



# Responsabilidade e consequencialismo na ética de Hans Jonas

*Responsability and consequentialism in Hans Jonas's ethics*

**Robinson dos Santos**

Doutor em Filosofia pela Universidade de Kassel na Alemanha, professor do Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Pelotas, RS - Brasil, e-mail: dossantosrobinson@gmail.com

---

## **Resumo**

O presente trabalho tem como objetivo analisar alguns aspectos da ética da responsabilidade formulada por Hans Jonas e verificar sua relação com aspectos que ele afirma serem problemáticos nas éticas tradicionais. Um desses aspectos é a questão das consequências das ações, aspecto este defendido por algumas vertentes do utilitarismo como central para o julgamento moral das ações. Na medida em que o tema das consequências das ações é considerado na ética do futuro de Jonas, é de suma importância esclarecer se podemos classificá-la como uma ética consequencialista *strictu sensu*. Para isso, é preciso compreender a argumentação do autor, sobretudo a partir da obra *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* e entender por que a perspectiva a partir da qual ele se refere às consequências das ações humanas não é a mesma que aquela do utilitarismo.

**Palavras-chave:** Ética. Responsabilidade. Ação. Consequências. Futuro.

## Abstract

*The present paper aims to analyze some aspects of Hans Jonas's ethics of responsibility and its relation with what he calls problematic aspects in traditional ethics. One of these aspects is the issue of ethics consequences, which is supported by some strands of utilitarianism as being key to the moral judgment of acts. On considering the consequences of action through Jonas's ethics of the future perspective, it is essential to clarify whether it can be classified as a strictu sensu consequentialist ethics. To reach this aim it is necessary to understand the arguments from the author, especially from the work *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age* and to understand why the perspective from which he refers to the consequences of human actions is not the same as that of utilitarianism.*

**Keywords:** *Ethics. Responsibility. Action. Consequences. Future.*

---

## Introdução

O pensador judeu-alemão Hans Jonas pretende realizar em sua obra *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*<sup>1</sup> (1979), uma espécie de *aggiornamento* no marco da reflexão sobre a moral.

A ética da responsabilidade de Hans Jonas pretende se apresentar, conforme seu expoente a define, como uma ética para a civilização tecnológica e aspira, acima de tudo, constituir-se não como a derradeira substituta das demais éticas tradicionais<sup>2</sup> (entendendo-se aqui aquelas que se caracterizam por seu teor nitidamente *antropocêntrico* e que são compreendidas como éticas da simultaneidade, segundo Jonas), mas como um instrumento de *correção, atualização e ampliação* das mesmas.

Mesmo não havendo uma identificação clara, acompanhada de um tratamento sistemático e minucioso das vertentes tradicionais que

---

<sup>1</sup> Este texto de Jonas será doravante citado de modo abreviado com a sigla PV, seguido da paginação original.

<sup>2</sup> Sobre este aspecto da crítica às éticas da tradição, indicamos nosso trabalho anterior a este, publicado na Revista *Dissertatio* (UFPEL) online, n. 30, p. 269-291, 2009.

---

são objeto de sua crítica – opção metodológica assumida conscientemente por Jonas –, é possível detectarmos referências à ética kantiana, por exemplo, ora como objeto de crítica, ora como exemplo para formulação de um novo imperativo para a ética.

Se, por um lado, a opção de Jonas em prescindir do tratamento das doutrinas tradicionais facilita a exposição de sua própria elaboração, impõe, por outro lado, uma série de dificuldades e incertezas quanto à especificidade (isto é, quanto aos destinatários) e quanto à consistência de sua crítica. Esse é o caso, **por exemplo, quando nos perguntarmos** sobre a relação da ética de Jonas com a ética utilitarista. Embora o utilitarismo não seja propriamente objeto de sua interlocução, há razões suficientes para endossar a tese de que o utilitarismo também estaria incluído entre o que Jonas chama de ética dos “velhos imperativos”. De modo semelhante ao que dissemos sobre a relação com Kant, vários aspectos dos quais Jonas se vale para a elaboração de seu programa o remetem a uma relação de aproximação-diferenciação do utilitarismo. Um desses aspectos, objeto de nossa abordagem, é a constante referência às consequências das ações, característica que é comumente conhecida como *consequencialismo*.

Pretendemos, desse modo, apenas identificar em que passagens da obra supracitada Jonas apresenta argumentos que podem ser interpretados como consequencialistas e, na medida do possível, sustentar uma resposta positiva ou negativa para a pergunta em voga. Admoestamos, outrossim, que o leitor não encontrará aqui uma análise e exposição exaustiva dos diversos problemas que podem ser encontrados em *O Princípio responsabilidade*.

