anglo-saxã. Aproxima-se também do termo eticologia (análise e interpretação do discurso ético)<sup>7</sup>”. O autor situa a metaética dentro do questionamento ético. Assim, metaética estuda a significação dos termos morais, estuda a lógica entre os juízos morais.

BORGES, DALL’AGNOL e DUTRA (2002, p. 7) afirmam que a metaética não tem a pretensão de dizer o que se deve fazer, mas investiga a natureza dos princípios morais “indagando se são objetivos e absolutos os preceitos defendidos pelas diversas teorias da ética, ou se são de fato inteligíveis, ou ainda, se podem ser verdadeiros esses princípios éticos num mundo sem Deus”.

PALMER (2002, p. 16) entende a metaética como “uma análise filosófica do sentido e do caráter da linguagem ética”. Ele nos dá o seguinte exemplo: se eu digo salvar vidas é bom, a metaética vai se preocupar com o sentido do termo “bom”. Para entender os termos nas sentenças existem, teorias diferentes que a metaética desenvolve. Existem

- o naturalismo ético (ou definismo);
- o não-naturalismo ético (intuicionismo); e
- o não-cognitivism ético (emotivismo).

Em relação ao *naturalismo ético*, NERI (2004, p. 71) afirma que, de maneira geral, o naturalismo tem como característica o fato de não fundamentar-se recorrendo a entidades sobrenaturais de qualquer tipo, buscando fundamentar a ética em termos de natureza. Pelo fato de haver muitas compreensões diferentes do termo “natureza”, esse rumo de pensamento se articula em muitas vias.

PALMER (2002, p. 211), por sua vez, afirma que essa teoria sustenta que:

---

<sup>7</sup> FORTIN, P. *La morale, l'éthique et l'ethiologie: une triple façon d'aborder les questions d'ordre moral*. Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec, 1995. p. 37-50.

Todas as afirmações éticas transformam-se em afirmações não-éticas, mais especificamente em afirmações factuais verificáveis. Por exemplo, considere a diferença entre: “Adolf Hitler cometeu suicídio em 1945” e “Adolf Hitler era um homem mau”. A primeira afirmação é factual e, por meio de provas, determinamos sua verdade ou sua falsidade. Entretanto, o naturalista ético afirma que, do mesmo modo, é possível verificar se a segunda afirmação também é verdadeira (ou falsa). Descobrimos se Hitler era ou não mau, verificando se, em seu comportamento pessoal, ele era, por exemplo, cruel, fraudulento ou covarde, ou averiguando se suas ações produziam esses resultados; desse modo, comprovamos a afirmação de que “Adolf Hitler era um homem mau”. Se os indícios apontam na direção oposta, então a afirmação é falsa.

Também é possível verificar se uma afirmação ética é verdadeira ou não pela aprovação ou desaprovação que leve a uma concordância da opinião geral e da minha opinião pessoal. Trata-se de uma estimativa da reação psicológica minha e de outras pessoas.

A crítica feita ao naturalismo é o fato de que não há uma disputa moral significativa para avaliar com mais profundidade sobre o julgamento de aprovação ou não. “O julgamento jamais é contestado por outra pessoa, pois para que eu esteja certo basta que eu o aprove” (PALMER, 2002, p. 212).

A crítica mais famosa é de G. E. Moore<sup>8</sup> (1873-1958), citado por PALMER (2002, p. 212). Ele argumenta que, ao procurar definir as palavras *bom*, *mau*, em termos não morais, todas as formas de naturalismo ético cometem o que ele chama de “falácia naturalista”. Há perguntas que são abertas e perguntas que são fechadas; isto é, quando as sentenças dizem coisas diferentes e quando querem dizer a mesma coisa, respectivamente. Para ele, todas as definições naturalistas de termos éticos resultam em “perguntas abertas” e, portanto, não se define nenhum termo ético unicamente em termos de uma característica naturalista. Supor outra coisa é cometer uma falácia naturalista.

Assim, não se confirma a proposição “Hitler era mau” pela prova da crueldade, porque ainda posso fazer a pergunta aberta: “Admito que Hitler era cruel, porém a crueldade é má?”. A legitimidade dessa pergunta significa que não se define ser mau pelo fato da crueldade.

Para PALMER (2002, p. 212), Moore vê como errônea qualquer tentativa de definir a linguagem ética por meios naturalistas.

---

<sup>8</sup> MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903. p. 5-21.

Uma outra linha de abordagem é o *não-naturalismo ético*. “Se a linguagem ética jamais se reduz a afirmações factuais, então jamais pode ser considerada verdadeira ou falsa com base em indícios observáveis” (PALMER, 2002, p. 213). Segundo PALMER, diante desse impasse, Moore desenvolve um outro método de verificação chamado intuição moral. Trata-se de perceber intuitivamente as características do que é bom ou não. São qualidades únicas e indefiníveis que, embora não possam ser analisadas, percebemos se alguém as possui ou não. A bondade e a maldade, então, são características não-naturais e não determinamos sua presença pelos sentidos, mas, mesmo assim, nós as conhecemos intuitivamente. Por isso, essa abordagem é chamada também de intuicionista. É neste sentido que é dificultada sua conceituação, pois definir uma intuição é algo muito complexo.

É difícil determinar isso, quando percebemos como é notoriamente trabalhoso decidir entre intuições. Se intuo que “amanhã o presidente será assassinado” e você intui que ele não será, então amanhã decidiremos qual de nossas intuições estava correta; mas isso, devemos notar, é decisão da experiência pelos sentidos, não por intuição (PALMER, 2002, p. 214).

Tanto o naturalismo quanto o não-naturalismo afirmam que as proposições éticas comunicam um tipo de conhecimento. O primeiro afirma que é possível verificar se este conhecimento é falso ou verdadeiro; e o segundo nega isso, dizendo que as proposições éticas atribuem a objetos e ações certa qualidade indefinível, de maneira que só a intuição pode nos ajudar. O *não-cognitivismo ético*, ao contrário dessas duas posições, vai radicalizar ainda mais, afirmando que as proposições éticas são não-cognitivas, isto é, não transmitem conhecimento algum. Essas proposições não contêm nada que possa ser interpretado como verdadeiro ou falso. Por exemplo, na afirmação “José é mentiroso”, há algo que é verdadeiro ou falso; mas, na afirmação “mentir é errado”, não há nada de absoluto, ela não tem sentido. Sua função é meramente emotiva. PALMER (2002, p. 215) cita A. J. Ayer<sup>9</sup>, filósofo inglês, que argumenta: “para expressar os sentimentos e emoções dos que as empregam – e, nessa circunstância, parecem mais gritos, gemidos ou grunhidos de prazer – ou para despertar sentimentos nos outros, ou ainda para estimular ações, principalmente por meio de ordens”. Vejamos as críticas:

Hare<sup>10</sup>, também citado por PALMER (2002, p. 216), acredita que o não-cognitivismo ético está errado em dois aspectos importantes:

- o não-cognitivismo não reconhece ser necessário um elemento cognitivo para o apoio de julgamentos morais. Por exemplo: “João é bom”. Recomendo João como modelo a ser imitado, porque creio que ele possui certas qualidades e que, se estou certo ou errado, é algo que pode ser estabelecido independentemente.
- o não-cognitivismo não percebe que todos os julgamentos morais, longe de se referirem à aprovação individual, funcionam também como guias universais de escolha. Por exemplo: “João é bom”, nesta afirmação também existem razões universais, pois todo o homem desse tipo será recomendado como bom e recomendado como tal.

Quando esses meus critérios de “bom” são rejeitados pelo outro, devemos tomar uma decisão de princípio, recorrendo aos princípios que orientam nossas escolhas e decisões, dando boas razões ao porque de adotar esses princípios. Porém, é a *ética normativa* que deverá determinar como decidimos entre os princípios e qual o mais adequado (PALMER, 2002, p. 216).

### 1.2.2.2. Ética Normativa

BEAUCHAMP e CHILDRENS (2002, p. 18) definem ética normativa como o estudo que procura responder à pergunta “quais normas gerais para orientação e avaliação da conduta devem ser moralmente aceitas e por quê razões?”.

Para PALMER (2002, p. 18), quando tentamos estabelecer padrões ou regras que nos ajudem a distinguir ações certas de erradas, pessoas boas de pessoas más, estamos envolvidos com a ética normativa.

Em BORGES, DALL’AGNOL E DUTRA (2002, p. 7) a ética normativa pretende responder a perguntas como: “o que devemos fazer?” ou “qual a melhor forma de viver bem?”. As respostas a essas questões recorrem ou à determinação da ação ou da regra correta, ou à determinação mais ampla de um

---

<sup>9</sup> AYER, A. J. *Language, truth and logic*. London: Victor Gollancz, 1936. p. 102-104.

<sup>10</sup> HARE, R. M. *The Language of Morals*. Oxford: The Clarendon Press, 1952. p. 126.

caráter moral. Ela afirma que muitas respostas atendem a essas perguntas em relação

- à maximização da felicidade de todos;
- a quando é praticada por um agente virtuoso;
- a se está de acordo com regras determinadas; ou
- a poder ser justificada aos outros de forma razoável.

Vejamos então, como podemos localizar essas correntes na ética normativa. Pode ser dividida em duas categorias: a ética teleológica e a deontológica.

#### 1.2.2.2.1. Teorias Éticas Teleológicas

*Teleologia* vem do grego e significa *fim*. Portanto, a ética teleológica é regida de acordo com uma certa finalidade que se queira atingir. PALMER (2002, p. 18) vai afirmar que, na teleologia, os julgamentos morais se baseiam inteiramente nos efeitos produzidos por uma ação. FRANKENA (1975, p. 28) argumenta que as teorias teleológicas sustentam que o padrão ou o critério básico para decidir o que é certo ou errado é o valor não-moral que venha a surgir; isto é, a proporção da prevalência produzida do bem sobre o mal.

Esta teoria ética é também chamada de conseqüencialista:

Para essas éticas, uma ação não é justa em si ou pelas intenções das quais deriva, mas se torna justa com base nas conseqüências concretas que produz. Tais conseqüências são avaliadas com base na doutrina axiológica preferida e, portanto, existem tantos tipos de éticas teleológicas quantas são as organizações axiológicas possíveis, as quais podem ser monísticas ou pluralistas, ou seja, conforme prevêm uma só coisa como intrinsecamente boa, ou uma pluralidade de bens (NERI, 2004, p. 50).

Esse modelo de ética não aceita princípios absolutos e rígidos, entendendo que a vida moral não deve ser orientada única e exclusivamente para a fidelidade aos deveres, mas leva em conta as conseqüências das ações e seu impacto na vida prática.

Uma das formas mais significativas de expressar a ética teleológica é o *egoísmo ético*. Esta teoria se baseia nas conseqüências da ação. A primeira vertente do “conseqüencialismo” trata do egoísmo ético. Aqui, o ser humano deve

agir em seu próprio benefício. BORGES, DALL'AGNOL E DUTRA (2002, p. 9) enumeram três posturas típicas do egoísmo:

- o indivíduo entende que as ações de todos devem convir com seu interesse individual;
- o indivíduo age apenas segundo o seu interesse individual, sem que a ação ou o interesse dos outros seja objeto de sua preocupação ética;
- o indivíduo crê que cada pessoa deve sempre agir de acordo com seu interesse próprio (egoísmo ético universal).

Algumas facilidades do egoísmo:

- a facilidade de determinar o próprio interesse;
- é uma das teorias mais populares e universais de comportamento moral;
- toda pessoa deve agir para maximizar seu bem-estar em longo prazo.

Um exemplo bem claro se encontra na história do filósofo grego Epicuro (341-270 a.C). Nele é possível compreender que o egoísta, talvez como muitos pensam, não é alguém que faz o que quer e quando quer, mas, ao contrário, tem critérios para que suas ações possam ser uma garantia de que serão realizados os seus melhores interesses. Sua vida de simplicidade e de auto-controle fez com que Epicuro se tornasse o representante do egoísmo no mundo clássico tardio. Condenava a busca de desejos sensuais e acreditava, ao contrário, que o prazer em longo prazo era alcançado por meio da contemplação filosófica e artística, da ausência virtual dos apetites físicos e da libertação geral de preocupação e angústia (PALMER, 2002, p. 24).

Uma das facetas do egoísmo no estudo da ética é o *egoísmo psicológico*. Ele se baseia em uma teoria psicológica do comportamento humano que é verdadeira: declara que um ser humano é psicologicamente incapaz de fazer qualquer coisa que não promova seu próprio interesse. Alguns vão criticar, dizendo que aqui não se trata de uma doutrina ética, mas sim de uma teoria motivacional do ser humano. O egoísmo psicológico afirma que o motivo por trás de nossas ações é sempre, em última instância, interesseiro. Embora existam atos de benevolência eles não podem agir benevolentemente. O ser humano não

consegue evitar não agir no seu próprio interesse. PALMER (2002, p. 27) dá o seguinte exemplo:

Certa vez, Lincoln afirmou a um companheiro de viagem em uma diligência dos velhos tempos que o que inspirava todos os homens a fazer o bem era o egoísmo. O companheiro de viagem discordava dessa posição, quando passaram em uma ponte de toras de madeira que se estendia sobre o pântano. Ao atravessar a ponte, avistaram na margem uma velha porca magra que fazia um barulho terrível porque seus porquinhos estavam no pântano e corriam perigo de se afogar. Quando a velha diligência começou a subir a colina, Lincoln gritou: “Cocheiro, pode parar só por um momento?” Em seguida Lincoln saltou, deu uma corrida, tirou os porquinhos da lama e colocou-os na margem. Quando voltou o companheiro observou: “Então, Abel, onde entra o egoísmo neste pequeno episódio?”.

“Ora Ed, valha-me Deus! Isso foi a própria essência do egoísmo. Eu não teria paz de espírito o dia todo, se tivesse deixado aquela velha porca sofredora preocupada com os porquinhos. Não vê que os salvei pela minha paz de espírito?”.

Se houve uma aceitação do egoísmo psicológico como válido para as teorias éticas, hoje temos muitas críticas e a maioria dos filósofos condena esta postura, pelas seguintes razões:

- o egoísmo psicológico não lida com ética e sim com motivação humana, isto é, não recomenda atitudes, mas diz como os seres humanos são, como agem. Segundo PALMER (2002, p. 27), é um tipo de alegação empírica que dá informações sobre o mundo com base em nossa experiência dele;
- se são empíricas, a declaração “todos os homens servem seus próprios interesses” é um tipo de generalização empírica que, como tal, se baseia na observação. Esse argumento só seria possível se houvesse indícios de que nunca houve e nunca poderia haver ação alguma que não fosse interesseira. E parece, que isso é impossível de ser fornecido.

FRANKENA (1975, p. 33) fala de uma postura diferente, a qual chama de *egoísta ético*. O egoísta ético não é necessariamente um egocentrista ou narcisista. Para ele, há uma teoria ética e não um padrão de ação ou traço de caráter e até pode ser compatível com o ser altruísta e humilde na prática. Frankena confirma os princípios do egoísmo ético:

- que a única e básica obrigação do indivíduo é conseguir, para si mesmo, a maior proporção possível de bem em relação ao mal;

- que, mesmo formulando juízos morais em segunda e terceira pessoas, um indivíduo deve orientar-se pelo que redundará em sua própria vantagem;
- que ao formular tais juízos um indivíduo deve tomar em consideração o interesse da pessoa com quem está falando ou de quem está falando.

Este terceiro ponto não se choca com o egoísta porque, de acordo com o que ele aconselha, redundará em vantagem própria.

PALMER (2002, p. 30) diz que os egoístas éticos justificam sua posição de que “toda pessoa deve agir para servir a seus próprios interesses”, argumentando que sua hipótese baseia-se na crença de que tal doutrina vai produzir um mundo mais feliz. As ações morais, como ser honesto, não roubar e ajudar o próximo, são aceitáveis somente porque produzem dividendos para quem as pratica, mas não porque são boas em si mesmas. Ele cita Thomas Hobbes (1588-1679) que em seu livro *Leviatã* (1651) argumenta que “Deus e o mal são nomes que representam nossos apetites e aversões”. Hobbes quer dizer exatamente o que o egoísmo ético afirma: o que desejamos e apreciamos é bom e aquilo que não desejamos e nem apreciamos é mal. Portanto, devemos buscar fazer o que é bom, como por exemplo: obedecer a lei. Não porque seja uma coisa boa em si mesma, mas porque, obedecendo a lei, estaremos assegurando nosso próprio benefício de ter segurança e proteção.

Dentre as críticas em relação ao egoísmo ético, FRANKENA (1975, p. 34) cita que há contradições. Menciona Kant, resgatando a idéia de que ninguém pode desejar que a máxima egoística se eleve em lei universal, pois haveria muitos conflitos de interesse.

PALMER (2002, p. 31) dá o seguinte exemplo:

Uma crítica importante é que ele tem uma contradição interna: alegar que todos os homens e mulheres devem cuidar de si mesmos se o resultado disso for eu não cuidar de mim mesmo. Por exemplo, suponhamos que Jonas e eu temos uma determinada doença e que iremos morrer se não recebermos uma vacina específica, da qual só há uma disponível. Se sou egoísta ético, preciso não só tentar conseguir a vacina exclusivamente para mim, mas também se me perguntarem, recomendar que Jonas faça o mesmo: em outras palavras, preciso recomendar que Jonas sirva a seus interesses, não aos meus. Se faço isso, porém, contradigo o princípio básico do egoísmo ético, já que claramente eu não serviria aos meus melhores interesses ao dar esse conselho a Jonas. (...) Chegamos a situação peculiar, na qual meus interesses como egoísta ético serão melhor servidos se eu proclamar que o egoísmo ético é uma falsa doutrina.

Diante dessa contextualização acerca do egoísmo ético, é possível verificar debates significativos em relação ao direito à vida, principalmente no que se refere ao aborto e à eutanásia, que serão temas próprios de um outro tipo de ética que abordaremos mais adiante. O importante, no momento, é entendermos que o egoísmo ético é uma teoria ética porque tem argumentos de justificação; é normativa porque quer estabelecer padrões ou regras que nos ajudem a distinguir ações certas ou erradas; é teleológica porque busca atingir uma finalidade que é o interesse de cada pessoa; é consequencialista porque quer produzir boas consequências, trazendo felicidade e bem estar. Mas, enquanto no egoísmo ético o ser humano deve agir em seu próprio benefício, há uma outra linha consequencialista em que se busca agir em função do interesse de todos: trata-se da *ética utilitarista*.

A ética utilitarista vem ao encontro de uma lacuna que o egoísmo ético havia deixado, o fato de não levar em conta os efeitos dessa ação em outras pessoas. Por isso, diferentemente do egoísmo ético, o utilitarista afirma que são as consequências totais de uma ação que determinam sua correção ou seu erro. Aqui não se trata de centralizar os interesses próprios, mas sim os interesses de todos os envolvidos. PALMER (2002, p. 75) define que “o utilitarismo declara que uma ação está certa se produz o maior bem para o maior número de pessoas”.

Os defensores do utilitarismo são Jeremy Bentham (1748-1832) e seu discípulo Stuart Mill (1806-1873). Para eles, o único padrão para decidir o que é certo ou errado é o princípio da utilidade. BORGES, DALL’AGNOL e DUTRA (2002, p. 33) citam Mill sobre esse princípio:

A convicção que aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como o fundamento da moral admite que as ações são corretas na proporção em que promovem a felicidade, e erradas na medida em que produzem o contrário da felicidade.<sup>11</sup>

SÁNCHEZ VÁSQUEZ (2000, p. 200) complementa, afirmando que para Bentham o prazer é o único bem. Para isso, Bentham propôs o cálculo hedonista, em que previu a possibilidade de uma contagem numérica, na qual as unidades do bem eram unidades de prazer. Então, elaborou uma tabela para avaliação de prazeres e dores, acreditando que eles podem ser mensurados, recorrendo a sete

---

<sup>11</sup> MILL, J. S. *Utilitarianism*. Nova York: Prometheus Books, 1987.

elementos: intensidade, duração, certeza, proximidade, fecundidade, pureza e extensão. Minhas escolhas deverão ter em conta qual a maior proporção de felicidade em comparação com a infelicidade. Se necessito fazer uma escolha entre um bem que traz felicidade para mim mesmo e um outro que traz menor felicidade para mim mesmo e maior felicidade para os outros, deverei optar pela maior felicidade dos outros. Num determinado conflito de interesses para saber se, de fato, minha escolha está certa, devo buscar fazer os cálculos do maior benefício para o maior número de pessoas.

Para Bentham, diz PALMER (2002, p. 78), um ato só é certo, quando é instrumentalmente bom e sua bondade consiste no prazer produzido.

Há dois tipos de utilitarismo: o de ação e o de regra. Segundo o utilitarismo de ação, o indivíduo deverá analisar cada situação em particular e optar pela ação que trará maior benefício para todos os envolvidos. Neste tipo de utilitarismo, não é possível determinar regras universais, pois cada situação é única e original e deverá sofrer a análise daquele momento e naquelas circunstâncias. Por exemplo: eu não posso afirmar que “devo dizer sempre a verdade”, porque talvez, em algumas situações, dizer a verdade pode não trazer o maior benefício a todos os envolvidos.

O outro tipo de utilitarismo seria o de regra. Neste caso, devemos agir não sob a análise da ação prática, mas sim das regras que determinam o maior bem ou a maior felicidade prevista para todos. Há uma possibilidade de estabelecer regras que possam ser acatadas pelo maior número de pessoas da sociedade. Por exemplo: “não matar exceto em caso de autodefesa”; essa regra traz um benefício significativo para um grande número de pessoas, uma vez que impediria que as pessoas tirassem a vida umas das outras.

Stuart MILL refina ainda mais o utilitarismo, dando importância ao caráter e às virtudes, além do prazer, como meios eficazes de alcançar a felicidade. Também introduziu uma noção dos direitos humanos e da justiça não só quantificando o prazer, mas, acima de tudo, qualificando a felicidade. BORGES, DALL’AGNOL e DUTRA (2002, p. 38-39) caracterizam o utilitarismo como tendo pelo menos cinco traços básicos:

- (i) a consideração das conseqüências das ações para estabelecer se elas são corretas ou não;
- (ii) a função maximizadora daquilo que é considerado valioso em

si; (iii) a visão igualitária dos agentes morais; (iv) a tentativa de universalização na distribuição de bens; e, finalmente (v) a concepção natural sobre bem-estar.

Esses traços do utilitarismo podem trazer vantagens e desvantagens. O primeiro ponto positivo é que se trata de um sistema ético de fácil compreensão, de simplicidade teórica. Tem um princípio básico: “as ações são corretas na proporção em que promovem a felicidade, e erradas na medida em que produzem o contrário da felicidade”<sup>12</sup>. Sendo assim, outro aspecto positivo é sua fácil aplicação. Para eu saber se uma atitude está correta, basta somar a proporção de prazer com o número de pessoas que será atingido e terei uma justificativa de minha ação ou da escolha da regra mais correta. Uma terceira característica é sua garantia de bem-estar. Com sua prática, o utilitarismo traz em seu sistema um senso de felicidade conquistada no dia-a-dia, na realidade. As regras morais se tornam instrumentos para um bem-estar maior. Sendo assim, apela para um sentimento de igualdade. Prova é que o utilitarismo inspirou a formação da democracia e do igualitarismo moderno nos países ocidentais (BORGES, DALL’AGNOL e DUTRA, 2002, p. 42). Por fim, outra vantagem do utilitarismo é ser um sistema ético progressista, que tende a criar “um padrão moral superior na nossa relação com os outros animais e com o meio ambiente” (BORGES, DALL’AGNOL e DUTRA, 2002, p. 52).

PALMER (2002, p. 87) aponta algumas críticas ao utilitarismo. O primeiro problema que se levanta é a questão das conseqüências. A pergunta que se faz é a seguinte: Como é possível calcular todas as possíveis conseqüências de uma ação? Como podemos ter certeza que uma ação produzirá a maior felicidade final? O problema está exatamente em calcular os efeitos de nossa ação.

O segundo aspecto é o problema das responsabilidades especiais. Palmer nos impele a pensar na responsabilidade que temos sobre algumas pessoas. Ele dá um exemplo de dois homens que estão se afogando, um é seu pai e outro um cientista famoso prestes a descobrir a cura do câncer. O utilitarista, com certeza, o convenceria a salvar o cientista famoso. Muitos, porém, não concordariam com essa opção. A questão é a relação especial que temos, por exemplo, com nossos pais. Isso com certeza nos faria pensar, não no benefício para o maior número de pessoas, mas na obrigação que temos com nossos pais.

---

<sup>12</sup> MILL, J. S. *Utilitarianism*. New York: Prometheus Books, 1987. p. 16.

Enfim, o terceiro problema apontado é o da justiça. Se, de um lado, o utilitarismo supera a visão egoísta em que se almeja alcançar somente os benefícios próprios e nos aponta para um bem possível ao maior número de pessoas, de outro lado ele não nos mostra como esse bem deve ser distribuído. Há casos em que a maior felicidade só é alcançada por uma distribuição desigual. SÁNCHEZ VÁSQUEZ (2000, p. 202) nos dá o seguinte exemplo:

Num país bloqueado, certos alimentos, como o leite, escasseiam. Para impedir que uma minoria possa monopolizar os seus estoques, foi preciso racionar o leite. Mas o racionamento deve obedecer ao princípio utilitarista do “maior bem para o maior número”. Como proceder neste caso? Será justo distribuir leite eqüitativamente entre todos os membros da população, ou seja, a mesma ração para todos? Assim, aparentemente teríamos o máximo bem possível para o maior número. Mas, neste caso, cada habitante do país bloqueado receberia uma quantidade de leite tão pequena que, praticamente, não poderia satisfazer às exigências mínimas, com a agravante de que os mais fracos e mais necessitados dele – as crianças e os doentes, bem como os trabalhadores mais ativos – se veriam prejudicados na sua saúde ou na sua capacidade de trabalho por causa dessa distribuição igualitária.

Sendo assim, é preciso considerar que o princípio da utilidade não dá conta das questões de justiça e que, para decidirmos o que é certo ou errado, é preciso muito mais que somente a análise dos efeitos. É preciso ter em conta também a extensão dos nossos atos e a fundamentação da moralidade existente neles. O que poderá preencher esta lacuna deixada pelas teorias teleológicas são as teorias éticas deontológicas.

