

Maria de Fátima Araújo Fernandes

«O Princípio Responsabilidade»

de Hans Jonas

**Em busca dos fundamentos éticos
da educação contemporânea.**

Dissertação de Mestrado em Filosofia da Educação apresentado à
Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Orientador - Professor Doutor Adalberto Dias de Carvalho.

Celorico de Basto

- 2002 -

*«Com efeito, se todos (omnes)
fossem doutos em tudo (omne)
tornariam todos universalmente
(omnino) sábios, e o mundo
ficaria cheio de ordem, de luz
e de paz».*

Coménio, *in Pampaedia* – Sec XVII

Este trabalho só se pôde concretizar porque muitas pessoas, de vários modos, contribuíram para a sua elaboração. A todos quero agora manifestar o meu reconhecimento.

Ao Professor Doutor Adalberto Dias de Carvalho, por me ter mostrado as vias abertas pelos pensadores contemporâneos e, sobretudo, pela confiança, sugestões e críticas que me transmitiu.

Ao meu pai, com saudade e restante círculo familiar, com afecto.

À Arménia, Lino e filhas, a amizade e solidariedade efectiva com que me brindam quotidianamente.

Obrigada.

RESUMO

A partir da obra *Le Principe Responsabilité*, de Hans Jonas, pretende-se apresentar um dos conceitos chave da ética contemporânea – a responsabilidade. Este conceito adquiriu, na actualidade, um significado e conteúdo distintos, erigindo-se, para Hans Jonas, em princípio fundamentador de uma nova ordem ética.

O Homem define-se pela responsabilidade que assume em prol das gerações futuras.

Os problemas ecológicos, as consequências da biotecnologia e o relativismo de valores impõem uma resposta moral forte, dado que o ser está em perigo. Essa resposta terá necessariamente ancoragem no ser, reino da liberdade polarizada por um futuro que exige a responsabilidade do homem solidariamente comprometido com a biosfera. Como conciliar uma liberdade indómita frente a uma exigência crescente de responsabilidade face ao apelo do ser-valor em perigo?

Hans Jonas reformula o imperativo kantiano, enunciando um outro, segundo o filósofo, mais adequado à condição da humanidade actual: «age de tal forma que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a terra».

A responsabilidade transforma-se numa obrigação que tem como paradigma a relação parental em que o cuidado é uma dádiva total, sem exigência de reciprocidade.

Procura-se com o presente estudo analisar em que medida o «princípio responsabilidade» pode despoletar questionamentos fecundos no âmbito da Filosofia da Educação e como conciliá-lo com a liberdade, em prol de um desenvolvimento planetário sustentável.

Palavras Chave Responsabilidade, Gerações Futuras, Liberdade, Tecnociência, Catástrofe Planetária, Ser, Valor, Dever, Heurística do Medo, Prudência, Risco e Educação.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO

7

CAPÍTULO I

1 – ENFOQUES DO PENSAR ÉTICO CONTEMPORÂNEO

– PERSPECTIVAS DE UMA NOVA ORDEM ÉTICA

23

1.1 – Conflitualidade de valores

– Novas polarizações

30

1.2 – O dever como axioma básico da responsabilidade

37

1.3 – A ética como alicerce e limite da acção

39

CAPÍTULO II

2 – NOÇÃO DE RESPONSABILIDADE

– DA IDEIA AO CONCEITO

42

2.1 – A dimensão antropológica do conceito de responsabilidade – risco / acção

48

CAPÍTULO III

3 – «O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE»

UM CONTRAPONTO AO VAZIO INSTALADO PELO NIILISMO

60

3.1 – Continuidade e diferença entre a responsabilidade formal e responsabilidade substantiva

62

3.2 – Homem e natureza – solidariedade de um destino

66

3.3 – O homem como sustentáculo da responsabilidade parental e da responsabilidade política

71

3.4 – Aporias do princípio responsabilidade

75

3.5 – A oligarquia da ética – Mero pessimismo ou negatividade das potencialidades dialógicas do pensamento reflexivo?	82
3.6 – O fundamento ontológico da responsabilidade	85
3.6.1 – A criança objecto elementar da responsabilidade	85
3.6.2 – Fundamentação metafísica-ontológica da ética	
– Teses fundadoras da ética	91
3.7 – A ambivalência universal da vida	
– O metabolismo como pedra de toque	99
3.8 – Tríade finalismo, teleologia e liberdade	106

CAPÍTULO IV

4 – A EMERGÊNCIA DE UM NOVO PARADIGMA ÉTICO DA ACÇÃO / RELAÇÃO À LUZ DO PENSAMENTO DE HANS JONAS	109
4.1 – A velha <i>paideia</i> grega e os novos horizontes de sentido	121

CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
-----------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	149
---------------------	-----

NOTA PRÉVIA

No texto do presente trabalho, quando nos referimos à obra principal de Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*, na sua globalidade, grafa-se o título da obra em itálico e em língua francesa, dado que utilizamos uma tradução neste idioma. Quando nos referimos ao conceito «princípio responsabilidade», este, aparece naturalmente em língua portuguesa, entre aspas («»).

Com o objectivo de distinguir no texto palavras ou conceitos de vários autores ou palavras que usamos com sentido conotativo, grafámo-las com outro tipo de aspas (“”).

Conceitos que já pertencem ao património cultural comum, embora também provenientes de vários autores, grafam-se em itálico.

INTRODUÇÃO

Temos consciência das limitações de um trabalho que não usou as fontes de forma directa uma vez que o pensador eleito para o nosso estudo – Hans Jonas –, sendo alemão, escreveu nesta língua a sua obra principal *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische zivilization* (1979) tendo nós utilizado a tradução francesa de Jean Greisch, *Le Principe Responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*. Esta situação constitui sempre uma limitação à compreensão do pensamento de um autor. Outra dificuldade do nosso trabalho decorre da forma de escrita da obra de Jonas em causa onde a tecnicidade e a densidade de pensamento, por vezes, se enredam com o seu carácter um pouco repetitivo.

Elegemos a língua francesa para ler Jonas em virtude de as suas obras mais importantes estarem traduzidas neste idioma que dominamos melhor e também pelo acolhimento e reflexão que despertaram e continuam a despertar no seio da comunidade francófona.¹

Outra dificuldade prende-se com o facto de, apesar do autor estar traduzido nas principais línguas europeias (inglês, espanhol, francês e italiano), não ter merecido a mesma atenção por parte dos académicos portugueses. Algumas conferências e outros textos de Hans Jonas estão, no entanto, condensados na obra *Ética medicina e técnica*², traduzida e prefaciada por Fernando António Cascais.

1 - Lamentamos, entretanto, não ter conseguido consultar uma tese de doutoramento de Christian Boissinot existente na Universidade de Laval, Quebec, com o título *Les Aventures Philosophiques Contemporaines de la Responsabilité*, (1999) – onde o tema desenvolvido é a responsabilidade em Hans Jonas e Emmanuel Levinas.

2 - Cf. Jonas, Hans, *Ética medicina e técnica*, trad. António Fernando Cascais, Veja, 1994, p. 24.

Os actuais avanços no âmbito das biotecnologias e da engenharia genética (nomeadamente com a descoberta do genoma humano) dão uma grande actualidade a este pensador no campo da bioética. Fornece-nos também material para amplas reflexões sobre o que poderá ser uma Educação para a Cidadania à escala planetária, onde a Educação Ambiental e a Educação para os Direitos Humanos terão que necessariamente ocupar um lugar de destaque.

Os desafios que a educação contemporânea enfrenta merecem uma ampla reflexão que poderá ser enriquecida à luz do pensamento de Hans Jonas. Desafios estes que são provocados pela massificação do ensino, pela globalização, pela crise ambiental e, também, por um certo uso das Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC) o qual leva a que estas se metamorfoseiem, quer em concorrentes, quer em coadjuvantes da educação, em espaços e tempos diferentes.

O computador aumentou exponencialmente o volume de informação que recebemos mas não aumentou, na mesma proporção, uma contextualização que nos permitiria absorvê-la com sentido. Produzimos computadores que nos facultam informação das várias áreas do saber mas que só com a ajuda dos mesmos conseguimos organizar, dado que só estes têm capacidade para processar dados de tamanha envergadura.

O homem perdeu parte da sua capacidade mediadora directa que agora é confiada à máquina. Os especialistas de informática transformam-se em mediadores da mediação decidindo qual é a informação relevante. Os estudos de mercado, de audiências, de opinião e mesmo de impacto ambiental, tal como os de níveis de inteligência, são feitos com base em premissas muitas vezes aleatórias porque se acredita que tudo é mensurável. O 1 traduz o sim, o 0 o não. Confunde-se informação com conhecimento, apesar de pedagogos como Paulo Freire terem feito a sua destriça. A escola não deve, por isso, servir só para informar mas também para

consciencializar. A acumulação de grandes quantidades de informação não é, entretanto condição necessária para a elaboração do saber.

Temos hoje uma geração jovem aparentemente muito informada mas, provavelmente, não com um conhecimento proporcional. A quantidade e a rapidez, pontos altos do modelo das TIC, não são sinónimos de excelência.

A elaboração de alguns saberes e, sobretudo, daqueles que tratam do mistério do homem, não se coaduna com os padrões dominantes de quantidade e rapidez. Exige um processo lento de maturação.

Identificar conhecimento com processamento de informação pode conduzir a uma desqualificação do saber humano, o que terá como consequência o imperialismo das lógicas formais que retiram o conteúdo ao conhecimento e o espoliam de criatividade.

A meta da educação é, pois, o conhecimento e não a mera informação, logo, cabe-lhe submeter as TIC ao pensamento reflexivo, ou seja desvelar as suas ambivalências.

Em *Technopoly*, Neil Postman³, descreve como a sociedade americana chegou ao estágio, denominado pelo autor, de «tecnopolia». Para o referido autor, os americanos vivem hoje numa sociedade que baseia a sua autoridade na tecnologia, satisfaz-se com ela e orienta-se pelas regras que a mesma lhe impõe. A cultura rendeu-se a uma fé cega na ciência assente numa crença inabalável nas vantagens do progresso sem limites, na tecnologia sem custos, que substituiriam a moral pela eficiência e pelo lucro. Apesar desta constatação, Postman aponta o caminho correcto a seguir que passaria por uma revalorização da cultura e da escola, afastando-se assim o homem contemporâneo da sociedade da informação fugaz, conduzindo-o para a sociedade do conhecimento.

3 – Postman, Neil, *Technopoly : the surrender of culture to technology*, New York, Vintage Books, 1993.

Segundo o ponto de vista de Postman, a cultura deveria assumir de novo o poder que a tecnologia lhe usurpou. Os primeiros passos, mesmo que ainda vacilantes, passariam então por:

- Uma libertação da crença nos poderes mágicos dos números.
- Não confundir informação com compreensão.
- Considerar relevantes as coisas antigas (reconhecer o passado).
- Levar a sério a lealdade e a honra familiar.
- Não esquecer a tradição em prol da modernidade (reconhecer o presente).
- Não identificar a ciência como único sistema de pensamento capaz de produzir a verdade.
- Não aceitar o engenho tecnológico como única forma de progresso humano (prevenir o futuro).

No que se refere à crise ambiental, parece-nos evidente que a escola poderá formar mais adequadamente as crianças e os jovens em prol de um desenvolvimento sustentável que tenha em conta, também, os direitos humanos à escala planetária.

Em que medida pertence à escola a responsabilidade de pugnar por uma educação para e pelos direitos humanos que permita dissociar o crescimento económico e o bem-estar da utilização intensiva de recursos que escasseiam, em várias latitudes do globo, onde, por exemplo, a enunciação do direito à educação poderá não passar duma declaração hipócrita?

A obra de Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*, publicada pela primeira vez em 1979, tem a sua génese na década de sessenta, embora o autor só a tenha começado a redigir em 1972. Situa-se no terceiro momento do longo percurso filosófico do autor, quando este assume a necessidade de uma viragem da filosofia teórica para a filosofia prática, ou seja, para a ética. Este terceiro momento de questionamento filosófico revela-se, como esclarece o próprio Jonas, na «urgência de uma resposta ao desafio cada vez

mais incontornável da técnica.»⁴ Apesar de no pensamento filosófico de Jonas se poderem delimitar claramente três núcleos cronológicos sequenciais de interesses diferentes, o substrato intelectual da reflexão permanece.

Num primeiro momento, o autor torna-se conhecido pela crítica historico-filosófica da gnose, tendo concluído que, se do ponto de vista histórico, o dualismo assediou sempre a metafísica e a religião, do ponto de vista existencial instalou-se uma crise de compreensão do eu e do ser que se traduz num divórcio entre o eu e o mundo, entre o espírito e a matéria e entre o mundo e Deus.

Se o gnosticismo se apresenta a Jonas como a culminância histórica do dualismo, por outro lado, a nível existencial, o gnosticismo ilustra também, na actualidade, a difícil relação do homem contemporâneo com o mundo.

O debate com o niilismo antigo ajuda Jonas a compreender aquilo que denomina por niilismo moderno que, segundo a sua análise, afecta todas as correntes de pensamento contemporâneo.

O cruzamento entre o estudo da gnose e o existencialismo direcciona Jonas para uma leitura quase gnóstica do existencialismo e, com ela, do espírito moderno.

O contacto com o dualismo presente no pensamento gnóstico conduz o pensador a uma reavaliação da filosofia alemã da consciência, na qual foi formado, e que, na sequência da clivagem dualista introduzida pela filosofia cartesiana faz com que o pensamento subsequente acabe por secundarizar a questão da corporeidade, do mundo, da natureza.

Num segundo momento, o filósofo, partindo da consciencialização do dualismo espírito/natureza e do esquecimento desta por parte da filosofia, é conduzido às questões filosóficas fundamentais, a saber:

Qual a natureza do ser e, ligada a esta, qual o ser da natureza?⁵.

4 – Jonas, Hans, «*La science comme expérience vécue*», trad. do alemão de Robert Brisart, in *Études Phénoménologiques*, nº 8, 1998, OUSIA, Bruxelas, p. 13.

Estas questões surgem a Jonas no ambiente espiritual anglo-americano e nunca nos cursos que frequentou com Heidegger, apesar da relevância dada por este ao conceito de *ser-aí* e da consideração do fenómeno na totalidade, aspectos introduzidos pelo seu mestre de juventude. O *dasein* entendido como cuidado referia-se só ao espírito. Mas a questão do fundamento essencialmente físico da necessidade de cuidado, a questão de corporeidade, em virtude da qual o homem é parte da natureza e está ligado ao ambiente natural pela carência e pela necessidade, estavam arredadas tanto da tradição filosófica idealista alemã como das reflexões heideggerianas. A fenomenologia, ao limitar-se à «consciência pura», reduziu o corpo a um dado da consciência, privando-o de sentido e ficando incapaz de equacionar os problemas do homem concreto. Heidegger ignora a naturalidade do corpo, pois, apesar do conceito de *ser-aí*, esquece a existência concreta, lapso que o impede de franquear a porta da precariedade metafísica do ser, que o poderia ter conduzido, segundo Jonas, à necessidade de instaurar uma nova ética. Em Heidegger o ser não é tocado pela impetuosidade da inter-relação entre o homem e a natureza.