A tese de que o valor moral de uma ação está nos efeitos por ela produzidos ou provocados, isto é nas suas *consequências*, é uma das características principais da ética utilitarista<sup>3</sup>. Embora haja divergências no modo de conceber a natureza e a forma das consequências, bem como sua relação com as ações e com as regras que orientam as mesmas, a ênfase sobre esse aspecto é comum a todas as vertentes do

---

<sup>3</sup> Cf. HÖFFE, O. *Einführung in die utilitaristische Ethik*, p. 7-54.

utilitarismo<sup>4</sup>. “Todas as formas do utilitarismo”, assim constataam os pesquisadores, “transigem em que o resultado da ação constitui fator importante para dizer se ela deve ser realmente obrigatória” (BORGES; DALL’AGNOL; DUTRA, 2002, p. 39).

Desse modo, mesmo que não se possa tomar essa variante da filosofia moral como uma teoria unívoca, pois há muitas variantes internas em tal vertente, o utilitarismo é uma ética consequencialista. Conforme Birnbacher (2006, p. 95), podemos identificar essa corrente, que na sua definição metafórica é “uma família ramificada de princípios primos com um núcleo comum”, a partir das seguintes características: *consequencialismo*, *teleologia*, *axiologia-de-um-bem*, *princípio da maximização* e *universalismo*.

Na medida em que nosso propósito é destacar o significado de “consequencialismo”, a fim de responder à pergunta colocada no título, nosso interesse volta-se aqui para a primeira das características apontadas.

No ajuizamento moral, levado adiante pelo utilitarismo, avaliam-se não apenas as consequências das *ações*, mas também as consequências das *omissões*, que poderiam ser vistas em última instância também como ações, pois implicam simplesmente em escolhas ou decisões por parte do sujeito agente. Soma-se a esse detalhe importante, uma dupla forma de ajuizar, segundo Birnbacher: (a) a partir das *prováveis consequências* das ações (boas ou ruins, desejáveis ou indesejáveis); e (b) a partir da *ação*, “na medida em que ela deve valer, considerada segundo o panorama das consequências, como moralmente obrigatória, permitida ou proibida”.

Ainda no contexto dessa definição, teremos no utilitarismo uma parte chamada *axiológica* (teoria dos valores), isto é, uma proposição de determinados valores ou fins a serem realizados por meio das ações, e uma parte *normativa* (teoria dos deveres), que estabelece “quais

<sup>4</sup> Para um panorama breve sobre as principais concepções do utilitarismo, conferir o texto *Ética*, de Borges Dall’Agnol e Dutra (2000), listado nas referências. Esses autores destacam que: “Qualquer versão do utilitarismo apresenta pelo menos cinco traços básicos: (I) a consideração das consequências 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 o bem-estar” (BORGES; DALL’AGNOL; DUTRA, 2000, p. 39).

exigências morais resultam a partir da chance de realização destes valores e, respectivamente, do risco de realização dos (anti)valores a eles opostos” (BIRNBACHER, 2006, p. 95).

O emprego do termo “consequências”, ao lado de suas classificações como *boas* ou *ruins*, precisa ser considerado atentamente. Não se fará um julgamento adequado partindo meramente de tais qualificadores, como se, por si só, fossem suficientes para nos possibilitarem conclusões inequívocas. Nesse sentido, nem toda ação que produz boas consequências é já, por isso, um mandamento moral, assim como nem toda ação com consequências ruins, em toda e qualquer circunstância, é moralmente proibida<sup>5</sup>.

Em seu famoso escrito *Política como vocação [Politik als Beruf]* (1919), Max Weber procedeu a uma distinção que marcaria duas grandes posições na ética: por um lado, a *Gesinnungsethik* (ética da intenção) e, por outro, a *Verantwortungsethik* (ética da responsabilidade).

Todo agir orientado em sentido ético pode oscilar entre duas máximas radicalmente diferentes e irreconciliavelmente opostas, isto é, pode ser orientado segundo a “ética da intenção” ou segundo a “ética da responsabilidade”. Não que a ética da intenção coincida com a falta de responsabilidade, e a ética da responsabilidade coincida com a falta de boas intenções. Claro que não queremos dizer isso, mas há uma diferença intransponível entre o agir segundo a máxima da ética da intenção, a qual – em termos religiosos – soa: “O cristão age como justo e coloca os resultados nas mãos de Deus”, e o agir segundo a máxima da ética da responsabilidade, segundo a qual é preciso responder pelas *consequências* (previsíveis) das próprias ações (WEBER, 1919 apud GALIMBERTI, 2006, p. 530, grifos do autor).