#### **1.2.2.2. Teorias Éticas Deontológicas**

Até este momento, pudemos analisar dentro das teorias éticas normativas aquelas que têm um caráter teleológico, isto é, aquelas que julgam a moralidade de uma ação pelas suas conseqüências. Essas teorias se aplicam em dois sistemas éticos: a ética egoísta e a ética utilitarista. Ambas afirmam haver um bem superior, que é o prazer ou a felicidade, e concordam também que uma ação é certa ou errada se produz ou não efeitos capazes de alcançar esses bens. A diferença entre elas é que, enquanto o egoísmo ético volta-se para a felicidade do indivíduo, o utilitarismo volta-se para a maior felicidade para o maior número de pessoas.

Nas teorias éticas deontológicas, a lógica será diferente. Primeiro, elas não são consequencialistas. O que será ético ou moral vai depender de princípios que não são as consequências de nossas ações. Na ética deontológica, a qualidade moral depende de um fator inerente à própria ação.

A idéia central desse tipo de ética é que existem ações intrinsecamente certas ou erradas, ou, melhor, características ou propriedades que tornam certas ou erradas as ações nas quais ocorram, independentemente da consideração de qualquer outro fator, como as intenções ou as consequências. Matar, por exemplo, é uma característica que torna erradas todas as ações configuráveis como atos de morte (NERI, 2004, p. 53).

Um tipo de ética da família deontológica é o *intuicionismo moral*. Este se fundamenta no fato de que, nas pessoas há um conhecimento imediato sobre o que é certo ou errado. O que se justifica filosoficamente já estava intuído previamente. Neste caso, porém, BORGES, DALL'AGNOL e DUTRA (2002, p. 12) consideram que sua defesa é impossível no campo da moralidade, por tratar-se da intuição e não da razão, o que dificulta de início sua justificativa. Mas é uma teoria que acredita que as pessoas são dotadas de um conhecimento imediato sobre o que é correto ou não.

Também há o chamado *contratualismo moral*, tendo como seu representante e teórico John Rawls (1921-2002), filósofo norte-americano. Para ele, a justiça “consiste em realizar uma sociedade como sistema eqüitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais” e “as perguntas centrais da ética seriam: O que é uma sociedade justa? Como construí-la?” (PEGORARO, 1995, p. 9). Rawls se preocupa exatamente com os princípios morais que vão consolidar uma sociedade democrática. Segundo BORGES, DALL'AGNOL e DUTRA (2002, p. 81) a idéia central é que os princípios da justiça para a estrutura básica de uma sociedade são objeto de um contrato original hipotético, sendo, portanto, “princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em realizar seus próprios interesses, iriam aceitar em posição inicial de igualdade”. Gauthier e Scanlon<sup>13</sup> defenderam essa teoria argumentando que a determinação das regras dá-se a partir de um contrato hipotético, que é firmado entre as partes, decidindo, assim,

---

<sup>13</sup> GAUTHIER, M. *Morals by agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1977; e SCANLON, T. *What we owe to each other*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

qual deve ser a regra do moralmente correto (BORGES, DALL'AGNOL e DUTRA, 2002, p. 13).

No entanto, o mais influente pensador da ética deontológica foi Immanuel Kant. Filósofo alemão, do final do século XVIII, fundou uma moral racional, afastando-se, assim, dos argumentos metafísicos, religiosos e conseqüencialistas. Kant centraliza sua tese na autonomia do sujeito. A pergunta de Kant continua a ser a mesma em todo o panorama ético: como determinar o que devo fazer? Para ele, o ponto de partida é a boa vontade do sujeito, pois é ela que impulsiona para o dever. Não se trata de uma vontade que age por intuição, por egoísmo, mas que de fato tem um dever: por isso chamamos corrente deontológica (*deontós* = dever, obrigação). Nesta corrente de pensamento o que vai confirmar se uma ação é boa não são suas conseqüências ou seu grau de prazer. Kant utiliza o imperativo categórico como a forma pela qual a moralidade se constitui e se impõe ao ser humano como uma lei. Primeiramente, Kant define o que é um imperativo:

A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se Imperativo. Todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever (*Sollen*), e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação) (KANT, 1980, p. 124).

O imperativo categórico seria, então, “aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (KANT, 1980, p. 125).

Esta lei que se impõe como um imperativo, é construída pelo próprio homem que, mesmo sendo limitado, é capaz de universalizar suas ações.

Trata-se de tornar uma lei subjetiva da vontade, em uma lei que possa ser universalizada. Vejamos a formulação de Kant:

O imperativo categórico, que como tal se limita a afirmar o que é a obrigação, pode ser assim formulado: *age com base em uma máxima que também possa ter validade como lei universal*. Tens, portanto, que primeiramente considerar tuas ações em termos dos princípios subjetivos delas; porém, só podes saber se esses princípios têm também validade objetiva da seguinte maneira: quando tua razão os submete à prova, que consiste em conceber a ti mesmo como também produtor de lei universal através deles, e ela qualifica esta produção como lei universal. (...) A conformidade de uma ação com a lei do dever é sua legalidade (legalistas); a conformidade da máxima de uma ação com uma

lei é a moralidade (moralistas) da ação. Uma máxima é o princípio subjetivo de ação, um princípio que o próprio sujeito converte em sua regra (como ele deseja agir); um princípio de dever, por outro lado, é um princípio que a razão a ele prescreve absolutamente e, assim, objetivamente (como ele deve agir) (KANT, 2003, p. 68).

VIDAL (1995, p. 26) comenta que a pretensão de Kant ao construir esse edifício moral é “dar à razão humana uma moral madura, que substituísse a minoridade das morais anteriores”. Com isso, Kant funda uma “ética moderna” para um “homem moderno”, autônomo e racional. Para NERI (2004, p. 71), o ponto final a que chega Kant com seu raciocínio é a afirmação da autonomia do sujeito moral. Para VIDAL (1995, p. 27), essa imagem normativa do homem tem as seguintes características:

- desinteresse: ao contrário do egoísmo ético ou do utilitarismo, Kant elimina da ética tudo o que supõe interesse;
- radicalização da bondade moral na “boa vontade”: o lugar próprio dos valores morais é a vontade humana;
- primazia do dever: para ele, a bondade moral se apresenta ao homem como algo que se impõe.

Além desses aspectos, é importante destacar que, para Kant, a pessoa humana é o centro dos valores morais. Por isso, a ênfase que Kant dá à “boa vontade” é exatamente no sentido de que é no homem que ela acontece na sua perfeição. Sendo assim, o homem se torna um fim em si e assim deve ser tratado.

A questão de centralizar no homem a justificação dos valores morais exigiu de Kant o esforço de resolver o problema das diferenças existentes entre os juízos morais sobre o que é bom ou mau. Kant trabalha o conceito de reino dos fins, acreditando que existe esse enlace sistemático de distintos seres racionais pelas leis comuns, em que todo o ser racional é um legislador universal. O reino onde o princípio fundamental é exatamente “a lei que manda que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si” (KANT, 1980, p. 139).

A filosofia moral que Kant elaborou, diz RAUBER (1999, p. 13), é uma das primeiras a enfatizar o aspecto universal da moralidade: se algo é válido para mim, deveria ser igualmente válido para todos ou não posso considera-lo como princípio moral. Kant deu um fundamento, um critério último para o agir moral.

Não é pelo agir moral que alcançarei o ideal de felicidade, mas o próprio ato moral em si é bom. Não é o que devo fazer para alcançar a felicidade, mas como fazer para que meus atos sejam universalizáveis. Um princípio que deva valer para todos os seres racionais não pode basear-se só na experiência. Então, Kant aprofunda essa questão com a filosofia formal ou filosofia pura, de maneira que possa ajudar a determinar como uma máxima pode se tornar um dever moral universalizável.

Enfim, para Kant, o homem de boa vontade age de acordo com o dever e por amor a este dever porque o cumprimento do dever, em si, é algo bom e necessário. E, para cumprir o dever, o homem deve ter declarado sua maioridade pelo uso da razão, podendo, assim, autonomamente decidir.

Onde reside esta necessidade de dever? Para Kant, não é possível provar pela experiência, não é por ela que vamos encontrar o conceito de dever. Há necessidade desse valor moral porque “ele não reside nas nossas ações visíveis, ou no efeito que delas pode resultar, mas nos princípios internos da ação que são invisíveis” (RAUBER, 1999, p. 20-21). Aqui entra mais um dos importantes conceitos de Kant: o dever como anterior a toda a experiência, isto é, *a priori*. Na linguagem Kantiana, “*a priori* (o mesmo que puro) – diz-se daquilo (particularmente cognições e conceitos) que não só independe da experiência, como lhe é necessariamente anterior do ponto de vista lógico” (KANT, 2003, p. 27).

Kant insiste na pureza do conceito, pois as leis morais devem valer para todos os seres racionais, livres, de modo que serão deduzidas não da natureza particular da razão humana, mas de um conceito universal de um ser racional em geral.

Porém, essa vontade, própria dos seres racionais, nem sempre entra de acordo com a razão. Para Kant, nós deveríamos, por meio de nossa vontade, ter a faculdade de escolher somente aquilo que a razão reconhece como bom e necessário. Mas as emoções, a sensibilidade e outras inclinações influenciam nossas escolhas, nossa vontade. Para resolver esta inclinação subjetiva, é preciso conhecer objetivamente o que é necessário mediante a obrigação. Este é o conceito que garante que a razão determine um agir desprovido de outras influências, de modo que as leis de nossa razão se apresentem à vontade em forma de imperativos (RAUBER, 1999, p. 22).

Nos conflitos morais, Kant utiliza o imperativo categórico. RAUBER (1999, p. 27) cita os quatro exemplos de Kant:

- o suicídio: amo a mim mesmo a ponto de dizer que há mais desgraças do que alegrias em minha vida e tomo como máxima encurtá-la. O princípio universal do dever faz com que eu questione tal máxima de ação perguntando se poderei torná-la lei universal. Aqui há uma contradição: como pode minha natureza amar a vida conservando-a e destruindo-a ao mesmo tempo?;
- a falsa promessa: quando peço dinheiro emprestado fazendo a promessa de que vou devolvê-lo, mas com a intenção de não fazê-lo. Essa máxima não pode ser aceita como lei universal porque se contradiz e nunca mais as pessoas poderiam confiar umas nas outras;
- os talentos: um homem tem muitos dons e capacidades, mas não desenvolve nenhum deles, não os põe em prática. Essa máxima de não querer desenvolver os talentos seria uma perda para toda a humanidade, pois as pessoas deixariam de cultivar suas aptidões por preguiça, ou outros motivos. Seria um grande prejuízo;
- solidariedade: a máxima de um homem que tem prosperidade, mas, por egoísmo, não ajuda quem não tem nada; isso jamais poderia ser elevado a lei universal.

Para Kant, os dois primeiros exemplos não podem nem ser pensados como lei universal, pois têm em si uma contradição. Nos dois outros, as máximas de ação, ao serem elevadas ao estatuto de lei universal, se contradiriam com sua própria vontade. RAUBER (1999, p. 29) argumenta que:

A partir desses exemplos de deveres é possível perceber, segundo Kant, qual é o cânone para o julgamento moral, a saber: temos que poder querer que nossa máxima de ação se transforme em lei universal sem implicar contradições. Agir tendo por base uma máxima de ação que, levada a lei, implica contradição, é agir imoralmente. Agir moralmente é agir segundo máximas de ação que, levadas a lei universal, não conduzem a contradições.

A partir desses elementos fundamentais da filosofia do dever de Kant, é possível fazer uma ponte para Hans Jonas. Jonas faz um paralelo em relação a Kant no que se refere ao imperativo categórico. Ao falar de velhos e novos imperativos, Jonas acredita que o momento histórico exige uma adequação do

imperativo categórico a um novo tipo de ação humana e a um novo tipo de sujeito. Um imperativo que poderia ser formulado assim: “age de tal forma que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a Terra” (JONAS, 1995, p. 40). Para Jonas, o primeiro imperativo é o da existência: que haja humanidade. Para ele, este é o único imperativo incondicional. E todas as demais regras se submetem a essa exigência de “que não é admissível nenhuma essência humana dos futuros descendentes da espécie humana que seja contrária ao fundamento que exige a existência de uma humanidade” (JONAS, 1995, p. 88).

Na compreensão de Jonas, o imperativo categórico de Kant estava dirigido mais ao indivíduo, pois nele a máxima tornava-se uma legislação universal. Há uma maximização privada, uma autoconcordância do subjetivo com o objetivo. Mas, no novo imperativo de Jonas, há um apelo para um outro tipo de concordância:

Não a do ato consigo mesmo, mas a concordância dos seus efeitos últimos com a continuidade da atividade humana no futuro. (...) As ações submetidas ao novo imperativo – ações do todo coletivo – têm sua referência universal na medida real de sua eficácia; se totalizam a si mesmas no progresso de seu impulso e não podem senão desembocar na configuração do estado universal das coisas. (...) Nosso imperativo remete a um futuro real previsível como dimensão aberta de nossa responsabilidade (JONAS, 1995, p. 41).

Feitas essas considerações, podemos compreender também as dificuldades que Hans Jonas teve para definir sua teoria como um acréscimo teórico às novas exigências do contexto histórico atual, não previstos pelas “teorias tradicionais”<sup>14</sup> aqui elencadas e assim chamadas por Jonas. Essa herança não previu problemas emergentes advindos da biotecnologia que ameaçam não só a natureza humana, mas toda a biosfera. Se, de um lado, as teorias éticas buscam uma responsabilidade na ação moral, falta-nos conhecer hoje as novas dimensões dessa responsabilidade e quais as proporções de nossa ação acerca dela. Jonas poderá dar este embasamento e apontar um caminho educativo para as futuras gerações.

Para entender o que a ética de Jonas defende, sua nova abordagem e em que sentido essa ética contribui para um visão educativa diferenciada, é

---

<sup>14</sup> JONAS (1995) menciona várias expressões: “toda sabedoria anterior” (p. 15), “das éticas vistas até agora” (p. 23), “a ética herdada” (p. 30), “a ética anterior” (p. 32), “a ética tradicional” (p. 33).

necessário conhecer o campo da ética próprio desse contexto, chamado ética aplicada ou ética prática.

A ética do discurso que faz parte da ética normativa, citada acima, será tema de desenvolvimento no próximo capítulo como um complemento significativo para a abordagem de Jonas, tendo em vista que ela pretende determinar o que é correto a partir de uma comunidade ideal de comunicação. Apesar de suas diferenças de fundamentação racional, ambos falam de uma ética menos individualista, visando a uma sociedade mais responsável pelos seus atos.

## CAPÍTULO II: O *NOVUM* NA ÉTICA DE JONAS: POR UM PRINCÍPIO DE RESPONSABILIDADE

### 2.1. A ética aplicada e os problemas emergentes

DURANT (2003, p. 76) define ética aplicada como “análise de um problema concreto em uma perspectiva normativa”. Ele contextualiza a ética aplicada como um campo de conhecimento que veio a ser desenvolvido recentemente, devido ao fato de que a filosofia ficou mais voltada aos problemas da metaética, analisando a validade dos discursos éticos. Um novo cenário ético começa a tomar força a partir da década de 1960, quando alguns países acumulam novas experiências como guerras, inovações tecnológicas, alocação de recursos, ecologia etc. E para responder a essa “evolução das sociedades”, a filosofia começa a ter interesse pelos problemas práticos e concretos ganhando espaço com escolas filosóficas chamadas *applied ethics*.

A partir desse novo contexto, voltamos ao que foi dito no início deste trabalho, quando citamos autores que escrevem sobre ética. A ética aplicada aprofunda sua teoria moral em setores específicos, como por exemplo a bioética, a ética profissional, a ética dos negócios, a ética no meio ambiente etc. Durant esquematiza o campo da filosofia moral de duas áreas: a primeira trata da ética geral ou fundamental, tendo como campo de estudo a metaética, na análise de princípios, valores e fundamentos. A segunda área seria a ética aplicada ou setorial, que centra o conhecimento nos problemas concretos em vários setores da vida como a saúde, a sexualidade, os negócios, as profissões, o meio ambiente, as questões sócio-políticas, a comunicação e outros.

Os termos *aplicada* ou *setorial* podem ter interpretações diferentes. DURANT cita uma pesquisa de 1988 da Federação Canadense de Estudos Humanos, na qual a pesquisadora Marie-Helène Parizeau propõe a seguinte definição:

(...) como substituir o termo ética aplicada, importado diretamente dos Estados Unidos? Entre as propostas que foram apresentadas, retirei apenas uma que, se não é perfeita, tem a vantagem de ser razoavelmente neutra e de identificar o objeto submetido à análise ética: trata-se da “ética setorial”. Esse termo indica simplesmente que a análise ética tem um campo de investigação preciso, um domínio concreto, o que não exclui de modo algum a abordagem empírica, nem a necessidade de juízos prescritivos, nem a questão dos fundamentos. A ética setorial permite o agrupamento de campos tão separados como a bioética, a ética profissional ou a deontologia, a ética dos negócios, a ética da engenharia, a ética do meio ambiente. Esses campos, contudo, têm tipos de questões comuns e sobretudo uma abordagem ética comum que interroga o objeto e a prática em uma perspectiva prescritiva<sup>15</sup> (DURANT, 2003, p. 77).

Se, de um lado, a ética aplicada pode ser entendida como aplicação dos princípios gerais aos casos concretos, de outro, a palavra *aplicada* também pode ser entendida como sinônimo de concreta, prática, setorial. A primeira visão exigiria uma reflexão dedutiva: parte-se de princípios gerais que são aplicados aos casos. A segunda, o uso do método indutivo: “Trata-se, em primeiro lugar, de explorar as situações empíricas, e somente depois de exercer um julgamento ético que poderá ser modelado em função de dados factuais” (DURANT, 2003, p. 78). Assim, não excluiria os juízos prescritivos e nem os fundamentos.

O fato de fazermos esta referência à ética aplicada ou setorial está relacionado à busca por localizar a proposta de Hans Jonas. Hans Jonas é muito citado no campo da bioética, que é exatamente uma abordagem da ética setorial. Apesar de localizar-se neste campo específico, Hans Jonas não se exime de aprofundar os fundamentos de sua teoria, resgatando a metafísica, buscando a essência do ser e extrapolando sua proposta de um campo específico para uma responsabilidade que aponta para a sobrevivência do planeta. Hans Jonas ainda é pouco explorado. A carência de uma análise mais profunda de sua teoria o isolou num campo específico da ética aplicada, perdendo-se, assim, a riqueza de sua proposta. Hoje, com o crescimento das biotecnologias e, conseqüentemente, da bioética como ponte para uma aproximação com as ciências humanas, Jonas desponta com uma perspectiva e uma releitura mais intensa. Sua *ética da responsabilidade* começa a ser mais citada em alguns setores, tornando-se um fundamento significativo da aplicação dos valores morais nos casos concretos, sem perder, no entanto, seu caráter universal.

---

<sup>15</sup> MACDONALD, Michael (Org.). *Towards a Canadian Research Strategy for applied Ethics*. Ottawa: The Canadian Federation for the Humanities, 1988. 114 p. e 231 p. de anexos. p. 9.

## 2.2. Ética aplicada e Bioética

O termo bioética é muito recente: foi na década de 1970 que ele surgiu. Van Rensselaer Potter, oncologista americano, escreveu um artigo intitulado: *Bioethics, the Science of Survival*<sup>16</sup>. No ano seguinte, 1971 escreve seu livro chamado: *Bioethics: bridge to the futur*. Potter está preocupado com o rápido desenvolvimento científico, especialmente da biologia, e com a carência da reflexão sobre o tema. Por isso, propõe uma ciência da sobrevivência que possa aliar os conhecimentos da bio(logia) com os valores humanos (ética). Para Potter, há uma clara separação entre a cultura científica e a cultura das humanidades. Ele acredita num futuro melhor caso haja, de fato, essa aliança. Essa nova ciência seria aplicada num vasto campo como ecologia, vida animal, bem-estar da humanidade, além da “sobrevivência da espécie humana e do planeta como um todo” (DURANT, 2003, p. 20).

Bellino mostra a diferença entre bioética e ética da ciência. A “ética da ciência prescreve as normas e os valores constitutivos do conhecimento científico (objetividade, discussão racional, honestidade intelectual, desprezo pela falsidade e o auto-engano, coragem e liberdade intelectual)” (BELLINO, 1997, p. 48-49). Assim, não esgota a bioética, pois o conhecimento não é um valor único e a ética da ciência não pode deixar de prescindir da ética geral, pois a vontade de conhecer não justifica utilizar de qualquer meio para alcançar esse conhecimento.

Também a bioética não é uma ética científica, “pois a racionalidade moral é prática, não é redutível à racionalidade das ciências, empíricas e lógico-formais. “O que nos propõe a ética científica?” – pergunta BELLINO (1997, p. 50) – “o objetivo é que nos diga, rigorosamente o que deveríamos fazer, como agir, quer dizer, construir um código científico de normas, ao qual bastaria consultar para resolver nossos problemas éticos”. Para ele, se a bioética fosse fundada na ética científica, seria reduzida a um prontuário, a um sistema de normas que deduzidas das premissas, serviriam de um substrato nas situações problemáticas. Mas a

---

<sup>16</sup> POTTER, V. R. *Bioethics, the Science of Survival Perspectives in Biology and Medicine*, n. 14, 1970, p. 127-153; \_\_\_\_\_. *Bioethics: bridge to the future*. Englewood Cliffs; New Jersey: Prentice-Hall, 1971. 205 p. (prefácio e cap. 1, “Bioethics, the Science of Survival”).

bioética é a ética aplicada ao bioreino (BELLINO, 1997, p. 56) e se estrutura de forma complexa, buscando ajudar a consciência do homem a discernir o melhor modo de agir em uma dada situação, conforme os princípios e os valores morais. Por isso, a ética aplicada não pode prescindir das questões da ética fundamental.

A bioética cresceu rapidamente, porque houve uma crescente proliferação, especialização e segmentação do saber científico, deixando um déficit de compreensão desse saber, do ponto de vista dos valores morais. BELLINO (1997, p. 58) ainda afirma que “o homem, não obstante o imenso acréscimo de saber, compreende cada vez menos a si mesmo e ao mundo”. O objetivo da bioética como ética aplicada é diminuir esse isolamento em que se encontram as problemáticas do desenvolvimento tecnocientífico, em paralelo às suas reflexões éticas. Por isso, uma das características da bioética é que só pode ser viável se exercitada de maneira interdisciplinar, conectando as problemáticas de caráter natural, social, espiritual e científico.

SGRECCIA (1996, p. 24) comenta que Potter situa um núcleo conceitual que vai além de uma crítica da concepção biológica de sua época. Trata-se “de se fazer perguntas éticas, de que o homem se interroge a respeito da relevância moral de sua intervenção na vida”. A aplicação do conhecimento científico pode ter conseqüências imprevisíveis sobre o homem com o crescimento de seu biopoder. A partir de Potter, começa um sinal de alarme, isto é, uma preocupação sobre os efeitos que o progresso da ciência possa ter sobre a capacidade de sobrevivência da humanidade. SGRECCIA (1996, p. 25) ainda assinala que, nos anos seguintes aos escritos de Potter, foi anunciada no campo da engenharia genética a espantosa possibilidade de construir armas biológicas e de alterar o próprio estatuto das formas de vida, das espécies e dos indivíduos. Além disso, havia uma preocupação não só com as intervenções dessas armas sobre o homem, mas também sobre a biosfera. Em 1969, havia discussões no campo da pesquisa e da experimentação com seres humanos, com denúncias. Nos EUA, houve em 1963, no Jewish Chronic Disease Hospital, do Brooklin, experiências com células tumorais vivas que eram injetadas em pacientes anciãos, sem o consentimento deles. Também SGRECCIA dá como exemplo o fato de que no período de 1965 a 1971, no Willowbrook State Hospital de New York, realizaram-se estudos sobre hepatite viral por meio de inoculação do vírus em crianças deficientes internadas no hospital.

Para ENGELHARDT (1998, p. 31), “a bioética contemporânea é colocada diante de um fundo de considerável ceticismo, perda de fé, convicções persistentes, pluralidade de visões morais e crescente desafio das políticas públicas”.

Mesmo que Hans Jonas seja contextualizado na ética aplicada, é bom lembrar que isso não o exclui dos fundamentos da bioética na ética fundamental. Ao contrário, ele resgata uma doutrina do ser, uma ontologia. Para Jonas, a responsabilidade é o ponto chave para a moral na era tecnológica, uma moral estendida para um futuro distante, mas pelo qual somos responsáveis. Jonas também procura ter, no princípio da responsabilidade, uma ética com os pés na realidade.

### **2.3. O cenário de Hans Jonas: os limites da ética tradicional**

Hans Jonas levanta-se nesse turbilhão de novas tecnologias e de confiança demasiada no êxito, para trazer a reflexão ética como um ponto de sustentáculo e de garantia de sobrevivência da vida. Esta retomada da ética em Jonas é mais do que um tratado de princípios morais: constitui um grito, um apelo, uma chamada de atenção para um momento emergente de acordar para a responsabilidade. Trata-se de elaborar uma concepção de ética que possa dar conta dos problemas que não estavam previstos para a ética tradicional. Parece, então, que a bioética, em sua gênese, traz uma possibilidade de abarcar, à luz dos valores morais, os novos desafios ocasionados pelo biopoder do homem, que chegou a ponto de modificar sua própria natureza.

Para JONAS (1995, p. 28), a ética tradicional tem características que permitem elencar também seus limites:

- a atuação sobre os objetos não humanos não constituía um âmbito de relevância ética;
- a ética tradicional era antropocêntrica;
- o homem era considerado constante em sua essência;
- a moralidade tinha um campo de ação imediato, estava ligado ao ato em seu alcance imediato.

Essa ética traz a visão de um homem que vive na esfera da *pólis* e nela cria seus valores para uma vida boa e feliz. A cidade, criada pelo homem, separada do resto das coisas e confiada à sua guarda, constituía o completo e único domínio sobre o qual o homem devia prestar contas. O mundo extra-humano, isto é, aquilo que fazia parte da *techné*, da capacidade produtiva, era eticamente neutro.