Num registo diferente Joanna Hodge identifica «uma dimensão ética reprimida»⁶ nas reflexões de Heidegger sobre a filosofia e a metafísica, defendendo que as questões éticas emergem no pensamento do mesmo, na obra *Ser e Tempo*. Segundo a autora, com Heidegger o que chega ao fim é a filosofia como busca totalizadora de uma verdade universal que responda à intrigante questão do ser mas permanece uma ética radicalmente transformada que não procura ou pretende proporcionar verdades universais.

A reflexão filosófica de Jonas orienta-se, então, para o questionamento da separação entre o corpo e o espírito – *res extensa, res cogitans* – que a tradição filosófica tinha instalado e para a necessidade de pensar a *totalidade*.

5 – Cf. Jonas, Hans, «*La science comme expérience vécue*», trad. do alemão de Robert Brisant, in *Études Phénoménologiques*, nº 8, 1998, OUSIA, Bruxelas, p. 21.

6 – Hodge, Joanna, *Heidegger e a Ética*, Instituto Piaget, 1998, p. 36.

Contra a filosofia do seu tempo, o nosso autor procura elaborar uma filosofia da biologia que supere o dualismo tradicional e enraíze o homem na natureza a que pertence.

A obra, *The Phenomenology of Live*⁷, publicada em 1966, propõe uma interpretação existencial dos factos biológicos.

O existencialismo contemporâneo, obcecado pelo homem, atribui a este privilégios que, embora comuns a todos os «existentes orgânicos» dificultam ao homem a tomada de consciência de si como parte integrante dessa totalidade. O sentimento da unidade da vida perdeu-se no decorrer do pensamento ocidental sendo urgente, segundo o pensador, restaurar essa unidade perdida.

A tendência marcadamente antropocêntrica do pensamento ocidental, ilustrada nos nossos dias pela filosofia idealista e existencialista mas também pelas ciências naturais, ignora a interioridade – mistério do corpo vivo, escada progressiva de liberdade e perigo.

As grandes contradições que o homem descobre em si, (liberdade / necessidade, autonomia / dependência, eu / mundo, relação / isolamento, criatividade / mortalidade), têm já as suas formas rudimentares nas primeiras formas de vida, cada uma em equilíbrio precário entre o ser e o não ser e cada uma também já dotada de um horizonte intrínseco de transcendência, no sentido de um profundo querer do ser que é o início da totalidade.

O desenvolvimento da vida assente no fenómeno do «metabolismo» permite compreender a progressiva complexificação da vida que se desenrola num jogo constante entre a liberdade e a necessidade, o perigo e o sucesso. Este jogo, apesar de ter culminado no homem não nos autoriza, mesmo considerando a sua especificidade, a entendê-lo como um sujeito metafísico isolado.

7 – Jonas, Hans, *Le Phénomène de la Vie – vers une biologie philosophique*, trad. de Danielle Louis do título original « *The Phenomenon of Live: Towards a Philosophical Biology* », de Boeck université, 2001.

Esta concepção da emergência do fenómeno da vida como uma luta misteriosa pela sua afirmação, sempre polarizada pela liberdade e pela necessidade, num equilíbrio frágil, em que o progresso não é linear, abre o caminho para o terceiro momento do percurso filosófico de Hans Jonas, ou seja, para a necessidade de um novo paradigma ético solidamente ancorado numa metafísica do ser que reconheça o valor deste na sua afirmação constante contra o nada.

Perante a ameaça de aniquilação do ser introduzida pelo poder da tecnociência, Jonas desperta para a urgência da necessidade de uma nova ética assente em princípios universais e racionalmente aceites que não dependam exclusivamente do interesse particular do homem. Neste sentido, Jonas critica o fechamento de Heidegger à precariedade do ser, dado que o pensador alemão, apesar da distinção que faz entre vida autêntica e vida inautêntica, não considera que o ser seja afectado por essa constatação fáctica – vulnerabilidade da natureza.

Eis-nos chegados ao terceiro momento do percurso filosófico de Jonas marcado pela obra *Le Principe Responsabilité* que terá constituído, aliás, a principal razão pela qual o autor recebeu o título de doutor *honoris causa* em Filosofia pela Freie Universität de Berlin, em 1992, um ano antes da sua morte.

No prefácio, o autor apresenta, de forma sucinta, o conteúdo fundamental da obra:

Partindo da constatação que Prometeu definitivamente liberto, ao qual a ciência concedeu forças nunca antes conhecidas e a economia uma impulsão desenfreada, reclama uma ética que, por entraves livremente consentidos, impeça o poder do homem de se tornar uma maldição para ele mesmo. Jonas defende as seguintes teses que procura fundamentar ao longo dos seis capítulos que dão corpo à obra.

1. A técnica moderna transformou-se em ameaça ou a ameaça aliou-se à técnica.

2. O vazio de que padece a nova *praxis* colectiva não é mais do que o vazio actual provocado pelo relativismo de valores.

3. A ameaça que a «heurística do medo» antecipa consciencializa o homem da ameaça suspensa, sobre a «integridade da sua essência», ou seja, «a imagem do homem».

4. Se a integridade da essência do homem está em risco, impõe-se a fundamentação de uma ética forte que deve «assemelhar-se ao aço e não ao algodão em rama».

No primeiro capítulo, Jonas antecipa uma perspectiva global das principais questões a que o ensaio se propõe dar resposta, decorrentes da submissão do *homo sapiens* pelo *homo faber*. O segundo capítulo explicita o fundamento e o método. O terceiro e quarto capítulos, os mais densos do ensaio, procuram fundamentar metafisicamente a ética da responsabilidade, principal objectivo de Jonas. Nesta fundamentação, o filósofo, procura legitimar filosoficamente a passagem do plano do *ser* e da existência para o plano do *dever-ser*. Esta legitimação tem como finalidade atribuir os fundamentos da nova ordem ética, ou seja, do dever e a responsabilidade dos seres humanos relativamente à natureza e ao futuro das próximas gerações que a *praxis* colectiva faz aparecer. Os quinto e sexto capítulos elucidam como seria a nova ética fundada no «princípio responsabilidade» e, em simultâneo, desenvolvem uma crítica verrinosa à utopia, sobretudo às utopias políticas que, negando o presente, acenam com futuros paradisiacos sustentados no potencial unívoco da tecnologia. Estas utopias, ofuscadas com uma ideia linear de progresso, nem sequer equacionam a bivalência da tecnociência materializada nas inovações técnicas actuais.

O presente trabalho tem, assim, como objectivo global conhecer o pensamento de Hans Jonas no sentido de se procurar compreender em que medida *Le Principe Responsabilité* pode contribuir para o desenvolvimento de uma cultura ética que reconcilie o homem com a natureza.

Apesar das ideias de *Le Principe Responsabilité*, globalmente serem de difícil aplicação prática, têm o mérito de trazer à discussão as contradições da ordem tecnológica, a qual, na sua complexidade, não pode ser analisada só à luz dos seus aspectos positivos.

No primeiro capítulo deste trabalho contextualiza-se o pensamento de Jonas e a ruptura que estabelece com o imediatismo e o formalismo da ética tradicional.

No segundo capítulo, explora-se a preponderância que o conceito de responsabilidade assume no pensamento actual, apesar de nenhum dos autores consultados atribuir a profundidade e extensão que Jonas dá ao conceito. Ao fundar a responsabilidade no apelo do ser, esta transfigura-se numa obrigação não recíproca que estende a toda a biosfera e às gerações futuras o dever do homem.

No terceiro capítulo, aprofunda-se a teoria jonasina da responsabilidade e explicita-se de que modo Jonas faz a passagem do *ser* para o *dever-ser* no âmbito de uma fundamentação metafísico-ontológica da ética.

No quarto capítulo, à luz do novo paradigma ético da acção / relação, procura-se evidenciar as potencialidades deste modelo com vista ao desenvolvimento de uma filosofia da educação que tenha em conta o cruzamento de conceitos como *cidadania planetária*, *educação ambiental*, *responsabilidade* e *gerações futuras*.

Estes conceitos poderão contribuir para colocar as novas tecnologias dentro de parâmetros ecológicos que não ponham em causa a ordem natural, logo, também, a dignidade humana.

Finalmente, confronta-se o pensamento de Jonas com os conceitos de *mudança* e de *incerteza*, categorias marcantes da sociedade contemporânea para interrogar de que forma estas categorias atestam a vulnerabilidade do ser que apela a uma resposta inequívoca por parte do homem.

Esta resposta, segundo a nossa interpretação, terá na educação o *locus* privilegiado, sem subestimar a importância que Jonas atribui à teoria da responsabilidade na esfera política.

Escolhemos Hans Jonas para desenvolver o nosso estudo em virtude de o pensamento deste filósofo ser hoje em dia um referencial no âmbito das éticas aplicadas e, ao facto de a relação educativa se consubstanciar numa relação ética por excelência.

Como diz Jonas, sendo o homem o único ser conhecido capaz de responsabilidade dado que só ele pode optar conscientemente e deliberar sobre alternativas de acção, essa capacidade implica a assunção das suas consequências. Liberdade e responsabilidade são correlatos.

A geração actual tem a obrigação moral de velar pela possibilidade e continuidade da vida. O dever aumenta na proporção do conhecimento que temos de como é fácil destruir a vida. Assim, a problemática enunciada por Jonas poderá constituir um referencial importante para a filosofia da educação.

Jonas aponta a vida como condicionante e limite da vivência dos valores. Assim, a educação deverá visar como fins últimos, num processo dinâmico, dialogal e planetário, a preservação e o desenvolvimento da vida tendo por base o cuidado ao outro para efectivar a construção de uma sociedade humana justa e responsável. Para Jonas o fim da educação é tornar as crianças adultas, ou seja, capazes de assumir o «princípio responsabilidade».

A educação, sendo o combate da civilização contra a barbárie, da memória contra o esquecimento, da responsabilidade contra a indiferença, da preservação contra a destruição, da afirmação dos valores positivos contra o relativismo transforma-se na afirmação do *ser-valor* contra o niilismo.

Assim sendo, a educação é uma responsabilidade de todos emergindo como um desígnio colectivo. Deve ser um processo multimodal amplamente participado e contínuo para promover o conhecimento significativo e a

sabedoria sempre orientada no sentido da preservação e do desenvolvimento integral.

Numa época em que a humanidade é confrontada com paradigmas de desenvolvimento contraditórios que conflituam radicalmente entre si gerando a confusão, a insegurança, a instabilidade e a indiferença ética, a responsabilidade parental como paradigma da responsabilidade devida ao outro sem esperar qualquer contrapartida pode ser uma via aberta para erigir o modelo que permita ao homem sair da indiferença presente.

Como salienta Adalberto Dias de Carvalho, a reflexão sobre a educação delinea-se na contemporaneidade como uma indagação filosófica múltipla onde sobressai *uma ontologia do limite, uma ética da responsabilidade, uma hermenêutica do desejo, uma estética da palavra e uma antropologia da esperança*.

Sabendo que toda a educação se radica na aprendizagem mas que nem toda a aprendizagem se reproduz em educação, dado que, quer na família, quer na escola, quer na educação não formal há muitas aprendizagens que podem ser deseducativas, a aprendizagem não é um fim em si mesmo – o valor desta decorre da sua projecção educativa, ou dito de outro modo para ir ao encontro do pensamento de Jonas, do contributo que ela der em prol da preservação da «imagem de homem» e de toda a biosfera.

Com Adalberto Dias de Carvalho, pensamos que a ética da responsabilidade é também fundamento e finalidade da educação. Fundamento, pois sendo relacional, a responsabilidade assenta na alteridade e com ela destaca a relação entre entes fazendo da relação educativa uma relação ética. Finalidade porque a responsabilidade convoca a liberdade obrigando à decisão consciente de aceitar o outro como sujeito de direitos, eventualmente sem deveres.

Se a responsabilidade não fundamentar a educação, esta não chega a acontecer pois os processos, aparentemente educativos, não passarão de meios de despromoção da identidade e da dignidade dos outros mais frágeis,

– os educandos. Por outro lado, se a responsabilidade não for aceite como finalidade da educação, os conhecimentos, as técnicas e as destrezas adquiridas pelos educandos poderão servir a destruição, a injustiça, em suma, a indiferença ética.

A escola, entendida como lugar de aprendizagens significativas, deve oferecer a toda a comunidade educativa a capacidade de fazer uso do pensamento reflexivo integrando conhecimento, informação, destrezas, criatividade, no sentido de compreender a realidade de uma forma transversal com destaque para a educação para os direitos humanos e para a educação ambiental de que a educação para a cidadania à escala planetária seria corolário.

Assim, as gerações presentes e as próximas estariam mais aptas para compreender e participar responsabilmente na sociedade global questionando atitudes que pudessem pôr em risco a dignidade da vida em termos bio-sócio-culturais.

Como atesta Milaret,

«A educação é um processo essencialmente social que se inscreve num tempo determinado no seio de uma dada sociedade e constantemente orientada por um sistema de finalidades na ausência das quais é impossível falar de educação.»⁸

A educação, tendo como finalidade a responsabilidade, comporta uma dimensão activa emergente – mais importante do que aprender para constatar é compreender para agir.

Constatada a possibilidade da catástrofe é preciso agir.

O primeiro passo consistirá, então, na rejeição do paradigma que orientou, desde a modernidade, o pensamento que, enredado no formalismo e numa noção acrítica de progresso, não soube enfrentar os desafios que a evolução da técnica e da ciência lhe iam colocando. Indiferente aos modelos

8 – Mialaret, G., «Note critique: La pédagogie, une encyclopedie pour aujourd'hui», in *Revue française de pédagogie*, nº 111, avril – mai – juin 1995, p. 124.

de sinal contrário que se digladiavam provocando turbilhões que impeliam o homem, para a prática do mal, este inconsciente da responsabilidade que o colocava como depositário da emergência de contextos de bem, não soube assumir o seu dever por ignorância, perplexidade ou indiferença.

Perante a vulnerabilidade da sociedade humana à escala planetária, o mundo anda à procura de uma nova visão de conjunto, de uma nova regulação em que os princípios ultrapassem as tensões entre modelos divergentes que sempre geram a incerteza e potencialmente a destruição.

Na *aldeia global* de McLuhan, todos somos afectados no nosso quotidiano, de uma forma subtil ou prazenteira pela regulação ou desregulação mundial em todos os aspectos da vida.

Assim, pensa Hans Jonas, advogando que, perante o ineditismo da acção humana e do poder inusitado da tecnociência, urge a definição de novos valores, de novas estratégias, de novas formas de expressão e da representatividade política, em resumo, de novas formas de governabilidade a todos os níveis que ponham a salvo o homem da inconstância do seu agir colectivo que despojou a natureza dos seus mecanismos próprios de auto-regulação.

No quinto capítulo da obra *Le Principe Responsabilité*, Jonas faz uma análise comparativa dos sistemas socialista e capitalista para avaliar qual dos dois estaria em melhor posição para fazer emergir um meta-poder que regulasse a acção humana em consonância com «o princípio responsabilidade».

O autor constata que nenhum dos sistemas, que à época dividiam e governavam o mundo, servia os seus propósitos, por motivos diferentes acabando por capitular, defendendo um vago poder ético-político de *experts*, com ampla autoridade para submeter a acção colectiva às exigências do imperativo da responsabilidade.