Na esteira da definição weberiana, a ética kantiana<sup>6</sup> – que se contrapõe ao consequencialismo utilitarista – passou a ser vista como uma ética da intenção<sup>7</sup>. Na ética kantiana, o critério para se estabelecer

<sup>5</sup> Cf. Birmbacher, 2006, p. 95. Ver também, do mesmo autor, *Verantwortung für die zukünftige Generationen*, 1988.

<sup>6</sup> As citações de Kant seguem a disposição da edição da *Königlich Preussischen Akademie Ausgabe*, abreviada por “AA”, seguida da numeração do volume e das páginas correspondentes.

<sup>7</sup> Esta classificação é também apresentada por Borges, Dall’Agnol e Dutra. É aceita, de modo geral, mas pode induzir a uma simplificação da ética kantiana.

a bondade (moralidade) de uma ação reside no *princípio* que a orienta (isto é, na máxima que se torna passível de universalização), não importando que tipo de consequências ela possa produzir.

Essa posição é claramente oposta ao consequencialismo, pois ações que visam a resultados ou consequências boas proporcionariam, na visão de Kant, apenas *imperativos hipotéticos* (se queres “x”, então tens de fazer “y”). Esse tipo de princípio é contingente e jamais proporciona um mandamento incondicionalmente bom. Sua validade é, portanto, sempre relativa. Outro problema no consequencialismo, visto desde a ética kantiana, é que a colocação do fim esperado faz da ação uma *ação interessada*, que mescla as inclinações e os apetites naturais na máxima que a orienta, o que, para Kant, é claramente uma situação heterônoma e, portanto, contrária à ideia de liberdade como autonomia<sup>8</sup>.

Para justificar e exemplificar a censura de *rigorismo* feita a Kant, frequentemente é citada – nem sempre seguida de análise acurada e de suficiente argumentação – sua defesa incondicional da veracidade nas declarações delineada o debate com Benjamin Constant em *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade* e o consequente veto à mentira bem intencionada (aquela que produz uma consequência moralmente boa, o que é relevante para os utilitaristas). Para Kant, mesmo uma mentira que produza consequências boas, como a que salva uma vida, é inaceitável, simplesmente porque “inutiliza a fonte do direito” (AA, VIII, p. 426). Com efeito, Kant entende que “a veracidade é um dever que tem de considerar-se como a base de todos os deveres a fundar num contrato e cuja lei, quando se lhe permite também a mínima exceção, se torna vacilante e inútil” (AA, VIII, p. 427).

<sup>8</sup> Entre os argumentos de Kant quanto à relação “vontade livre versus interesse”, é possível citar a seguinte passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS): “Assim, o princípio de toda vontade humana, como uma vontade que legisla universalmente através de todas as suas máximas, conviria muito bem, desde que tudo o mais nele estivesse correto, a um imperativo categórico pelo fato de que ele, precisamente por causa da ideia da legislação universal, não se baseia em qualquer interesse e, portanto, entre todos os imperativos possíveis, é o único que pode ser incondicional; ou, melhor ainda, invertendo a proposição: se há um imperativo categórico (isto é, uma lei para toda vontade de um ser racional), então ele só pode mandar que tudo se faça a partir da máxima de sua vontade como uma vontade que possa ao mesmo tempo ter a si mesma por objeto como universalmente legislante; pois só então o princípio prático e o imperativo, ao qual ela obedece, é incondicional, porque ele não pode ter qualquer interesse por fundamento” (AA, IV, p. 432).

O tema da ação humana e suas *consequências* é notadamente objeto de análise na obra de Hans Jonas, citada no início deste texto. Todavia, em seu modo de entender, ele aborda o tema de forma *essencialmente diferente* em relação às proposições tradicionais. Para Jonas, o conceito de ação necessita ser redimensionado e uma compreensão adequada implica na consideração de sua relação com a técnica. A técnica, nesse sentido, não é apenas o conjunto dos objetos produzidos e aperfeiçoados constantemente pelo homem ao longo dos séculos. A técnica é a própria forma de relação estabelecida pelo homem com o mundo e, portanto, consigo mesmo; ou dito de outro modo, a técnica parece ter se tornado a própria medida do homem.