*Con relación al objeto, porque la actividad productiva afectaba escasamente a la firme naturaleza de las cosas y no planteaba, por consiguiente, la cuestión de un daño permanente a la integridad de su objeto, al conjunto del orden natural; y con relación al sujeto de la acción, porque la techne en cuanto actividad se extendía como un limitado tributo pagado a la necesidad y no como un progreso justificado por sí mismo hacia el fin último de la humanidad, en cuya consecución se implicara el supremo esfuerzo y participación del hombre. El verdadero oficio del hombre está en otra parte. En resumidas cuentas, la actuación sobre los objetos no humanos no constituía un ámbito de relevancia ética (JONAS, 1995, p. 29).*

Também, no que se refere às relações entre os homens e as relações consigo mesmo, fazem a ética tradicional centralizar no ser humano toda a sua atenção. Isso mostra que a ética tradicional tem características definidas pela proximidade de sua ação. Hans Jonas afirma que o universo moral da ética tradicional se compõe no âmbito da proximidade e da urgência e seu horizonte de futuro está limitado à previsível duração da vida (JONAS, 1995, p. 30).

O homem, então, além de sua morada no seio da terra, constrói para si uma morada própria dentro de seu *habitat* natural. Foi vivendo entre o que permanecia e o que mudava, isto é, com a natureza e com as obras da cidade. Porém, a natureza não era objeto da responsabilidade humana, pois ao homem cabia unicamente cuidar de sua cidadela. A natureza cuidava de si mesma. Frente à natureza não se fazia o uso da ética e sim da inteligência e da capacidade de invenção. É na cidade o *locus* próprio da moralidade, lá onde os homens se relacionam. Toda a ética se encontra exatamente neste marco intra-humano.

Com isso, Jonas levanta as características da ética que até agora se fez presente e atuava na compreensão da humanidade: que toda a relação com o extra-humano (a *techné* – capacidade produtiva) não tinha relevância ética, era neutra, tanto em relação ao objeto quanto em relação ao sujeito. Mas, a relevância estava exatamente nas relações inter-humanas, incluindo o trato

consigo mesmo, dando uma conotação antropocêntrica para a ética. A essência do ser humano era vista como constante e se cercava de uma ação ao seu redor, com alcance imediato, escasso, limitado e circunstancial. Assim, a ética tinha a ver com o *aqui* e o *agora*, com as situações que se apresentavam entre os homens, com as repetidas e típicas situações da vida pública e privada. O homem bom era o que enfrentava esses episódios com virtude e sabedoria, que cultivava em si mesmo e se acomodava ao que lhe era desconhecido. Jonas dá alguns exemplos:

“Ama teu próximo como a ti mesmo”, “não faça aos outros o que não queres que façam a ti”, “educa o teu filho no caminho da verdade”, “busca o excelso mediante o desenvolvimento e a realização das melhores possibilidades de teu ser como homem”, “prefira o bem comum a teu bem particular”, “não trate nunca os homens somente como meios, mas sempre também como fins em si mesmos” etc. Observe que em todas as máximas o agente e “o outro” de sua ação participam de um presente comum. Quem tem o direito sobre meu comportamento, na medida em que minha ação ou omissão nos afeta, são os que agora vivem e têm algum trato comigo. O universo moral se compõe dos contemporâneos e seu horizonte de futuro está limitado à previsível duração da vida. [trad. livre] (JONAS, 1995, p. 30).

A característica principal desta ética é exatamente o fato de que o bem e o mal de toda a ação estão dentro de um contexto imediato. Não se tem em vista nenhum possível efeito posterior das bem-intencionadas, premeditadas e executadas ações. O poder humano tinha um braço curto porque ele era conhecido e sua realização ocorria sempre no presente.

Com as novas tecnologias, o alcance, os objetivos e as conseqüências da ação são tão novos que a ética tradicional não está mais em condições de abraçá-la. O objeto de responsabilidade não é só a *pólis*, mas toda a biosfera. Agora, não basta só garantir a ética nas ações imediatas, mas para Jonas é preciso levar em conta a condição global da vida humana e do futuro das próximas gerações.

Em Jonas, a ética tradicional é colocada sob juízo devido aos seus limites frente aos emergentes conflitos gerados pela biotecnologia. Mostra que neste novo contexto é preciso ampliar os horizontes de uma ética voltada para o homem para uma ética que garanta o bem das coisas extra-humanas, de uma doutrina do agir para uma doutrina do ser.

BELLINO (1997, p. 64) está de acordo que as novas tecnologias impulsionaram “a ética não a encontrar novos princípios, mas a desenvolver todas as implicações relevantes dos princípios que ela já tem”. Por isso, falar em ética da responsabilidade e bioética é compreender a emergência da ampliação dos velhos princípios, aplicados a uma área especializada de problemas que podem afetar o todo do bioreino. Assim, a “bioética como ética aplicada ao bioreino pressupõe a ética geral, fundamental” (BELLINO, 1997, p. 65).

### 2.3.1. Problemas de percepção da responsabilidade

Uma das dificuldades da ética aplicada, no campo da bioética, é definição da responsabilidade. Acreditamos que Jonas aprofunda exatamente esta questão da responsabilidade e do seu significado na aplicação dos casos concretos, dos novos problemas. O primeiro passo é compreender em que contexto a responsabilidade surge como uma máxima necessária e emergente a todo o sujeito humano e porque ela é a chave para garantir um futuro viável para as próximas gerações.

Hans Jonas, em seu livro *El principio de responsabilidad, ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, escreve em seu prólogo a cena de Prometeu desacorrentado. Assim se expressa:

*Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre* (JONAS, 1995, p.15).

Esta imagem utilizada por Jonas é muito interessante, porque utiliza um símbolo grego<sup>17</sup> para contextualizar a nossa realidade. Prometeu foi acorrentado como castigo por ter ensinado aos homens o uso do fogo (elemento próprio dos deuses). O termo *definitivamente*, utilizado por Jonas, reflete a força de sua comparação em relação ao mito e às novas tecnologias. A intenção projetada por Prometeu, da liberação da criatividade e da maximização dos potenciais de

---

<sup>17</sup> Foi na idéia grega de ética que construímos nossa concepção de educação e cidadania. Conferir este desenvolvimento no livro: JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

autonomia do ser humano, está diretamente ligada ao nosso contexto do poder tecnológico.

Jaeger situa este mito na tragédia do gênio. Um gênio que errou voluntariamente reconhecendo o tormento que criou.

Este Prometeu é fruto espontâneo da alma do poeta Ésquilo (...). Com força de uma fantasia que nunca os séculos poderão honrar e admirar suficientemente, Ésquilo descobriu nesta façanha o germe de um símbolo humano imortal. Prometeu é o que traz a luz à humanidade sofredora. O fogo, esta força divina, torna-se o símbolo da cultura. Prometeu é o espírito criador da cultura, que penetra e conhece o mundo, que o põe a serviço de sua vontade por meio da organização das forças dele de acordo com os seus fins pessoais, que lhe descobre os tesouros e assenta em bases seguras a vida débil e oscilante do homem (JAEGER, 2001, p. 309).

As forças nunca antes conhecidas a que Jonas se refere estão ligadas diretamente a perguntas emergentes que nunca fizemos antes. Quem anteriormente, necessitou adotar uma resolução sobre a duração desejada e elegível da vida? Setenta, oitenta anos, ou por tempo indefinido? Até que ponto isso é desejável para o indivíduo e para a espécie? Quem será beneficiado? Devemos induzir a disposição dos estudos em crianças na idade escolar mediante o uso massivo de drogas e evitar assim as apelações da autonomia da motivação? Devemos superar a agressividade mediante a pacificação eletrônica de certas regiões cerebrais? Devemos provocar sentimentos de felicidade e de prazer por meio de uma estimulação dos centros de prazer? Poderemos, por meio da manipulação genética, tomar em nossas mãos o controle de nossa evolução? Quem serão os escultores dessa imagem, segundo quais modelos e sobre a base de quais conhecimentos? (JONAS, 1995, p. 49).

Essas perguntas nascem em um momento em que a biotecnologia vem avançando cada vez mais em suas intervenções na natureza. Perguntas que antes nunca foram feitas pelas éticas anteriores, hoje são feitas todos os dias com as novas tecnologias que ampliaram rapidamente o campo da ação humana.

Hans JONAS (1995, p. 50-53) aponta três preocupações da nova relação do homem consigo mesmo:

- 1) Prolongamento da vida humana: Jonas inicia refletindo que, anteriormente, ninguém se perguntava sobre o tempo que gostaria de ter como duração de sua vida. A morte era fato dado e não havia questões sobre ela.

Acontece que temos um novo cenário. Há muitos progressos que estão sendo alcançados na medicina celular, pelos quais se tem a oportunidade de conhecer os processos químicos que determinam nosso envelhecimento. Isto abre portas para uma série de pesquisas com o objetivo de aumentar a duração da vida e até prolongá-la por tempo indeterminado. A morte deixou sua condição *sine qua non* dos seres vivos e começou a ser tratada como uma falha orgânica possível de ser evitada.

Mas essas pesquisas levantam muitos questionamentos: até que ponto é desejável prolongar a nossa vida? Isso é benéfico para o indivíduo e para a espécie? Quem merecerá tal benefício? Como seria nossa população: somente pessoas de idade avançada (prolongada)? E o processo de procriação? Como fica a juventude? É na juventude que encontramos a originalidade, o ardor e a renovação. Na juventude sempre se tem um olhar diferente sobre a realidade, com novas perspectivas, com curiosidade.

Para Jonas, é preciso considerar o papel do momento da morte. Atenuá-la, postergá-la pode nos trazer dúvidas acerca da validade de tal procedimento. Essas perguntas já começam a fazer parte deste novo cenário em que o homem alcança êxito ao intervir em sua própria essência.

2) Controle de comportamento: no que se refere a essa área das ciências biomédicas, Jonas acredita que os avanços estão bem adiantados. Também se questiona de maneira nova essa realidade, pois se tem aqui uma relação direta com a moralidade. Temos um campo novo que não foi abordado pelas éticas anteriores. O controle da mente com os novos fármacos ou técnicas diretas sobre o cérebro tem sido tema de debate ético e gerado muitas controvérsias. De um lado, há um consenso nos benefícios que, por exemplo, os medicamentos podem trazer a um doente mental que sofre de sintomas dolorosos.

Mas Jonas questiona o perigo de que estes procedimentos sejam um estímulo para que toda a sociedade seja aliviada dos incômodos provocados por comportamentos individuais difíceis. É um passo para utilizar as técnicas para um controle social. Novamente, uma série de perguntas toma conta do cenário ético: devemos estimular, controlar e dominar todos os impulsos que sejam prazerosos, nocivos e perigosos em vista de nosso bem estar social? Devemos pensar que estes procedimentos poderiam contribuir para que as empresas aumentassem a produtividade de seus empregados? Assim se manifesta Jonas:

*Dejando a parte la consideración acerca de la coacción o el consentimiento e independientemente de la cuestión de los efectos colaterales no deseados, cada vez que de esta manera esquivamos el modo humano de tratar los problemas del hombre, sustituyéndolo por los cortocircuitos de un mecanismo impersonal, suprimimos algo de la dignidad, del yo personal y damos un paso mas en el camino que lleva a convertir a los sujetos responsables en sistemas programados de comportamiento (JONAS, 1995, p. 53).*

Jonas se preocupa com a perda de autonomia individual decorrente dessas técnicas. Então, vale a pena perguntar sobre a insistência nesta empreitada? A partir disso, junto a esta pergunta, podemos refletir sobre os prejuízos que podemos ocasionar à humanidade.

3) Manipulação genética: para Jonas, esse tema é que mais tem avançado no cenário da nova ética. A emergência de uma reflexão sobre o assunto torna-se necessária, pois os progressos teóricos na área das ciências biomédicas, psicológicas e de engenharia genética desenvolvem a possibilidade de intervenção tecnológica nos processos genéticos, trazendo para o homem a perspectiva de conseguir o que parecia impossível: a criação e a modificação artificial das combinações de códigos genéticos por meio de técnicas de laboratório, transformando em realidade o sonho de planificação e de produção laboratorial de vida humana.

Jonas escreveu um livro específico sobre a aplicação do princípio de responsabilidade e desenvolveu com mais profundidade esses temas de relevância. No prólogo, ele afirma:

*El principio de responsabilidad (1979) prometía una parte aplicada en la que se ilustrara con ejemplos seleccionados el nuevo tipo de cuestiones y obligaciones éticas que la caja de Pandora de la tecnología nos regala junto con sus dones y, en lo posible, se facilitara la forma de responder correctamente a ellas (JONAS, 1997, p. 11).*

Jonas acredita que as novas biotecnologias deram um poder sem igual ao homem, de modo que agora ele quer tomar em suas mãos sua própria evolução, tanto para a conservação da espécie como para seu aprimoramento. A manipulação genética nos faz questionar os parâmetros dos novos modelos de homem que se quer alcançar. E que direito temos de fazer experiências com os futuros seres? São perguntas que exigem desde já uma resposta, antes de nos entusiasmos demasiadamente com o assunto.

Essas e análogas questões, que exigem uma resposta *antes* que nos liberemos para essa partida na direção do desconhecido, mostram, do modo mais urgente, quão longe nosso poder de agir nos conduz para além dos conceitos de todas as éticas anteriores.

### 2.3.2. Ameaças do excesso de êxito

As novas tecnologias se tornaram as bases seguras de nossa vida débil e oscilante dando-nos uma sensação de êxito e de sucesso. Ao discorrer sobre o projeto da modernidade, GOERGEN assim se expressa:

Aquilo que um dia foi imaginado como um porvir glorioso, no final das contas não deixou o homem mais feliz. Livre da submissão religiosa e guiado unicamente por sua razão, o homem seria o dono do seu destino, imaginava-se. Mal desconfiavam os iniciadores desse programa que esta razão, libertadora das cadeias do autoritarismo, haveria de converter ela mesma numa espécie de novo deus, cujas divindades menores haveriam de conduzir os homens a uma nova forma de alienação. (...) A capacidade de intervir através dos recursos da ciência e da tecnologia na natureza e na vida, de invadir os espaços mais íntimos e influenciar os destinos individuais e os rumos da sociedade, de formar opiniões e de manipular vontades, desacoplados dos verdadeiros interesses humanos e sociais, tornou novamente e tragicamente atual a discussão do tema da ética (GOERGEN, 2001, p. 8).

Marcel BURSZTYN aponta cinco categorias de impasses que exigem mudanças de conduta:

- a consciência das possibilidades reais de que a humanidade possa se autodestruir pelo uso de seus próprios engenhos (bombas, mudanças climáticas, degradação das condições ambientais);
- a consciência da finitude dos recursos naturais (a escassez de água é apenas a ponta de um grande *iceberg*);
- a consciência de que é preciso agir com cautela e considerar os aspectos éticos da produção do conhecimento científico e, sobretudo, do desenvolvimento de tecnologias (a síndrome do aprendiz de feiticeiro);
- a consciência de que, mesmo não tendo resolvido a necessária solidariedade entre os grupos sociais e povos, é preciso que se considere também o princípio da solidariedade em relação às futuras gerações (ética da sustentabilidade);
- a consciência de que, na medida em que nossas sociedades vão ficando cada vez mais complexas, é preciso mais ação reguladora, o que normalmente se dá pelo poder público; hoje com a crise do Estado, a regulação deve valer de nossas

regulamentações e de uma crescente contratualização entre atores sociais (códigos de conduta, sistemas de certificação) (BURSZTYN et al., 2001, p. 11).

De outro lado, DURANT reflete que tudo isso faz parte de um contexto geral, que precisa ser entendido como um terreno fecundo para o desenvolvimento de uma responsabilidade ética, tendo como ponto de partida a Segunda Guerra-Mundial. Cinco fatores parecem-lhe reveladores:

- o crescimento da classe média com a instauração de uma nova mentalidade, marcada pelo individualismo, pelo utilitarismo e pelo gosto pelo consumo;
- o desencantamento do mundo e da história, consecutivo ao recuo e ao declínio dos mitos, religiões e ideologias, desencantamento que esteve na origem de uma mentalidade racional e prático-prática;
- a mutação das relações sociais devida ao feminismo, à imigração e ao aumento da população de terceira idade, mutação que exacerbou os conflitos de interesse grupal;
- a fragmentação das esferas da vida e da cultura, marcada pela autarcia das instituições (direito, moral, religião, política, sistema judiciário, família, escola) e pela especificação das ocupações e profissões, fragmentação que instaurou um universo fracionado e pouco coerente;
- o crescimento econômico pós-guerra, que aumenta o otimismo das populações e reforça a crença no valor do desenvolvimento científico (DURANT, 2003, p. 27).

DURANT considera que todos esses fatores fazem parte de uma mutação cultural que vem desafiando nosso cotidiano e exigindo uma vida mais coerente e menos ameaçadora.

BERNARD<sup>18</sup> (1998, p. 5) considera que a revolução científica do século XX e as atrocidades nazistas mudaram tudo. Remete-nos a duas revoluções: uma revolução terapêutica, que teve início com a descoberta das sulfamidas<sup>19</sup>, permitindo vencer a tuberculose, a sífilis, as septicemias. A outra revolução, a revolução biológica, inspirou o conceito de patologia molecular que governa hoje toda a medicina. Para Jean Bernard essas duas revoluções transformaram o destino dos homens. Tanto uma quanto a outra, foram conquistando sucesso

---

<sup>18</sup> Jean Bernard é professor da Faculdade de Medicina de Paris, membro da Academia Nacional e ex-presidente da Academia de Ciência na França.

<sup>19</sup> Primeiro medicamento eficaz contra as infecções, descoberto por Domagk, na Alemanha, e Tréfouel, na França (1936-1937).

graças às novas tecnologias que permitiram pesquisas com qualidade e rapidez. “A biologia eclipsa a física – escreve Anne Fagot-Largeault<sup>20</sup> – os avanços da pesquisa biológica superam tudo o que os especialistas haviam previsto: a descoberta da estrutura do DNA (Watson e Crick, 1953) a decodificação do código genético, desenvolvimento da técnica do DNA recombinado” (DURANT, 2003, p. 30).

A partir da década de 1970, a engenharia genética tomou conta do cenário científico mundial, suscitando polêmicas em uma enorme quantidade de temas:

É moralmente aceitável, lícito e oportuno eleger o sexo dos que vão nascer a partir dos nossos conhecimentos genéticos? É lícito eliminar os embriões que sobram obtidos na fertilização *in vitro*? É lícito utilizar, para investigação, tecidos de origem embrionária? É lícito decidir ter um filho para utiliza-lo como doador de medula óssea com o fim de salvar a vida de um irmão com leucemia? É lícito utilizar a genética para curar enfermidades hereditárias ou diagnosticá-las precocemente? É lícito modificar a função ou a estrutura do cérebro mediante o uso de psicofármacos ou mediante o transplante de células nervosas? É lícito e moralmente aceitável submeter-se a intervenções para mudar o sexo? É lícito utilizar a engenharia genética para a seleção artificial de reprodução de só alguns fenótipos, tendo em conta que isso representa uma diminuição contínua de espécies animais e vegetais e uma perda da biodiversidade? É lícito submeter as pessoas a provas de identificação genética para determinar sua compatibilidade com parceiras potenciais evitando doenças potenciais e favorecendo a limpeza genética? É lícita a clonagem de seres humanos?<sup>21</sup> (BUEY, 2000, p. 22).

Robert NAQUET (2002c, p. 185)<sup>22</sup> se pergunta: “Como estabelecer um novo humanismo e um civismo fortalecido diante do progresso desordenado, fulgurante, mas enriquecedor das técnicas e pesquisas no campo das ciências biológicas?” Para ele, o século XX brilhou com descobertas que revolucionaram nossas vidas, mas no final do século ele não tem tanta certeza de que tudo está sendo tão bem aceito quanto pareça. Muitas vezes, os objetivos precisos das pesquisas não são suficientemente esclarecidos, porém, a mídia lhes dá grande

---

<sup>20</sup> FAGOT-LARGEAULT, A. *L’homme bioéthique. Pour une deontologie de la recherche sur le vivant*. Paris: Maloine, 1985. p. 14.

<sup>21</sup> Essas e muitas outras perguntas são feitas pelo Filósofo Francisco Fernandez Buey, professor catedrático de Filosofia em Barcelona, Espanha, no primoroso artigo: *Sobre tecnociencia e bioética: los árboles del paraíso*, no qual o autor busca no relato bíblico sobre a árvore do conhecimento do bem e do mal, uma explicação simbólica sobre os efeitos benéficos e maléficos da ciência.

<sup>22</sup> Robert Naquet é orientador emérito no CNRS, membro do comitê dos programas científicos do CNES e presidente do Comitê Operacional para a Ética nas Ciências Biológicas (CNRS). Correspondente da Academia das Ciências (seção de Biologia Humana e Ciências Médicas), realizou com outros pesquisadores franceses e estrangeiros diversos trabalhos no campo geral das neurociências, especialmente sobre a epilepsia.

destaque e, em alguns casos, consegue até distorcê-los. Na população, alguns se preocupam e se perguntam a quem coube a decisão de iniciar ou aplicar esta ou aquela pesquisa. Essas mesmas pessoas fazem questão de sublinhar que todo o contribuinte participa do esforço pelas pesquisas e que, enquanto cidadão, ele acabará por beneficiar-se ou padecer, mais cedo ou mais tarde, de tais descobertas. Naturalmente, esses são temas de mais destaque, que a mídia explora com mais frequência.

O fenômeno de Prometeu desacorrentado não afeta somente a área da biomedicina, mas também a da biopreservação do planeta. Assim como a tecnologia ajudou o indivíduo a mergulhar nos mistérios mais profundos da natureza humana, assim também ela se projeta para o planeta, explorando inescrupulosamente seus recursos naturais. As catástrofes advindas da confiança cega na tecnologia mostraram a toda a humanidade que é preciso ter critérios que possam resgatar não só a reflexão ética, mas sua prática coerente dentro das ciências.

Prometeu está definitivamente desacorrentado e precisa agora rever sua posição indefensável do conhecimento humano, pois ele trouxe conseqüências inesperadas. O freio que Jonas anuncia não é um ataque à pesquisa científica, mas a necessidade de uma reflexão ética que acompanhe o progresso científico. Este é o eixo de ligação da proposta de Hans Jonas com a educação.

Diante de tantos questionamentos, ficamos, ao mesmo tempo, fascinados com tantas possibilidades de progresso da ciência e perplexos com os rumos obscuros que este mesmo progresso esconde. Hans Jonas compreende que este agir humano precisa de discernimento, precisa também de normatização ética. Discernimento produzido pela educação e, portanto, capaz de prever as conseqüências das intervenções tecnológicas, sua necessidade, seus benefícios ou seus malefícios. Normatização ética porque trata-se não só de um agir sobre a natureza exterior, mas sobre a própria natureza humana.

A idéia central é a de estabelecer uma equação entre as novas possibilidades de ação e de poder no espaço onde se desenrolam o agir e as novas dimensões de responsabilidade que esse mesmo agir suscita. Essa responsabilidade, assim como o novo poder liberado pela tecnologia, não se restringe à idéia do sujeito individual; seu verdadeiro destinatário é a *práxis* coletiva; a preocupação de Jonas diz respeito aos efeitos remotos, cumulativos e irreversíveis da intervenção tecnológica sobre a natureza e sobre o próprio homem; para ele, o novo poder tecnológico abriga uma dimensão ameaçadora e

perigosa; o risco que se encontra encerrado no sucesso extraordinário do poder tecnológico é aquele que envolve a possibilidade de desfiguração da essência ou natureza daquilo que tradicionalmente é pensado sobre o conceito homem, risco em face do qual Jonas propõe uma postura fundamental de temor e reverência (GIACÓIA JR., 2000, p. 194).

### 2.3.3. A crise da ciência e a crise da ética

Toda essa preocupação de Jonas pode ser contextualizada. Para compreender melhor suas posições, torna-se necessário explorar um pouco seu ambiente e o “chão” sobre o qual Jonas consolida seu princípio da responsabilidade. SANTOS (2000, p. 11) nos ajuda a refletir sobre onde estamos focalizados dentro da crise da ciência. Para ele, a ciência moderna está em crise e vivemos uma época de transição entre o paradigma da ciência moderna e um novo paradigma. Ao falar de dogmatização e desdogmatização da ciência moderna, Boaventura Santos localiza a reflexão epistemológica com suas origens no século XVII, ganhando *status* maior em fins do século XIX, quando há uma consolidação da sociedade industrial e um desenvolvimento aguçado da ciência e da técnica.

Para ele, a crise da ciência não é tão simples quanto se imagina e, para isso, distingue dois tipos de crise: crises de crescimento e crises de degenerescência. A primeira refere-se a uma matriz disciplinar de um dado ramo da ciência: trata-se da insatisfação gerada por métodos ou por conceitos até antes sem contestação. Já as crises de degenerescência são mais amplas e mais profundas. Não se trata de uma única disciplina, uma crise acerca da inteligibilidade do real. “As crises de degenerescência são crises do paradigma, crises que atravessam todas as disciplinas” (SANTOS, 2000, p.18). Porém, localizar a diferença entre as duas não é tão simples:

Ao contrário do que à primeira vista pode parecer, não é fácil determinar se um dado período histórico é dominado por uma crise de crescimento ou por uma crise de degenerescência. Como não é possível definir com segurança o ciclo vital de um paradigma científico, tampouco se sabe quantas crises de crescimento são necessárias para que ocorra uma crise de degenerescência. (...) Essa discussão sobre a natureza das crises da ciência tem toda acuidade no período em que vivemos e cujo início, para este efeito, se situa no imediato pós-guerra (SANTOS, 2000, p. 18-19).

Para Santos, estamos vivendo uma crise de degenerescência, pois o discurso epistemológico nos leva a concluir que a crise da ciência é também uma crise da epistemologia. Sendo assim, é possível entender que Jonas, ao fazer a crítica às éticas tradicionais, pode ser focalizado neste contexto de crise epistemológica, que já não consegue dar conta das questões novas que vão surgindo no cotidiano das pesquisas.