Sabendo como a educação depende do poder político, parece-nos que Jonas no campo da educação apoiaria também uma educação ministrada por

especialistas em que os princípios da autoridade e do rigor poderiam, eventualmente pôr em causa a liberdade da comunidade educativa.

Por outro lado, as suas posições permitem-nos colocar a questão seguinte: Em que medida os sistemas educativos contribuem para a reprodução do modelo utilitário não permitindo que o modelo holístico assuma um lugar de destaque na compreensão das problemáticas que a contemporaneidade enfrenta?

Jonas coloca implicitamente o problema das relações entre a ética e a educação ao pôr a tónica nas relações entre o comportamento humano e as consequências deste para o meio envolvente no que se refere aos contributos da educação para a promoção da dignidade humana. Podemos, assim, levantar cinco núcleos de sentido: a dominação, a ambivalência, o descentramento, o holismo e «o princípio de responsabilidade». Estes pressupostos podem contribuir para relançar o debate no âmbito da filosofia da educação.

Dominação: a partir da idade moderna, o homem deixa de reverenciar a natureza procurando antes, submetê-la ao projecto humano.

Ambivalência: o homem da época moderna teve êxito no seu empreendimento mas a época contemporânea sofre também os impactos negativos. A desregulação dos fenómenos naturais, o esgotamento dos recursos energéticos e matérias-primas, as catástrofes naturais e a exclusão social mostram ao homem os limites do seu projecto.

Descentramento: o homem toma consciência da pior forma dos riscos que corre. Esta tomada de consciência impele-o à superação do paradigma utilitário que dominou o pensamento nos últimos séculos. Se o homem domina a natureza, ele também faz parte dela e, dela também dependem o destino individual e colectivo. A natureza está no meio do projecto humano. Este meio é concomitantemente intermediário e mediação. Com Jonas, o *reino dos fins* evocado por Kant não pertence somente ao nível das consciências mas também ao mundo natural. O homem deixa de olhar para o

seu umbigo estabelecendo a figura de paridade com a natureza. A humanidade consciencializa-se que está envolvida num projecto complexo que pode até superar o homem.

Holismo: a natureza, (Jonas não distingue esta de ser) é encarada como totalidade. O descentramento é tanto uma tarefa como um dado especulativo. A dimensão ética insere-se assim na problemática da filosofia. O descentramento coloca Jonas na via da descoberta da metafísica do ser. A totalidade exige uma postura ética. A totalidade entra em ruptura com as suas falsificações socio-políticas totalitárias evocando uma totalidade que se baseie na solicitude do homem com tudo o que o envolve e ao qual pertence. A atitude arrogante sede lugar ao respeito e à auto-limitação consciente.

Princípio responsabilidade: enuncia claramente que existem limites para a sociedade de consumo resultantes «da precariedade do ser». Esta impõe ao homem a obrigação de guiar a sua acção por padrões éticos baseados no «princípio responsabilidade» para com toda a biosfera incluindo nesta responsabilidade as *gerações vindouras*.

CAPÍTULO I

1 – ENFOQUES DO PENSAR ÉTICO CONTEMPORÂNEO – PERSPECTIVAS DE UMA NOVA ORDEM ÉTICA

A obra principal de Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*, tem a sua gênese quando o autor se dá conta, pela primeira vez, da transformação da ligação entre a teoria e a prática que distingue o saber moderno da natureza do saber antigo⁹. Considerada obra de referência para diversas correntes da ecologia, ela ultrapassa, porém, largamente, esta disciplina para colocar no centro da sua reflexão filosófica a inseparabilidade da ética e da metafísica, reposicionando os valores no centro do ser. Põe a tónica no combate às utopias do tipo da *Nova Atlântida* de Bacon, estabelecendo, na actualidade, uma polémica com e contra *Le Principe Espérance* de Ernst Bloch. Estes pensadores propõem que a cidade se organize em torno das ciências e das técnicas, o que permitiria a amplificação de todas as faculdades do homem e fontes de prazer. Contra este tipo de utopias que visam o hedonismo e a transformação do homem e do mundo por meio da tecnociência, Jonas propõe o ideal grego de *harmonia / medida* que veicule no homem a ideia de limite, moderação, contenção e austeridade. Estas utopias consideravam que no mundo tudo era possível, nada estava interdito. Segundo Jonas, a experiência mostrou que, moralmente, a utopia pode servir de justificação para o assassinato em grande escala (desastre alemão) ou para a destruição do planeta (problemas ambientais). A utopia, segundo o nosso autor, incita desmedidamente a ambição da humanidade – «tu podes fazer e enquanto podes deves». A responsabilidade, pelo

9 – Conferência intitulada «Practical Uses of Theory» cf. Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 16.

contrário, exige o calculo de riscos. Na dúvida se algo pode falhar o melhor é não fazer.

No contexto da educação Daniel Hameline defende a imaginação contra a utopia, em virtude de os erros de prognóstico serem muito frequentes na história da educação e, ridicularizarem os seus autores. Assim, a pedagoga suíça afirma que sonhar o futuro é diferente de o imaginar propondo uma reflexão sobre as ambições prospectivas dos pedagogos privilegiando a imaginação em detrimento da utopia.

Evocando a figura mitológica de Prometeu, o nosso autor alerta-nos logo no prefácio da obra,

«Prometeu definitivamente liberto ao qual a ciência confere forças nunca antes conhecidas e a economia a sua impulsão desenfreada, reclama uma ética que, por entraves livremente consentidos, impede o poder do homem de se tornar uma maldição para ele mesmo.»¹⁰

Inspirado no ideal grego de *medida*, Jonas considera a *hybris* do homem moderno, materializada na actualidade pela tecnociência manipuladora, o grande risco que a humanidade enfrenta à escala planetária: Assim, para ele,

«a possibilidade de uma aplicação prática faz parte da essência teórica das ciências modernas e da sua natureza; quer dizer o potencial tecnológico, é-lhe intrinsecamente inato e a sua actualização acompanha cada passo do seu crescimento. A dominação toma o lugar da contemplação da natureza.»¹¹

O que preocupa verdadeiramente o autor são os efeitos irreversíveis que a intervenção tecnológica endeusada pelas utopias de tipo tecnicista que apreciam a ciência e respectivas aplicações técnicas só pelo ângulo dos seus aspectos positivos, exerce sobre a natureza e sobre o próprio homem. No seu entender, estas utopias idealizam o “homem novo” estabelecido num paraíso terrestre sem ambivalências, nem sentimentos. Tudo é programado à semelhança da anti-utopia de Aldous Huxley – *O Admirável Mundo Novo*.

10 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 13.

11 – Idem, p. 16.

Jonas faz a apologia de um uso comedido e prudente da ciência e da técnica, não a sua eliminação. No texto, *Philosophie, Regard en Arrière et Regard en Avant à la Fin du Siècle*,¹² defende que, apesar de a crítica filosófica da técnica ter nascido sob o signo da angústia e de nunca mais ter perdido o aspecto apocalíptico, ao medo de uma catástrofe brutal juntou-se o conhecimento dos aspectos positivos que constituem igualmente o triunfo das tecnologias.

A humanidade deve assumir a função de mestre das suas capacidades técnicas, dado que o homem é o único ente capaz de avaliar as consequências dos seus actos. Assim, o sucesso das tecnologias lança desafios inéditos à filosofia obrigando-a a equacionar questões novas dado que as problemáticas se situam muito para além do maniqueísmo do bem e do mal e do dualismo espírito / matéria. O bem-estar do homem está muitas vezes em conflito com a dignidade humana. Dilemas novos, de grande complexidade, são introduzidos pelas biotecnologias no reino da moralidade obrigando a filosofia a analisá-los.

«Ali reside um aspecto importante do síndrome tecnológico: O poder dado ao pensamento, até agora desconhecido, confronta precisamente este pensamento com tarefas novas, até agora desconhecidas.»¹³

A filosofia terá doravante a tarefa de fazer um levantamento e questionar as áreas onde o *homo faber* submete o *homo sapiens*, onde a manipulação pode desvirtuar a existência, entendendo por existência o destino solidário do homem na natureza, mesmo que hierarquicamente o homem ocupe o topo da pirâmide. Trata-se de preservar uma existência antropológicamente intacta onde permaneça o essencial com as ambivalências e oposições, características do mistério da liberdade, a que pertencem a felicidade e a infelicidade, o prazer e a dor, o bem e o mal. O ser deve ser preservado tal como é – Homem e Natureza têm um

12 – Jonas, Hans, *Pour une Éthique du Futur*, Rivages Poche, 1988, pp. 42-67.

13 – Jonas, Hans, «Philosophie. Regard en Arrière et Regard en Avant à la fin du siècle», in *Pour une Éthique du Futur*, Rivages Poche, 1998, p. 52.

destino solidário e vulnerável –, com um valor que é urgente defender para as *gerações vindouras*. Neste sentido, o autor critica o que denomina como sendo o antropocentrismo dos pensadores anteriores, vinculados a um horizonte temporal e espacial limitado. Apela à elaboração de uma profilaxia da crise e chama a atenção para os impactos que esta crise poderá ter no futuro implicando, *in extremis*, o aniquilamento do ser. Só uma ética que encare o ser como valor pode fazer face ao indiferentismo, pragmatismo ou relativismo que assolam a sociedade contemporânea. Nas próprias palavras do autor:

«(...) eu procuro uma resposta à ameaça cada vez mais manifesta que deixa planar a técnica contemporânea sobre o futuro do homem e da vida. Ora porque esta ameaça resulta em si de um acto humano e não de outro qualquer destino cósmico ela interpela a ética e exige uma teoria ética.»¹⁴

A ciência moderna, fundamentada na razão soberana, aliada à técnica, impõe uma ideia de progresso linear, em que o conhecimento das causas proporciona uma espécie de saber que o homem transforma em poder de domínio sobre a natureza. Esta ilusão da razão moderna quebra os laços do homem com a natureza, dado que esta é encarada como estando ao serviço do homem na imediaticidade das relações de causa efeito. Esta perde o mistério e a grandiosidade. Aparece, então, como um mero reservatório inesgotável de matérias-primas e energia de que a humanidade pode dispor sem qualquer limitação.

Jonas coloca a questão do progresso em moldes novos. Este não se concretiza mais numa acumulação de bens mas numa melhor relação entre a sociedade humana e o equilíbrio desta com a natureza.

Maria José Cantista apresenta-nos o perfil deste saber desenraizado:

«O homem moderno já não admira o Cosmos helénico penetrado de Razão e Beleza. Ao dominá-lo sentiu-se dominado, acorrentado a uma razão neutral e instrumental que já não consegue valorar, nem finalizar nem direccionar. É uma razão de meios que instrumentaliza.

14 – Jonas, Hans, «La Science Comme Expérience Vécue», in *Études Phénoménologiques*, Ousia, 1988, p. 29.

Culturalmente, é a génese do homem amorfo, indiferente, céptico, desencantado de que nos fala a actual sociologia.»¹⁵

A separação da filosofia e da ciência(enquanto disciplina comum), embora inevitável, devido ao aumento do volume de conhecimentos, provocou a fragmentação do saber e a perda do sentido de totalidade, privilegiando-se o observável, o que pode ser reduzido a formulas matemáticas.

A partir do século XVIII, a maior parte dos filósofos deixa de acompanhar a ciência, mas já no século XVII, Descartes, um bom jogador nos dois tabuleiros, separa claramente o domínio qualitativo do domínio quantitativo introduzindo no pensamento ocidental a dicotomia entre a *res extensa* e a *res cogitans*. Na actualidade António Damásio elege esse dualismo como sendo o *Erro de Descartes*.¹⁶

O século XIX, no auge da ideologia cientista, afasta definitivamente a sã convivência entre a filosofia e a ciência contra uma longa tradição, de que a antiguidade clássica foi paradigma.

A pergunta pelo sentido, o grande problema filosófico que é a vida, perde importância no contexto da cultura ocidental perante os sucessos alcançados pela ciência e suas aplicações técnicas. Não obstante, como nos atesta Cantista, ao analisar a noção da profundidade no pensamento pós-moderno e, entendendo como pós-moderno o «profundo» que surge contra o moderno superficial:

«(...) viver ludicamente é (des) centrar-se no desvio (in) funcional, na ‘a-anormalidade’ de toda a norma, nesse ‘algo’ de onde esta última radica, e cobra o seu sentido profundo. É apostar-se num halo de risco e aventura, de dilaceração e paradoxo, ausente a resposta linear, a fácil evidência racional, desde sempre já confirmada.»¹⁷

Neste terreno se aventuraram Kirkeggard, Nietzsche, Heidegger, Merleau Ponty e os pensadores franceses da diferença.

15 – Cantista, Maria José Pinto, *Filosofia Hoje, Ecos do Pensamento Português*, Fundação Eng. António Almeida, s.d., p. 165.

16 – Damásio, António, *O Erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*, 19ª ed., Publicações Europa-América, 1999.

17 – Cantista, Maria José Pinto, *Filosofia Hoje, Ecos do Pensamento Português*, Fundação Eng. António Almeida, s.d., p. 167.

Ao fascínio suscitado, no século XIX, pelas aplicações da ciência, sucede um século XX alarmado com as aplicações da ciência no campo militar que alteravam radicalmente as relações entre a vida e a morte no mundo ocidental. As perversões da técnica foram pré-sentidas durante a Primeira Guerra Mundial. Esta teve o condão de desmistificar a mentalidade cientista pondo a nu a ambivalência da tecnologia. Se o primeiro sinal de alarme surge em 1914, a Segunda Guerra Mundial confirma a verdadeira face da catástrofe. As bombas sobre Hiroxima e Nagasaki, a morte em câmaras de gás, atestam o poder desmedido do homem, de consequências imprevisíveis. O homem instala a barbárie planetária, produzindo catástrofes de tal envergadura para si e para o meio ambiente, geradas por uma razão delirante que não controla a autonomização das suas criações. Edgar Morin confirma-nos a perspectiva agónica do homem frente à técnica e à ideia de progresso linear.

«Mas, no fundo a crise do progresso iniciava-se aqui e além no período entre as duas guerras, designadamente com a consequência do carácter agressivo do nazismo e do comunismo estalinista. Em 1945, Hiroxima introduziu a ambivalência no progresso científico. Nos anos 70, o alerta da ecologia planetária introduziu a ambivalência no desenvolvimento técnico e no crescimento industrial.»¹⁸

E mais adiante confirma o princípio da incerteza introduzido na ciência pela mecânica quântica:

«O progresso não é automaticamente assegurado por nenhuma lei da história. O devir não é necessariamente desenvolvimento o futuro chama-se doravante incerteza.»¹⁹

A razão tida como clarividente – capaz de distinguir a partir de alguns fundamentos o bem do mal, o justo do injusto, o verdadeiro do falso – perde a soberania introduzindo-se no pensamento ocidental a incerteza a que a própria ciência não foi alheia ao reconhecer os fundamentos da mecânica quântica. Sob o impulso da incerteza a razão tradicional abre brechas difíceis de colmatar, navegando para alguns à

18 – Morin, Edgar – Bocchi, Gianluca – Ceruti, Mauro, *Os Problemas de Fim de Século*, Editorial Notícias, 2ª ed., 1993, p. 10.