A técnica *moderna* produziu uma mudança fundamental e incalculável na relação do homem com a natureza e consigo mesmo<sup>9</sup>. Segundo Jonas, essa modificação na essência do agir humano seria fruto da suplantação do *homo sapiens* pelo *homo faber*.

Hoje, na forma da moderna técnica, a *techne* transformou-se em um infinito impulso da espécie para adiante, seu empreendimento mais significativo. Somos tentados a crer que a vocação dos homens se encontra no contínuo progresso desse empreendimento, superando-se sempre a si mesmo, rumo a feitos cada vez maiores. A conquista de um domínio total sobre as coisas e sobre o próprio homem surgiria como a realização de seu destino (PV, p. 31).

Entretanto, se torna mais flexível a fronteira que separa o que é resultado de sua liberdade e a recompensa de sua conquista daquilo que é uma ameaça à sua própria liberdade e o castigo que o assombra. Isso se faz notar na vulnerabilidade e fragilidade humana, que ficam evidentes diante das catástrofes naturais (mesmo considerando que nem todas sejam decorrentes da ação do homem) e de seus efeitos colaterais.

Nesse contexto, Jonas entende que “[a] natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada” (PV, p. 27). Por isso, uma das questões com as quais sua proposta terá que se confrontar é se, por exemplo,

<sup>9</sup> Vale conferir também o texto “Por que a técnica moderna é objeto da ética?” na obra *Technik, Medizin und Ethik*.

com o utilitarismo teríamos uma alternativa viável e suficiente para dar conta do problema de uma nova ética para os novos tempos.

Para Jonas, o elemento decisivo e não considerado pelas chamadas éticas tradicionais é exatamente o caráter cumulativo e irreversível das ações. Mais do que as consequências diretas e previstas, são as consequências das consequências (indiretas e imprevistas) que parecem assumir um peso na balança da moral jonasiana.

A condição global da vida humana e o futuro distante não foram objeto das éticas da tradição porque se baseavam em um determinado conhecimento tácito sobre a essência humana (como algo dado ou pressuposto), bem como em uma ideia de futuro próximo, decifrável em certo sentido. Com efeito, Jonas observa que

Se uma ação é “boa” ou “má”, tal é inteiramente decidido no interior desse contexto de curto prazo. Sua autoria nunca é posta em questão, e sua qualidade moral é imediatamente inerente a ela. Ninguém é julgado responsável pelos efeitos involuntários posteriores de um ato bem-intencionado, bem-refletido e bem-executado (PV, p. 25).

Assim, as capacidades de prever, de julgar e de atribuir valor há muito se enfraqueceram, segundo Jonas, ou, ao menos, permanecem secundárias em nossa época, em comparação com o poder de fazer. Quem não sente entusiasmo ante as renovadas conquistas ou benesses proporcionadas pelo progresso tecnológico em todas as esferas da sociedade? Quem se preocupa com as consequências indesejáveis ou imprevistas decorrentes dessas mesmas conquistas? É para essa espécie de hipnose provocada pelo “canto da sereia” que Jonas quer chamar a atenção. Não conseguimos mais nos desvencilhar da técnica e, mesmo que fosse possível, isso não seria uma resposta aos nossos problemas. O ponto em questão é como redimensionar nossa responsabilidade, fundamentalmente outra no “admirável mundo novo”, o mundo da civilização tecnológica. Esse aspecto é ilustrado no capítulo VII do seu *Princípio responsabilidade*, quando trata do homem como objeto da técnica.

Jonas não seria ingênuo ou tolo para fazer uma mera apologia de um retorno dos homens às cavernas e florestas. Não se trata de

uma atitude simplesmente contra o progresso, contra a pesquisa e o desenvolvimento científico<sup>10</sup>. O que o pensador judeu-alemão sinaliza é que os riscos devem ser calculados, e adverte que se deve assumir no cálculo a própria impossibilidade de se prever todas as consequências. É nesse sentido que ele propõe que tenhamos uma nova espécie de humildade, isto é, um certo *temor*, mas não aquele que advém da consciência de nossa pequenez, e sim aquele que emana da reverência ante nosso poder cada vez mais incalculável. O temor, nesse contexto, seria para Jonas um sentimento de respeito cauteloso, intencionalmente colocado no cálculo das probabilidades, o que é bem diferente do simples *medo*, como reação instintiva e natural (imediata) que existe em nós como mecanismo de autodefesa diante de uma situação ameaçadora.