Naturalmente, a primeira preocupação sobre a validade e os limites do conhecimento científico foi da própria filosofia. Descartes e Locke começam a definir a emergência de uma nova concepção de ciência e de método. Com Kant, o debate se torna mais denso, na procura da distinção entre filosofia e ciência. Nas tentativas de conciliação entre a herança metafísica e o espírito da ciência moderna, houve confrontos e radicalização das posições da defesa da metafísica por Hegel e a defesa da ciência pelo Círculo de Viena. O apogeu da dogmatização da ciência foi dado pelo positivismo que deu à ciência o *status*, o *locus* privilegiado da representação do mundo: linguagem lógica, experiência, observação imediata<sup>23</sup> (SANTOS, 2000, p. 22).

No entanto, SANTOS (2000, p. 23) localiza a crise e o declínio da ciência exatamente no período do seu apogeu. Há uma desdogmatização da ciência que se amplia até nossos dias. Do ponto de vista histórico, é possível localizar uma harmonia na concepção de natureza e de homem que se pertenciam naturalmente enquanto especificação do mesmo ato de criação. A ciência moderna, rompendo com essa aparente e indissolúvel unidade, desantropomorfiza a natureza, cujo fim foi a instrumentalização e o seu controle. Isso traz ao homem um sentimento de soberania e poderio:

A concepção instrumentalista e unidimensional da natureza reduz esta a uma matéria-prima sobre a qual o homem soberano inscreve o sentido histórico do processo de desenvolvimento. Traz também uma previsibilidade de ação: é verdade que a desumanização da natureza e a conseqüente desnaturalização do homem criam as condições para que este possa exercer sobre a natureza um poder arbitrário, ética e politicamente neutro. Mas não é um homem qualquer, uma entidade abstrata, ainda que seja assim que a filosofia política emergente o conceba. Em termos sociológicos esse homem é a burguesia, a classe revolucionária, que transporta em si o espírito do capitalismo e que vai utilizar a

---

<sup>23</sup> É muito importante localizar o pano de fundo filosófico e epistemológico da construção do princípio da responsabilidade de Jonas. Veremos que sua resposta aos problemas emergentes também é uma resposta à crise da ciência.

relação de exploração da natureza para produzir um desenvolvimento das forças produtivas sem precedentes na história da humanidade (SANTOS, 2000, p. 66).

E, como o sistema capitalista, no seu viés econômico, que é o que conta atualmente, se baseia no lucro nas relações econômicas e comerciais, e lucro a qualquer preço, vive-se também uma crise da ética e da responsabilidade diante das futuras gerações. Este desenvolvimento rápido e dinâmico da ciência trouxe um choque, cujo fato é uma contradição: o desenvolvimento da exploração científica da natureza é indissociável da exploração social do homem pelo homem:

É certo que o contínuo progresso da ciência – que, aliás, e apesar da liturgia social de que se rodeia, é hoje muito menos acelerado do que na primeira metade do século (XX) – parece ter força para exconjuram com êxito a crise de seu pensamento. Mas pelo menos, não se escapa hoje de avançar no seio de um pensamento de crise. E há pensamento de crise sempre que se questiona se a incapacidade de pensar cientificamente em conjunto com a natureza e o homem não estará na base da recorrência com que situações tecnicamente fundadas produzem a destruição anônima pela qual ninguém parece ser responsável, mas de que todos são vítimas (ainda que nem todos no mesmo grau). Há igualmente pensamento de crise quando se pergunta pela lógica do desenvolvimento desigual da ciência que, no meio dos seus êxitos estrondosos, deixa irresolvidos problemas básicos (de sobrevivência) de milhões de pessoas (SANTOS, 2000, p. 67).

Todos estes aspectos abordados por Boaventura são importantes para localizarmos com mais clareza a reflexão de Jonas. Com base nos pontos de crise da ciência, sua dogmatização e desdogmatização, sua crise de desenvolvimento e de degenerescência, acerca de sua íntima ligação entre natureza e homem, científica e social, é possível compreender que Jonas está exatamente envolvido neste contexto de crise; e é a mesma crise que o impulsiona a refletir sobre uma ciência que, com armas tecnológicas, vislumbra sucesso e terror. Jonas, mais do que ninguém, tem como um dever de se pronunciar sobre uma ética de responsabilidade; tem em sua história pessoal um compromisso de levantar o debate dos freios necessários a uma ciência que, com o uso da tecnologia, traz ameaças à humanidade. E, como um grande educador, ele o faz para que as futuras gerações não só tenham acesso ao conhecimento, mas, acima de tudo, tenham uma vida humana num planeta viável. É um educador com capacidade de extrapolar os muros da universidade e vislumbrar uma aquisição do conhecimento capaz de garantir, em sua *práxis*, um mundo

possível e habitável (não só no sentido natural, mas também no existencial). Compreendido melhor o contexto epistemológico, aprofundemos agora estas características do pensamento e do princípio da responsabilidade de Hans Jonas.

### 2.3.3.1. O “campo de concentração” de Jonas

Na introdução da obra *O princípio da responsabilidade*, de Hans Jonas, Andrés Sánchez Pascual introduz o cenário da vida deste filósofo (JONAS, 1995, p. 5-11):

Hans Jonas nasceu em 1903 em Mönchengladback, na Alemanha, em uma família judia. De seu pai lembra que este teve de dedicar sua vida para ajudar a criar seus irmãos (tios de Jonas), dando a eles os estudos universitários com o suor de seu trabalho:

A esse respeito (já que comecei a ter recordações pessoais) penso em meu pai, que, sendo o maior de nove irmãos, teve que se ocupar precocemente como o cabeça da família – como era comum acontecer nas famílias judias – antes de ter terminado seu curso de bacharel (deve ter sido um excelente aluno). Teve que conseguir um dote para suas irmãs e teve que proporcionar a seus irmãos os estudos universitários que, como ele, haviam sonhado. A aflição produzida por esse sacrifício a que o dever o impulsionou a fazer o acompanhou durante toda a sua diligente e próspera vida de fabricante. Se a vida de seus irmãos, que puderam estudar na universidade, foi mais rica que a sua, eu não sei; mas com certeza não foi mais moral [trad. livre] (JONAS, 1995, p. 328-329).

A República de Weimar, iniciada em 1919 com a abdicação do Rei Guilherme II, era liderada pelos social-democratas e teve um período de calmaria a partir de 1924. Este período foi a época de bacharelado de Jonas, quando estudou os profetas de Israel e teve contato com sua primeira leitura filosófica: *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant. Em um discurso pronunciado em outubro de 1986, na Universidade de Heidelberg, em comemoração ao sexto centenário de sua fundação, Hans Jonas descreve sua vida de formação e a divide em três etapas:

A primeira começa em 1921. Terminado o Bacharelado em Freiburg, conheceu Martin Heidegger e, a partir daí, o seguiu em seu percurso para Marburg, onde entrou em contato com Rudolf Bultmann, que orientou sua tese de doutorado: *A gnose antiga como fundo espiritual do cristianismo primitivo*. Em

1929, com o início da crise mundial, a Alemanha novamente sofreria com o caos interno e Hitler, finalmente, atingiria seus objetivos. Com a crise, tudo o que a República de Weimar conseguira construir foi destruído: finanças, crescimento industrial, níveis de emprego.

A partir de 1931, as cidades encontravam-se em um estado de caos total. Os grandes conglomerados industriais financiaram os nazistas, com medo da ascensão da esquerda. Hitler seguia difundindo suas idéias: a luta contra o marxismo, a expulsão dos estrangeiros, a eliminação dos judeus, a destruição do Tratado de Versalhes, a garantia de terras aos camponeses, a defesa das indústrias e o fim do caos social. Hans Jonas teve seus sonhos e sua carreira acadêmica prejudicados com a chegada do nacional-socialismo ao poder, tanto que foi obrigado a abandonar a Alemanha. Sionista convencido desde sua juventude, Hans Jonas, depois de uma breve estada na Inglaterra, mudou-se para Israel. Ali ingressou na Haganah – uma organização de autodefesa judaica – e nela permaneceu como oficial de artilharia, até 1949. Ao começar a Segunda Guerra Mundial, Jonas se incorporou como voluntário da Brigada Judaica que lutava no Exército Britânico contra os nazis. Voltou, assim, para a Alemanha, na primavera de 1945, cumprindo uma previsão que tinha feito doze anos antes: “Não voltarei a pôr o pé neste país a não ser como membro de um exército armado” (JONAS, 1995, p. 7). Descobriu, então, que sua mãe havia sido morta no campo de concentração em Auschwitz.

A segunda etapa da vida de Jonas começa em 1949, quando foi convidado a lecionar na McGill University, de Montreal, depois na Universidade, de Ottawa, de onde passou, em 1955, à New School For Social Research, de New York. Aí foi professor durante vinte anos. Para Jonas, sua vida de soldado foi uma preparação para o seu magistério. Impedido de qualquer tipo de investigação histórica, sem livros e bibliotecas, se viu obrigado a viver intensamente o sentido do corpo, do organismo que provavelmente sofreu com os anos de guerra para o qual não fora preparado em seus anos de universitário. Jonas, como professor, dedicou-se exatamente a este dilema durante seu período de magistrado no Norte da América. Em 1966, escreveu o livro *The phenomenon of life. Toward a Philosophical Biology*. Nesta obra, estabeleceu os parâmetros de uma filosofia da biologia. Abre um novo caminho de reflexão sobre a precariedade da vida e

mostra o grande alcance filosófico dos temas de interesse da biologia (SIQUEIRA, 1998, p. 2).

A terceira fase de Hans Jonas está ligada ao seu desligamento das atividades docentes, quando começa a se dedicar exclusivamente a extrair as conseqüências morais de seus estudos. Na origem da filosofia, a ontologia era o fundamento da ética e sua separação foi destinada à modernidade. Mas, agora, Jonas quer voltar a reuni-los. Ele sabe que isso só é possível mediante a revisão da idéia de natureza. E em 1979, ele escreveu o livro que o lançou no mundo inteiro: *O princípio da responsabilidade: tratado de uma ética para a civilização tecnológica*.

Jonas foi, portanto, um educador, preocupado com a humanidade, com as dicotomias que fazem do nosso cotidiano um campo de batalha. Sua produção foi envolvida pelo ideário da ética, afirmando que podemos arriscar a nossa vida, mas não a humanidade. Neste sentido, Jonas torna-se um referencial não só para a área da bioética, mas também para a educação, colocando-nos o desafio de como educar para que a vida seja viável no planeta. É neste sentido que, aproximar este autor da reflexão sobre o papel da educação do presente no futuro, é buscar referenciais significativos na filosofia de Jonas que contribuam para um mundo melhor a partir de uma prática pedagógica ética e de responsabilidade.

### **2.3.3.2. O *novum* na ética de Jonas**

Para Jonas, a promessa da técnica moderna se converteu em ameaça (JONAS, 1995, p. 71). Com seu êxito, as novas tecnologias cresceram desmesuradamente e alcançaram poder sobre o homem e a natureza humana. A ciência e a técnica modificaram profundamente as relações entre o homem e o mundo. Para os antigos, a força humana era limitada e o mundo, ao contrário, era infinito. A cidade grega era um local civilizado, rodeado de um clima ameaçador, de bosques e selvas. Mas, hoje, a situação invertida nos mostra que a natureza se conserva em parques naturais, rodeados de civilização e tecnologia. A natureza está debilitada e ameaçada e o homem tem o dever de protegê-la, sabendo que a cada dia aumenta mais a facilidade com que se pode destruir a

vida. Por isso, é preciso levar em conta as condições globais da vida humana e da sobrevivência da espécie.

Retomando um exemplo da Antigüidade, Jonas começa o livro com uma velha voz, cujo tom tecnológico já se fazia presente: é um trecho do famoso coro da Antígona, de Sófocles:

Numerosas são as maravilhas da natureza, mas de todas a maior é o Homem! Singrando os mares espumosos, impelido pelos ventos do sul, ele avança, e arrasta as vagas imensas que rugem ao redor! Gê, a suprema divindade, que a todas mais supera, na sua eternidade, ele a corta com suas charruas, que, de ano em ano, vão e vem, revolvendo e fertilizando o solo, graças à força das alimárias. A tribo dos pássaros ligeiros, ele a captura, ele a domina; as hordas de animais selvagens e de viventes das águas do mar, o Homem imaginoso as prende nas malhas de suas redes. E amansa, igualmente, o animal agreste, bem como o dócil cavalo, que o conduzirá, sob o jugo e os freios que o prendem dos dois lados; bem assim o touro bravio das campinas. E a língua, o pensamento alado, e os costumes moralizados, tudo isso ele aprendeu! E também, a evitar as intempéries e os rigores da natureza! Fecundo em seus recursos, ele realiza sempre o ideal a que aspira! Só a Morte, ele não encontrará nunca, o meio de evitar. Embora de muitas doenças, contra as quais nada se podia fazer outrora, já se descobriu remédio eficaz para a cura. Industriosos e hábil, ele se dirige, ora para o bem... ora para o mal... Confundindo as leis da natureza, e também as leis divinas a que jurou obedecer, quando está à frente de uma cidade, muita vez se torna indigno e pratica o mal, audaciosamente! Oh! Que nunca transponha minha soleira, nem repouse junto ao meu fogo, quem não pense como eu, e proceda de modo tão infame! [trad.: Oswaldo Giacóia Jr.] (JONAS, 1995, p. 25-26).

Este trecho mostra como o homem, no decorrer de sua história, sempre procurou invadir a ordem cósmica, através de suas capacidades que foram desenvolvidas pelo seu inesgotável gênio. E ainda mais, o ser humano é capaz de construir uma morada para sua própria humanidade, através da linguagem, do pensamento e do sentimento social, se organizando na cidade. Tanto a transformação da natureza, quanto o progresso de sua própria humanidade caminham juntos, ambos procurando se sustentar e sobreviver. Essa luta constante do homem para submeter tudo ao seu domínio, comprova sua invencível capacidade de progredir a todo custo, conforme suas conveniências. Mas foi possível verificar em toda essa história que, apesar de tanta pujança e luta por transformar tudo ao seu redor, o ser humano sentia-se pequeno e limitado mediante a grandeza dos elementos da natureza; e, mesmo querendo dominá-los, sentia-se, muitas vezes, vencido por sua força e sua grandeza. Os moradores da terra, do mar, dos ares, diz Jonas, seguem seu curso e permanecem inalteráveis. Desde o arado e outras culturas que a terra domina sobre o

intervento do homem que no fim submete-se aos seus ciclos, seja na terra, seja no mar, a abundância de seus frutos não consegue ser consumida. Portanto, diz Jonas, que antes de nossa época, as intervenções do homem na natureza eram essencialmente superficiais e incapazes de causar dano ao seu permanente equilíbrio (JONAS, 1995, p. 27).

Algo muito novo começa a acontecer com as mudanças que a técnica vai impondo às relações humanas e extra-humanas. A ética anterior já não consegue abarcar as novas dimensões da tecnologia no cotidiano da vida humana.

Jonas chama a atenção para dois tipos de crise. Primeiro, a crise da obediência às leis, as quais não conseguem dar conta de responder ao prodigioso poder que o homem alcançou. Segundo, a crise da obediência aos deuses que regiam a ação humana e que, agora, já não têm nada a dizer diante das enormidades do agir humano. Essa desobediência, como mencionado anteriormente, foi desacorrentada de tal forma que tomou uma abrangência inesperada. Mas a ética da justiça, da honradez e da caridade ainda mostra sobreviventes no cotidiano das pessoas que, de alguma forma, mantêm vivos os seus preceitos. No entanto, quando contemplamos o coletivo, vemos que, cada vez mais, a ética ficou obscurecida. Nesse obscurecimento, os agentes, a ação e os efeitos tomaram proporções nunca antes sonhadas, exigindo agora o que Jonas chama de ética da responsabilidade.

O primeiro exemplo claro para todos é a vulnerabilidade que a natureza vem sofrendo, em detrimento das novas técnicas. Este crescente estudo dos efeitos causados a partir destas intervenções é o que todos chamamos de ciência da investigação do meio ambiente, mais conhecida como ecologia, e que está ganhando espaço na educação como proposta de uma nova consciência de ensino.

Este novo objeto pela qual agora somos responsáveis, que é a biosfera inteira do planeta, tornou-se grandioso, em comparação ao objeto pelo qual a ação do homem interferia:

A natureza, enquanto responsabilidade humana, é sem dúvida, um *novum* [grifo do autor] sobre o qual a teoria ética tem que refletir. Que classe de obrigação atua nela? Trata-se de algo mais que um interesse utilitário? Trata-se simplesmente da prudência que nos proíbe matar a galinha dos ovos de ouro ou cortar a rama sobre a qual alguém está sentado? Mas quem é este alguém que

está sentado e, quem sabe, caia no vazio? E qual é o interesse que permaneça no lugar ou que caia? [trad. livre] (JONAS, 1995, p. 33).

O *novum* do qual a ética deverá se preocupar é exatamente a irreversibilidade da *práxis* técnica, sua concentração, distribuída em séries causais no tempo e no espaço; enfim, um cenário obscuro e difícil para as questões éticas. Trata-se de um cenário que se modifica rapidamente e, os efeitos se somam de tal modo, que as situações para o agir e o ser posteriores não serão os mesmos que foram para o agente inicial, isto é, têm um caráter cumulativo, fato que não acontecia na ética tradicional.

Isso criou um grande abismo entre o saber e o agir tecnológico, pois nosso agir tomou tamanho poder e tamanha força que nosso saber ficou incompatível para equilibrar a extensão causal de nossa ação. Como dar conta das condições globais da vida humana, de um futuro que garanta a existência de nossa espécie? Jonas fala da necessidade de uma autovigilância do nosso desmesurado poder (JONAS, 1995, p. 34). Se, em tais circunstâncias, o saber se torna dever, devemos buscar na educação uma possibilidade de que o ser não se perca no fazer. E, cumprindo o seu dever, a educação colaborará para a construção de um mundo melhor, habitável, sustentável e responsável. Jonas levanta um questionamento novo quando aponta para uma mudança, não só no cenário extra-humano, mas também, para uma mudança no conceito do próprio homem que se tornou um efeito causal neste amplo sistema.

## CAPÍTULO III: A ÉTICA DE JONAS NO CAMPO EDUCATIVO

### 3.1. Pressupostos de aproximação

Pensar na proximidade de ética e educação não é nada novo. Aristóteles já o fez<sup>24</sup>. Porém, como o desgaste do termo se tornou muito comum pelo seu uso em todas as áreas do conhecimento, é interessante rever seu sentido e significado no âmbito da educação.

MORIN<sup>25</sup> fala da era planetária que surge como legado do século XX. Afirma que, entre os sete saberes necessários à educação do futuro, está a “*ética do gênero humano*”. No capítulo dedicado a essa ética, ele suscita um caráter ternário: indivíduo, sociedade e espécie, argumentando que todo o desenvolvimento verdadeiramente humano deve compreender o desenvolvimento conjunto das autonomias individuais, das participações comunitárias e da consciência de pertencer à espécie humana. Para ele, esta condição só será realizável se for estabelecida uma relação de controle mútuo entre a sociedade e os indivíduos pela democracia e se todos puderem conceber a humanidade como uma comunidade planetária. O papel da educação é o de contribuir para a tomada de consciência de nossa Terra-Pátria e o de permitir que essa consciência se traduza em vontade de realizar a cidadania terrena (MORIN, 2002a, p. 17-18).

Apesar de suas argumentações, Morin não explicita que modelo ético poderia ajudar nessa tomada de consciência e, muito menos, como isso pode acontecer na prática educacional e no contexto em que ela se realiza. Ele mesmo, porém, colabora para explicitar que nossa realidade é complexa e que o século XX nos deixou um legado de incertezas. Cita duas barbáries: “a primeira vem das profundezas dos tempos e traz a guerra, o massacre, a deportação, o fanatismo.

---

<sup>24</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad.: Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

<sup>25</sup> Em 1999, por iniciativa da UNESCO e de seu então presidente Frederico Mayor, Morin foi solicitado a sistematizar um conjunto de reflexões que servissem como ponto de partida para se repensar a educação do próximo milênio.

A segunda, gélida, anônima, vem do âmago da racionalização que só conhece o cálculo e ignora o indivíduo, seu corpo, seus sentimentos, sua alma e que multiplica o poderio de morte e servidão técnico-industriais” (MORIN, 2002a, p. 70).

Se a educação tem um papel de conscientização, ela precisa ser esclarecedora e, como diz SANTOS (2001, p. 15), *emancipadora*<sup>26</sup>, superando dentro de sua dinâmica e estrutura as tendências de regulação, isto é, de fechamento em si mesma. Mas, de outro lado, temos os perigos do relativismo:

Exatamente no final do século XIX e início do século XX, surgiu uma polêmica generalizada sobre a natureza e a fundamentação dos valores. Diante do declínio da ética formalística kantiana e do crescimento dos conflitos sociais, verificou-se a relatividade de muitos juízos morais e o seu condicionamento pelos fatos históricos, que aliada à acidez crítica de Nietzsche, passou a chamar a atenção de todos. Paralelamente a isso, os filósofos criticavam uma idéia de ética formalista, buscando construir "escalas hierárquicas de valores, enquanto que os sociólogos enfatizavam o momento de violência intrínseco a toda concepção pluralista de valores e a necessidade de fazer prevalecer sempre, em toda a parte, um dentre eles, como resultado de um conflito produzido internamente à sociedade.<sup>27</sup> O posicionamento crítico de Weber, com sua "irracionalidade ética do mundo" que traz consigo uma postura contrária à promessa otimista do Iluminismo<sup>28</sup>, e acaba concluindo que no processo de racionalização, a história se faz pela liberdade, diferente da liberdade como escolha do melhor preconizada por Kant, posto que para Weber, a liberdade não traz em si a garantia, mas o risco do qual pode resultar tanto o bem quanto o mal. Portanto, a ética da responsabilidade é apontada como a única que se ajusta à nossa época, caracterizada pelo politeísmo de valores, diante do qual o homem se encontra continuamente no dever de escolher entre alternativas conflitantes. A escolha entre os valores, segundo Weber, não é racional, é a própria liberdade. Racional é só a coerência, o cálculo entre meios e fins.<sup>29</sup>

Essa relativização dos valores como um legado do processo de transição que estamos vivendo, traz em todos os âmbitos uma instabilidade, ou melhor, como diz Boaventura, um “desassossego”. Apesar dos apontamentos acerca da

---

<sup>26</sup> Boaventura dos Santos refere-se a uma dinâmica que emergiu a partir dos séculos XVI e XVII, uma tensão entre regulação social e emancipação social (SANTOS, 2001, p. 15).

<sup>27</sup> ARGUELLO, Katie. O mundo perfeito: nem possível, nem desejável. Ética e racionalidade na Sociologia Jurídica de Max Weber. In: ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de (Org.). *Max Weber, Direito e Modernidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

<sup>28</sup> WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1972.

<sup>29</sup> ARGUELLO. Op. cit., p. 98.

ética da responsabilidade, da necessidade de um conhecimento prudente, ainda as fortes ondas dos paradigmas anteriores continuam a forçar sua presença<sup>30</sup>.

Quando falamos de *desassossego* estamos nos reportando a uma palavra muito interessante, mas que pode trazer muitas interpretações.

*Sossego*, segundo o *Dicionário Aurélio*, é o ato ou efeito de sossegar. 2. ausência de agitação; tranqüilidade; calma, quietude, paz. 3. Ausência de preocupações; tranqüilidade. 4. Aquilo ou aquele que proporciona sossego, descanso 5. Estado de repouso; descanso, parado. Se verificarmos a etimologia da palavra, vem do verbo latino *sessicare*, calcado em *sessus*, 'assento': 1. Pôr em sossego; aquietar: 2. Dar descanso a; pôr em descanso; fazer que descanse: "Maior amor nem mais estranho existe / Que o meu, que não sossega a coisa amada / E quando a sente alegre, fica triste / E se a vê descontente, dá risada (Vinícius de Moraes)". Portanto, a palavra *desassossegar* significa 1. Tirar o sossego a; turbar a paz de; inquietar. 2. Perder o sossego, inquietar-se. Parece que o sossego é um estado de tranqüilidade no qual todas as pessoas se sentem bem acomodadas. Estar sossegado pode ser sinônimo de estar tranqüilo, sem preocupações. Quando nos referimos a um lugar específico e dizemos que aquela chácara é sossegada, estamos querendo dizer que naquele ambiente paira um equilíbrio natural, um silêncio desejado, uma beleza que encanta, enfim, transmite um sentimento de bem-estar.

Mas o que nos chama a atenção é exatamente a etimologia do verbo: *sedere* – calcado em *sessus*, assento (KOEHLER, 1947). O assento pode significar desocupação, mas, ao contrário, pode também ser o sinônimo de uma sessão, de uma reunião, ou como na antiga Grécia, uma *éxedra*: lugar para disputas científicas, onde os antigos filósofos se reuniam para discutir. É do assento que um juiz toma parte de uma sessão de tribunal, é do assento que se administra. Pode-se estar sentado para preparar uma ação militar: *ad Suéssulam sedere*, assediar a cidade de Suéssula (KOEHLER, 1947). Ou, finalmente, no *sessus* se decide, se resolve: *sedet pátribus sententia pugnae*, os pais estão firmemente resolvidos a travar combate (KOEHLER, 1947); portanto, um *lócus*

---

<sup>30</sup> Boaventura dos Santos considera que o paradigma dominante é o da ciência moderna: sociedade patriarcal, produção capitalista, consumismo individualista e mercadorizado, identidades-fortaleza, democracia autoritária, desenvolvimento global desigual e excludente (SANTOS, 2001, p. 16).

onde se determina muita coisa. Quando Boaventura dos Santos expressa o vocábulo *desassossego*, quer fazer uma referência a um sentimento pessoal e social que paira no ar. É um desconforto, uma insegurança, uma falta de certeza, uma desestabilização, uma dificuldade de adequação; mas causada pelo determinismo do *sessus*. Assim, começamos a ter mais clareza do significado da palavra *desassossego* a que Boaventura dos Santos faz referência para nos contextualizar do momento em que estamos vivendo.