19 – Morin, Edgar – Bocchi, Gianluca – Ceruti, Mauro, *Os Problemas de Fim de Século*, Editorial Notícias, 2ª ed., 1993, p. 11.

deriva na *Era do Vazio*, glosando o título sobejamente conhecido de Lypovestsky, abrindo caminho ao niilismo, pragmatismo e relativismo. Os mais optimistas encaram a crise de valores em sentido positivo ou seja como reavaliação, reapreciação de valores na busca de um novo paradigma capaz de explicar a situação inédita do homem perdido num universo complexo em que as mudanças em catadupa são o sinal do tempo.

Pese embora os sinais evidentes da crise no paradigma dominante da modernidade devido às questões introduzidas pela tecnociência, será ainda ao saber reflexivo que caberá fazer uma busca activa de valores que recoloque a humanidade no encaço de um saber que conduza à dignidade. Este foi o caminho anunciado desde o “milagre” grego. Apesar das vicissitudes do percurso, o saber reflexivo terá procurado iluminar o caminho da busca da dignidade humana, como entende Luís Araújo na sua obra: *Sob o Signo da Ética*.

«Às mega-estruturas da Técnica que acentuam as marcas de irracionalidade, massificação e acriticismo, evidentes no tempo presente, a Filosofia aposta no diálogo possibilitador de consensos essenciais em ordem a instaurar os prolegómenos que apontam para a esperança numa outra civilização, susceptível de promover o desenvolvimento e a autonomia da personalidade humana, uma vez destruídos os mecanismos geradores de alienação que estiola as aspirações de cada ser humano à fruição, única intransferível, de uma existência feliz ainda que sempre tragicamente precária.»²⁰

A ética, enquanto disciplina que pretende reflectir sobre o agir humano, chama-o à responsabilidade de responder pelas suas acções e pelas projecções que as mesmas podem ter no futuro. Reintroduzida na filosofia a questão da essência humana já não se procura, contudo, uma definição substantiva da essência mas antes reflectir sobre a acção desse ser enigmático inacabado e aberto – elemento perturbador da biosfera.

Pela via da análise e compreensão do agir humano procura-se, pois, compreender o homem e a sua condição.

20 – Araújo, Luís, *Sob o Signo da Ética*, Granito Editores e Livreiros, 2000, pp. 19 - 20.

1.1 – Conflitualidade de Valores

– Novas polarizações

O agravamento dos problemas ambientais do planeta e o progressivo esgotamento dos recursos naturais fizeram surgir a noção de *desenvolvimento sustentável* que abarca questões económicas, sociais, tecnológicas e culturais. Este conceito terá surgido pela primeira vez num relatório elaborado pelas Nações Unidas em 1983 (relatório Brundtland) que alertava para a necessidade de todos os países admitirem que os respectivos ecossistemas são limitados e que a acção do homem se reflecte no seu desgaste. Este documento elaborado pela então denominada Comissão Mundial Sobre o Desenvolvimento salientava a interdependência ecológica cada vez mais forte entre as nações concluindo que o desenvolvimento não pode continuar a beneficiar uma minoria de nações em prejuízo da maioria.

As questões do desenvolvimento sustentável começaram a preocupar o mundo tendo dado origem às conferências internacionais de Estocolmo (1972), Belgrado (1975), Tbilisi (1977), Rio de Janeiro (1992), Thessaloniki (1997) e à projectada Cimeira Mundial Sobre Desenvolvimento Sustentável que irá decorrer de 26 de agosto a 4 de setembro de 2002 em Joanesburgo.

Entende-se, actualmente, por desenvolvimento sustentável o desenvolvimento que permite suprir as necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de viver uma vida digna. Para que isso aconteça é necessário assumir que as opções de desenvolvimento imbricam problemáticas ambientais e antropológicas. Nesta medida, pensamos que a educação ambiental e a educação para e por os direitos humanos serão as pedras basilares de uma educação para a cidadania à escala planetária mais consciente das novas polarizações de valores que surgem no horizonte da sociedade contemporânea.

Poder-se-á atingir um desenvolvimento sustentável ou fazer valer os direitos humanos quando parte da humanidade vive abaixo dos limiares mínimos de pobreza?

A problemática ambiental é apenas uma peça do *puzzle* que envolve economia, finanças, indústria, inovação tecnológica, políticas educativas, direito nacional e internacional, posturas culturais e religiosas.

Qual o modelo capaz de suplantar o modelo utilitário dominante, em que o crescimento económico e o bem-estar social se baseiam na utilização intensiva de recursos e no desrespeito pelos mais elementares direitos de homens e mulheres de várias latitudes que estão condenados à indigência por verdadeiras oligarquias económico-financeiras?

O desequilíbrio dos níveis de desenvolvimento humano entre o norte e o sul do planeta manifesto, nomeadamente na falta de água potável, saneamento básico, na proliferação da SIDA, da malária, da tuberculose, a ausência dos cuidados básicos de saúde, o analfabetismo, a ausência de direitos políticos e de recursos alimentares básicos assim como a delapidação dos recursos naturais já escassos põem em causa a sustentabilidade do planeta e a dignidade humana.

Tendo em linha de conta a insustentabilidade do planeta a manter-se a actual (des)ordem internacional, perguntamos em que medida a educação para a cidadania planetária, numa perspectiva holística, não dotaria a geração actual das competências necessárias para enfrentar o futuro ameaçador que se avizinha?

Parece-nos que sendo a escola o lugar privilegiado das aprendizagens formais, também caberá a esta mesma escola a responsabilidade de fomentar valores, promover atitudes e comportamentos consentâneos com os desafios que a actual (des)ordem internacional lança a toda a comunidade humana. A economia já impôs a globalização no que se refere a padrões de consumo, a ideia que lançamos é a de reflectir em que medida a educação e o pensamento

reflexivo não terão a força necessária para suplantar o utilitarismo e alguns integrismos que grassam à escala planetária?

Apesar da consciencialização mundial para estas questões materializada em declarações e acordos de intenções, por parte de organizações governamentais ou não, para buscarem um mundo melhor, glosando um título conhecido de Karl Popper, perguntamos se os sistemas educativos dos vários países, onde eles existem, têm como finalidade promover a relação ética que o homem deve manter com outro homem e com a natureza?

Qualquer reavaliação das vias de desenvolvimento assente na centralidade da dignidade humana terá forçosamente que reforçar a importância da via aberta pela educação.

Parece-nos também necessário reflectir sobre os problemas dos diversos sistemas educativos quantitativamente democráticos, abertos à participação de todos, mas que continuam a segregar grupos de seres humanos molestados pelo fracasso, frustração, marginalização e exclusão.

Na acção o homem encontra-se com a totalidade sendo impossível, nomeadamente, discernir onde acaba o corpo e começa o espírito.

Arredada a ambição de definir de forma unívoca a *natureza humana* problemática de que nos fala Edgar Morin na obra *O Paradigma Perdido*, resta-nos procurar os fundamentos da *condição humana* que Hannah Arendt²¹ defende estarem na palavra e na acção.

Não sabemos o que é a *natureza humana*, mas temos consciência que a *condição humana* depende da faculdade da linguagem e da capacidade de agir.

A dimensão ética do agir, herdada da modernidade e reforçada com Kant, propunha-se formular normas para a acção humana de base antropológica, assentes numa definição prévia e tradicional da natureza

21 – Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983.

humana. Antes do imperativo «tu deves» vinha a premissa «tu és». A natureza humana, determinada pela natureza das coisas, era um dado intemporal. A acção encontrava-se definida, por isso, dentro dos limites da racionalidade do homem. Tudo o que não tivesse a ver com a natureza do homem (as suas criações) era eticamente neutro. A identidade do homem era um *a priori*. As acções eticamente julgáveis encontravam-se na proximidade do sujeito tanto física como temporalmente. A ética referia-se, de uma forma abstracta, aos contemporâneos. O futuro confinava-se à duração previsível do indivíduo.

As éticas tradicionais estavam orientadas para o aqui e o agora, para a acção humana típica e quotidiana. A conduta decente tinha regras e critérios imediatos para cada acção precisa. A intuição do valor intrínseco da acção humana não exigia um conhecimento superior ao do senso comum, como defendia Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*²².

No âmbito da moral, a inteligência mais comum podia atingir um grau de exactidão tão alto como o de qualquer filósofo.

A ética na idade moderna, tributária da ideia de um cosmos mecânico, tinha como referência a imutabilidade da ordem cósmica, cenário da acção humana, pressupondo também a inalterabilidade da natureza humana. O bem e o mal são julgados na imediaticidade da acção, num tempo e espaço bem definidos.

Jonas, na sua obra principal, *Le Principe Responsabilité*, procura fazer um corte radical com a ética herdada da modernidade atendendo às novas circunstâncias que a contemporaneidade enfrenta com o advento da tecnociência.

A ideia central de Jonas é a de fundamentar filosofico-metafisicamente uma ética visando as gerações vindouras e que se adeque aos efeitos remotos, cumulativos e irreversíveis da intervenção

22 – Kant, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Edições 70.

tecnológica sobre a natureza e o próprio homem. Procura estabelecer uma equação entre as novas possibilidades de acção e de poder no espaço onde se desenvolve o agir e as novas dimensões de responsabilidade que esse agir suscita. Essa responsabilidade, assim como o poder libertado pela tecnologia, não se restringem à esfera do sujeito individual mas terá como verdadeiro destinatário a *praxis* colectiva. O novo poder tecnológico contém uma dimensão ameaçadora e perigosa – o risco que encerra de desfigurar a essência do homem e da natureza destruindo o mistério que encerra a sua liberdade.

A responsabilidade da humanidade pelo futuro ultrapassa largamente as capacidades de acção do indivíduo, assim, tratar-se-á sobretudo de uma tarefa ético-política que representará um particular desafio para os estadistas.

Nas próprias palavras de Jonas,

«(...) a ética do futuro não designa ética no futuro – uma ética futura concebida hoje para os nossos descendentes futuros, mas uma ética de hoje que se inquieta com o futuro e entende protegê-lo para os nossos descendentes das consequências do nosso agir presente.»²³

Domínios como as ciências e tecnologias biomédicas, a engenharia genética, as biotecnologias aplicadas à agro-indústria, criam oportunidades de desenvolvimento mas, em contrapartida, podem ser geradoras de consequências negativas para o ambiente, para a saúde ou, inclusive, comprometer a espontaneidade e a alteridade das gerações futuras como atestam os avanços crescentes da engenharia genética e das biotecnologias que põem em causa o equilíbrio harmonioso entre o nascimento e a morte, substrato da vida – fonte de alteridade e espontaneidade das gerações vindouras.²⁴

Como nos refere Michel Renaud²⁵, a *problemática dos direitos das gerações vindouras* tem a sua génese na década de 70 em

23 – Jonas, Hans, *Pour Une Éthique du Futur*, Rivages Poche, 1998, p. 69.

24 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, pp. 39-46.

25 – Cf. Renaud, Michel, «Os Direitos das Gerações Vindouras», in *Bioética*, Editorial Verbo, 1996, pp. 150-154.

consequência de diversos problemas pontuais surgidos à escala planetária e mais tarde relacionados entre si.

Problemas tais como os originados pelos detritos atómicos, pela desertificação de zonas habitadas, pela alteração da camada de ozono, com o consequente efeito de estufa, pela desflorestação de zonas vitais para fornecimento de oxigénio ao planeta e pelos desequilíbrios demográficos, que despoletaram a questão sobre as futuras condições de vida da humanidade no seu conjunto. Acresce a todos estes problemas a possibilidade de intervenção sobre o próprio ser humano que levanta um manancial de problemáticas moral e socialmente complexas que levam a equacionar a pergunta:

Que tipo de terra e que tipo de ser humano vamos deixar às *gerações vindouras*?

Renaud, seguindo o raciocínio de Jonas, atesta que deve incluir-se no campo das *gerações vindouras* não só os seres que ainda não existem, mas aqueles que escapam totalmente ao nosso alcance, mesmo indirecto, isto é, os que estão para além dos descendentes dos nossos filhos e netos, ou seja, as gerações que o tempo há-de trazer à vida.

A principal dificuldade do conceito das *gerações vindouras* prende-se com o facto de os direitos serem, em princípio, recíprocos dos deveres. Então, surge imediatamente a questão – como é que seres inexistentes que não têm deveres podem ter direitos?

Jonas apela a uma ética de infinita responsabilidade e infinita não reciprocidade invertendo a questão. Tem a geração actual o direito de destruir o *habitat* das gerações futuras e de criar uma ordem capaz de comprometer a sua alteridade fazendo perigar a existência do ser? A resposta de Jonas é claramente negativa. A geração actual, detentora de direitos e deveres, tem a missão de cuidar do ser, mesmo que essa missão a obrigue a fazer sacrifícios pontualmente, porque conhece as potenciais consequências que podem advir da sua omissão. A posição do vale tudo pode levar ao aniquilamento. Limitar os

tentáculos da tecnociência em áreas em que se conhecem os efeitos nefastos são o imperativo moral que está na base da obra *Le Principe Responsabilité*. A liberdade inerente ao homem vincula-o a este «princípio responsabilidade». Liberdade e responsabilidade são prerrogativas do ser que o valoram em relação ao nada.

1.2 – O dever como axioma básico da responsabilidade

O «princípio responsabilidade» de Jonas procura incluir a totalidade do ser nos fundamentos da Ética. «Age de tal modo que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana na terra.»²⁶

Jonas procura também, com este imperativo, suplantar o imperativo categórico de Kant, «Age de tal forma que tu possas igualmente querer que a tua máxima se torne lei Universal.»

O «princípio responsabilidade» de Jonas pode expressar-se também de forma negativa, de forma sucinta, ou ainda novamente de forma positiva:

«Age de tal maneira que os efeitos da tua acção não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida.»

«Não comprometas as condições para a sobrevivência indefinida da humanidade na terra.»

«Inclui na tua escolha presente, a integridade futura do homem como objecto secundário do teu querer.»

Estas são, segundo Jonas, formulas diversas do «princípio responsabilidade» que têm o dever como axioma. Este imperativo permite ao homem responder – sentido etimológico de responsabilidade – ao autonomizado poder tecnológico.

O dever compreende, assim, três aspectos: a existência de um mundo habitável pois, não é qualquer mundo que pode ser espaço digno de uma vida humana autêntica; a inexistência da humanidade é absurda, porque o mundo sem homens é, para Jonas, equivalente ao nada, sem humanidade não existe quem valora o ser; a humanidade autêntica não é uma qualquer mas uma humanidade criadora. O ser do homem cria valor – uma humanidade não criadora não seria estritamente humana.

26 - Cf. Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, pp. 30-46.

A diferença entre o imperativo jonasiano e o kantiano é que enquanto este se dirige ao comportamento privado o jonasiano dirige-se ao comportamento colectivo – público e social.

Por outro lado Jonas, não procura somente a coerência da razão consigo mesma. A coerência pessoal do ser humano que quer estar à altura do seu dever, o seu objectivo é pôr a tónica da preservação do ser no futuro. Já que este, deixou de ser promessa para se transformar em ameaça.

O nosso autor pretende fundamentar uma ética com valor universal, não porque todos os homens ajam e pensem da mesma maneira mas porque assim defende a vida autêntica e a dignidade humana.

Segundo a nossa interpretação, poderemos considerar a ética jonasiana como pós-kantiana na medida em que assume a manutenção da vida, com ênfase para a vida humana tal como é, como exigência universal.