A partir destas colocações esparsas sobre a ética de Jonas, selecionamos algumas passagens nas quais a menção ao tema das consequências é feita de modo explícito pelo autor.

Na formulação de seu imperativo da responsabilidade, Jonas apresenta a seguinte fórmula, de modo semelhante a Kant, para que se possa testar as máximas (princípios subjetivos): “Aja de tal modo a que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (PV, p. 36). É importante salientar que Jonas refere-se aqui aos efeitos da ação, isto é, a suas *consequências*. Merece destaque o aspecto de que, nesse momento, ele apenas sinaliza para a *compatibilidade* dos efeitos (mesmo que sejam nocivos) com a permanência da vida. Pode-se inferir disso que boas consequências ou bons efeitos seriam também aqueles indesejáveis ou imprevistos, desde que não signifiquem ameaça à vida. No entanto, é possível notar que essa ideia de compatibilidade é bastante genérica e, por isso, enseja uma série de questionamentos. Primeiro, se essa inferência é correta, como se poderia defender que algo *indesejável*, ou seja, uma consequência não boa e não esperada como fim da ação, seja bom? Por quem seria atestada tal compatibilidade? Pelos próprios cientistas? E por meio de qual instrumento (qual espécie de “régua” ou “balança”) seria ela

<sup>10</sup> Isto fica evidenciado em diversas passagens de suas obras, entrevistas concedidas e também nas suas *Memórias*.

estabelecida? O que quer dizer o termo *autêntica vida humana*? Eis aqui algumas perguntas para as quais não há uma resposta explícita<sup>11</sup>.

Por outro lado, na formulação negativa do imperativo, ele inclui a ideia de que os efeitos ou consequências moralmente permitidos são aqueles que não são destrutivos para a possibilidade futura da vida. Novamente, pode-se perguntar o que mede o efeito destrutivo de uma ação. Se ele é um efeito possivelmente danoso para a vida das formigas, por exemplo, mas não diretamente danoso para a vida humana, então seria permitido? A rigor, seria possível afirmar que qualquer transformação da natureza produz estragos (efeitos indesejáveis). No limite, seria possível afirmar até, com base nessa consideração, que seria melhor que a humanidade fosse extinta da face da terra, pois, não havendo mais seres humanos (os únicos seres que transformam o mundo por meio do trabalho), os problemas cessariam.

Após essas duas formulações, é apresentada uma terceira, que determina a inclusão da futura integridade do homem como objeto do nosso querer (intenção) nas escolhas realizadas no presente. Nessa formulação, Jonas parece cair na armadilha do antropocentrismo, justamente o aspecto que ele vê como limitador do alcance e validade das éticas tradicionais. Em sua posição sobre o homem, sobretudo quando ele afirma ser este a ponta do grande *iceberg* que é a natureza, ele lembra que este é o único capaz, a partir de sua consciência complexa e de sua liberdade, de olhar para o todo, compreendê-lo e cuidá-lo. Nessa concepção, Jonas se aproxima da proposta de um de seus mestres mais influentes: a ideia do homem como “pastor do Ser”, de Heidegger. Em decorrência disso, é possível objetar que a própria ética jonasiana é, no limite, antropocêntrica.

Seria, todavia, apressado concluir, por meio de poucas passagens e alguns problemas, que a ética jonasiana é simplesmente inválida ou incoerente na sua totalidade. É necessário salientar que, ainda que sua fundamentação não seja isenta de problemas, existem alguns aspectos para os quais Jonas aponta de modo consequente. Com efeito, a noção

---

<sup>11</sup> Abordamos isto também nos trabalhos reunidos no livro *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas* (2011), e no dossiê organizado na Revista *Dissertatio* em 2010.

de responsabilidade precisa ser devidamente esclarecida. Jonas aborda no capítulo IV de *Princípio responsabilidade* a ideia corrente de responsabilidade como imputação causal de atos realizados, para, em seguida, contrapor a esta a noção de *responsabilidade* que ele defende. Existe a responsabilidade *ex post facto*, isto é, aquela que decorre dos efeitos da ação realizada, bastante familiar no âmbito jurídico e também no âmbito da moral. Todavia, Jonas chama atenção para o fato de que essa noção não gera necessariamente no agente um motivo para agir, pois é meramente retroativa. Nesse caso, observa ele, “quanto menos se age, menor é a nossa responsabilidade” (PV, p. 174). E prossegue:

Em suma, entendida assim, a “responsabilidade” não fixa fins, mas é a imposição inteiramente formal de todo o agir causal entre seres humanos, dos quais se pode exigir uma prestação de contas. Assim, ela é pré-condição da moral, mas não é a própria moral. O sentimento que caracteriza a responsabilidade – não importa se pressentimento ou reação posterior – é de fato moral (disposição de assumir seus atos), mas em sua formalidade pura não é capaz de fornecer o princípio efetivo para a teoria ética, que em primeira e última instância tem a ver com a apresentação, reconhecimento e motivação de finalidades positivas para o *bonum humanu* (PV, p. 174, grifos do autor).