Se entendemos que, no momento histórico atual, há assentos tão calcados na memória quanto estavam na passagem da Idade Média para o Renascimento, poderemos compreender que não se trata tanto de análise cronológica, mas de uma compreensão cognitiva de mundo. Estando assentado, posso administrar, julgar e dominar com mais presteza, pois, ao mesmo tempo que meu ser pensa sobre minha ação, pode também delegar a ação sem se comprometer diretamente com ela. É a maneira clássica como funciona a educação. As cabeças pensantes que fazem acontecer a educação podem estar sossegadas, isto é, assentadas num memorial calcado na sua concepção de mundo, sem perceber que o mundo não é seu assento e aquilo que dele deriva. Daí aparecem os excessos.

BOAVENTURA DOS SANTOS aponta para a questão das mudanças de paradigmas como um processo de acumulação de novas situações, de novos sinais:

A época em que vivemos também pode ser considerada uma época de transição entre o paradigma da ciência moderna e um novo paradigma, de cuja emergência vão se acumulando os sinais, e que à falta de melhor designação, chamo ciência pós-moderna (SANTOS, 2000, p. 11).

Não é possível entendermos o apelo à emergência da ética na educação, sem antes compreendermos bem o processo que determinou essa necessidade. Trata-se de sinais que estão aparecendo no horizonte social, político, econômico e geográfico, fazendo surgir uma nova consciência sobre o mundo e a natureza humana. Estes sinais são sinais de desencantamento, para Max Weber, são sinais de *desassossego*, para Boaventura, e sinais de temor, para Hans Jonas.

Trata-se de fracassos que foram ocorrendo ao longo do tempo histórico e hoje nos encontramos no que Hans Jonas chama de “vazio ético”<sup>31</sup>. Assim, afirma TUGENDHAT: “podemos, naturalmente, ser partidários da concepção de Nietzsche, segundo a qual hoje a moral, em sentido comum, acabou, depois que a fundamentação religiosa foi rejeitada, também depois que outras tentativas de fundamentação não religiosa como a Kantiana fracassaram” (TUGENDHAT, 2000, p. 14). Pedro GOERGEN contextualiza ainda mais o tema, quando menciona que:

Aquilo que um dia foi imaginado como porvir glorioso, no final das contas não deixou o homem mais feliz. Livre da submissão religiosa e guiado unicamente pela razão, o homem será o dono de seu destino, imaginava-se. Mal desconfiavam os iniciadores desse programa que esta razão, libertadora das cadeias do autoritarismo, haveria de converter-se ela mesma numa espécie de novo deus, cujas divindades menores haveriam de conduzir os homens a uma nova forma de alienação. Exata questão desde o século XIX com Nietzsche, no início do século XX com Heidegger e a seguir com Adorno e Horkheimer, bem como no presente com Habermas e Lyotard, tornou-se a grande polêmica que vem acompanhando o desenrolar dos tempos modernos (GOERGEN, 2001, p. 8).

Com esse fracasso, a ética se esvaziou criando mais espaço para o poder sobre o mundo e a natureza e a ciência tomou o assento de comando com sua confiança no êxito que vinha tendo no uso das novas tecnologias. A intervenção tecnológica tornou-se um conforto num momento em que a ética estava relativizada e sem fundamentações. O eixo filosófico e antropológico da racionalidade do homem enfraqueceu-se e com isso deu-se abertura no seu íntimo para um processo de desenvolvimento do poder de intervir desde o macrocosmos e, principalmente, o microcosmos, “invadindo os espaços mais íntimos e influenciando os destinos individuais e os rumos da sociedade, de formar opiniões e manipular vontades, desacoplando dos verdadeiros interesses humanos e sociais” (GOERGEN, 2001, p. 8).

---

<sup>31</sup> Este termo é usado por JONAS em seu livro *O princípio da responsabilidade*, no qual localiza o movimento do saber humano como detonador de um mundo sem normas, com o fim do sagrado e da metafísica, sobrando muito pouco espaço para garantir o exercício da cidadania responsável (JONAS, 1995, p. 58).

### 3.2. O êxito da ciência e o otimismo educacional

O excesso de confiança na tecnociência também se manifestou na educação. Em torno do eixo educacional de aquisição de conhecimentos e da função deste conhecimento na prática organizacional da sociedade, percebemos uma integração perfeita entre ciência e educação, poder e conhecimento. Esses fatores foram motivados pelo iluminismo:

Essa ciência social (iluminista) era a única capaz de renovar os costumes, as idéias e a moral, medidas necessárias para reorganizar a sociedade. Daí a importância da educação, que deveria ser universal, abrangendo todas as classes da sociedade e todos os ramos do conhecimento humano, da matemática à moral. Se a realização individual era a condição para a realização coletiva, como admitia Adam Smith, somente por meio da educação todos teriam as mesmas oportunidades, ricos e pobres, burgueses e proletários, fazendo que melhor se diferenciasssem as vocações e aptidões pessoais, vindos cada qual ocupar na sociedade o lugar que lhe fosse mais adequado (SOUZA, 1996, p. 744).

A educação começou a definir espaço nas pautas políticas, saindo de seus círculos restritos, abrangendo sua área de atuação, desvinculando-se da religião, adquirindo um *status* público e laico e universalizando seus princípios:

Comte teve em Émile Durkheim seu maior continuador em matéria de educação. Escrevendo na virada do século XIX para o século XX, num momento em que os ideais de igualdade das revoluções burguesas estavam sendo transferidos para os revolucionários socialistas, Durkheim tomou para si a tarefa de fazer da escola o *locus* de gestação e difusão de uma moral laica e racionalista, adequada ao estágio científico e positivo que a humanidade começara então a atingir (SOUZA, 1996, p. 739).

A educação ganha um espaço de otimismo, prevalecendo com o crescimento das ciências e criando uma visão utópica de que a construção de uma sociedade democrática deveria passar pela educação. Marialice Foracchi<sup>32</sup> assim se expressa: “a educação é, inquestionavelmente um dos mais eficientes recursos de formação da personalidade e, enquanto tal, um tipo de atividade suscetível de exercer variadas influências na natureza e no ritmo da mudança social” (SOUZA, 1996, p. 744).

O século XIX apresentou, na sua avaliação, uma perspectiva otimista, que garantiu à educação um processo de universalização e de uma utopia capaz de

dar ao processo educativo a garantia de um século vindouro focado na prosperidade material. Com as tecnociências, o primeiro ponto atingido foi a educação, no sentido de que ela teria que dar conta de preparar e formar especialistas e profissionais capacitados em áreas bem delimitadas. A especialização apoderou-se das instituições de ensino, em especial das universidades, que, de um ensino universalista, clássico e abrangente, foram forçadas a mudar seu foco de atuação para a segmentação e a especialização. Se, de um lado, a eficiência tornou-se um objetivo central na aquisição do conhecimento, de outro, a educação perdeu seu rumo e direção. Assim como foi outrora com a ética, a educação perdeu o seu “chão”. Nessa perda, a visão de conjunto ficou prejudicada.

Esse ideal positivista da escola como entidade portadora de uma força construtiva contagiou o mundo da educação e, no Brasil, não foi diferente. Os normalistas escolanovistas dos anos 30 estavam imbuídos de idéia de reconstrução social através da educação, assim como acreditavam firmemente na capacidade de a ciência alavancar o progresso não só material como intelectual e moral da sociedade. Tal ideal impregnou-se, para usar um termo Durkheimiano, na consciência coletiva, com tamanha intensidade que, ainda hoje, todo o discurso político gira em torno das possibilidades transformadoras da educação escolar: “sem uma educação eficiente não atingiremos a modernidade”; “não se pode sair do terceiro mundo sem uma boa educação”; “só a escola corrige esse país” eis as palavras de ordem do discurso político, em larga medida, do próprio discurso pedagógico (SOUZA, 1996, p. 745).

Para alguns autores, o mais grave dessa desestabilização da educação, vinculada só aos desejos da ciência, é que fez com que ela perdesse também “o espírito crítico e a consciência da necessidade, da utilidade e, principalmente, das implicações do uso de cada saber específico, ao ser encaixado em um mosaico mais ampliado de saberes” (BARTHOLO JR.; BURSZTYN, 2001, p. 161). Se Jonas já havia experimentado o resultado de uma guerra mundial, ao propor um princípio de responsabilidade estava querendo trazer à tona a reflexão dos perigos que corremos num mundo em que o modo de produção não mede conseqüências e perdeu a referência entre meios e fins. Assim como a ciência correu *sem saber onde pisava*, também a educação correu junto, influenciada pelos ideais cientificistas. Mas, nessa corrida, perdeu-se a noção de responsabilidade:

---

<sup>32</sup> FORACCHI, M. (Org.) *Mannheim. Sociologia*. São Paulo: Ática. 1982.

A perplexidade e indignação de Jacob Bronowski (1972 e 1978), que se reflete em várias de suas obras, é um bom exemplo disso. Membro ativo do projeto Manhattan, que viabilizou a bomba atômica que encerrou de forma dramática a Segunda Guerra Mundial em seu *front*, no Japão, aquele físico, confessou mais tarde, seu “desconhecimento” quanto às implicações de seus estudos, em física atômica, em termos de utilização destrutiva. Foi um dos primeiros cientistas a advertir que a humanidade chegara a um ponto tal que, doravante, seria capaz de influir diretamente no futuro, como se o homem tivesse usurpado o papel de Deus (BARTHOLLO JR; BURSZTYN, 2001, p. 161).

### **3.3. A técnica moderna e sua influência na educação**

Se as éticas anteriores não são suficientes para responder a essas perguntas, fica um vazio. “Quem poderá nos servir de guia?”, pergunta Jonas. E ele mesmo responde com veemência: “o próprio perigo que prevemos” (JONAS, 1995, p. 15). Somente a previsível desfiguração do homem nos ajuda a alcançar um conceito que deverá ser preservá-lo desses perigos. “Não se trata só da sorte de sobrevivência do homem, mas do conceito que dele possuímos, não só de sua sobrevivência física, mas da integridade de sua essência” (JONAS, 1995, p. 16). Jonas entende que esse é um papel da ética que, transcendendo a prudência, deverá ser uma ética do respeito. E daí, o papel da educação de formar consciência da realidade, apontando para o perigo que a humanidade corre a continuar por esse caminho. Essa é uma ação verdadeiramente pedagógica.

#### **3.3.1. Ambivalência dos efeitos**

Jonas começa refletindo sobre nossas capacidades e a maneira como nós as usamos:

Por exemplo, é inegavelmente bom ter o poder da palavra, mas é mau utilizá-lo para enganar os outros ou para desencaminha-los para sua própria ruína. Por isso é totalmente sensato ordenar: Usa esse poder, aumenta-o, mas não faça mau uso dele [trad.: Oswaldo Giacóia Jr.] (JONAS, 1997, p. 33).

A ética da responsabilidade vai nos ajudar a diferenciar o emprego correto ou falso de nossas ações. Porém, hoje, não basta refletir só sobre o uso de

nossas capacidades e julgá-lo bom ou mau, porque estamos convivendo com um novo momento histórico, no qual ações bem motivadas e justificadas podem trazer conseqüências indesejáveis, não só para quem as pratica, mas para toda a sociedade.

Se este devesse ser o caso da técnica moderna – como temos bons motivos para admiti-lo – então a questão da utilização moral ou imoral de seus poderes não é mais um assunto de diferenciação auto-evidente, qualitativa, nem sequer coisa de propósitos, senão que se perde no jardim de erros das conjecturas quantitativas sobre conseqüências últimas e tem que tornar sua resposta dependente do caráter aproximativo dessas conjecturas. A dificuldade é: não somente quando a técnica é perfidamente mal-empregada, isto é, para maus fins, porém mesmo quando é beneficentemente empregada para seus autênticos e altamente legítimos fins, ela tem em si um lado ameaçador, que, a longo prazo, poderia ter a última palavra. E o caráter de longo prazo está de algum modo embutido no fazer técnico [trad.: Oswaldo Giacóia Jr.] (JONAS, 1997, p. 33-34).

Esse clima também afeta diretamente a educação ministrada e produzida que, em bases de um mercado que funciona em curto prazo, transforma o sistema educacional diretamente dependente do sistema produtivo e, como apontamos, do modo de produção que impõe o sistema capitalista. Mas nem o próprio mercado tem definido que postos de trabalho espera no futuro. O crescimento rápido das novas tecnologias não consegue vislumbrar que áreas do conhecimento poderão unir-se ao sistema educacional para que gere profissionais competentes e qualificados. As tecnociências, por serem cumulativas, não têm como projetar um mercado do futuro e o papel que a educação terá nesse ambiente. Não podemos esquecer que, no mercado, quem manda são grupos específicos de poder econômico, que monopolizam a política, a legislação e o ambiente cultural definindo e controlando a partir de seus interesses.

Por meio de sua dinâmica interna, que a impele para a frente, recusa-se à técnica o espaço de liberdade da neutralidade ética, no qual temos que nos preocupar apenas com capacidade de rendimento. O risco do ‘demasiado’ está sempre presente na condição pela qual o inato germe do ‘mau’, isto é, do danoso, é co-alimentado e conduzido ao amadurecimento precisamente por meio do levar avante o ‘bom’, isto é, o proveitoso. O perigo reside mais no sucesso que no fracasso – e o sucesso é decerto necessário, sob a pressão das carências humanas. Uma adequada ética da técnica tem que se ocupar com essa interna equivocidade do fazer técnico. [trad.: Oswaldo Giacóia Jr.] (JONAS, 1997, p. 34).

### 3.3.2. Compulsoriedade da utilização

Essa mercantilização e essa tecnificação da educação, envolvidas no mesmo clima dos sucessos das ciências, ainda não foram absorvidas de modo pleno pela sociedade. Ao contrário, vêm sendo um processo que desestruturou costumes antigos e perpassa o cotidiano de nossas ações, absorvendo as relações com sua eficácia de resultados. A educação, no seu processo de mercantilização, vem sendo corrompida e transformada em instrumento de bem de consumo. Isso afeta todo o complexo sistema da educação: o corpo docente, seu trabalho e desenvolvimento de espírito crítico, as relações profissionais, sociais, a família, a sociedade como um todo. Jonas nos ajuda a criticar esse modelo que o pervertido mercado incutiu no sistema educacional para, a partir dele, garantir um poder instrumentalizado e alimentado no sistema educacional. Não será necessário refletir eticamente como a educação foi atingida por este clima de sucesso e poder do mercado e das novas tecnologias?

Quem é linguisticamente talentoso não necessita falar incessantemente e pode até ser, no global, silencioso. Também todo o saber, assim parece, pode se reservar sua utilização. Todavia, essa relação tão óbvia entre poder e fazer, saber e utilização, posse e exercício de um poder não vale para o *fundus* de capacitação técnica de uma sociedade que, como a nossa, fundamentou sua inteira configuração da vida em trabalho e ócio sobre a cursiva atualização de seu potencial técnico no atuar-em-conjunto de todas as suas partes. Aqui a coisa se iguala à relação entre poder respirar e ter que respirar, antes que àquela do poder falar e do falar. E o que vale para o *fundus* presentemente disponível se estende a cada crescimento do mesmo: se esta ou aquela nova possibilidade foi uma vez aberta (na maioria das vezes por meio da Ciência) e desenvolvida em ponto pequeno por meio do fazer, então ela traz em si o compelir à sua utilização em ponto grande e sempre maior e o tornar essa utilização uma permanente necessidade vital. Dessa maneira, é recusado à técnica, que é poder humano intensificado *em atuação permanente*, não apenas (como mostrado acima) o livre estado da neutralidade ética, mas também a benévola separação entre posse e exercício do poder. A formação de novas espécies de fazer, que ocorre sem cessar, se transporta aqui permanentemente em sua difusão na corrente sanguínea do agir coletivo da qual essas novas espécies não podem então ser mais separadas (a não ser por meio de maduro substitutivo). Por essa razão, a aquisição de novas capacidades, cada acréscimo ao arsenal dos meios, já traz aqui aos olhos, com aquela dinâmica conhecida à saciedade, um fardo ético, que em outro caso pesaria apenas sobre os casos singulares de sua utilização [trad.: Oswaldo Giacóia Jr.] (JONAS, 1997, p. 34).

### 3.3.3. Extensão global no tempo e no espaço

Para Jonas, a extensão que a *práxis* técnica tem demonstrado ter é um exemplo claro das dimensões dos seus empreendimentos. Significa que a técnica atinge todas as áreas, de maneira que somos tomados por um modismo de sucesso e êxito. Todos os dias, em todos os veículos de comunicação, são anunciadas novas pesquisas que irão mudar os rumos da sociedade, seja na área da saúde, na economia, nas políticas sociais ou em outra qualquer. Mas é na educação que vamos percebendo a força desses componentes do êxito. As instituições educacionais sentem-se pressionadas para dar conta das novas tecnologias e preparar pessoas capacitadas que irão enfrentar esse novo panorama social. Diante desse panorama, é possível que a sociedade veja na educação um valor necessário para que ofereça uma formação adequada a esse novo mercado. A extensão da força das novas tecnologias é difícil de ser medida e alcançada, pela rapidez e pela perspicácia que penetram na mentalidade e nas estruturas.

Falamos anteriormente de uma situação na qual ‘todo emprego de uma capacitação em grande escala’ traz consigo um sentido de direção de efeitos que se potencializam, maus efeitos, finalmente’. Temos que acrescentar agora que hoje *toda* utilização de uma capacidade técnica pela sociedade (o indivíduo singular não conta mais aqui) tende a crescer em ‘grande escala’. A técnica moderna está interiormente instalada para o emprego em grande escala e, nesse processo, se torna talvez demasiado grande para a extensão do palco sobre o qual ela se passa – a terra – e para o bem-estar dos próprios atores – os homens. Isso, pelo menos, é certo: ela e suas obras se propagam sobre o globo terrestre; seus efeitos cumulativos se estendem possivelmente sobre inúmeras gerações futuras. Com aquilo que aqui e agora fazemos, e na maioria das vezes com os olhos sobre nós mesmos, influenciamos massivamente a vida de milhões em outra parte e no futuro, que não tiveram nenhuma voz naquilo que fazemos. Sacamos hipotecas sobre a vida futura por proveitos e necessidades presentes e de curto prazo – e, no que concerne a isso, por necessidades na maioria das vezes autogeradas. Talvez não possamos evitar de todo agir dessa maneira ou semelhantemente. Porém, se esse é o caso, então temos que empregar a mais extrema atenção em fazê-lo com honestidade em relação a nossos descendentes, ou seja, de maneira que as chances deles de se liberarem daquela hipoteca não fique antecipadamente comprometida. O ponto relevante aqui é que a ingerência de dimensões remotas, futuras e globais em nossas decisões cotidianas, prático-mundanas é uma novidade ética, de que a técnica nos encarrega; e a categoria ética que é principalmente chamada ao primeiro plano por esse novo fato se chama: *responsabilidade*. Que esta se coloque, como jamais outrora, no ponto

central do palco ético, isso inaugura um novo capítulo na história da ética, que reflete as novas ordens de grandeza do poder, que a ética doravante tem que ter em conta. As conclamações à responsabilidade crescem proporcionalmente aos feitos do poder [trad.: Oswaldo Giacóia Jr.] (JONAS, 1997, p. 35).

### 3.3.4. Rompimento com o antropocentrismo

O alcance amplificado do poder humano rompeu a visão estritamente antropocêntrica que centralizava tudo no homem e nos seus interesses. Este monopólio vai sendo superado com uma visão mais ampla e mais necessária para os novos desafios. A educação deve pleitear essa superação para que possa assumir um papel significativo nessa visão que agora se volta para a “inteira biosfera do planeta, [que,] com toda a sua plethora de espécies, em sua recém revelada vulnerabilidade perante os ataques excessivos do homem, exige sua parte de respeito, devido a tudo aquilo que traz em si mesmo o seu fim – isto é, todo o vivente” (JONAS, 1997, p.36).

No momento, é preciso ir além do antropocentrismo em vigor e olhar para a identidade que une o homem a todos os seres viventes e a todas as espécies como parte de uma única família, digna de ser respeitada.

Como um poder planetário de primeiro nível, não lhe é mais lícito pensar apenas em si mesmo. Em verdade, o mandamento de não legar a nossos descendentes uma herança desertificada, expressa essa ampliação do campo ético de visão sempre ainda no sentido de um dever humano perante *homens* – como intensificação de uma solidariedade inter-humana no sobreviver e no tirar proveito, na curiosidade, no desfrutar e admirar-se [trad.: Oswaldo Giacóia Jr.] (JONAS, 1997, p. 36).

Essa exigência prevista por Jonas quer ajudar a humanidade para que tenha uma visão mais ampla de sua responsabilidade. Trazer essa referência para a educação significa exatamente a mesma tentativa de extrapolar a visão de educação como repasse de conhecimento ou um mero ensino, para educação mais plena e menos utilitarista:

Porém, compreendida corretamente, a inclusão da existência da plenitude enquanto tal no Bem humano e com isso a anexação de sua conservação ao dever humano vai além do ponto de vista utilitariamente orientado e de todo ponto de vista antropocêntrico. A visão ampliada reúne o Bem humano com a causa da vida em sua totalidade, ao invés de contrapor de maneira hostil aquele a esta e

confere à vida extra-humana seu direito próprio. Seu reconhecimento significa que toda arbitrária e desnecessária extinção de espécies se torna já em si mesma crime, com inteira independência de idênticas ponderações do competente interesse próprio; e torna-se transcendente dever do homem proteger todos os menos reprodutíveis, os mais insubstituíveis de todos os 'recursos' – o inacreditavelmente rico *pool* genético, deixado na seqüência dos eônios da evolução. É o excesso de poder que impõe ao homem esse dever; e precisamente contra esse poder – portanto, contra ele mesmo – exige-se sua proteção [trad.: Oswaldo Giacóia Jr.] (JONAS, 1997, p. 36).

Sem dúvida, Jonas está preocupado com a força com que a tecnologia invadiu a essência do ser humano. Ele se apoderou dessas técnicas, não só para seu sustento básico, mas para dominar de forma autoritária e contundente o outro homem e a natureza. A educação, dentro de seus sistemas de organização, tornou-se um instrumento hábil para que esse poder se mantenha no comando dos destinos da humanidade. O homem ocidental, ao construir um sistema econômico e político predador e excludente, angariou para si o seu próprio destino e, com isso, o destino de todos:

E assim ocorre que a técnica, essa fria obra pragmática da astúcia humana, introduz o homem num papel que apenas a religião por vezes lhe atribuiu: aquele de um administrador e guardião da criação. Ao ampliar o poder de seus efeitos até o ponto em que ele se torna perceptivelmente perigoso para a economia global das coisas, estende ela a responsabilidade do homem quanto ao futuro da vida na terra, que desde então está exposta e indefesa ao mau uso dessa potência. Com isso, a responsabilidade humana se torna, pela primeira vez, cósmica (pois não sabemos se o universo produziu ainda um semelhante além deste). A técnica ambiental, que se excita entre nós de modo verdadeiramente sem precedentes, é a expressão ainda hesitante dessa extensão inusitada de nossa responsabilidade, que corresponde, por sua vez, à extensão sem precedentes do alcance de nossas ações. Foi necessária a ameaça para o todo, que se torna visível, dos inícios efetivos da destruição, para nos levar a descobrir (ou redescobrir) nossa solidariedade com ele: um vexatório pensamento [trad.: Oswaldo Giacóia Jr.] (JONAS, 1997, p. 36).

### **3.3.5. A heurística do temor como prudência educativa**

Com toda a tendência apocalíptica que Jonas suscita diante da técnica, desde as questões de integridade genética até a destruição das condições de vida sobre a terra, torna-se necessário recuperar a questão metafísica:

Se e por que deve haver uma humanidade; por que, portanto, o homem deve ser mantido tal como a evolução o produziu, por que deve ser respeitada sua herança genética; sim, por que, em geral, deve haver vida. A pergunta não é ociosa como parece (na ausência de alguém que seriamente negue todos esses imperativos), pois a resposta a ela é significativa para o quanto nós, a modo de permissão, estamos autorizados a arriscar em nossos grandes apostas tecnológicas e quais riscos são inteiramente inadmissíveis. Se existir é um imperativo categórico para a humanidade, então todo jogo suicida com essa existência está categoricamente proibido, e ousadias técnicas, nas quais esta é a aposta, ainda que apenas remotíssima, devem ser desde o início excluídas. [trad.: Oswaldo Giacóia Jr.] (JONAS, 1997, p. 37).

Para que haja uma eficácia e um trabalho em conjunto da ética e da educação no campo das tecnociências, Jonas acredita que seja necessária uma consciência temerária que se contraponha ao excesso de poder. Jonas defende um emergente desenvolvimento de uma postura de valor que garanta o sentido da permanência do homem e do planeta. A prudência é a primeira a nos ensinar e a nos impulsionar a um estudo aprofundado dos impactos de nosso campo de ação. A prudência nos ajudará a formar modelos capazes de aumentar nossa capacidade de prevenção:

1) Maximizar o conhecimento das conseqüências de nossos atos, com vistas a como eles podem determinar e ameaçar a sorte futura do homem; 2) à luz desse conhecimento, isto é, do inédito novo que poderia ser, elaborar um conhecimento daquilo que deve ou não deve ser, daquilo a ser permitido ou evitado: enfim e, de modo positivo: um conhecimento do bem, do que o homem deve ser, para o que certamente ajuda uma visão do que não deve ser, mas aparece, por primeira vez, como possível (BARTHOLO JR.; BURSZTYN, 2001, p. 174).

A educação tem um papel significativo nesta maximização do conhecimento das conseqüências, unindo um saber objetivo-técnico-científico com um saber ético-valorativo. Dessa maneira, poderá ser mais eficaz um discernimento que possa prever e impedir riscos futuros para a humanidade e para o planeta. A educação, com certeza, tem muito a contribuir nesse processo de precaução e ajudar a alertar para os verdadeiros perigos de uma técnica sem responsabilidade. Jonas dá um exemplo didático:

À primeira vista, parece fácil diferenciar entre a técnica benéfica e a prejudicial, na medida em que se olha para a finalidade da utilização dos instrumentos. Arados são bons, espadas são ruins. Na era messiânica, as

espadas serão refundidas em arados. Traduzido em moderna tecnologia: bombas atômicas são ruins, adubos químicos, que ajudam a alimentar a humanidade, são bons. Porém, aqui salta aos olhos o embaraçante dilema da técnica moderna. Os ‘arados’ *dela* podem, a longo prazo, ser tão danosos quanto suas ‘espadas’ (E o ‘longo prazo’ de efeitos crescentes está, como foi mencionado, intimamente ligado ao emprego da técnica moderna). Nesse caso são, porém, *eles* o próprio problema, os vitoriosos ‘arados’ e semelhantes. Pois podemos deixar a espada em sua bainha, mas não o arado no celeiro. De fato, uma guerra atômica total seria, de um golpe, apocalíptica [trad.: Oswaldo Giacóia Jr.] (JONAS, 1997, p. 37).