Jonas considera o imperativo de Kant meramente lógico, formal, não servindo para fazer face à nova realidade da contemporaneidade. A vida corre perigo, logo exige um imperativo categórico que pressuponha o valor do ser de preferência ao nada – que inclua a vida.

Mas, porquê preferir o ser ao seu aniquilamento? Porque valor e ser coincidem embora sejam vulneráveis. Daí que a vulnerabilidade, ameaça perene de destruição, exija o imperativo de responsabilidade face ao ser.

Emerge, assim, o conceito de «heurística do medo» – respeito misturado com medo. O medo obriga a actuar imperativamente – já que pondo o homem alerta prevendo o pior, coloca-o igualmente em guarda obrigando-o a tomar decisões reflectidas. A assumir a acção como um risco que não o leva à inactividade mas à tomada de decisões responsáveis que privilegiam precisamente o ser em detrimento do nada.

1.3 – A ética como alicerce e limite da acção

O homem tem a liberdade e o poder de agir mas também a responsabilidade de preservar o ser que se eleva como valor e condição para que a liberdade continue a ter o seu suporte – a existência do ser.

O ser, como vimos, tem o direito de ser porque vale mais do que o nada.

O homem deverá, por isso, ser o «guardião do ser», expressão usada por Jonas, numa entrevista poucas semanas antes de morrer, em 1993, que nos lembra a influência que o mestre Heidegger exerceu sobre ele, apesar das críticas que este lhe dirigiu mas nunca deixando de o reconhecer como um dos grandes pensadores contemporâneos.

Diz Jonas, em 1993:

«Neste final de século de tamanho desenvolvimento científico e tecnológico o ser humano está aberto à responsabilidade e ao risco, é chamado a dar-se conta de si e da sua descendência a mostrar respeito pela totalidade do mundo natural e a tornar-se por tudo isso – não no idealismo da consciência mas na escola do agir – guardião do próprio ser.»

É neste contexto que a obra corolário do pensamento teórico de Jonas, *Le Principe Responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*, é de uma grande complexidade porque toca todos os campos da acção humana – ciência e técnica, ecologia, política e educação, assente numa causística que tem como pano de fundo uma noção finalista de natureza em que os fundamentos ontológicos têm por base a metafísica.

A ética será o reino da pura liberdade ou existem referências para o agir? A determinação clara dos princípios éticos terá como consequência a tirania da ética sobre a liberdade humana? Como compatibilizar a autonomia da liberdade e a determinação dos princípios da ética assentes no «princípio responsabilidade»?

Estas questões destacam as grandes aporias do pensamento de Jonas. Qual é, nomeadamente, o modelo político adequado ao seu modelo unitário de ética universalista, capaz de impor contenção ao agir colectivo sem pôr em causa a liberdade que, segundo o próprio Jonas, faz parte da essência do ser?.

Entretanto, uma ética assente em princípios universais não será uma nova ilusão racionalista? Karl Otto Apel sugere-o, preferindo, por isso, pôr na base da ética um acordo intersubjectivo dos contemporâneos para escapar às armadilhas de uma ética que vá buscar os seus fundamentos à metafísica, como sustenta Jonas. É que, para escapar ao relativismo dos valores, Jonas traz a lume as velhas questões da ligação do *ser* ao *dever-ser*, da *causa* e da *finalidade* da *natureza* e do *valor* para enraizar no *ser* o novo *dever* do homem – a *responsabilidade*. As posições de Jonas valem-lhe, então, a crítica dos seus contemporâneos, embora estes não deixem de lhe reconhecer a originalidade de pensamento e o contributo inovador que deu para recolocar a ética no centro da reflexão filosófica contemporânea.

Em todas as circunstâncias, os conceitos de *liberdade*, de *alteridade*, de *limite*, de «heurística do medo», de *vulnerabilidade*, de *mistério*, de *responsabilidade*, de *totalidade* e de *direitos das gerações vindouras*, surgem, implícita ou explicitamente, ao longo da sua argumentação levantando tópicos de reflexão e aporias à contemporaneidade em áreas muito diversificadas que vão da ética à política, da ecologia à educação, passando por todas as ciências da vida sendo polo de grande reflexão no campo filosófico.

Paul Ricoeur faz a seguinte apreciação global da obra em referência:

«O livro de Jonas é um grande livro não somente devido à novidade das suas ideias sobre a técnica e, sobre a responsabilidade compreendida como reserva e preservação, mas também devido à audácia do seu empreendimento fundacional e dos enigmas que este nos dá para decifrar.»²⁷

27 – Ricoeur, Paul, «La Responsabilité e la Fragilité de la Vie», in *Le Messager Européen*, n° 5, Gallimard, 1991, p. 218.

Denis Müller e René Simon, por seu turno, apontam a mesma obra também como uma obra de referência da contemporaneidade pese embora as controvérsias que suscita.

«Le Principe Responsabilité, o livro maior de Jonas, tornou-se uma das obras de referência da discussão ética internacional. A sua aparição recente em francês [1990] suscitou um vivo interesse no mundo francófono. Foram-lhe consagrados muitos colóquios e seminários, nomeadamente no Quebec, Bruxelas, Strasburgo, Genebra e Lausanne testemunham, em simultâneo a fecundidade de um pensamento e as controvérsias que ele ocasiona.»²⁸

28 – Müller, Denis, Simon, René, (ed.) *Nature e Descendence*, Labor et Fides, Genève, 1993, p. 8.

CAPÍTULO II

2 – NOÇÃO DE RESPONSABILIDADE

– DA IDEIA AO CONCEITO

«Le concept de responsabilité est un de ces concepts étranges qui donnent à penser sans se donner à thématiser: il ne se pose ni comme un thème ni comme une thèse, il se donne sans se donner à voir, sans se présenter en personne dans quelque «se donner a voir» de intuition phénoménologique.»

J. Derrida, *Donner la Mort*, Galilée, 1999, p. 47.

A ideia de uma *responsabilidade moral* é tão remota quanto as inquietações do homem sobre as modalidades do seu agir, sobre o sentido da sua acção voluntária. Pese embora a antiguidade da noção, o substantivo responsabilidade, tendo em conta a evolução linguística, é bastante recente. Segundo Roque Cabral²⁹, a palavra responsabilidade chega à língua portuguesa através do francês. Inicialmente, no campo da filosofia, não passa de uma mera inovação terminológica, para se impor no séc. XX, em substituição do termo *dever*, preferido até então. A preferência pela palavra responsabilidade revelará no campo da filosofia uma mudança temática já que o privilégio vai para o carácter pessoal e criador da pessoa humana.

O substantivo responsabilidade aparece, em francês, no séc. XVIII, enquanto que o adjectivo responsável, saído do latim *spondeo*, surge no séc. XIII, usando-se sobretudo em linguagem jurídica. O termo responsável, como já foi mencionado, começa por ter um uso jurídico e aplica-se àquele que é capaz de dar a sua palavra, de dar garantia, de prometer solenemente.

Segundo a *Enciclopédia Luso Brasileira de Cultura* (Verbo):

29 - Cabral, Roque, *Temas de Ética*, Faculdade de Filosofia da U.C.P., Braga, 2000, p. 113.

«O termo [responsabilidade] é relativamente recente sobretudo em filosofia. Equivalentes seus, no grego e no latim eram *aitia*, *amartia*, *atio*, *peccatum*, etc

Significativamente assinala-se primeiro a presença do adjetivo «responsável» (séc. XIII em Fr., séc. XIV em Lat., fim do séc. XVI em Ingl., meados do séc. XVIII em Al.), datando apenas de 1787, simultaneamente em Ing. e Fr. a primeira referência conhecida ao substantivo [responsabilidade] que teria sido introduzido na Alemanha por Heine.»

Responsabilidade e *responsável* etimologicamente derivam do latim *respondere*, comprometer-se perante alguém (*spondere*) em retorno (re).

Segundo Paul Ricoeur:

«A noção é tão antiga como um conhecimento do mundo moral mas a diversidade de sentidos e sobretudo a interferência das perspectivas jurídica, sociológica, religiosa e psicológica teve como consequência que a elucidação do seu conteúdo tenha sido longa e continue a ser um processo que se deve situar no campo das relações sociais, tendo nas últimas décadas contribuído para uma maior clarificação do conceito a fenomenologia, a filosofia analítica e a hermenêutica.»³⁰

Poderemos distinguir a responsabilidade fundamental de que nos fala Saint-Exupéry em *Terre des Hommes* («être homme c'est précisément être responsable») – que está intimamente ligada ao ser, à ipseidade do ser-que-deve-ser, responder, porque é consciência, liberdade e autonomia – e as responsabilidades insulares que se vão concretizando ao longo do ciclo vital do homem.

Estas responsabilidades, embora ligadas em rede à responsabilidade fundamental, estão estreitamente ligadas ao estatuto e papéis que cada um detém na sociedade. As responsabilidades particulares, muito próximas da responsabilidade jurídica, estão aquém do conceito de responsabilidade em sentido ético, muito mais denso de significação e que está além dos actos que podem ser imputados ao sujeito, quando livremente feitos ou praticados. As diversas responsabilidades insulares concretizam a responsabilidade fundamental que nos aparece como substrato das responsabilidades

30 – Ricoeur, Paul, *Soi-Même Comme un Autre*, Paris, 1990.

concretas e individuais que o sujeito dotado de vontade, liberdade e autonomia assume quotidianamente.

Alguns autores e correntes de pensamento ilibam o homem de responsabilidade moral pondo a tónica em factores exteriores que lhe retiram a capacidade de resposta livremente assumida. Estarão nesta linha o psicologismo, o marxismo, o estruturalismo e a psicanálise que advogam uma responsabilidade sem culpa, tão em voga em alguns discursos políticos contemporâneos.

Recorrendo a Fernanda Bernardo,

«(...) o sentido da *responsabilidade*, que evolui da palavra *responder*, *spondeo-respondeo*, surge manifestamente articulado ao *direito*, ao *político* e à *moral* – à *razão*, à *consciência* e à *liberdade*: da Aristóteles a Ricoeur, passando por Kant, o discurso da *responsabilidade* rima com *autonomia* da *razão* e, portanto, com a *liberdade*: é responsável todo aquele que é capaz de responder diante de outrem pelos seus actos livremente escolhidos e executados. À questão *quem*? Responde, neste contexto, um nome próprio bem talhado – o do autor do acto: *identidade*, *liberdade* e *responsabilidade* rimam com *imputabilidade*. A responsabilidade, é neste contexto dominante da ocidentalidade filosófica, um predicado da *consciência* ou da *subjectividade*.»³¹

De uma forma predominante como afirma Fernanda Bernardo:

«A responsabilidade conjuga-se com uma instância ético-jurídica pura, com uma razão pura prática, com um pensamento do direito e do político e, correlativamente com a decisão responsável de um sujeito egológico puro, de uma consciência, de uma identidade a si, de uma posicionalidade, de uma liberdade ou de uma vontade, de uma pessoa ou de uma intenção, obrigadas a responder pela lei e diante da lei em termos de decibilidade.»³²

Os pensadores da antiguidade, da modernidade e mesmo alguns autores contemporâneos, como Ricoeur, tematizam o conceito de responsabilidade enfatizando as noções do dever, de obrigação e da autonomia que enleiam o conceito no formalismo jurídico de que o impregnou Platão e os teóricos do contrato social, subordinando a vontade à razão impessoal, ao discurso em si, que confunde a liberdade do indivíduo com a liberdade do cidadão sujeito à lei.

31 – Bernardo, Fernanda, «Da Responsabilidade Ética à Ético-Política-Jurídica: A incondição da responsabilidade ética, enquanto incondição da subjectividade do sujeito, segundo Emmanuel Lévinas», in *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 8, nº 16, Outubro 1999, p. 278.

32 – Idem, p. 279.

Na contemporaneidade, pensadores como E. Levinas e Hans Jonas procuram escapar ao formalismo do sujeito egológico, enraizando a responsabilidade na vulnerabilidade do ente precário, na concretude que dita uma responsabilidade ilimitada, ancorada na profundidade do ser vulnerável, no cuidado para com as gerações futuras (Jonas) ou no apelo do outro, do rosto que me encara e me constrange a responder (Lévinas). A solicitude ao outro, o acolhimento, a preservação das gerações vindouras, constituem uma responsabilidade ilimitada nos antípodas da responsabilidade formal, descomprometida com a vulnerabilidade futura da biosfera, homem incluso ou do infinito que habita no outro finito.

Na tradição ocidental, a tematização da responsabilidade surge na sequência da própria tematização da liberdade, o que justifica que comumente a responsabilidade seja associada à imputabilidade, indissociando-se as duas realidades, sendo a responsabilidade tida como uma implicação irreprimível da liberdade.

O caracter antrópico da ética jonasiana procura impor a densidade do ser à ambivalência humana. Pelo mistério o homem está comprometido com a densidade do ser. O homem não cria os princípios, descobre a ordem que imana do ser e vela por essa ordem.

Na contemporaneidade, a responsabilidade emerge como princípio, como estrutura essencial primeira, como obrigação não recíproca, como modo de responder ao outro (Lévinas, Jonas). Estes autores colocam no *ethos* a marca específica do homem, sugerindo a anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade. As questões éticas fundamentais deslocam-se para o outro vulnerável ou para a condição vulnerável, emergindo um conceito de responsabilidade infinita, imperiosa, inversível e irrevogável que engloba toda a biosfera, saindo dos limites da *polis* que, num extremo, poderá suprimir temporariamente a liberdade como vontade livre e autónoma.

O pensador que provocou o presente estudo, Hans Jonas, advoga um «princípio responsabilidade» como solicitude em relação ao vulnerável, rompendo com a noção de responsabilidade como imputabilidade imediata no espaço e no tempo. O «princípio responsabilidade» exige prospecção e planificação a longo termo que inclua a prudência e simultaneamente o medo para evitar acções temerárias. Pela via da prudência, Jonas procura ultrapassar a fragilidade do ser. Reabilita a noção do dever como imperativo que se impõe à liberdade com carácter necessitante e que não a suprime, antes a pressupõe essencialmente. O «princípio responsabilidade» rejeita acções temerárias como sendo heróicas ou benéficas para a humanidade. Estas são susceptíveis, antes, de despoletar a irresponsabilidade que não tem em conta os interesses do outro, entendendo por outro a alteridade – a pujança da vida na diversidade das suas expressões. Evoca ainda o dever que a geração presente tem de legar às gerações vindouras um mundo viável.

Jonas enuncia uma responsabilidade colectiva ilimitada em relação ao futuro sendo, por vezes, alvo de crítica de seus pares por subestimar a responsabilidade individual em relação ao presente. Parece-nos, no entanto, que estas críticas são demasiado severas, apesar de fundamentadas, pois a grande meta almejada por Jonas seria a organização dos contextos culturais e sociais que não fossem susceptíveis de fazer emergir o mal mas de preservar o bem, o ser em toda a sua plenitude. A vida surge da luta permanente do *Ser* contra o *Nada*, este jogo de forças exige diligência. Se, em determinado momento, o jogo exige o sacrifício da supressão da liberdade, esta faz parte contudo da essência do ser, logo, enquanto tiver o seu suporte, nunca será banida, quando muito, pode ser limitada individualmente e temporariamente.