Como se pode perceber, é de outra noção de responsabilidade (i.e, não aquela usual) de que Jonas quer falar, a saber, a responsabilidade *do que se tem de fazer*, ou do que *deve* ser feito. Aqui, todavia, o dever não surge do necessário “eu quero” inteligível do homem, como em Kant, mas é decorrente do direito intrínseco do objeto que se contrapõe ao meu poder. O *porquê* da responsabilidade, afirma Jonas, “encontra-se fora de mim, mas na esfera de influência do meu poder, ou dele necessitando ou por ele ameaçado. Ao meu poder ele contrapõe o seu direito de existir como é ou poderia ser [...]” (PV, p. 174-175).

Desse modo, há uma inversão do nexos causal da responsabilidade: “aquele que é dependente dá ordens e o poderoso se torna sujeito à obrigação, dado o seu poder causal” (PV, p. 174-175). Em suma, “em primeiro lugar está o dever ser do objeto; em segundo lugar, o dever de agir do sujeito chamado a cuidar do objeto”. Com isso, em Jonas, a responsabilidade,

além de deixar de ser vista como uma relação de reciprocidade, pensada na perspectiva de sujeito para sujeito, é ampliada para a perspectiva da *não reciprocidade* (para exemplificar, Jonas vale-se do modelo da responsabilidade dos pais em relação aos filhos) e da *assimetria*, além de enfatizar que, ao proceder dessa forma, a responsabilidade não é mais centrada no objeto direto (ao meu alcance) estendendo-se, portanto, para o objeto *além* do meu alcance.

Ora, na medida em que o objeto constitui o nexo causal da responsabilidade, ele é a condição de possibilidade da própria responsabilidade enquanto tal, ainda que o único ser *capaz* de responsabilidade seja o homem. Mas em que sentido Jonas define aqui a ideia de objeto? Certamente não é o usual, que se refere ao objeto material. O objeto da responsabilidade é tudo o que está relacionado com a ação do sujeito ou, no sentido jonasiano, tudo aquilo que reivindica do sujeito (por conta do poder deste último) uma postura e subordina sua ação. De modo abreviado, objeto de minha responsabilidade são os outros e a natureza em geral.

Decorrente disso, o primeiro imperativo é aquele que prima pela consequência de que a vida (em especial a vida humana) continue existindo. “Somente o Ser vivo, em sua natureza carente e sujeita a riscos – e, por isso, em princípio, todos os seres vivos –, pode ser objeto da responsabilidade. Mas esta é apenas a condição necessária, não a condição suficiente para tal” (PV, p. 175).

Na medida em que a responsabilidade depende de sujeito e objeto, a primeira de todas as responsabilidades, o primeiro de todos os deveres é garantir “a possibilidade de que haja responsabilidade”, isto é, garantir que a vida humana e extra-humana continuem existindo. É nesse sentido que Jonas entende que o Ser é fundamento do dever, algo inadmissível para Kant, uma vez que *ser* e *dever-ser*, *natureza* e *liberdade* são âmbitos que não podem ser confundidos. Por isso, o argumento jonasiano será censurado de falácia naturalista e de um retorno à metafísica.

No final de sua obra *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, é possível compreender por que a posição do autor é

conscientemente desenvolvida na contramão do pensamento moderno. Algumas de suas afirmações, nesse sentido, apontam para o que segue:

[...] a filosofia da vida abrange a filosofia do organismo e a filosofia do espírito. [...] a filosofia do espírito inclui a ética – e pela continuidade do espírito com o organismo e do organismo com a natureza, a ética passa a ser uma parte da filosofia da natureza. [...] esta afirmação entra em choque com a fé moderna. [...] A ontologia como fundamento da ética foi o ponto de vista original da filosofia. A separação das duas, entre o reino “objetivo” e o “subjetivo”, é o destino moderno. Sua re-união, caso seja possível, só poderá ser alcançada a partir do lado “objetivo”; quer dizer: por meio de uma revisão da idéia de natureza (JONAS, 2004, p. 271-272).