Não é mais a natureza que amedronta o homem, mas, sim, poderes de intervenção do homem sobre ela e sobre outros homens. Mas, essa intervenção mediada pela educação, fundada em uma ética da responsabilidade, poderá trazer respostas alternativas e satisfatórias para nossa existência. Há uma grande distância entre o potencial destrutivo e o ato destrutivo, entre posse de um equipamento e seu uso, dando-nos uma esperança de que, neste intervalo, a educação possa ser uma constante interventora.

Mas há inumeráveis outras coisas, inteiramente desprovidas de violência, que contêm sua própria ameaça apocalíptica e que nós simplesmente agora e doravante *temos* que fazer, para em geral nos mantermos à tona. Enquanto o malvado irmão Caim – a bomba – jaz atado em sua caverna, o bom irmão Abel – o pacífico reator – continua discretamente a estocar seu veneno para futuros milênios. Mesmo aqui *podemos* talvez encontrar a tempo alternativas menos perigosas para extinguir a crescente sede de energia de uma civilização global, que confronta o desaparecimento das fontes convencionais – se a sorte caminhar junto com nosso sério esforço. Nós podemos até chegar a reduzir da extensão da voragem e voltar a poder viver com menos, antes que um esgotamento catastrófico ou a poluição do planeta nos constranja a algo pior que temperança. Mas é (por exemplo) eticamente impensável que a técnica biomédica deixe de rebaixar a mortalidade infantil nos países ‘subdesenvolvidos’ com elevados índices de natalidade, ainda mesmo que a miséria, em consequência da superpopulação, pudesse ser ainda mais terrível. Muitas outras quaisquer ousadias da grande tecnologia, originariamente vitoriosas, poderiam ser mencionadas para ilustrar a dialética, a faca de dois gumes da maioria dessas ousadias. O ponto principal é que precisamente as bênçãos da técnica, quanto mais somos dependentes delas, contêm a ameaça de se transformar em maldição. Sua hereditária tendência à desmesura torna aguda a ameaça. E é claro que a humanidade – graças às mesmas bênçãos da técnica – tornou-se demasiadamente numerosa para ainda ser livre para retornar a uma fase anterior. Ela só pode seguir adiante e tem que obter da própria técnica, com uma dose de temperante moral, os remédios para sua doença. Este é o ponto crucial de uma ética da técnica [trad.: Oswaldo Giacóia Jr.] (JONAS, 1997, p. 37-38).

Os horizontes não são muito otimistas, por isso, Hans Jonas sugere que comecemos a trabalhar o mais rápido possível numa ética da responsabilidade atentos aos seguintes aspectos:

- a ‘ambivalência’ da técnica está vinculada à sua ‘magnitude’, ou seja, com o caráter excessivo de seus efeitos no espaço e no tempo;
- o que é ‘grande’ e o que é ‘pequeno’ se determina por meio da finitude de nosso palco terrestre – algo dado, o que nunca estamos autorizados a perder de vista;
- precisos valores-limite de tolerância não são conhecidos para nenhuma das muitas direções nas quais avança o expansionismo do homem;
- algumas de nossas cadeias técnicas de ação – entre elas algumas vitais – atingiram pelo menos a ordem de grandeza em que se encontram aqueles valores-limite, e outras aí se associarão a elas, se for permitido um ulterior crescimento no ritmo atual;
- os tempos nos advertem que nos encontramos na zona de perigo;
- se alguma vez for alcançada uma ‘medida crítica’ em uma ou em outra direção, então a coisa pode nos escapar: uma reação positiva poderia começar ou um processo exponencial se desencadear, no qual os custos devoram as vantagens em um potencializador, talvez em irreversível *crescendo*;
- a responsabilidade de longo prazo tem que buscar evitar precisamente isso;
- o lado glamouroso das aquisições técnicas ofusca a vista; o ganho próximo suborna o juízo; as carências muito reais do presente (para não falar de suas manias) clamam por prioridade; as pretensões da posteridade, que estão confiadas àquela responsabilidade, terão uma condição difícil.

Jonas também se refere a uma síndrome tecnológica que, com traços compulsivos, marcha avante sem parar, como uma força propulsora automática. A diferença com o passado está exatamente no fato de que, antes, o próprio passado atuava mais como força inibidora que propulsora, entendendo aqui toda a influência da tradição. Mas, agora, com a técnica, o passado diminui seu tempo de existência e, sob a compulsão do próximo passo (Jonas se refere ao

progresso), legamos à posteridade a mesma compulsão, tendo as futuras gerações que pagar a conta. Mas, para Jonas, não é preciso irmos ao futuro para tomarmos uma iniciativa de consciência deste cenário. O elemento *tirânico* já está presente na técnica atual que se impõe com nossas obras, nos coagindo a multiplicá-las cada vez mais, sem dar tempo de refletir acerca dos benefícios ou prejuízos que delas advêm. Diante disso, Jonas argumenta que, por causa da autonomia humana, da dignidade que exige que nós tenhamos a posse de nós próprios e não nos deixemos possuir por nossas máquinas, temos que trazer sob controle extra-tecnológico o galope tecnológico; e, neste frear e acelerar, a educação tem um papel importante.

Esses conflitos acerca do poder tecnológico vêm sendo alvo de discussão de toda a sociedade: de um lado, uma natureza que foi dominada; e de outro, a compulsão de utilizar esse domínio. Não poucas vezes, Jonas fala de catástrofes, apontando para a heurística do temor como única maneira de acordarmos para os perigos que nos cercam com a escalada do poder tecnológico. A técnica moderna tem seu paradoxo, que de um lado aponta para catástrofes pelo excesso de sucesso, mas em seus fundamentos busca apropriação tecnológica como meio de realizar o domínio sobre todas as coisas. Os resultados desse domínio deveriam sempre trazer benefícios à humanidade, mas o sucesso e a realização do ideal são desproporcionais aos resultados, que já são possíveis prever a partir das experiências vividas no último século.

Tanto o sucesso biológico quanto o econômico trouxeram uma dinâmica que deu um rosto definido a este paradoxo. Temos o crescimento da classe média em países centrais do capitalismo e a concentração de renda da classe superior nos países periféricos, o que trouxe um consumismo exagerado em busca de bem-estar. Isso acarretou um desequilíbrio entre o desejo do corpo social e os recursos do meio ambiente natural.

O princípio da responsabilidade apontado por Jonas quer ser uma proposta capaz de trazer uma reflexão profunda sobre nosso papel na condução dos destinos de nosso planeta. Nem todo o saber é benéfico para a humanidade e seu *habitat* e é preciso acordar para o perigo da perda de controle sobre seus efeitos. Infelizmente, estamos chegando a um momento em que a história está apontando para a necessidade de proteger o homem de si mesmo, e proteger do homem a natureza e a sua própria natureza humana.

Para salvaguardar essa situação assim se expressa Giacóia Júnior, interpretando Jonas:

O que seria necessário fazer, para que o limite derradeiro não fosse imposto pela própria catástrofe, é alcançar uma potência de terceiro grau, isto é, uma nova posição de poder sobre o poder da tecnologia, tornada autônoma, que seria a superação da impotência em relação à compulsão auto-imposta ao exercício do poder tecnológico. Esse novo poder (que se manifestaria, no limite, como renúncia à compulsão ao poder da tecnociência) não emergiria da esfera do saber e da conduta privada, mas da sociedade como um todo, de um novo sentimento coletivo de responsabilidade e temor (GIACÓIA, JR., 2001, p. 204).

Jonas acredita que a educação teria todas as condições para ser, aqui, uma portadora dessa proposta. Potencializar essa força social de consciência e de responsabilidade em todos os âmbitos que ela possa alcançar. O objetivo desse trabalho se esclarece exatamente aqui, quando aproximamos a proposta de Jonas e acreditamos na educação como um campo potencial para a construção de uma ética da responsabilidade. Um autor muito interessante que pode ajudar que a ética da responsabilidade seja compreendida em nível do discurso ético é Habermas. Consideremos as suas contribuições.

### **3.4. O *novum* de Jonas e a ética do discurso**

Habermas surge no cenário ético com uma proposta diferenciada de Kant. O seu critério para fundamentar racionalmente as normas morais é a ética do discurso. Se, em Kant, era o sujeito que determinava o que é e o que não é moral, agora em Habermas isso só é possível a partir de uma comunidade de comunicação. Nas situações de conflito moral, é necessária uma relação dialógica entre sujeitos capazes de linguagem e ação, que, através do consenso poderão universalizar ou não a norma.

Como já vimos, a teoria ética de Kant é normativa e deontológica e Habermas tem sua teoria também localizada na ética deontológica, pois as chamadas éticas clássicas ou teleológicas, cujo fim era alcançar a felicidade ou uma vida feliz, não respondem mais às novas necessidades que vigoram na sociedade. Do ponto de vista deontológico, as ações podem ser justificadas com

princípios mais acessíveis de se reconhecer, não do ponto de vista da aplicação das normas, mas de sua justificação.

Outra característica da ética do discurso de Habermas é que os enunciados normativos podem ser fundamentados. Esta postura está em oposição ao ceticismo ético que afirma não haver possibilidade de fundamentação de juízos morais (HABERMAS, 1989, p. 147). Ao falar sobre moral precisamos abordá-la de modo empírico. Mas, a ética do discurso, sendo cognitivista, vai se apoiar na argumentação de que os juízos morais não podem se limitar como a afetividade, à preferência por pessoas e a decisões contingentes. Ao contrário, as questões prático-morais podem ser resolvidas com base em razões.

Também, segundo RAUBER (1999, p. 58), a ética do discurso é universalista, na tentativa de escapar da falácia etnocêntrica, que afirma que os juízos morais só podem ser medidos pelos valores culturais ou pela forma de vida do sujeito que julga. A ética do discurso, por meio do princípio de universalização, fundamenta juízos morais, que tenham validade universal e não expressem só o pensamento de uma cultura ou época.

Enfim, a ética do discurso tem características formalistas, pois não fornece o conteúdo do dever, não diz o que é certo ou errado, mas aponta para o procedimento a ser seguido para o julgamento moral (RAUBER, 1999, p. 58-59): “ela não postula a validade universal de normas morais, mas apenas propõe o caminho a ser trilhado para a validação de tais normas”.

### **3.4.1. A teoria da ação comunicativa**

Um proferimento lingüístico contém uma dupla apresentação: primeiro, trata-se de uma compreensão recíproca entre duas ou mais pessoas e, segundo, da execução de uma determinada ação. Então, o ponto de partida de Habermas para a fundamentação racional da ética é a ação comunicativa que significa exatamente desenvolver uma ação, ao se proferir lingüisticamente.

Nossos atos de fala, isto é, nossa ação comunicativa, tem uma parte performativa e um conteúdo proposicional do enunciado. Todos já estudamos os conteúdos proposicionais na semântica, com o significado das palavras e na sintaxe com a disposição das palavras dentro da frase e a frase dentro do

discurso. Estes pontos são aprofundados pela lingüística. Mas quando os conteúdos proposicionais são estudados na teoria da comunicação eles não são somente um conteúdo lingüístico, mas têm uma parte performativa que os estuda como ato. Para isso, RAUBER (1999, p. 60) cita Rouanet: “o ato lingüístico é literalmente um ato: a parte performativa permite ao locutor executar, ao mesmo tempo em que fala, a ação que se refere o elemento performativo”<sup>33</sup>.

A partir disso, Habermas vai estruturando sua teoria dos atos de fala e distingue os atos locucionário, ilocucionário e perlocucionário. Os atos locucionários são orações enunciativas ou orações enunciativas nominalizadas. O falante expressa um estado de coisas: diz algo. Os atos ilocucionários são aqueles em que o agente realiza uma ação, dizendo algo. Nos perlocucionários o falante busca causar efeito no seu ouvinte. Mediante a execução de um ato de fala, o agente causa algo no mundo. Em síntese: no primeiro se diz algo; no segundo há o fazer dizendo algo; e no terceiro há o causar algo mediante o que se faz dizendo algo.

A teoria da ação comunicativa de Habermas vai centralizar seu interesse nos proferimentos lingüísticos que implicam interações sociais. Tanto os atos ilocucionários quanto os perlocucionários cumprem esse papel, seja de ações orientadas ao entendimento, seja de ações orientadas ao êxito. Nestas últimas há uma classe especial de interações chamada de interações estratégicas. Isto significa que a força ilocucionária, na relação social, vai ser utilizada teleologicamente. Para Habermas, a ação estratégica é negativa, pois o agente falante que age visando a um fim, procura fazer que o ouvinte contraia as obrigações implícitas no ato de fala. O ato perlocucionário não deixa transparecer seu propósito, ele é encoberto, é assimétrico, é estratégico.

Com isso ,o falante do ato perlocucionário coloca em xeque o próprio fim da linguagem que é o entendimento. A linguagem torna-se instrumento de uso para um determinado êxito. Não é difícil fazermos um paralelo dos atos perlocucionários com o excesso de êxito do discurso da ciência. Jonas faz desse êxito um motivo de temor, pois a ciência instrumentalizou a vida para buscar seu progresso. A heurística do temor, em Jonas, é exatamente a descoberta

---

<sup>33</sup> ROUANET, S. P. Ética iluminista e ética discursiva. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 98, p. 23-78, jul.-set. 1989.

perlocucionária de uma ciência que vislumbrou o sucesso e da qual a humanidade tornou-se vítima.

Para agir com orientação o entendimento é necessário que a ação comunicativa aconteça com atos ilocucionários. Nesse campo, todos os participantes perseguem uma harmonia entre seus planos de ação, garantindo a realização da linguagem orientada para o entendimento. Entendimento, para Habermas é o processo de obtenção de um comum acordo sobre pretensões de validade controversas. Se todos os atos de fala têm pretensão de validade, a diferença está em que, na ação comunicativa, a intenção da pretensão de validade é clara e aberta, enquanto na ação estratégica ela é encoberta. Só é possível chegar a um consenso se os atos forem ilocucionários com pretensão da validade buscando entendimento.

Para Jonas, buscar um princípio que fundamente nosso agir moral é abrir um diálogo sobre a possibilidade da permanência de um mundo viável, habitável e, para isso, pergunta-se abertamente: onde queremos chegar com uma biotecnologia que coloca em risco a própria existência da humanidade? A palavra de Jonas é uma tentativa de abrir esse diálogo ilocucionário, rompendo o discurso estratégico de acomodar as intervenções biotecnológicas no discurso do êxito e progresso, isentos de qualquer desconfiança.

Ao propor o princípio de responsabilidade, a primeira ação é fazer com que os discursos sejam transparentes, com suas verdadeiras intenções, e, no caso das biotecnologias, saber dos propósitos de suas intervenções sobre os homens e sobre a humanidade, para, assim, iniciar um processo de ação comunicativa capaz de garantir um diálogo aberto para o entendimento.

Ao aproximar o discurso de Jonas com a teoria de Habermas, poderíamos dizer que a responsabilidade é uma máxima, pois os atos perlocucionários das biotecnologias não estão interessados em agir, ilocucionariamente, impedindo uma ação comunicativa e colocando em risco o futuro das próximas gerações.

A primeira responsabilidade para Jonas é exatamente elucidar as ações estratégicas do discurso do êxito biotecnológico e colocar às claras suas intenções imprevisíveis.

O próprio Habermas faz uma distinção entre racionalidade cognitivo-instrumental e racionalidade comunicativa (HABERMAS, 1987, p. 27). O primeiro se refere à ação estratégica e seu conceito se relaciona com a perspectiva de

êxito no mundo dos estados das coisas existentes, no mundo objetivo. Seus fins não estão explícitos nas proposições. Diferente da racionalidade comunicativa, na qual todos os sujeitos capazes de linguagem e ação podem chegar a um entendimento. Trata-se de um saber proposicional em vista do consenso mediante a força do melhor argumento. O *locus* da racionalidade comunicativa é o mundo da vida, lá onde os sujeitos partilham em comum e onde acontecem ações plenas de sentido e inteligíveis (HABERMAS, 1987, p. 31).

Neste modelo não há distorção na comunicação porque a ação está direcionada para o entendimento. Quanto mais sucesso de entendimento, mais racional e consensual será o discurso.

É importante lembrar também que, além da ação estratégica dos discursos perlocucionários, há também as manifestações imperativas da vontade que são excluídas da ação comunicativa. Esses imperativos da vontade são também imposições de poder manifestadas pelos complementos das sanções. São atos ilocucionários, porém não ação comunicativa porque o falante declara abertamente seu propósito de influenciar nas decisões do interlocutor (HABERMAS, 1987, p. 391). É o caso, por exemplo, das normas jurídicas ou institucionais que, expressadas de forma impessoal, formam proposições normativas.

### **3.4.2. A racionalidade ético-comunicativa**

O mundo da vida é o horizonte ético de Habermas. Aqui, os agentes se encontram e se situam. É o âmbito das relações sociais espontâneas e abertas, onde há um processo interativo de linguagem e de busca de acordos com pretensões de validade. Há um entendimento comum sobre a verdade do enunciado, sobre a adequação normativa do proferimento e sobre a veracidade do falante em relação ao que este está expressando. Habermas chama esse cenário de consenso de fundo (HABERMAS, 1989, p. 98).

Para Habermas, então, um ato de fala orientado ao entendimento levanta quatro pretensões de validade:

- pretensão de inteligibilidade, isto é, que o discurso seja inteligível (por exemplo, um chinês e um português) para ambos;

- pretensão de verdade, isto é, que o conteúdo proposicional comunique do mundo objetivo seu real estado de coisa;
- pretensão de correção, isto é, que os valores reconhecidos no mundo social sejam manifestados corretamente enquanto manifestação das relações interpessoais legitimamente reguladas;
- pretensão de veracidade, isto é, em relação ao mundo subjetivo, manifesta a veracidade das intenções enquanto totalidade das vivências subjetivas.

É nas relações sociais que o mundo da vida abre espaço para as críticas ou para o entendimento. Para as críticas, quando há uma incerteza ou quando uma das pretensões de validade não foram satisfeitas. Assim, surge a necessidade de resgatar a pretensão de validade com um discurso argumentativo. O discurso argumentativo buscará estabelecer o entendimento através de razões para que possam alcançar o horizonte do mundo da vida: o entendimento plenamente satisfeito.

Habermas explica que entendimento significa a obtenção de um acordo entre os participantes na comunicação acerca da validade de uma emissão; acordo é o reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade que o falante vincula a ela (HABERMAS, 1987, p. 171).

Tanto num enunciado constatativo quanto num enunciado regulativo se houver uma discordância acerca de uma das pretensões de validade (verdade, correção e veracidade), o horizonte do mundo da vida se esvai e só será recuperado na medida em que se restabelece, pelo consenso de fundo, um discurso racionalmente motivado, cujas razões convençam o oponente sobre a verdade de suas emissões ou sobre a adequação normativa de seu ato de fala.

Quando, porém, se põem em questão os enunciados expressivos ou representativos que são expressão da veracidade dos argumentos, então não há como estabelecer entendimento por meio do discurso, como nos casos anteriores. A veracidade encontra-se num campo prático, no qual o dissenso só será superado por meio do resgate da credibilidade, isto é, não pela razão, mas pela consistência da ação.

A ética do discurso de Habermas está baseada na possibilidade de casos puros ou idealizados de atos de fala (HABERMAS, 1987, p. 172), pois quanto mais orientada para o entendimento estiver uma pretensão de validade acerca da

verdade de um enunciado, ou uma pretensão de validade acerca da correção de um enunciado ou da veracidade do mesmo, mais pura ela será. O mundo da vida se move neste horizonte consensual da verdade, da correção e da veracidade e, quando há dúvidas sobre qualquer uma das pretensões de validade se sai do mundo da vida e se entra no discurso: “o mundo da vida, como horizontes de saberes intersubjetivamente partilhados, é condição de possibilidade para a reabilitação do entendimento por meio da apresentação de razões” (HABERMAS, 1987, p. 31).

Em nenhum dos dois casos, admite-se qualquer coação, buscando o entendimento com base no melhor argumento. Portanto, o processo de resgate discursivo da validade de normas constitui a essência da ética do discurso e a expressão máxima da racionalidade ético-comunicativa de Habermas.

Com a história do real capitalismo, é possível perceber o mundo sistêmico da ação instrumental invadindo o espaço da ação comunicativa. Acontece uma verdadeira colonização, um desacoplamento, um desequilíbrio nas relações sociais, nas quais o dinheiro e o poder prevalecem. O campo do discurso só tem a pretensão de buscar o consenso para as pretensões de validade de verdade e correção normativa.

Pode-se distinguir duas formas de discurso: para buscar a pretensão de validade da verdade cabe um discurso mais teórico, isto é, o entendimento é reabilitado diminuindo a distância entre as observações singulares e as hipóteses universais da verdade. Este é o procedimento típico das ciências. Para buscar a pretensão de validade da correção normativa cabe um discurso prático, isto é, o entendimento será reabilitado à medida que se possa refutar ou fundamentar a legitimidade do uso da norma implícita no enunciado regulativo. A norma não vale só porque faz parte de uma tradição, ou pela sua força de imposição, mas porque é racionalmente justificada. Para Habermas a validade de uma norma depende de um processo dialógico, racional e democrático.

GOERGEN (2001, p. 47) resume a teoria de Habermas da seguinte forma:

(...) pode-se dizer que Habermas busca embasar as normas éticas, orientadoras da ação humana, num processo de discurso prático que, preservadas a sua peculiaridade e formas proceduais de validação, têm o mesmo *status* epistêmico do discurso teórico (científico). A norma validada no processo do discurso prático deve permanecer estritamente no chão da história, transcendendo, porém, o particularismo ético, defendido pelos pós-modernos.

A teoria da ética do discurso de Habermas traz um suporte teórico à área da educação que é pertinente na busca de uma fundamentação ética. A ênfase à dialogicidade exigida para a ética da comunicação é um fator necessário na ética da responsabilidade de Hans Jonas. Sem diálogo ninguém se responsabilizará pelo futuro das gerações vindouras.

GOERGEN (2001, p. 80-81) liga Habermas à questão educacional, sendo que seu argumento também pode ser estabelecido para Jonas:

Assim, a educação é um processo sociocultural de individuação/socialização das novas gerações que são familiarizadas com um conjunto de tradições, normas e valores, não são nem aleatórias ou simplesmente descartáveis, uma vez que foram constituídas na *praxis* social, da qual as raízes do presente extraem seu alimento, nem são transcendentais a qualquer tematização crítica. Disso resulta, em termos educativos, que as novas gerações devem ser familiarizadas com as tradições ético-morais para, num processo racional/discursivo, internalizarem aqueles princípios que resultarem desse processo como convenientes para a comunidade e para os indivíduos. Segundo Habermas, os traços universalizantes da racionalidade humana garantem que esses valores não sejam apenas restritos ao âmbito do indivíduo ou da pequena comunidade. Estamos, portanto, diante de uma forma nova de educação ética das novas gerações que devem tornar-se ativamente participantes de sua formação, não só na assimilação de normas e valores, mas na tematização dos princípios que a tradição cultural lhes oferece.

### **3.4.3. Uma nova ética (Jonas) e uma nova racionalidade (Habermas)**

Se Jonas fala de uma nova ética, precisamos ter em conta que toda a ética deve ser entendida a partir de nossos conceitos acerca do mundo e da cultura. A chave de leitura do mundo deverá ser coerente para que possamos dar conta dos problemas emergentes que precisam ser absorvidos pela sociedade e pelo conhecimento que surge dessa sociedade. Habermas pode ser um bom interlocutor, pois centra seu projeto teórico em torno da razão e da modernidade, valendo-se de uma análise reconstrutiva do conteúdo de nossas práticas sociais. Entende que o projeto da modernidade não pode ser retomado com os mesmos critérios e nisso consiste seu empenho: reconstruir os fundamentos normativos e

formular uma teoria crítica que dê conta das patologias sociais, permitindo a emergência de um novo tipo de racionalidade.

É interessante aproximar o pensamento de Habermas com as teorias de Jonas, pois ambas refletem um sentido profundamente ético. Habermas preocupa-se com uma racionalidade em que se possa discutir o sentido existencial e não somente instrumental e técnico das formas de vida. Portanto, é inevitável conduzir seus ensinamentos para o ensino da ética, uma vez que Habermas proporciona uma bagagem rica e útil no sentido de uma reflexão da vida humana individual e coletiva (NUNES, 2000, p. 192). Consideramos a teoria da ação comunicativa uma teoria eminentemente ética; ela é a busca da razão existencial. Assim como na bioética, ela é orientada na direção do entendimento com posicionamentos diversos, considerando a pluralidade, a democracia e a interdisciplinariedade. E aqui Boladeras<sup>34</sup>, citado por NUNES, une Habermas e Jonas:

Se trata de um pensamento em movimento, que tenciona pensar a diversidade, a mudança, a heterogeneidade, assim como as configurações desse futuro que já se encontram prefiguradas no sentido clássico da expressão, senão analisar, o presente, o passado, a fim de preparar o futuro e, sobretudo, evitar os erros pretéritos (NUNES, 2000, p. 193).

Uma compreensão do desenvolvimento argumentativo de Habermas torna necessário distinguir entre ação racional em relação a fins e ação comunicativa. O primeiro caso refere-se ao fim buscado por um autor, que escolhe entre alternativas de ação passíveis de atingir tal propósito. Esse conceito ampliado se converte em ação estratégica, na qual o autor escolhe meios em função de critérios utilitaristas. Trata-se da ação instrumental, orientada por regras técnicas.

O conceito de ação comunicativa traz um novo operador que é o meio lingüístico, envolvendo o próprio agente na problemática da racionalidade. Em outras ações o uso da linguagem pode ser unilateral, enquanto que a ação comunicativa pressupõe a linguagem como um meio de entendimento entre os atores, articulando os mundos objetivo, social e subjetivo.