Assim sendo, podemos interrogar-nos em que medida Jonas não cai no essencialismo fechando o ser ao tempo. Parece-nos que ao nível

da instância ética, Jonas ignora a sua metabiologia para se filiar num essencialismo não assumido com o objectivo de combater o relativismo e o subjectivismo, tentando atingir por uma via obscura a justificação de uma ética dotada de um quadro de valores universais.

A nova ordem ética baseada no «princípio responsabilidade» é mais uma obrigação constatada ou descoberta que emana do ser do que uma criação humana.

Jonas manifesta com esta posição um ecletismo mal conseguido pois procura conciliar uma posição essencialista do ser com uma visão histórica do fenómeno da vida. O ser fecha-se ao tempo para preservar o fim em si.

A dignidade do ser prima sobre a dignidade precária do tempo. Este nunca pode ter o primado sobre o ser. Neste sentido, o pensamento de Jonas conduz-nos à *mesmidade*, o que em certa medida erradica a alteridade e a esperança num futuro outro radicalmente novo.

2.1 – A dimensão antropológica do conceito de responsabilidade – risco / acção

Na actualidade, Jean-Louis Genard, num ensaio de pendôr linguístico-social, *La Gramaire de la Responsabilité*, admite que,

«(...) a ideia de responsabilidade está já bem estabilizada como dimensão antropológica fundamental e será de maneira conjunta que se imporão as palavras *responsabilidade* e *irresponsabilidade*».³³

Afirma, no entanto, ao fazer a arqueologia do conceito de responsabilidade, na introdução da obra citada, que a tarefa é complexa e obriga a uma grande reflexão que nos condiciona a retornar aos fundamentos da nossa compreensão da responsabilidade.

A análise passará por um olhar retrospectivo sobre o cenário a partir do qual estruturamos as formas de apreender a responsabilidade onde se imbricam modelos contraditórios.

Para este autor, a primeira modernidade legou-nos dois modelos de compreensão: o primeiro, ligado à afirmação da autonomia subjectiva que interpreta a responsabilidade como «faculdade de começar». Acentua a subjectividade da responsabilidade centrada no eu, núcleo da acção, que fez triunfar o individualismo e o subjectivismo. O segundo modelo da modernidade, centrado no outro, compreende a responsabilidade como «disposição para responder», acentuando o tu como disposição para responder. Este modelo, constituído sobre a relação com o outro, está no centro do processo de descentramento.

Genard compara os dois modelos interpretativos com os pronomes pessoais, vincando que entre os dois modelos existe uma espécie de reversibilidade subestimada nas teorizações que se fizeram

33 – Genard, Jean-Louis, *La Grammaire de la Responsabilité*, Éditions du Cerf, Paris 1999, p. 21.

sobre a modernidade, as quais, na maior parte dos casos, só salientam desta, o racionalismo, subjectivismo e individualismo.

Assim, também, pensa João Maria André,³⁴ quando nos propõe uma leitura da modernidade menos redutora interrogando a modernidade e a filosofia a partir do lugar da paixão e do seu dualismo repartido com a razão, encarando-as como duas faces da mesma moeda. Salientando que Descartes, comumente identificado como o pai do racionalismo e, apesar de instaurar a evidência como critério de verdade com base no *ego* autónomo de coisa pensante, não deixa de assumir no *Tratado sobre as Paixões da Alma* que «todas as paixões são boas»³⁵. Sem elas perderia sentido a união da alma e do corpo.

É ao interrogar o conceito de paixão, subjugada mas presente no pensamento moderno, que podemos passar de uma ontologia da substância para uma ontologia da relação:

«(...) só pode haver relação se houver o reconhecimento da alteridade e a paixão é essa relação ao outro que pressupõe a presença do outro em mim e de mim no outro sem redução do outro ao eu que eu sou e sem a minha redução ao eu do outro.»³⁶

É na passagem da paixão do poder para o poder da paixão que João Maria André configura uma outra leitura da modernidade. Dado que a paixão do poder apenas permite entender o poder como domínio, o poder da paixão permite entender o poder em si mesmo, que é a abertura a todos os poderes e que, ao afirmar que no princípio era a paixão, permite reencontrar a outra face da acção sem a qual não existe autêntica criação. Assim, o docente de Coimbra salienta:

«E se a dimensão estética da razão fática funda uma nova antropologia, deve também fundar uma nova ética ancorada no corpo sofredor, no corpo sujeito, no corpo vivo, no corpo apaixonado.

É esta nova ética que se projecta numa ecoética do lado de lá do século e que recupera as ressonâncias vitais das correspondências entre o microcosmos e o macrocosmos do lado de cá da modernidade unindo assim os dois lados da modernidade.»³⁷

34 – Cf., André, João Maria, *Pensamento e Afectividade*, Quarteto Editora, Coimbra, 1999, pp. 14-57.

35 – André, João Maria, *Pensamento e Afectividade*, Quarteto Editora, Coimbra, 1999, p. 35.

36 – Idem – p. 55.

37 – Idem – p. 56.

O *ser-com*, implica o conceito de corporeidade como totalidade do ser humano, enquanto ser vivo, dotado de corpo e espírito.

Apesar de Descartes assumir o bissubstancialismo do homem, concebendo-o como um composto de duas substâncias heterogêneas – a *res cogitans* (alma) e a *res extensa* (corpo) –, não deixa de tentar estabelecer a ligação entre a alma e o corpo através da hipótese da glândula pineal, que fundiria numa só as imagens duplas que recebemos dos sentidos para que chegassem unificadas à alma. Por outro lado, “o mentor do racionalismo” não deixa de elaborar, para a Sereníssima Princesa Elisabeth, *O Tratado sobre as Paixões da Alma*, onde assume que os apetites, as paixões e os sentimentos têm uma natureza dupla existindo uma estreita vinculação entre a *res extensa* e a *res cogitans*. Na carta dedicatória, em que oferece os *Princípios da Filosofia* à Princesa Elisabeth, sublinha que as verdadeiras virtudes não provêm todas do verdadeiro conhecimento, algumas nascem da imperfeição e do erro.

«Por vezes, a simplicidade é a causa da bondade, o medo a causa da devoção e o desespero a causa da coragem, apesar do mais alto grau de sagesa ser alcançado por aqueles que têm o conhecimento do bem.»³⁸

O outro Descartes, o do *Tratado sobre as Paixões da Alma*, submerso na idade moderna, emerge na contemporaneidade onde a noção de corporeidade reconcilia o homem com a sua totalidade e onde a paixão e os sentimentos ocupam um lugar de destaque de que tinham sido arredadas desde Platão e de que a modernidade também se afastou ao dar a primazia ao *cogito*, solitário e soberano.

Não obstante, e, apesar da soberania da razão na modernidade, algumas brechas deixam antever a necessidade do abraço entre a *res extensa* e *res cogitans*, entre o eu e outro, entre o mistério e o conhecimento.

38 – Descartes, René, *Princípios da Filosofia*, Introdução e comentários de Isabel Marcelino, Tradução de Isabel Marcelino e Teresa Marcelino, Porto Editora, 1995, p. 38.

Depois de um longo parêntesis por outro questionamento da modernidade que não deixa de evidenciar os seus paradoxos, regressamos a Jean-Louis Genard, à obra referida, que nos apresenta o conceito de responsabilidade ligado a três modelos de compreensão, a saber: o primeiro, centrado na autonomia subjectiva, o segundo centrado no outro e o terceiro legado pela segunda modernidade centrado na terceira pessoa – na objectivação. Este modelo desenvolvido pelas ciências humanas, desresponsabiliza o sujeito, colocando no seu lugar o *expert*.

Segundo o autor, compreender a responsabilidade seria apreender como se articulam os três modelos de afirmação da responsabilidade dado que, sucessivamente, enfatizam a afirmação do eu, o cuidado do outro, a desresponsabilização que iliba o eu de responsabilidade perante o outro, sendo a responsabilidade remetida para um ele indeterminado. Este último modelo de compreensão da responsabilidade, afasta o conceito da sua acepção moral, reconduzindo-o para o plano do jurídico de onde ele é proveniente. Este estrutura-se num discurso de desconstrução e desencantamento.

Genard equaciona, assim, as contradições do discurso da responsabilidade em que uns advogam o seu crepúsculo e outros atestam a sua extensão.

«Não estaremos face a um processo de ilimitação da responsabilidade? No espaço com a emergência de uma responsabilidade cosmopolítica, activada pela mundialização da informação e atestada pelos recentes desenvolvimentos do direito internacional. Mas no tempo também, com uma responsabilidade revelada pela consciência ecológica e o cuidado das gerações futuras.

Como compreender estes processos de aparências contraditórias? Como por exemplo perceber a significação do desenvolvimento jurídico destas práticas de «responsabilidade sem culpa» que podem denotar ao mesmo tempo, uma regressão da responsabilidade individual mas, também, a extensão de um princípio de solidariedade escorado sobre práticas assistenciais? Como situar por ligação a responsabilidade, o desenvolvimento de uma sociedade de assistência! Derresponsabilização ou socialização da responsabilidade.»³⁹

39 – Genard, Jean-Louis, *La Grammaire de la Responsabilité*, Éditions du Cerf, Paris 1999, p. 10.

Sem citar o pensador eleito para o nosso estudo, Genard visa o pensamento de Hans Jonas, nomeadamente quando questiona o processo de ilimitação da responsabilidade no espaço, com a emergência de uma responsabilidade cosmopolítica ou a ilimitação da responsabilidade no tempo revelada pela consciência ecológica e o cuidado das gerações vindouras, ou mesmo quando levanta a questão da diluição da responsabilidade individual frente à emergência de uma responsabilidade colectiva.

Alain Etdregoyen, no ensaio, *Les Temps des Responsables* (1993), apresenta-nos o termo responsabilidade como uma «curiosa noção» visto que o mesmo vocábulo é usado para designar um poder e para atribuir um erro ou para louvar uma assunção. Posteriormente, em 1999, no ensaio, *La Vrai Moral se Moque de la Moral*, conclui que a palavra responsabilidade se tornou uma palavra chave que deve ser clarificada para evitar a conotação jurídica que esteve na sua origem e a banalização do seu sentido, devido aos usos redutores que dela fazemos, usando-a tendo em conta só um dos seus ingredientes em contextos diversificados, estando-se de acordo sobre o facto de a enunciar sem se estar de acordo com o seu conteúdo.

Na linguagem corrente e em direito, quando perguntamos pelo responsável procuramos o causador de um dano. Não se pergunta pelo responsável quando o efeito da acção é positivo. Neste sentido, a responsabilidade surge associada ao risco da acção e à existência de vítimas. O agente sem querer pode ser responsável por um acidente. Os seguros vieram resolver o problema da responsabilidade civil que pode ser imputada a um agente quando a acção que causa o dano não depende da sua vontade. Mas por outro lado também diluem a responsabilidade moral pois resolvidas as questões materiais o agente fica “livre de responsabilidade.” Permitimo-nos citar como exemplo o seguro contra todos os riscos que devido à sua extensão pode fomentar a falta de

cuidado e de atenção devida ao outro como relação eu-tu, recíproca e inalienável em todas as circunstâncias.

Alain Etchegoyen, sugere que a grande diferença entre a responsabilidade jurídica e a responsabilidade moral consiste no facto de a responsabilidade moral jamais poder ser coberta pelos seguros. É condição do homem que age e assume o risco da sua acção. O risco não paralisa sendo, antes, o motor de uma acção responsável, fundada na autonomia do sujeito que assume o seu compromisso de agente livre.

«A responsabilidade moral não é imposta pela lei, ela é o resultado de um enquadramento consciente, de uma vontade que encara as diferentes figuras da alteridade. Do lado jurídico, os deveres estão estritamente determinados pela lei ou pelo direito positivo. Os procedimentos são sempre retroactivos. Procura-se uma causa que originou um dano. Do lado da moral o enquadramento é sempre prospectivo.»⁴⁰

Para Alain Etchegoyen o conceito moral de responsabilidade envolve a ideia de um dever de resposta que se concretiza num acto que vai desencadear um conjunto de séries de causas e efeitos que por sua vez se transformam em causas que nos dão os ingredientes da responsabilidade – poder, causalidade, resposta e eficácia.

A responsabilidade obriga a que cada acção seja desenvolvida com eficácia como se cada malha pudesse ser imputada ao agente. Mesmo sabendo que nem tudo depende dele, o agente faz a sua parte, empenhando-se em conhecer e reconhecer a sua acção nos acontecimentos que não teriam sucedido sem ele.

O homem responsável é aquele que pode responder e age pensando que deverá responder e que quer responder.

A noção de resposta é essencial ao conceito de responsabilidade tal como a noção de causalidade. A responsabilidade moral consiste sempre em responder sim quando as causalidades aparecem. O sim é devido ao outro, mesmo que este esteja ausente e a questão não se coloque. A resposta deve ser rápida e explícita mesmo que a distância

40 – Etchegoyen, Alain, *La vraie Morale se Moque de la Moral. Être Responsable*, Éditions Seuil, Paris 1999, p. 61.

entre o acto inicial e a consequência seja grande. As decisões têm efeitos em cadeia, que perduram no tempo dos quais não podemos fazer ideia, introduzindo-se a questão da complexidade. Quanto mais os efeitos se fazem sentir no tempo, mais as nossas visões se cruzam com outras individuais, colectivas e institucionais. Embora a nossa responsabilidade tenha um limite, a acção deve desenvolver-se como se ele não existisse. Não se pode deixar de agir argumentando que a nossa previsão é imperfeita. A responsabilidade é intersubjectiva e convida à acção diligente pois conduz ao esforço para pensar nas interacções prováveis com outros e com os actos de outrém. A responsabilidade moral é apanágio de todos os homens e não depende do conhecimento, mas da relação com o outro, no espaço e no tempo. Perante o outro, todos os homens são iguais na responsabilidade que devam aceitar, apesar de, em contextos específicos, todo e cada um enfrente as suas responsabilidades particulares, como exemplifica Alain Etchegoyen:

«Todavia, uma vez que partimos do exemplo do bebé nem todos os homens e mulheres fazem filhos: aí está uma responsabilidade específica que não é partilhada por todos. Mas perante a criança, todos são idênticos em relação à responsabilidade que devem aceitar.»⁴¹

Os ingredientes do conceito de responsabilidade – poder, causalidade, resposta e eficácia – integram-se numa totalidade sistémica, mas harmoniosa em que o conceito de dever opera a síntese obrigando a uma resposta diligente ao outro projectando o conceito para o futuro. A diferença principal entre a autonomia e a responsabilidade passa pela imbricação com o outro que a responsabilidade impõe e que a autonomia pode ignorar.