A partir dessas considerações, é possível levantar algumas questões, que serão objeto de análise posterior e servem para problematizar tanto as teses do consequencialismo utilitarista, quanto a ética de Jonas. Inicialmente, nos deteremos a esta última e, para tanto, buscaremos apoio em algumas passagens do trabalho de Paul Ricoeur, intitulado *Conceito de responsabilidade: ensaio de análise semântica*<sup>12</sup>.

Uma das questões pertinentes levantadas por Ricoeur refere-se, sobretudo, às teses de Jonas: “até onde se estende no espaço e no tempo a responsabilidade por nossos atos? [...] Até onde se estende a cadeia dos efeitos danosos de nossos atos que ainda podem ser vistos como implicados no princípio, no começo, no *initium* do qual um sujeito é considerado autor?” (2008, p. 55). Ricoeur concorda com tese de Jonas quanto ao *alcance* – nossa responsabilidade se amplia à medida que se amplia nosso poder –, todavia aponta algumas dificuldades que surgem dessa tese.

Uma das dificuldades consistiria em que, com a “ampliação” da esfera de responsabilidade no tempo e no espaço, é comprometida a possibilidade de identificação do sujeito responsável. Aqui não seria suficiente afirmar algo genérico ou fazer referência a uma coletividade de uma certa época e de um certo local. Isso inviabiliza até mesmo uma

<sup>12</sup> Este texto está inserido no primeiro dos dois volumes da tradução brasileira de *O justo* (2008), p. 33-61.

prerrogativa da imputação no direito penal: a lei prevê a individualização da pena<sup>13</sup>. Nas palavras de Ricoeur (2008, p. 56), “[é] como se a responsabilidade, ampliando seu raio de ação, diluísse seus efeitos, até tornar inapreensível o autor ou os autores de seus efeitos nocivos que devem ser detidos). No limite, se poderia afirmar que se todos são responsáveis, ninguém é responsável.

O segundo aspecto problemático, conforme Ricoeur (2008, p. 56), está na delimitação do alcance no processo da responsabilização. “Até onde”, questiona ele, “pode estender-se no espaço e no tempo uma responsabilidade passível de ser assumida por autores presumivelmente indetectáveis da poluição?”. E, por fim, o autor coloca a dificuldade que essa noção de responsabilidade impõe para a ideia de reparação do mal causado. Uma vez extinta a reciprocidade entre os autores de algo como a poluição e suas vítimas, qual a referência para que se possa corrigir ou reparar o mal causado? Nas palavras de Ricoeur, o dilema da responsabilidade se apresenta como segue:

por um lado, a justificação apenas pelas boas intenções equivale a alijar da esfera da responsabilidade os efeitos secundários a partir do momento em que se opta por ignorá-los; o preceito de “fechar os olhos para as consequências” transforma-se então em má-fé, aquela de quem “lava as mãos” para as consequências. Por outro lado, a assunção de *todas* as consequências, inclusive das mais contrárias à intenção inicial, redundava em tornar o agente humano responsável por tudo, de modo indiscriminado; melhor dizer responsável por nada cujo encargo ele possa *assumir* (RICOEUR, 2008, p. 58).

Finalizando, Ricoeur indica que talvez a pretensão de Jonas possa ser melhor encaminhada, desde que reformulada a partir do caminho trilhado por Hegel, nos seus *Princípios de Filosofia do Direito*, em particular no que concerne à moralidade subjetiva. A vontade subjetiva é finita, pois uma vez exteriorizada submete-se à cadeia dos eventos exteriores marcados pela lei da necessidade. Desse modo, sempre se poderá contabilizar efeitos não esperados de uma ação, já que, uma

---

<sup>13</sup> Cf. RICOEUR, 2008, p. 55 ss.

vez executada, ela deixa de ser somente o resultado daquilo que o sujeito esperava. Ela sempre se encadeará no feixe de transformações e, combinada com outros efeitos, pode trazer mesmo consequências inesperadas. Por outro lado, Ricoeur defende que, em última instância, esse dilema nos recoloca diante da virtude da prudência, “herdeira da virtude grega da *phrónesis* [...] no sentido de juízo moral circunstanciado”, como possibilidade de enfrentar o problema.