As implicações éticas da teoria da ação comunicativa de Habermas se dão mediante o desenvolvimento cognitivo, que torna possível uma compreensão do

---

<sup>34</sup> BOLADERAS, M. *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*. Madrid: Tecnos, 1996.

mundo descentrada, ou seja, está relacionada com a capacidade dos indivíduos de adotar uma perspectiva que transcende aos interesses imediatos do “eu” e do meio contingente.

Ao atuar comunicativamente, os sujeitos se entendem sempre no horizonte de um mundo da vida. Seu mundo da vida está formado de convicção de fundo, mais ou menos difusas, porém sempre aproblemáticas. O mundo da vida (...) é a fonte de onde se obtém as definições da situação que os implicados pressupõem como aproblemáticas. Em suas operações interpretativas os membros de uma comunidade de comunicação demarcam o mundo objetivo e o mundo social que intersubjetivamente compartilham, frente aos mundos subjetivos de cada um e frente a outros coletivos. Os conceitos de mundo e as correspondentes pretensões de validade constituem a teia formal da qual os agentes se servem em sua ação comunicativa para afrontar em seu mundo da vida as situações em que cada caso tornaram problemáticas, ou seja, aquelas sobre as quais se faz necessário chegar a um acordo (NUNES 2000, p. 197-198).

Assim como em Jonas, Habermas procura superar a ética Kantiana mediante um discurso no qual a racionalidade é fruto de um processo dialógico intersubjetivo e, portanto, pode-se dizer, pedagógico, pois o novo imperativo ético de Jonas não se dirige (como o imperativo categórico de Kant) ao comportamento do indivíduo privado, mas ao agir coletivo.

Habermas está convencido de que há na linguagem um núcleo universal, estruturas básicas que todos os sujeitos, num determinado momento, passam a dominar. Mas a competência comunicativa não se reduz a produzir falas gramaticalmente corretas. Ela se vincula a três mundos, aos quais correspondem três pretensões de validade, requeridas pelos atores:

- o mundo objetivo, a que corresponde a pretensão de que o enunciado seja *verdadeiro*; as afirmações sobre fatos e acontecimentos referem-se à pretensão de *verdade*;
- o mundo social (ou das normas legitimamente reguladas), a que se vinculam as pretensões de que o ato de fala seja correto em relação ao contexto normativo vigente; trata-se da pretensão de *justiça*;
- o mundo subjetivo (a que só o falante tem acesso privilegiado), a que se vincula a pretensão de *veracidade*; a intenção expressa pelo falante coincide com aquilo que ele pensa.

Essas pretensões de validade têm caráter universal, possibilitam o entendimento e estão diretamente associadas à racionalidade. A prática comunicativa tem, de forma imanente, a possibilidade de que os participantes

entrem num processo argumentativo, apresentem boas razões e examinem criticamente a verdade dos enunciados, a retidão das ações e normas e a autenticidade das manifestações expressivas. É nesse contexto que se pode falar em educação emancipatória e no senso de responsabilidade que se faz necessário garantir nos três mundos. A educação tem um papel privilegiado e condições de realizar essa emancipação da racionalidade e assegurar um processo de aprendizagem que tenha como princípio a responsabilidade.

Sem ter escrito um tratado pedagógico, podemos reconhecer em Habermas um pensador contemporâneo que tem algo a dizer à educação, justamente pela reconstrução das condições que asseguram a validade do agir pedagógico, numa época em que não há mais garantias metafísicas.

Habermas afirma que experiências vitais é que vão construindo a personalidade do indivíduo e que esse processo é evolutivo. Dessa forma, o planejamento do ensino da ética nos programas escolares pode alcançar objetivos traçados por uma abordagem contínua e progressiva, numa circunstância adequada ou favorável para conhecer-se frente às colocações de suas próprias idéias, confrontando-as com as dos demais membros do grupo, do qual participa, numa construção conjunta de aprendizado. O trabalho grupal possibilita a tomada de consciência de si, frente a conhecimentos e reflexões, que deverão ter um objetivo proposital de desenvolvimento moral, num contexto dialógico. Através de uma *práxis* em que se incorpora a razão, os processos de aprendizagem nos proporcionam conhecimentos teóricos, visão moral, ampliam e renovam nossa linguagem, superando auto-enganos e dificuldades de compreensão (NUNES, 2000, p. 201).

Interessante é notar que, em seus últimos escritos, Habermas vem se aproximando dos problemas específicos da ética aplicada<sup>35</sup>. Ele percebeu que essa construção do aprendizado, com base em uma ética dialógica, vem sendo problematizada com novos desafios relacionados à biotecnologia. O grande dilema posto é exatamente a “ética da espécie” (HABERMAS, 2004, p. 17):

---

<sup>35</sup> É o caso do livro *O futuro da natureza humana*, resultado de uma conferência na Universidade de Zurique, em 9 de setembro de 2001. Habermas parte da distinção entre a teoria kantiana da justiça e a ética do ser de Kierkegaard, defendendo, assim, a idéia de que o pensamento pós-metafísico deve impor a si próprio uma moderação, quando se trata de tomar posições definitivas em relação a questões substanciais sobre a vida boa ou não fracassada. E sua pergunta de fundo é: “pode a filosofia se permitir a mesma moderação também em questões relativas à ética da espécie?” (HABERMAS, 2004, p. 1).

É nessa situação que nos encontramos hoje. O progresso das ciências biológicas e o desenvolvimento das biotecnologias ampliam não apenas as possibilidades de ação já conhecidas, mas também possibilitam um novo tipo de intervenção. O que antes era “dado” como natureza orgânica e podia quando muito ser “cultivado”, move-se atualmente no campo de intervenção, a distinção fenomenológica de Helmuth Plessner entre “ser um corpo vivo” (*Leib sein*) e “ter um corpo” (*Körper haben*) adquire uma atualidade impressionante: a fronteira entre a natureza que “somos” e a disposição orgânica que “damos” a nós mesmos acaba se desvanecendo.

A moderação necessária para as intervenções na natureza humana dependerá da autocompreensão dos sujeitos. Pois serão os sujeitos que deverão decidir como utilizarão o alcance da nova margem de decisão. Habermas elenca duas maneiras pelas quais isso poderá acontecer: “de maneira *autônoma*, segundo considerações normativas que se inserem na formação democrática da vontade, ou de maneira *arbitrária*, em função de suas preferências subjetivas, que serão satisfeitas pelo mercado” [grifo do autor] (HABERMAS, 2004, p. 18).

Se entendemos que os seres humanos agem de forma responsável, com esta ampliação de poder, poderemos ser afetados em nossa autocompreensão da natureza humana? As intervenções cada vez mais complexas sobre nossa natureza humana podem de alguma forma modificar o futuro de nossa espécie?

### **3.5. O emergente e necessário princípio de responsabilidade**

O conceito de responsabilidade emerge desse vazio em que a tecnologia se reveste de um impetuoso poder que afeta o futuro e se torna evidente a magnitude de seus efeitos remotos e, também, sua irreversibilidade. O princípio de responsabilidade quer preservar a permanente ambigüidade da liberdade do homem, que nenhuma mudança de circunstâncias pode jamais abolir, bem como preservar a integridade de seu mundo e de sua essência, frente aos abusos de seu poder.

Assim como Habermas contribuiu com sua teoria da ação comunicativa para uma concepção de educação como espaço privilegiado de diálogo ético, acreditamos que Jonas, com seu princípio de responsabilidade pode enriquecer ainda mais as pesquisas do sentido da responsabilidade no campo educacional. HABERMAS (2004, p. 1) fala de moderação necessária, e JONAS (1995, p. 15),

mais enfático, fala de freio necessário frente às novas técnicas de intervenção. Ambos preocupados com o futuro da espécie humana, com a preservação de sua essência.

O princípio de responsabilidade é importante para a área da educação pelo fato de se tornar um princípio gerador de reflexão. Ele irá impulsionar a nossa resposta frente aos perigos do aumento de poder de intervenção do homem sobre sua própria natureza.

O termo *impulsionar* significa transmitir impulso a; empurrar, impelir, impulsar e vem da palavra *pulsão*, que quer dizer, um processo dinâmico, força ou pressão, que faz o organismo tender para uma meta, a qual suprime o estado de tensão ou excitação corporal que é a fonte do processo. *Pulsão* vem do latim *pulsus,us*: abalo, abano, movimento convulso, agitação; embate, choque, pancada; pulsação das veias. Os emergentes dilemas que envolvem o poder biotecnológico pulsionam, ou até, de uma certa forma, abalam muitas das referências que até então tínhamos acerca da natureza de nossa espécie. Com isso, a ética aplicada abriu um necessário espaço para a discussão desses dilemas pela dinâmica da bioética, isto é, uma referência racional sobre os possíveis efeitos de nossas ações e suas conseqüências no campo do *bios*, da vida. Se os referenciais éticos, como vimos no primeiro capítulo, já estão dados, é preciso sempre uma releitura inculturada no momento histórico. Portanto, a educação é um campo privilegiado para fazer essa releitura. É no processo da construção, desconstrução e reconstrução do conhecimento que nossos referenciais se atualizam e se modificam. Se, nesse processo, a humanidade percebe que a apropriação desse conhecimento coloca em risco a sua própria natureza, então é pelo mesmo processo de conhecimento que é possível uma regulamentação que vise garantir a sobrevivência total, contínua e permanente da natureza humana sobre a biosfera.

Essa percepção dos perigos, essa pulsão da defesa da vida e essa autodeterminação de sobrevivência ecoam como uma resposta a um tipo de relação desconhecido até o momento. Com o poder biotecnológico são tomadas decisões irreversíveis em relação à constituição que a natureza proporciona a cada pessoa. As intervenções na constituição orgânica de nossa natureza alcançaram um poder desmedido, criando um confronto entre o que sou e o que os outros podem fazer de mim. Essa crise se projeta para todas relações sociais.

Esse novo tipo de relação fere nossa autonomia e liberdade. Para HABERMAS (2004, p. 20) “na medida em que um indivíduo toma no lugar de outro uma decisão irreversível, interferindo profundamente na constituição orgânica do segundo, a simetria da responsabilidade, em princípio existente entre pessoas livres e iguais, torna-se limitada”. Neste sentido que Jonas defende que nem a lei, nem o respeito são suficientes para garantir que a sobrevivência da espécie humana seja um fim desejado. Somente o princípio de responsabilidade é o único que pode vincular este sujeito a este objeto, e nos fazer atuar por sua causa:

Nós afirmamos que é este sentimento, mais que qualquer outro, o que pode produzir em nós uma disposição para apoiar com nosso trabalho a exigência do objeto à existência. (...) Recordemos o cuidado da prole (...), tão espontâneo que não precisa nenhuma invocação à lei moral, é o protótipo elementar humano da coincidência entre a responsabilidade objetiva e o princípio subjetivo de responsabilidade. Mediante este protótipo, a natureza nos tem educado previamente para todas as classes de responsabilidade, que não estão muito asseguradas pelo instinto, e tem preparado nosso sentimento para isso [tradução livre] (JONAS, 1995, p. 160).

Para Jonas, a responsabilidade permaneceu sempre calada no conjunto das teorias éticas e, portanto, ele a resgata como um princípio emergente.

### **3.5.1. As facetas da responsabilidade**

Jonas faz alguns esclarecimentos sobre a teoria da responsabilidade. Primeiro é preciso compreender que a responsabilidade é compreendida de forma distinta e, por isso, torna-se necessário compreender em que sentido Jonas utiliza o termo.

A primeira idéia é que nossos atos ocasionam conseqüências. Somos considerados agentes causadores dos atos e das suas conseqüências. Juridicamente, a imputação do poder que temos de ser causa da ação, nos obriga a respondermos pela mesma ação, assim a responsabilidade pelas conseqüências de nossos atos. Para Jonas, há, aqui, uma referência jurídica e não propriamente moral. Se a ação causou um dano, este deverá ser reparado independente se houve intenção ou não de causa-lo. Para ser responsável juridicamente, basta que eu seja a causa ativa da ação. Porém, essa imputação

só é possível quando há uma estreita conexão causal com o ato, de maneira inequívoca e objetiva. Jonas dá o seguinte exemplo:

O famoso prego que faltava na ferradura do cavalo não faz responsável o trabalhador que trabalhava na fragua da batalha perdida e nem na perda do reino. Porém, o cliente direto, o cavaleiro que cavalgava o cavalo, ele sim teria direito a exigir uma indenização ao dono da fragua, o qual é “responsável” da negligência de seu funcionário, ainda que a ele mesmo não se alcance a censura. A negligência do trabalhador é aqui o único que em todo o caso cabe chamar moralmente culpado, e isso em menor grau. Porém, esse exemplo (como o exemplo, que se repete diariamente, de que os pais sejam feitos responsáveis legais de seus filhos) mostra que a responsabilidade obrigada a pagar os danos pode estar livre de toda a culpa. O princípio de imputabilidade causal está sempre salvaguardado na relação, por virtude da qual o superior reúne de maneira geral em sua pessoa a causalidade de seus subordinados (cuja atuação positiva também, concerne, com efeitos, elogios) (JONAS, 1995, p. 161).

Outro aspecto interessante acerca da responsabilidade é que, juntamente com a idéia de compensação legal, misturou-se a idéia do castigo. Jonas, neste ponto, quer levantar o sentido moral de um ato causal. Por exemplo, quando se trata de um crime, o ato em si é reprovável moralmente. O castigo ou a pena tem como objetivo restabelecer uma ordem moral perturbada com tal ação, pois o castigo poderá não restituir o dano causado. O agente causador responderá, não pela causalidade do ato, mas por sua qualidade. Essa distinção vai acontecer na história na divisão entre direito civil e direito penal. Para Jonas, foram separados os conceitos que antes eram unidos, de compensação e castigo. Ambos têm em comum o fato de que a responsabilidade se refere aos atos cometidos e que esses atos têm um sujeito que responde pelo que fez. O mesmo sentimento de culpa, expiação ou orgulho pelo ato feito é igual ao sentimento antecipado no início da ação, que poderia servir de motivo para executá-lo ou eliminá-lo. Portanto, quanto menos se atua, tanto menos se responde pela ação. Jonas expõe essa reflexão, procurando mostrar que neste tipo de imputação causal, a responsabilidade não exige fins, e sim, uma formalidade que pesa sobre a ação causal, entendendo que poder-se-á pedir contas desta ação:

O sentimento – anterior ou posterior – que se identifica com a responsabilidade é certamente moral (disposição a sair fiador do fato), porém na sua pura formalidade não pode proporcionar o princípio afetivo para a teoria ética; esta tem a ver, desde o começo até o final, com a apresentação, acreditação e

motivação dos fins positivos orientados ao *bonum humanum*. Da inspiração de tais fins, do efeito causado pelo bem no sentimento pode surgir um gosto pela responsabilidade; sem eles, quer dizer, sem valores vinculantes, talvez reste lamentar (pois a cautela, desde o ponto de vista hedonista, pode ser um mau negócio) o receio à responsabilidade, porém não condená-lo (JONAS, 1995, p. 163).

Existe, para a análise de Jonas, um outro olhar acerca da responsabilidade. Trata-se de um olhar para a coisa que exige a ação. Vai além da formalidade que trata da responsabilidade sobre nossos atos e suas conseqüências. O outro, pelo qual sou responsável, está fora de mim, porém ao mesmo tempo está no campo de ação de meu poder, submetido às minhas decisões, talvez ameaçado por elas. Habermas nos oferece um exemplo significativo deste tipo de responsabilidade:

Perante nosso destino determinado pela socialização, preservamos fundamentalmente uma liberdade diferente da que teríamos com a produção pré-natal de nosso genoma. O jovem em crescimento poderá um dia *ele mesmo* assumir a responsabilidade por sua história de vida e por aquilo que ele é. Com efeito, ele pode se colocar de modo reflexivo perante seu processo de formação, elaborar uma auto-compreensão revisória e compensar, de maneira aprofundada e retrospectiva, a responsabilidade assimétrica dos pais em relação à educação dos seus filhos. Essa possibilidade de uma apropriação autocrítica da história da própria formação não ocorre do mesmo modo em relação às pessoas que sofreram manipulação genética. Ao contrário, o adulto nesse caso permaneceria totalmente dependente da decisão tomada de um terceiro e que não pode ser reconsiderada, e não teria a chance de estabelecer a simetria da responsabilidade, necessária para o relacionamento entre *peers* (iguais), seguindo o caminho retroativo de uma auto-reflexão ética. Ao descontente restaria apenas escolher entre o fatalismo e o ressentimento. (HABERMAS, 2004, p. 20).

Este conceito de responsabilidade é diferente porque evoca uma responsabilidade pelo que se há de fazer. Na coisa, que exige de mim um sentimento que reconheça a sua bondade própria, há um comprometimento que afeta a sensibilidade e que abafa o puro egoísmo de poder. A coisa que está sob meu comando e meu poder, por um direito intrínseco, pode se tornar a mandatária, e eu, pela causalidade, de detentor do poder, posso me transformar em possuidor de uma obrigação, de um dever. Somente pela tomada da consciência dessa responsabilidade é que haverá um compromisso afetivo em realizar o dever que a coisa suscita no agente causal. Jonas, referindo-se a isso, distingue essa responsabilidade das outras da seguinte forma:

O primeiro é o dever-ser do objeto; o segundo é o dever-fazer do sujeito chamado a cuidar do objeto. Por uma parte a demanda da coisa, na falta de garantia de sua existência, e por outra a consciência moral do poder, no débito de sua causalidade, se tornam um conjunto afirmativo de sentimento de responsabilidade do eu ativo, que engloba já sempre o ser das coisas. Se a ele se agrega o amor, a responsabilidade lhe dá então asas a entrega da pessoa, que aprende a contemplar pela sorte do que é digno de ser e é amado.

A essa espécie de responsabilidade e sentimento de responsabilidade, e não a “responsabilidade” formal e vazia de todo agente por seu ato, é a que nos referimos quando falamos de ética, hoje necessária, da responsabilidade orientada para o futuro (JONAS, 1995, p. 164).

Jonas está preocupado exatamente com essa relação de responsabilidade que temos que ter com nossa própria natureza humana. O contexto de temor quanto aos imprevisíveis resultados das intervenções biotecnológicas sobre a natureza do ser humano é um sinal de possíveis irresponsabilidades decorrentes do nosso excesso de poder. A irresponsabilidade pode decorrer de várias formas, desde uma simples omissão até um desmedido senso de poder capaz de colocar em risco não só a pessoa ou um grupo envolvido, mas toda a humanidade. Jonas acredita que as circunstâncias ou o convênio que é colocado debaixo de nossa custódia é exatamente o bem estar, o interesse e até o destino dos outros. E isso significa que nosso controle sobre os outros inclui também nossa obrigação para com eles. Quando isso não acontece, há uma ruptura dessa relação de fidelidade que é a responsabilidade (JONAS, 1995, p. 165).

Existem, porém dois tipos de responsabilidade que, em paralelo, podem ser modelos para atuarmos diante dos novos desafios morais de nossos tempos. Uma é a responsabilidade natural; e a outra, a responsabilidade contratual. A responsabilidade chamada natural é aquela que a própria natureza nos ensina: a responsabilidade dos pais. Trata-se de uma responsabilidade com características significativas: é irrevogável, global e não depende de um consentimento anterior. Já uma responsabilidade contratual é instituída artificialmente e tem seu conteúdo e um tempo definidos na tarefa a ser executada. Ela exige uma aceitação e também pode ser renunciada. É uma responsabilidade envolvida num acordo e não voltada à validade intrínseca do objeto. Entendemos, então que a responsabilidade é exatamente o dever-ser da coisa e a relação de responsabilidade está em salvaguardar as relações de fidelidade sobre as quais toda a sociedade está assentada para uma convivência adequada entre os homens. A questão que nos é posta por Jonas é que, ser responsável por este

bem que tem em vista uma relação de fidelidade, nunca está plenamente garantido e depende de nós para sua realização. JONAS (1995, p. 168) afirma categoricamente que “é uma responsabilidade tão incondicional e irrevogável como podem ser as estabelecidas pela natureza (se é que não é uma delas)”.

Por fim, Jonas elenca mais um modelo significativo de responsabilidade: a do político. Essa responsabilidade difere da contratual, pois esta é negociável e passível de acordo. Porém, há uma responsabilidade em que um bem de primeira ordem pode recair sobre o seu campo de poder e, mesmo não podendo ser diretamente responsável por ele, pode se converter em objeto de responsabilidade livremente elegida: é o caso do político. Para JONAS (1995, p. 168), o político “aspira o poder para obter responsabilidade e aspira ao poder supremo para ter como fim a responsabilidade suprema”. Dispensando todas as vulgaridades e tiranias, “a responsabilidade vinculada ao poder, *possibilitada* por ele, é também querida quando se aspira a ele, querida em primeiro lugar pelo autêntico *homo politicus*” [grifo do autor] (JONAS, 1995, p. 169). O homem político irá ver transformar o seu poder “sobre” os outros, para um poder “para” os outros e isso constitui um modelo essencial de responsabilidade.

Nesses modelos, podemos aprender sobre a essência da responsabilidade que se mostra de muitos modos, mas que contemplada no conjunto tem pontos comuns e nos conduz à essência da própria natureza humana. Por isso, o que se poderia dizer que há de comum nestes modelos são os conceitos de *totalidade*, de *continuidade* e de *futuro* referidos à existência e à felicidade do ser humano.

### **3.5.2. Hans Jonas e os conceitos de totalidade, continuidade e futuro**

Para Hans Jonas, o ser humano é um valor fundamental. Mesmo diante de sua precariedade e de sua vulnerabilidade, a comunidade humana é responsável por esse *humanum*, isto é, por essa totalidade de nosso ser, pela continuidade de nosso ser, pelo futuro de nosso ser. E, de alguma maneira, podemos elencar a responsabilidade primordial do cuidado paterno como a primeira que todos experimentaram. Somos, desde nosso início, objeto de responsabilidade; ser um vivente é a nossa condição. A diferença característica do homem é o fato de que só ele pode ter responsabilidade e tê-la, também, por outros iguais a ele:

Ter de fato alguma responsabilidade por alguém, alguma vez (o que não significa exerce-la e nem sequer senti-la) é algo que pertence indissociavelmente ao ser do homem como que este é em geral capaz de responsabilidade; tão indissociavelmente, no efeito, como um homem é um ser que fala (...). Neste sentido, no ser do homem existente está contido de maneira totalmente concreta um dever; sua qualidade de sujeito capaz de causas, leva consigo, por si mesma, uma obrigatoriedade objetiva na forma de responsabilidade externa (JONAS, 1995, p. 173).

Para Jonas, garantir a existência da humanidade é o primeiro mandamento a ser cumprido por essa prerrogativa da responsabilidade. Preservar a possibilidade de ser da humanidade é o que significa, para Jonas, dever de existência: que vivam os homens. Para exemplificar de maneira mais clara a essência da responsabilidade, Jonas examina três propriedades que a vida paterna e política têm em comum: a totalidade, a continuidade e o futuro.

Iniciando pela *totalidade*, Jonas procura demonstrar, nesta característica, como, na esfera da educação, as responsabilidades paterna e política interferem uma na outra em virtude do todo de seu objeto. Apesar de serem pólos opostos da máxima individualidade, no que se refere à responsabilidade paterna, e a máxima generalidade, no que se refere à responsabilidade política, elas se interpenetram em função do objeto. Desde a aquisição da linguagem pela criança até a transmissão dos códigos sociais e das normas estabelecidas, há um processo educativo que se abre à esfera pública, ao âmbito da comunidade. Ser cidadão é uma meta da responsabilidade paterna. De outro lado, a esfera política tem como dever assumir esse processo de passagem na educação dos filhos, confiados ao Estado, pelos pais. As políticas públicas de escolarização deveriam ter como meta o todo de seu objeto, isto é, em analogia à responsabilidade paterna, abarcar a seguridade da existência física até os mais altos interesses, em vista da plenitude da existência, desde o bom comportamento até a felicidade. Portanto, a verdadeira responsabilidade não é compatível com nenhum tipo de autoritarismo ou totalitarismo, nem do paterno, nem do político. Ambas as responsabilidades não podem, de forma alguma, prescindir da originalidade de seu objeto, de suas características próprias, de sua identidade irrepetível.

Em relação à *continuidade*, Jonas compreende que também dela se deduz o caráter total de responsabilidade. A responsabilidade não pode tirar férias e deixar de exercer-se, pois a vida é contínua, ininterrupta e a cada dia tem suas

exigências. Os cuidados para a continuidade dessa existência exigem um empenho de atualização constante, um exercício permanente de responsabilidade no seu espaço de tempo concreto.

Se, para o capitão do barco não interessa de onde vieram seus passageiros ou para onde vão depois da viagem, exemplifica Jonas, mas, compreende que sua tarefa consiste unicamente em levar seus passageiros de um lugar ao outro, sãos e salvos, então sua responsabilidade começa e termina com a presença deles no barco. Porém, na responsabilidade total, o critério de continuidade vai mais longe. Para Jonas, temos que perguntar sempre: “O que vem depois? Aonde levará? E ao mesmo tempo: o que havia antes? Como encaixa o desenvolvimento total dessa existência com o que agora está sucedendo? Em uma palavra, a responsabilidade total tem que proceder historicamente, abarcar seu objeto em sua historicidade” (JONAS, 1995, p. 183).

Essa identidade histórica no tempo, para Jonas, é desenvolvida exatamente pela educação. Essa passagem do horizonte da responsabilidade paterna para o horizonte do mundo histórico, da vida em sociedade, deverá ser garantida por uma responsabilidade educativa “que não pode evitar ser *política*, nem sequer no mais privado” (JONAS, 1995, p. 183). Portanto, o critério de continuidade, de uma responsabilidade total, deverá, via educação, estar em contínuo processo de construção de conhecimento que garanta a passagem do individual ao social sem perda de identidade histórica.

E, enfim, a responsabilidade *total* também aponta para um amanhã. É o critério do futuro responsável. Para Jonas “a evidente inclusão do amanhã na preocupação de hoje, que vem dada pela temporalidade, adquire uma dimensão e uma qualidade totalmente novas no contexto da responsabilidade total” (JONAS 1995, p. 184).