A responsabilidade implica um espaço de liberdade e a figura da alteridade que pode obrigar a transgredir ordens para a assumir. A alteridade, para Alain Etchegoyen, é uma noção fundante da responsabilidade, dado que está na sua essência obrigar um dos

41 – Etchegoyen, Alain, *A Era dos Responsáveis*, trad. portuguesa de Maria Luísa Vaz Pinto, Difel, 1995, p. 49.

ingredientes da responsabilidade – o poder, a ultrapassar-se – a encarar outras perspectivas, forçando o agente de poder a dar uma resposta a sair do seu solipsismo fazendo sobressair a universalidade da responsabilidade. O conceito de responsabilidade implica e acentua o risco da decisão e é comum a todos os homens. Este autor rejeita o que Maria Patrão Neves, também rejeitando, denomina por etiocracia ou seja a decisão fundada num saber e poder regulado por *experts* que limitariam o risco da acção, como, aliás, nos propõe Jonas:

«Assim toda a futurologia séria, tal como exige o objectivo da responsabilidade, torna-se um ramo de investigação que convém cultivar sem desmazelo, recorrendo à cooperação de numerosos especialistas nos domínios mais diversos.»⁴²

Para Alain Etchegoyen, a responsabilidade moral está nos antípodas do planeamento da decisão imposta, o agir responsável envolve o risco, o acidente o acaso. O risco não é cultivado mas também não pode ser eliminado a qualquer preço. A tentativa de eliminar o risco elimina também a responsabilidade moral ficando o agir mutilado.

Este autor, largamente subsidiário do pensamento de Jonas, a quem concede a emergência de um novo paradigma fundado no «princípio responsabilidade», critica a Jonas a tentativa de supressão do risco através do medo paralisador que em nada pode contribuir para uma aplicação prática do princípio. A eliminação do risco situaria o «princípio responsabilidade» a meio do caminho entre o plano jurídico e o plano moral.

«O conceito de risco é um conceito discriminante entre as ocupações jurídica e moral da responsabilidade. Não existe responsabilidade moral sem risco, ao passo que o direito tende a condenar o risco se ele se torna um mal.»⁴³

Agir por medo da sanção, considerada por este autor só em sentido restrito e negativo (castigo) – no sentido abrangente pode ter sentido positivo (prémio) –, seja ela hipotética ou real, não tem

42 – Jonas, Hans, *Pour Une Éthique du Futur*, Rivages Poche, 1998, p. 87.

43 – Etchegoyen, Alain, *La Vrai Morale se Moque de la Moral*, Ed. Seuil, Paris 1999, p. 96.

nenhuma dimensão moral mesmo que tenha utilidade social, dado que o medo da sanção modifica os comportamentos e não acautela o cuidado devido ao outro, contradizendo o «princípio responsabilidade». Para o autor mencionado, o medo da sanção (catástrofe em Jonas) paralisa, não elege o outro como *pivot* do «princípio responsabilidade».

Apesar das críticas de que Jonas foi alvo ao introduzir o medo como um dos ingredientes da responsabilidade, este não está na esfera subjectiva do sujeito mas antes no cuidado de evitar o mal que pode atingir o ser, objecto da responsabilidade. Assim o diz Hans Jonas:

«O medo que faz essencialmente parte da responsabilidade não é o que desaconselha o agir, mas o que convida agir; este medo que nós visamos é o medo a favor do objecto da responsabilidade.»⁴⁴

Jean Ladrière⁴⁵ considera que é na acção, na existência, enquanto modo de ser característico do homem, (ser biológico, dotado de consciência) distinto do modo de ser das coisas, que se radica a dimensão ética. São os desafios que a existência enfrenta que fazem emergir o conceito de responsabilidade. Este conceito assume uma dimensão antropológica fundamental dado que torna a acção consciente dela mesma, sobretudo da responsabilidade que ela enfrenta em relação ao futuro pois a amplitude e a complexidade dos desafios exigem uma acção colectiva coordenada.

A maneira como o actor assume a sua intervenção, ou seja, o reconhecimento pelo pensamento das consequências de uma iniciativa, ou de um conteúdo ou tarefa e, por outro lado, o eco afectivo é o que transforma a imputação exterior em auto-imputação em sentimento de responsabilidade. No momento em que se dá a subjectivação da responsabilidade, sob a forma de sentimento, a responsabilidade mostra a dimensão ética da acção, chamando toda a dimensão do vivido à decisão. O sentimento de responsabilidade não pesa os motivos e constrói a decisão. Impõe à consciência viva a tensão da existência,

44 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 300.

45 – Ladrière, Jean, *L'Éthique Dans L'Univers de la Rationalité*, Artel – Fides, 1997, cap. VI, p. 145-164.

experimentada como experiência radical, não havendo fuga possível. A existência e a decisão são sempre inéditas. O risco é inerente ao conceito de responsabilidade, não havendo saber prospectivo que possa afastar o risco da acção, logo da existência. É assumindo o risco associado ao ineditismo da existência que o homem assume a responsabilidade ética. A situação na sua concretude abala a existência tornando-a incerta quer na sua qualidade, quer na sua realidade. O desafio singular da existência cria a ordem que faz desabrochar o conceito de responsabilidade ética.

Para Ladrière, o conceito de responsabilidade apresenta três componentes fundamentais, a saber: imputação, sentimento e judicabilidade.

A responsabilidade implica a ideia de um apelo e, correlativamente, a resposta a dar. Esta dupla implicação traz à discussão a judicabilidade.

Se uma resposta é esperada, ela deve-se a um questionamento, que deve vir de uma posição dotada da autoridade que funda o direito.

Esta autoridade para dar uma resposta não pode vir das instituições nem da comunidade pois, se assim fosse, estaríamos no domínio da resposta jurídica ou social. Por outro lado, também não pode advir da consciência enquanto pura reflexibilidade.

A existência pode julgar-se a ela mesma mas só em virtude de um poder de que ela é investida por aquilo que é a causa no julgamento, que ela pronuncia e por meio de critérios que lhe são fornecidas nesta investidura. O que dá à existência o poder de julgar e os critérios é a finalidade da acção ética à qual a existência está ligada constitutivamente, enquanto exigência da sua auto-realização.

Há uma correlatividade entre o lado subjectivo, consciência do dever, e o lado objectivo, ou seja, o horizonte da constituição ao qual se liga a consciência, de onde vem a injunção deste dever ao *telos* que confere a significação.

É do *telos* longínquo, não instituído, que vem o questionamento ao qual, por antecipação, a responsabilidade submete o existente agente e o julgamento que se pode pronunciar sobre o valor da sua acção.

O papel da responsabilidade ética é assegurar a articulação entre o lado objectivo e o lado subjectivo da ética.

O verdadeiro sentido da responsabilidade ética consiste em estabelecer uma conexão entre o existente como fonte de acção e a ordem ética enquanto tal. O «reino dos fins» de que nos fala Kant, mas preenchido pela existência com situações inéditas e complexas que obrigam a dar respostas ousadas onde o risco é assumido como parte do percurso da existência, do caminho a percorrer...

O verdadeiro sentido da responsabilidade ética consiste em estabelecer a ligação entre o existente, fonte de acção, e a ordem ética enquanto tal, sabendo que esta não tem realidade em si, que surge como ordem a instaurar e que se instaura na e pela acção, trazida e inspirada pela responsabilidade que a ordem ética assume a respeito dessa mesma ordem. A responsabilidade ética objectiva-se nos traços da acção, nas mediações que contribuem para codeterminar a qualidade da existência.

A existência é, segundo Ladrière, movimento, tensão, entre o que é e o que se manifesta:

«Esta condição ontológica encontra a sua forma efectiva na estrutura da temporalidade vivida, que é de outra natureza que a temporalidade objectiva na qual a visão científica do mundo coloca todos os fenómenos e no quadro do qual ela descreve o futuro. A temporalidade vivida é esta, condição que faz da existência história da sua própria manifestação e que a torna ao mesmo tempo sempre património dela mesma e antecipação do seu ser no futuro. Na herança, a existência traz a responsabilidade do que ela fez dela mesma.»⁴⁶

A noção de responsabilidade ética defendida por Ladrière, embora apresentando algumas analogias com o «princípio responsabilidade» de Jonas, queda-se por aquilo que iremos denominar, provavelmente de forma imprópria, por um “antropocentrismo

46 – Ladrière, Jean, *L'Éthique dans L'Univers de la Racionalité*, Artel - Fides, 1997, p. 59.

esclarecido” em que a responsabilidade ética emerge da existência e do acordo intersubjectivo entre sujeitos. Este antropocentrismo, apesar de não esquecer as noções de corporeidade e futuro, subjacentes ao pensamento contemporâneo e a complexidade inerente à existência, funda a ética num acordo intersubjectivo de sujeitos que assumem o risco da existência quotidiana tentando vislumbrar as consequências da acção no futuro. Parece-nos, finalmente, que este pensador se aproxima mais da ética pós-convencional defendida por Karl Otto Apel do que do «princípio responsabilidade», nomeadamente em relação às perspectivas de biosfera e de futuro.

CAPÍTULO III

3 – «O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE»

UM CONTRAPONTO AO VAZIO INSTALADO PELO NIILISMO

«Je suis l'esprit qui toujours nie et c'est avec justice: car tout ce qui existe est digne d'être détruit, il serait donc mieux que rien n'existât.»

Goethe, *Faust*.

O «princípio responsabilidade» configura-se como a estrela polar que orienta o percurso técnico-prático da ética jonasiana. Assume-se como o contraponto ao vazio, ao desencantamento instalado pelo niilismo. Este destruiu o binómio *ser* e *nada* que alimentou o discurso da metafísica clássica.

A experiência do nada está ligada à ausência de sentido.

Esta corrente de pensamento conhece diferentes formas ao longo do seu trajecto histórico mas, em qualquer das suas ramificações, é patente a recusa em admitir o valor da transcendência e um sentido universal para a existência. Negada a transcendência, negado o sentido universal da existência, cabe ao homem a tarefa de reconquistar o seu lugar num mundo onde tudo é indiferente e tudo é permitido.

Sob a batuta de Nietzsche (1844-1900), o niilismo grassa no mundo ocidental. A filosofia sistemática é posta em causa, a ontologia é rejeitada, pois, no ser, nada é fixo e eterno, tudo o que dele se diz não passa de uma interpretação dependente de uma certa perspectiva. Se o ser, à maneira heraclitiana, é devir, os valores morais também perdem a objectividade. A proposta nietzschiana do *super-homem* realizador de um novo sentido e valor concretiza-se, segundo Jonas, num voluntarismo que elimina a pergunta pela verdade e pelo ser. Desvirtuada a reflexão metafísica e a noção de transcendência,

equaciona-se antes a questão do porquê da preferência. Por que deveríamos preferir o ser em relação ao nada?

A resposta a esta pergunta constitui o grande empreendimento de Jonas – fundamentar uma metafísica ligada a uma renovada visão filosófica da natureza que permita ancorar uma ética da responsabilidade, sustentada numa ontologia em que ser é tematizado como Bem.

A eventualidade do *não ser* não é rejeitada categoricamente por Jonas mas reposicionada como uma contingência que coloca o binónimo *ser e nada* como questão metafísica fundamental.

A questão da opção entre o ser e o nada remete-nos para o princípio de *ação* da ética jonasiana – o «princípio responsabilidade». Este princípio, nos diferentes aspectos naturais e contratuais, voltado para o futuro, tem o seu modelo na responsabilidade parental e na responsabilidade dos políticos (homens de estado).

Ao nada do niilismo o «princípio responsabilidade» contrapõe o valor, a solicitude pela natureza e pelas gerações vindouras à escala planetária e num horizonte temporal indefinido.

3.1 – Continuidade e diferença entre a responsabilidade formal e a responsabilidade substantiva

A teoria da responsabilidade polariza-se em torno de três condições fundamentais para que possa ocorrer a imputação da responsabilidade, a saber:

O poder causal de uma acção;

O controlo do agente sobre esta;

A possibilidade de previsão das consequências da acção pela via negativa.

Entretanto, a este propósito, passaremos a distinguir a *responsabilidade formal* e a *responsabilidade substantiva*.

A responsabilidade formal limita-se à «imputação causal dos actos cometidos», como refere Jonas:

«A condição da responsabilidade é o poder causal. O actor deve responder pelo seu acto. Ele é tido por responsável das suas consequências e se for preciso suportar a responsabilidade.»⁴⁷

Esta responsabilidade é individual e institucional. O agente só pode responder pela sua acção se se verificarem as condições de imputabilidade.

Refere-se ao agir quotidiano e não elimina a reciprocidade no trato quotidiano. A responsabilidade formal sendo, condição prévia da moral, está aquém desta pois, sendo formal, não delimita fins. Não contempla as modalidades da acção – dever, querer e saber – que se finalizam num poder regulado a favor de «fins positivos em vista do bonum humanum»⁴⁸ pois o sentimento que se identifica com a responsabilidade formal, sendo preambular, «(...) é certamente moral (disposição de assumir o seu agir) mas na sua pura formalidade não poderia fornecer o princípio afectivo da teoria ética.»⁴⁹

47 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 130.

48 – Idem, p. 132

49 – Ibidem.

O conceito de responsabilidade substantiva aponta para uma ética substancialista fundada numa ontologia do Bem, que pretende eliminar o nada.

A responsabilidade substantiva projecta-se para o futuro ultrapassando a imediaticidade e o que já foi feito – é prospectiva. Não é o passado mas o futuro que constitui o seu horizonte temporal e que dá sentido a esta acepção de responsabilidade.

É a «coisa» que reivindica o meu agir. O “porquê” do agir está fora do agente mas na esfera de influência do seu poder e ameaçado por ele, como elucida Hans Jonas:

«(...) um conceito em virtude do qual eu não me sinto em primeiro lugar responsável pelo meu comportamento e pelas suas consequências, mas pela *coisa* que reivindica o meu agir».⁵⁰

A responsabilidade formal não encerra esta solicitude pela «coisa» que está fora do seu horizonte temporal, fora do agente, mas na esfera do seu poder que ameaça a sua existência, pois,

«(...) o que é dependente com o seu direito próprio torna-se o que ordena, o poderoso com o seu poder causal torna-se o que é submetido à obrigação.»⁵¹

É o dever-ser do objecto que despoleta a responsabilidade substantiva, comprometida com fins. Na sua argumentação, Jonas introduz uma inversão de poderes entre o sujeito, o agente e o objecto, a «coisa» que é afectada pelo agente do poder. É o «reconhecimento da bondade intrínseca da coisa» que está na origem do «sentimento da responsabilidade afirmativa» dado que ele limita o puro egoísmo do poder. «Primeiro está o dever ser do objecto, e depois o dever ser do sujeito.»

Entende-se porque na sua argumentação Jonas elege a *responsabilidade substantiva* como substrato da «ética para a civilização tecnológica»: se não o fizesse dificilmente conseguiria fundamentar a responsabilidade do homem de hoje perante as consequências das suas acções no futuro. Por outro lado, o seu «poder

50 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 132.

51 – Idem, p. 133.

desmedido» ficaria livre das peias que lhe são impostas pelo «sentimento de responsabilidade afirmativo». Se o filósofo em referência se mantivesse numa responsabilidade de tipo formal (imputação causal dos actos de determinado agente) não responsabilizaria o homem perante as consequências da sua acção relativamente às *gerações vindouras* e a toda a biosfera.

Apesar da introdução do conceito de *responsabilidade substantiva*, *Le Principe Responsabilité* de Jonas não deixa de levantar reservas a grandes pensadores contemporâneos, como Ricoeur, quando afirma:

«A acção humana não é possível, senão na condição de uma arbitragem concreta entre a visão curta de uma responsabilidade limitada aos efeitos previsíveis e domináveis de uma acção e a visão longa de uma responsabilidade ilimitada. A absoluta negligência dos efeitos laterais da acção tornaria esta desonesta, mas uma responsabilidade ilimitada tornaria a acção impossível (...). Entre a fuga diante da responsabilidade das consequências e a inflação de uma responsabilidade infinita é preciso escolher, é preciso encontrar a justa medida.»⁵²

A resposta de Jonas às reservas levantadas por Ricoeur, podemos encontrá-la no texto *Sur Le Fondement Ontologique d'une Éthique du Futur*.