Os aspectos abordados até aqui fornecem alguns indicadores para responder à pergunta colocada no início do texto. Podemos perceber que, embora Jonas faça referência constante às *consequências das ações*, não parece evidente que ele defenda, a rigor, o que se pode chamar de ética consequencialista. A ética jonasiana distingue-se, portanto, do utilitarismo porque propõe que o valor moral reside no princípio, não no fim que orienta a ação. E, mesmo assim, a ética jonasiana pode ser interpretada, em certo sentido, como *negativa*. Ela parece primar muito mais pela prudência, pelo cuidado e pela precaução. O que importa “é colocar a vida no conteúdo do imperativo”, como lembra Ricoeur em outra passagem<sup>14</sup>. Mas justamente por isso pode-se levantar a objeção de genericidade ou abstração. Tal tese diz tudo e nada diz.

A ética da responsabilidade sobre o que *se tem de fazer* não apresenta paradoxalmente – isso pode ser inclusive um tópico para outra crítica – um sistema de deveres para sua realização. Embora sejam muito pertinentes e até mesmo compartilháveis algumas das observações de Jonas, não se pode deixar de notar que há um *déficit normativo* na fundamentação de sua proposta. O caso da maior felicidade para o maior número de indivíduos – princípio básico de uma das formas do utilitarismo, também não isento de problemas, como visto anteriormente – é rejeitado por Jonas, pois encaixa-se, segundo sua análise na visão de curto alcance, típica das éticas da tradição. Jonas demonstra, por outro lado, uma certa modéstia, pois parece estar ciente da complexidade do problema e também das limitações de sua proposta:

---

<sup>14</sup> Cf. RICOEUR, 1996, p. 229 ss.

Sobre uma coisa nós necessitamos estar finalmente esclarecidos: uma solução patenteada para nosso problema, um remédio universal para nossa enfermidade, não existe. Para isso, a síndrome tecnológica é demasiadamente complexa e um salto para fora deste caminho não pode ser considerado. Até mesmo com uma grande “inversão” e uma reforma de nossos costumes o problema fundamental não desapareceria. Pois a aventura tecnológica mesma necessita seguir seu curso; inclusive as retificações salvadoras exigem sempre uma nova aplicação de engenho técnico e científico, que gera seus próprios novos riscos. Deste modo a tarefa de evitar é permanente e seu cumprimento terá de ser sempre trabalho parcial e frequentemente apenas um remendo (JONAS, 1993, p. 101-102).

## Referências

BIRNBACHER, D. Utilitarismus. In: DÜWELL, M.; HÜBENTHAL, C.; WERNER, M. H. (Hrsg). **Handbuch Ethik**. 2. Aufl. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2006. p. 95-107.

BIRNBACHER, D. **Verantwortung für Zukünftige Generationen**. Stuttgart: Reclam, 1988.

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

GALIMBERTI, U. **Psiche e Techne**: o homem na idade da técnica. São Paulo: Paulus, 2006.

HÖFFE, O. **Einführung in die Utilitaristische Ethik**. Klassische und Zeitgenössische Texte. 4. Überarbeitet und Erweiterte Aufl. Tübingen und Basel: A. Francke und UTB Verlag, 2008.

JONAS, H. **Das Prinzip Verantwortung**: Versuch Einer Ethik für die Technologische Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

JONAS, H. **Technik, Medizin und Ethik**: Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

JONAS, H. **Dem Bösen Ende Näher**: Gespräche Über das Verhältnis des Menschen zur Natur. Hrsg. Wolfgang Schneider. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

JONAS, H. **O princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, H. **Memorias**. Madrid: Editorial Losada, 2005.

KANT, I. **Kants Gesammelte Schriften**. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902. (2. Auflage Königlich Preussische und Deutsche Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1922).

RICOEUR, P. Conceito de responsabilidade: ensaio de análise semântica. In: RICOEUR, P. **O justo**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 33-61. v. 1.

RICOEUR, P. **Leituras 2**: a região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996.

SANTOS, R. dos. O problema da técnica e a crítica à tradição na ética de Hans Jonas. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 30, 2009.

SANTOS, R. dos. (Org.). Dossiê Hans Jonas. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 32, 2010.

SANTOS, R. dos; OLIVEIRA, J.; ZANCANARO, L. (Org.). **Ética para a civilização tecnológica**: em diálogo com Hans Jonas. São Paulo: Editora São Camilo, 2011.

Recebido: 22/10/2011

*Received*: 10/22/2011

Aprovado: 18/04/2012

*Approved*: 04/18/2012