Neste contexto os atos individuais, cujo sujeito é responsável, terão em vista a previsibilidade do futuro da existência de seu objeto. A previsibilidade é parte fundamental da responsabilidade total. Por isso, aqui, também a educação tem um papel significativo: que no processo de continuidade, a previsão não seja determinante, mas sim possibilitante “(deve preparar o terreno e manter abertas as opções)” (JONAS, 1995, p. 184). Sendo assim, o futuro responsável é de tal forma responsável que, na sua previsibilidade, abdica de qualquer ato que venha

a por em risco os direitos dos que ainda não são, e é pela garantia de sua chegada que o faz.

### 3.5.3. A educação responsável de uma tecnologia sustentável

Nos três critérios, a educação toma um lugar significativo no dever ser do objeto, cujo ser é movido por responsabilidade *total*, que garante uma identidade *contínua* de abertura para o crescimento do ser no *hoje* e no *amanhã*. A educação torna-se “una” na totalidade do ser. Não é mais uma parte do ser, mas uma no ser. Por isso, Jonas a chama de “responsabilidade educativa” (JONAS 1995, p. 183), pois é ela quem vai sensibilizar o agente causal para não particularizar demais, e sim, buscar na produção de conhecimento o critério de totalidade; para não limitar o conhecimento, mas, ao contrário, empenhar-se no exercício contínuo do aprendizado, sem perda de identidade nas etapas da vida. E enfim, uma educação que não seja determinante, mas sim possibilitante, isto é, opções abertas para um futuro responsável e viável para as futuras gerações.

Com isso, é importante compreender, que Jonas faz um paralelo entre os velhos e novos imperativos. Cita Kant e sua máxima: “age de maneira tal que possas também querer que a máxima de teu agir se transforme em lei universal”.

Trata-se de um imperativo cuja lógica fundamenta seu critério de validação. Por muito tempo e até nossos dias, Kant imperou com seu imperativo categórico e sua formulação permanece como alicerce da ética normativa. Mas nesse imperativo ficam abertos os problemas emergentes, que Jonas destaca: “não há autocontradição na idéia de que a humanidade um dia deixe de existir e não há, por conseguinte, na idéia de que a felicidade das gerações presentes e próximas se obtenha à custa da infelicidade ou inclusive a inexistência das gerações posteriores” (JONAS, 1995, p. 39).

Sendo assim, Jonas reflete sobre os perigos que nossa geração projeta para o futuro das novas gerações. Garantindo a nossa existência e a nossa felicidade, garantimos uma máxima universal sem contradições e aceita por todos. A partir dessa preocupação, Jonas formula um imperativo que possa fundamentar uma ética para um novo tipo de ação humana e para novos sujeitos dessa ação. Assim, ele argumenta: “age de maneira tal que os efeitos de tua ação

sejam compatíveis com a permanência de autêntica vida humana sobre a terra”; ou expressado negativamente: “age de maneira tal que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos da possibilidade de autêntica vida humana futura na terra”. Ou: “não ponhas em perigo as condições da continuidade indefinida da humanidade na terra”; ou: “inclui na tua opção presente, como objeto também de teu querer, a futura integridade do homem” (JONAS, 1995, p. 40).

Neste novo imperativo, ou nesta nova formulação, Jonas deixa claro que nos é lícito arriscar a vida, porém que é ilícito arriscar a vida da humanidade. Não temos o direito de arriscar o não ser das gerações futuras em detrimento do ser das gerações atuais. Jonas toma essa posição como um axioma, pois para ele trata-se de uma obrigação em relação ao não existente, que enquanto tal, não pode sustentar qualquer pretensão à existência.

Ele esclarece que o novo imperativo está dirigido muito mais para a política pública que ao comportamento privado. Se o imperativo de Kant se direcionava ao indivíduo, agora o novo imperativo se dirige para “a concordância de seus efeitos últimos com a continuidade da atividade humana no futuro” (JONAS, 1995, p. 41). Para Jonas, agora, não é mais uma projeção hipotética ou uma transferência lógica do eu individual ao todo imaginário, mas sim uma ação do coletivo, já real e eficaz em sua formulação. Seu imperativo remete “a um futuro real previsível como dimensão aberta de nossa responsabilidade” (JONAS, 1995, p. 41):

Jonas reivindica uma nova espécie de concordância: não a compatibilidade lógica interna da vontade, nem aquela do ato consigo mesmo, mas a concordância entre os efeitos últimos do ato com a permanência de atividade humana autêntica no futuro. Tal imperativo não universaliza, ou “totaliza” do mesmo modo que o de Kant: não se trata mais da transferência da máxima subjetiva a uma hipotética comunidade de todos os seres racionais, em cuja situação a máxima da vontade não engendraria autocontradição. A “totalização” se faz, para Jonas, a partir da objetividade dos efeitos do agir coletivo, que, em sua realidade, afeta a humanidade como um todo (GIACÓIA JR., 2000, p. 200).

A partir disso, muitos autores se inspiram a pensar numa educação que, não cerceando a tecnologia, possa torná-la sustentável (BARTHOLÓ JR.; BURSZTYN, 2001, p. 180-187). Eis aqui algumas propostas:

- é imperativo que se busque uma reorientação do ensino no sentido de um desenvolvimento sustentável;

- são necessárias uma promoção do treinamento para “tecnologias da sustentabilidade” e uma elevação da consciência cidadã;
- os projetos pedagógicos difusores do princípio de “sustentabilidade” devem, necessariamente, incorporar uma dimensão ética, vinculante de saberes, valores, atitudes, técnicas e comportamentos que favoreçam a participação pública e efetiva nas tomadas de decisão;
- urge enfatizar o princípio da delegação de poderes, responsabilidades e recursos em nível mais apropriado e dar preferência para a responsabilidade e o controle locais sobre as atividades de conscientização;
- os países e as organizações regionais e internacionais devem desenvolver suas próprias prioridades e prazos para a implementação de políticas e programas estabelecendo os meios de utilização das modernas tecnologias de comunicação para chegar eficazmente ao público;
- as diversas associações profissionais nacionais devem ser incentivadas a desenvolver e revisar seus códigos de ética e conduta, para fortalecer as conexões e o compromisso com a sustentabilidade, permitindo a incorporação de conhecimentos e de informações sobre a implementação do desenvolvimento sustentável em todas as etapas de tomada de decisões e de formulação de políticas, fazendo de cada pessoa um usuário e um provedor de informação;
- a necessidade de informação surge em todos os níveis – internacional, nacional, regional e local – requerendo, como um postulado de justiça e eficiência, a redução das diferenças em matéria de dados e a melhoria da disponibilidade da informação para os diferentes agentes sociais;
- devem ser fortalecidos os mecanismos nacionais e internacionais de processamento e intercâmbio de informação e de assistência técnica conexa, a fim de assegurar uma disponibilidade efetiva e equitativa da informação, sujeita à guarda da soberania nacional e dos direitos de propriedade intelectual pertinentes;
- é necessário o fortalecimento da capacitação científica nacional, incentivando as atividades de pesquisa e de desenvolvimento com

vistas a uma maior utilização de seus resultados nos diferentes setores produtivos. Isso requer um conjunto de ações no âmbito do ensino, treinamento e capacitação de recursos humanos, apoiadas tanto nos conhecimentos tradicionais e nos locais da sustentabilidade como nos avanços das modernas “tecnologias de sustentabilidade”. Este processo deve estar articulado com o fortalecimento da infra-estrutura científica nas escolas, universidades e instituições de pesquisa, e a implantação de bancos de dados científicos e tecnológicos no plano nacional, que alimentem redes regionais de informação;

- é imperativa a melhoria da comunicação e da cooperação entre a comunidade científica e tecnológica e os tomadores de decisões de políticas públicas. As decisões em consonância com o princípio de sustentabilidade são decisões éticas, que contribuem para a manutenção e o aperfeiçoamento de sistemas de sustentação da vida;
- urge fortalecer códigos de conduta e diretrizes para a comunidade científica e tecnológica, os quais contribuem decisivamente para a consciência ambiental e o desenvolvimento sustentável;
- é necessário levar em conta um processo eficaz de tomada de decisões que não seja somente um acordo interior à comunidade científica e tecnológica, mas também garantir o reconhecimento de toda a sociedade.

Para que tudo isso possa, de fato, acontecer, são necessárias estratégias que não serão efetuadas em curto prazo e não poderão ser imediatistas. Ao contrário, sabemos que os investimentos na área da educação e do desenvolvimento científico são um certo termômetro pelo qual é possível projetar uma perspectiva de futuro. Não são possíveis também projetos nacionais com rupturas radicais, desestabilizando uma identidade cultural e histórica. Em uma sociedade complexa é preciso uma certa continuidade e credibilidade nas instituições para que possam ser efetivados processos de transformação.

Jonas nos propõe o investimento em uma ética que tenha sua lógica no ser, superando a moldagem em que a lógica do ter imprimiu sua força ao longo do século XX, tanto à educação quanto ao desenvolvimento da pesquisa e da ciência da tecnologia. No cenário globalizado em que vivemos, convivendo todos os dias com o desemprego, a exclusão social e a anulação das culturas locais, há

um desafio que deverá ser enfrentado por uma ética da responsabilidade que possa garantir a permanência da pluralidade e da diversidade como valores positivos. E, enfim, a educação deverá estar em sintonia com os novos paradigmas, evitando uma formação de culturas e mentalidades que levem a um futuro utilitarista, especializado e condenado aos efeitos perversos do desemprego, das guerras e da degradação ambiental.

GOERGEN (2001, p. 81) esclarece que a formação ética das novas gerações não poderá ser atribuída somente à escola, pois esta é uma das faces do processo educativo, que abrange a vida como um todo em seus diferentes momentos e circunstâncias. Não se trata de colocar nos currículos uma disciplina chamada “ética da responsabilidade” e mostrar na educação formal os perigos que ameaçam o futuro da humanidade:

Não é pela criação de uma nova disciplina nem que se lhe atribua características de transversalidade que irá garantir a formação de um sujeito ético, responsável pelas suas ações e conseqüências delas decorrentes. As formas de pensar, sentir e julgar de crianças e jovens formam-se no contato com o meio no qual elas vivem e crescem. O segundo é relativo à sociedade como um todo. A sociedade em seus diferentes ambientes, é responsável pela formação ética das futuras gerações. (...) A escola não é senão um dos ambientes de formação das novas gerações talvez especialmente importante, porque é na escola que os jovens passam grande parte de seu tempo. Mas isso não retira das outras instâncias como a família, meios de comunicação etc., sua parte de co-responsabilidade educativa e formativa (GOERGEN, 2001, p. 83).

Como educar para a ética da responsabilidade? Naturalmente que isto é um dever de toda a sociedade. É preciso que todos os segmentos sociais se envolvam na educação, buscando construir princípios que ajudem a responder a essas perguntas emergentes que todos os dias aparecem no cenário global. Jonas nos diz que é preciso ter a humildade de reconhecer que nosso poder carece de uma reflexão ética e que o primeiro passo é reaprendermos a ser humildes e reconhecer nosso excesso de poder. Esse é o primeiro passo educativo emergente e necessário.

Jonas acredita em uma nova ética, que não poderá ser reduzida a parâmetros individualistas, mas que deverá crescer como consciência coletiva, colocando o acento na dimensão do futuro. Trata-se de um empenho, que tanto os pais quanto os governos devem ter, na tarefa de defender uma identidade

histórica que garanta a continuidade da responsabilidade coletiva. Portanto, aqui se expressa também a responsabilidade de todos os educadores (professores, pais, familiares, meios de comunicação etc.) que, na transmissão da tradição coletiva, articulam a preparação para uma vida em sociedade. Com eles, o horizonte da continuidade se estende ao mundo histórico e deste modo a responsabilidade educativa não pode evitar ser “política”, nem sequer no mais privado (JONAS, 1995, p. 183).

É necessária uma educação que não permita acreditar que o progresso tecnológico é um fim em si mesmo, que não endeuse o *homo faber* e que não o veja como sendo o único capaz de trazer a felicidade sobre a terra. Que possamos nos educar como uma humanidade interessada na própria preservação, regulamentando, normatizando e garantindo um futuro viável, frente às ameaças de nosso próprio poder. Sem chão, (nas sociedades tradicionais, a autoridade da religião e da tradição assegurava uma fundamentação das nossas crenças) somos todos conclamados a buscar alternativas de uma vida segura e saudável para nós e para as futuras gerações. E “a educação está novamente sendo solicitada a contribuir para superar tal crise. Não só conteúdos (o que ensinar) e métodos (como ensinar) são temas da agenda de mudanças, mas a nova importância que vem sendo atribuída a tarefa formativa da educação e, portanto também da escola, assume novo destaque” (GOERGEN, 2001, p. 91).

Giacóia Jr. sintetiza o sentido da proposta de Jonas, mostrando que essa inquietação nos trará impulso para buscarmos uma vida autêntica sobre a terra:

É somente sob o influxo dessa pressão e dessa inquietação – e não por meio de um recurso desesperado e, no limite, inócuo a uma religião inexistente – que podemos nos liberar do peso dessa tarefa. A experiência fundamental de Jonas é, pois, a desse vácuo ético a que responde sua tentativa de fundamentar uma ética da responsabilidade, cujo ponto de partida e de chegada é o reconhecimento do caráter de dever-ser da autêntica vida humana sobre a terra, e, por conseguinte, do dever de preservar as condições sob as quais o autenticamente humano veio a ser e se revelar na história. Trata-se de um projeto de retorno à idéia de medida, em face da *hybris* em que se transformou a coletiva vontade humana de poder, na era da civilização tecnológica. Trata-se, em última instância, da confissão de uma espécie nova e paradoxal de humildade, aquela que decorre não da consciência de que o poder humano é ínfimo e insignificante em relação à incomensurável potência natural, que o ultrapassa, mas da grandeza excessiva de nosso poder, que produz um excesso, uma desmesura do poder de agir sobre o poder de prever, valorar e julgar (GIACÓIA JR., 2001, p. 206).

Afinal, temos a firme convicção de que a educação pode trazer aos indivíduos, em termos de recursos para o trabalho, para a sociabilidade e para a cultura, uma mediação significativa para as relações sociais no decurso da história. Portanto, o princípio da responsabilidade de Jonas teria na educação um terreno profícuo para as futuras gerações.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reverendo os conceitos de ética que estudamos no primeiro capítulo, foi possível perceber que se trata de uma área complexa. Se, de fato, estamos vivendo em um momento de modismo ético, de outro lado, é preciso rever conceitos que já não respondem às novas necessidades de nosso momento histórico. Esses conceitos estão exatamente na raiz da moral e da ética, aqui entendidos como sinônimos. Trata-se de uma ética aberta ao questionamento, de uma sistematização de um conjunto de regras e valores e de uma prática sincera, autêntica e coerente. Com estas características, pudemos delinear a peculiaridade da ética que de estamos falando: é aberta e complementar, é racional e responsável.

A consecução do objetivo de rever os campos em que a ética se especializou foi necessária, exatamente, porque acreditamos ser preciso buscar acrescentar, às éticas tradicionais, novos referenciais que respondam aos novos desafios impostos pela era tecnológica. Esses novos desafios não se referem somente à novidade dos aparatos tecnológicos, aos maquinários modernos, mas também a uma mudança qualitativa, isto é, aos objetos de poder que se estenderam de tal forma, que acrescentaram à ação humana campos de intervenção que nem sequer estavam no círculo do poder humano.

Percebemos, em um dado momento, que é possível prever possíveis efeitos dessa intervenção nas gerações vindouras. Para responder a esse paradoxo, Hans Jonas propõe um princípio de responsabilidade que assegura a vida humana sobre a terra e tudo o que ela encerra. Esta nova ética, ou melhor, este acréscimo às éticas tradicionais, localiza-se no campo da ética aplicada e, portanto, aplica-se também à educação.

Desde a responsabilidade paterna, individual, restrita à responsabilidade política, coletiva, a educação tem um papel fundamental: de que o ser não se perca no fazer, anulando sua autonomia e liberdade na construção do

conhecimento. O princípio da responsabilidade de Hans Jonas é um imperativo para uma educação responsável, pois nele estão contidos os princípios de totalidade, de continuidade e de futuro.

Para contrapor-se a esse agir impregnado de um poder, cujas conseqüências negativas são previsíveis, colocamos a teoria de Habermas como interlocutora de Jonas. A ação comunicativa exige um entendimento. Assim como, numa ação comunicativa a intenção de pretensão de validade é clara e aberta, na teoria da responsabilidade não é possível agir sem a transparência do dever-ser. A moderação de Habermas e o temor de Jonas conduzem a uma ética coerente com os problemas emergentes do poder das biotecnologias.

Portanto, ao aproximarmos o conceito do princípio de responsabilidade de Hans Jonas da área da educação, queremos colaborar para uma reflexão ética que seja pertinente aos desafios da escalada tecnológica e do conseqüente aumento de poder do homem sobre sua própria natureza. Trata-se de buscar, nesses conceitos, parâmetros e referências que sejam fundamentos para um agir coletivo, e que este seja coerente, assumindo um compromisso com todo o ser humano e com a sua permanência na terra.

Pensar num processo educacional que no seu âmago vá assimilando uma construção coerente de conhecimento, que viabilize um cuidado de todos em relação ao futuro, que busque uma comunicação racional e aberta no mundo da vida visando à dialogicidade e à responsabilidade, que ajude a construir um mundo de cidadãos conscientes de sua história, são algumas máximas que precisamos acrescentar no ideário ético que herdamos.

Para a educação, o princípio de responsabilidade garante aquilo que lhe é próprio: que o homem possa continuar a construir conhecimento sem perder sua identidade de ser humano com tudo o que lhe é próprio.

Jonas nos convida a ampliar nossos conceitos de ética, de homem e de mundo e, numa *práxis* coletiva, suscitar responsabilidade em todas as nossas ações. E é neste campo que se faz necessária uma proposta educacional que aponte caminhos de responsabilidade em todas as áreas de conhecimento, interagindo na sociedade como um todo e ajudando a preservar a essência da natureza dos seres humanos no *agora* e nas próximas gerações.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad.: Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

BARTHOLO JR., R. S.; BURSZTYN, M. Prudência e utopismo: ciência e educação para a sustentabilidade. In: BURSZTYN, M. (Org.). *Ciência, ética e sustentabilidade – desafios ao nosso século*. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, p. 159-188, 2001.

BEAUCHAMP, T.; CHILDRESS, J. *Princípios da ética biomédica*. São Paulo: Loyola, 2002.

BELLINO, F. *Fundamentos da bioética: aspectos antropológicos, ontológicos e morais*. Bauru: EDUSC, 1997.

BERNARD, J. *A Bioética*. São Paulo: Ática, 1998.

BORGES, M. de L.; DALL'AGNOL, D.; DUTRA, D. V. *Ética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

BUEY, F. F. Sobre tecnociência e bioética: los árboles del paraíso. *Revista de Bioética e Ética Médica*, Conselho Federal de Medicina, Brasília, v. 8, n. 2, p. 187-204, 2000.

BURSZTYN, M. (Org.). *Ciência, ética e sustentabilidade – desafios ao nosso século*. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2001.

DURANT, G. *Introdução Geral à Bioética, história, conceitos e instrumentos*. São Paulo: São Camilo; Loyola, 2003.

ENGELHARDT JR., H. T. *Fundamentos da Bioética*. São Paulo: Loyola, 1998.

FRANKENA, W. K. *Ética*. Trad.: Leonidas Hengenber e Octanny Silveira da Mota. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

GADOTTI, M. *Perspectivas atuais da educação*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

GIACÓIA JR., O. Hans Jonas: o princípio de responsabilidade – ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. In: OLIVEIRA, M. A. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, p. 193-206, 2001.

GOERGEN, P. *Pós-modernidade, ética e educação – polêmicas do nosso tempo*. Campinas: Autores Associados, 2001.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.

\_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

JAEGER, W. *Paidéia, a formação do homem grego*. Trad.: Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JONAS, H. *El principio de responsabilidad*. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder, 1995.

\_\_\_\_\_. *Técnica, medicina y ética: la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Piados, 1997.

KANT, I. *Textos seleccionados/Immanuel Kant*. Seleções de textos de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. *A metafísica dos costumes/Immanuel Kant*. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.

KOEHLER. *Dicionário Latino-Português*. Porto Alegre: Globo, 1947.

MARTINI, C. M. *Viagem pelo vocabulário da ética*. São Paulo: Paulus, 1993.

MORIN, E. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

\_\_\_\_\_. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 5. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Ciência com Consciência*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002b.

\_\_\_\_\_. (Org.) *A religação dos saberes, o desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002c.

NAQUET, R. Ética e ciência da vida. In: MORIN, E. (Org.). *A religação dos saberes, o desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 185-194, 2002c.

NERI, D. *Filosofia moral – manual introdutivo*. São Paulo: Loyola, 2004.

NUNES, C. R. R. A ética da comunicação em Habermas e as novas metodologias de ensino. In: SIQUEIRA, J.; PROTA, L.; ZANCANARO, L. (Org.). *Bioética: estudos e reflexões*. Londrina: Ed. UEL, p. 185-203, 2000.

OLIVEIRA, M. A. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2001.

OLIVEIRA, M. A. Ética intencionalista-teleológica em Vittorio Hösle. In: *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, p. 235-255, 2001.

PALMER, M. *Problemas morais em medicina*. São Paulo: Loyola, 2002.

- PEGORANO, O. A. *Ética e justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- RAUBER, J. J. *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- RUSS, J. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. *Ética*. 20. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SANTOS, B. de S. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- SANTOS, A. R. dos. *Ética – caminhos de realização humana*. São Paulo: Ave Maria, 1997.
- SAVATER, F. *Ética para meu filho*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- SEGRE, M.; COHEN, C. (Org.). *Bioética*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1999.
- SGRECCIA, E. *Manual de bioética: I fundamentos e ética biomédica*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SINGER, P. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- SIQUEIRA, J. E. *Ética e tecnociência*. Londrina: Editora Uel, 1998.
- SOUZA, J. V. A. de. Educação, modernidade, modernização e modernismo: crenças e descrenças no mundo moderno. *Educação & Sociedade: revista quadrimestral de ciência e educação*, Campinas, ano 17, n. 57/especial, p. 729-764, 1996.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia IV, introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.
- VIDAL, M. *Dicionário de teologia moral*. São Paulo: Paulus, 1995.
- WEBER, T. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo Kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

## BIBLIOGRAFIA RECOMENDADA

ARDUINI, J. *Antropologia ousar para reinventar a humanidade*. São Paulo: Paulus, 2002.

BAUMAN, Z. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.

CAMPBELL, C. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CAPORALI, R. *Ética & Educação*. Rio de Janeiro: Gryphus, 1999.

COMTE-SPONVILLE, A. *A sabedoria dos modernos, dez questões para o nosso tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 2. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC; Ed. UNISINOS, 1995.

DEPUY, J. *Ética e filosofia da acção*. Lisboa: Ellipses Editions Marketing, 1999.

DEWEY, J. *Democracia e educação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

DÍAZ-AGUADO, M. J. *Construção moral e educação: uma aproximação construtivista para trabalhar os conteúdos transversais*. Bauru: EDUSC, 1999.

DILTHEY, W. *Sistema da ética*. São Paulo: Ícone, 1994.

DUPAS, G. *Ética e poder na sociedade da informação. De como a autonomia das novas tecnologias obriga a rever o mito do progresso*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

DUSSEL, E. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HARE, R.M. *Ética: problemas e propostas*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

IMBERT, F. *A questão da ética no campo educativo*. Petrópolis: Vozes, 2001.

IVAN, I. *Sociedade sem escolas*. Petrópolis: Vozes, 1926.

JAPIASSU, H. *As paixões da ciência*. São Paulo: Letras&letras, 1991.

JONAS, H. *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*. New York: Harper & Row, 1966.

\_\_\_\_\_. *The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*. Boston, 1992.

\_\_\_\_\_. *Mortality and morality: a search for the good after Auschwitz A collection of essays*. Illinois: Laurence Vogel, 1996.

LEPARGNEUR, H. *Bioética, novo conceito a caminho do consenso*. São Paulo: Loyola, 1996.

LEVY, N. *Ética & história*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

LOMBARDI, J. C. (Org.). *Globalização, pós-modernidade e educação*. Campinas: Autores Associados; HISTDBR; Caçador: UnC, 2003.

MARCÍLIO, M. L. *Ética: na virada do milênio: busca do sentido da vida*. Ernesto Lopes Ramos (Coord.). 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: LTr, 1999. (Coleção Instituto Jacques Maritain)

NORONHA, O. *História da educação: sobre as origens do pensamento utilitarista no ensino superior brasileiro*. Campinas: Alínea, 1998.

NOVAES, A. (Org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

OLIVEIRA, M. A. *Ética e práxis Histórica*. São Paulo: Ática, 1995.

OVERBERG, K. R. *Consciência em conflito*. São Paulo: Paulus, 1999.

PAIM, A. *Modelos Éticos, introdução ao estudo da Moral*. São Paulo: IBRASA; Curitiba: Editora Universitária Champagnat, 1992.

PEINADO, J. V. *Éticas teológicas ontem e hoje*. São Paulo: Paulus, 1996.

PENNA, A. G. *Introdução à filosofia da moral*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

RIOS, T. A. *Compreender e ensinar: por uma docência da melhor qualidade*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

ROJAS, E. *O homem moderno*. São Paulo: Mandarim, 1996.

SACRISTÁN, J. G. *Compreender e transformar o ensino*. 4. ed. Porto Alegre: ArtMed, 1998.

SANTOMÉ, J. T. *A educação em tempos de Neoliberalismo*. São Paulo: ArtMed, 2001.

SAVIANI, D. *A educação brasileira: estrutura e sistema*. 8. ed. Campinas: Autores Associados, 2000.

\_\_\_\_\_. *O legado educacional do século XX no Brasil*. Campinas: Autores Associados, 2004.

SCHÖLLGEN, W. *Ética Concreta*. Barcelona: Herder, 1964.

SPAEMANN, R. *Felicidade e Benevolência, ensaio sobre ética*. São Paulo: Loyola: 1996.

SROUR, R. H. *Poder, cultura e ética nas organizações*. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia II. Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia I, problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia V, introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.

VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1998.

ZAJDSZNAJDER, L. *Ética, estratégia e comunicação, na passagem da modernidade à pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.