«A responsabilidade terá então a ver agora e sempre com o Ser, entendido não somente no sentido passivo, como objecto transformável do meu agir, mas também no sentido activo, como o sujeito permanente de um apelo que me arrebatava num dever (...). No que diz respeito à sua amplitude – tudo ao qual ela se estende –, ela é função do nosso poder e torna-se proporcional a este.»⁵³

A responsabilidade substantiva, reivindicada por Jonas, implica o sentimento de responsabilidade que surge da conjugação do apelo do objecto na insegurança da sua existência e da consciência do poder na culpa da sua causalidade. É fazendo intervir um elemento subjectivo e um elemento objectivo no desabrochar do sentimento de responsabilidade que Jonas procura não cair no subjectivismo e no

52 – Ap., Bernardo, Fernanda, «Da responsabilidade ética à ético-política-jurídica: a incondition da responsabilidade ética enquanto incondition da subjectividade segundo Emmanuel Lévinas», in *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol 8, nº 16, Coimbra, 1999, p. 282.

53 – Jonas, Hans, *Pour une Éthique du Futur*, Rivages Poche, 1998, pp. 81,82.

relativismo. Esta queda seria inevitável se fundamentasse a responsabilidade na consciência ou na vontade autónoma do sujeito.

O sujeito, embora sendo um eu com dimensão activa na apropriação do ser das coisas, é provocado pelo apelo da coisa (dever-ser do objecto) que impõe de forma categórica o agir responsável.

É na primazia dada ao «dever-ser», na resposta ao apelo daquilo que é frágil, que Jonas radica a ética da responsabilidade pelo futuro. Uma ética não formal que retira ao sujeito a soberania vincadamente antropocêntrica de legislador absoluto, atribuindo-lhe antes um dever-fazer solícito ao apelo que vem de fora de si:

«As possibilidades apocalípticas contidas na tecnologia moderna ensinaram-nos que o exclusivismo antropocentrista pode bem ser um preconceito e que em todo o caso precisa de ser reexaminado.»⁵⁴

Reexaminando o preconceito antropocentrista, Jonas coloca o homem como porta-voz da «coisa» e faz do seu apelo uma obrigação, para si, não recíproca e unilateral. Tratando-se de uma responsabilidade para com a humanidade futura, em suma, para com toda a biosfera. Esta *responsabilidade substantiva* não tem retorno – não é recíproca nem reversível. É antes generosa, apelando a contemplar a vida em toda a sua profundidade, limitando o poder de destruição do homem, fazendo sempre apelo a uma responsabilidade que, embora condense em si a liberdade, a usa com contenção no sentido de fazer prevalecer o ser.

Na análise avalizada de Carlo Foppa:

«A ética de Jonas é uma ética naturalista em que os valores estão presentes na natureza, não é o ser especificamente humano que é central mas o ser. Isto permite-nos afirmar que, se há uma forma de «centrismo», é preciso dizer antes que a ética da responsabilidade que, repetimo-lo, é naturalista, é uma ética ontocêntrica.»⁵⁵

54 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 72.

55 – Foppa, Carlo, «L'être humain dans la philosophie de la biologie de Hans Jonas: quelques aspects», in *Hans Jonas, Nature et Responsabilité*, Hottois, Gilbert, (ed.), e Pinsart, M.-G., Vrin, 1993, p. 189.

3.2 – Homem e natureza – solidariedade de um destino

«(...) O interesse do homem coincide com aquele do resto da vida que é a sua pátria terrestre no sentido mais sublime deste termo, nós podemos tratar as duas obrigações sob o conceito directo de *obrigação para o homem* como uma só obrigação, sem por isso sucumbir a uma redução antropocêntrica.»

Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf. 1997, p. 187.

De meio instrumental ao serviço da valorização de fins humanos, a técnica passa a entidade autónoma que condiciona o próprio agir. É a técnica que instala o *caos* no mundo moderno e torna indefiníveis, se é que alguma vez o não foram, natureza e natureza humana. Como refere Hottois:

«O correlato da ciência ou do saber teórico tradicional era a essência do objecto a conhecer, o correlato da tecnociência contemporânea é a plasticidade do objecto a manipular.»⁵⁶

A natureza alterada da acção humana altera a natureza da ética e da política. Estas ciências da *praxis* deixam de ter o âmbito regional da *polis* estendendo-se à escala planetária e ao futuro para acompanhar, ainda que quase sempre aquém, a desconstrução de limites entre o natural e o artificial.

A presença do homem no mundo, dado primeiro e inquestionável, base de sustentação de toda e qualquer ordem ética, transforma-se em objecto de *cuidado*, porque vulnerável. Afinal, ele e a natureza que o sustenta e elegeu como fim.

Jonas considera errado opor um mundo natural desprovido de fins e um mundo humano caracterizado pela finalidade. O homem não tem o privilégio de ter fins (filosofia da natureza), há já fins na natureza, como há também liberdade. O facto de haver fins na natureza não implica que haja na natureza um fim em si ou um valor

56 – Hottois, Gilbert, *El Paradigma Bioético, Uma Ética para la Tecnociencia*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, p. 27.

incondicionado que se possa impor ao homem. No entanto, desde o aparecimento da vida, o ser tem um certo interesse quanto ao seu próprio ser. A capacidade para o valor é, ela mesma, um valor, o valor de todos os valores, pelo mesmo facto, igualmente, a capacidade do não valor, portanto, o simples acesso à *distinção* do valor do não valor, garante já ao ser a prioridade absoluta da escolha em relação ao nada. Então, não o valor hipotético, mas a possibilidade do valor como tal, torna-se ela própria já um valor, tem direito a ser e dá resposta à questão do porquê deve existir o que oferece esta possibilidade.

«(...) Na capacidade de ter fins, nós podemos ver um bem-em-si, em que é intuitivamente certo que ele ultrapassa toda a ausência de fins.»⁵⁷

O facto de o ser não ser indiferente a ele mesmo faz a diferença por ligação ao não ser e atesta o valor fundamental de todos os valores – o primeiro – que é o «sim» ao ser. A diferença do ser em relação ao nada consiste no «interesse» quanto ao fim contraposto à indiferença em que a forma absoluta é o nada.

«Que para o ser haja alguma coisa, dito de outra maneira, que haja ao menos ele-mesmo, é a primeira coisa que nos pode ensinar a respeito de si a presença de fins nele.»⁵⁸

Este ensinamento, possibilidade do ser, culmina no homem. A finalidade torna-se consciente e engendra a responsabilidade. Esta é a «causa primeira» que implica em particular, para o homem, o «dever de existência». Existe a obrigação metafísica de preservar a possibilidade da finalidade de ser, quer dizer, a possibilidade que a responsabilidade seja.

«Face a tudo isto a existência do homem tem sempre a prioridade, (...) é a possibilidade, auto constringedora, sempre transcendente, que deve ser mantida aberta pela existência. Precisamente a manutenção desta possibilidade enquanto responsabilidade cósmica significa a responsabilidade de existir. (...) A possibilidade de que haja responsabilidade é a responsabilidade que tem a prioridade absoluta.»⁵⁹

57 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 116.

58 – Idem, p. 118.

59 – Idem, p. 142.

O imperativo da possibilidade da responsabilidade impõe-se ao homem como um valor mesmo que a aparição da humanidade pudesse ser contingente.

«Na sua própria ausência de fundamento (...) o fundamento ontológico, que fez a sua irrupção onticamente, institui «a coisa no mundo» fundamental – do mesmo modo naturalmente não ainda a coisa única, - que obriga doravante a humanidade, uma vez que ela é posta a existir efectivamente, mesmo se é um acaso cego, que a faz aparecer no seio da totalidade das coisas. Está lá a “causa” originária de todas as coisas que podem tornar-se objecto da responsabilidade humana.»⁶⁰

O primado da «coisa» humana não encerra Jonas num antropocentrismo, dado que a responsabilidade do homem pela natureza tem por condição anterior a existência de fins no mundo que, apesar de não consciencializados, fazem da existência humana um dado irrefutável. Não era necessário que a humanidade fosse, mas desde o momento em que ela existe factualmente é preciso que ela seja e continue a ser. Para lá da sua existência ôntica, o imperativo ontológico impõe-se como um ordenamento que exclui o seu aniquilamento.

Mesmo que a humanidade não fosse fim último do dever, o surgimento da humanidade foi uma forma privilegiada da realização do fim imanente ao ser – o ser fim ou a finalidade enquanto tal.

O *homo sapiens* destronado pelo *homo faber* tem que readquirir o seu lugar, instaurando uma ordem ética em que a prudência e o respeito em relação à biosfera constituam os preceitos fundamentais, como indica Jonas:

«Isto quer dizer procurar não somente o bem humano, mas igualmente o bem das coisas extra-humanas, quer dizer estender o reconhecimento de «fins em si» para lá da esfera do homem e integrar esta solicitude no conceito de bem humano.»⁶¹

Assim, surge a máxima jonasiana que retira ao sujeito a soberania das decisões (ao contrário de Kant), obrigando-o a escutar o apelo do «dever-ser» do objecto. Privilegiando a relação solidária

60 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 142.

61 – Idem, pp. 26,27.

homem/natureza em que esta última emerge como alteridade que não deve ser coisificada, em virtude de condensar «fins em si», potenciadores da vida, logo também da existência da humanidade. «Age de maneira que os efeitos da tua acção não sejam destruidores da possibilidade futura de uma tal vida.»⁶²

A noção de solidariedade entre homem e natureza aparece preliminarmente na obra de Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (1966) recentemente traduzida para francês sob o título *Le Phénomène de la Vie, vers une biologie philosophique*. Nesta obra Jonas procura ultrapassar o dualismo da ciência moderna e o insucesso das premissas de bem-estar do iluminismo, que potenciaram desmedidamente a instauração de uma tecnociência destruidora que acabou por pôr em causa a imagem do homem como experiência finalizadora da vida. Logo nas primeiras páginas Jonas advoga que:

«(...) o orgânico, mesmo nas suas formas inferiores prefigura o espírito, e o espírito mesmo nas conquistas mais avançadas faz parte integrante do orgânico.»⁶³

O perigo que Jonas pretende esconjurar é o da destruição da *imagem* de homem do «bonum humano». A tecnociência, numa dialéctica de construção / reconstrução, desvirtua a essência do homem que hierarquicamente e, apesar de elemento da natureza, ocupa nesta uma posição de relevo, pois só ele pode assumir a responsabilidade de regular o comportamento da espécie inteira em relação à biosfera.

No fio da evolução, não necessariamente linear, o homem, enquanto ser cultural e natural, dotado de faculdade ética, foi eleito o guardião da totalidade, dado que foi em si potenciada a consciência de fins, em germe na natureza e é também ente vivo vulnerável como qualquer outro ser vivo.

A posição de Jonas escapa ao antropocentrismo, que pretende ultrapassar, visto que o homem não é senhor absoluto do seu destino.

62 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf. 1997, p. 31.

63 – Jonas, Hans, *Le Phénomène de la Vie, vers une biologie philosophique*, DeBoeck Université, 2001, p. 13.

Caminha no seio da natureza, partilhando o destino cósmico. Strachan Donneley faz a seguinte apreciação do pensamento de Jonas:

«Sobre as ruínas de um materialismo filosófico ferido pelo descrédito, ele elabora o projecto especulativo de uma nova filosofia da natureza que reabilitaria filosoficamente a natureza, a vida, o espírito, assim como os valores objectivos e que desempenharia as funções de fundamento ontológico para a justificação de uma nova ética da responsabilidade.»⁶⁴

Sendo assim, dificilmente poderíamos tirar do pensamento de Jonas a ilação (como o fizeram alguns ecologistas contemporâneos) de que a natureza tem direitos autónomos, ou de que dispõe de um estatuto independente do homem. Estas ilações conduzir-nos-iam a um desvirtuamento do pensamento de Jonas, o qual tem precisamente como objectivo combater o dualismo que faz evoluir o pensamento para um idealismo estéril ou para um materialismo cego.

Segundo a nossa interpretação, o homem ocupa no seio do pensamento jonasiano um lugar de destaque, em que a noção de bem humano é alargada à preservação da natureza (biosfera) na qualidade de portadora de um bem intrínseco. Tudo o que tem valor deve ser protegido.

A natureza, suporte e condição da humanidade, no passado, no presente e no futuro, é constitutivamente vulnerável. Se ela, no presente, se encontra em risco, cabe ao homem, que partilha essa vulnerabilidade, assumir a responsabilidade da sua preservação, já que a coisificou com as imprudências do seu poder e ambição desmedidos. Será ele que deverá fazer os sacrifícios necessários – essa é a sua responsabilidade – para manter o percurso, não necessariamente linear, e preservar a qualidade da natureza e a dignidade das gerações futuras.

64 – Donneley, Strachan, «Hans Jonas: La Philosophie de la Nature et L'éthique de la Responsabilité», in *Études Phénoménologiques*, Tomo IV, nº 8, Ousia, 1988, p. 71.

3.3 – O homem como sustentáculo da responsabilidade parental e da responsabilidade política

«O mais simples e o mais honesto é concluir citando os conselhos de utilização do jogo de *Aladin* para Super Nitendo: «Quando estão no tapete mágico não voem muito à frente, senão *Aladin* não poderá ver nem as curvas nem os desvios.»

Jean-Jacques Salomon, *Sobreviver à Ciência, Uma Certa Ideia do Futuro*, trad. António Viegas, Instituto Piaget, 2001, p. 198.

Hans Jonas constata, como vimos, que a biosfera está ameaçada e, com ela, o ser/valor. A causa dessa ameaça no presente é o poder do homem ampliado pelo poder da técnica que quase se autonomizou e transformou em força anónima.

Assim, é preciso agir em conformidade com princípios fortes, objectivos, que recolorem a ética no centro das preocupações humanas mais profundas.

Então, se a faculdade ética só existe no homem, embora este seja depositário de uma tendência que existe já na natureza, é no homem que Jonas vai identificar os paradigmas da responsabilidade, reclamados pela nova ética.

A responsabilidade parental, enquanto responsabilidade natural, realça o objecto da responsabilidade, faz sobressair o sentimento de responsabilidade em relação ao vulnerável, ao que, não sendo objecto de solicitude, fenece. A responsabilidade política, contratual, realça o poder de assumir uma decisão e serve de modelo para fundamentar de modo objectivo a responsabilidade de quem detém o poder de tomar decisões e, tendo esse poder, é coagido, obrigado, a exercê-lo.

A responsabilidade parental e a responsabilidade política têm em comum a existência humana que, estando em risco, ou sendo perecível no «jogo da vida», é objecto próprio de cuidado.

A existência humana

«tem um caracter precário, vulnerável e destituível, o modo peculiar da transitoriedade de toda a vida, o que faz unicamente dela um objecto próprio de cuidado.»⁶⁵

O *novum* da ética da responsabilidade de Jonas consiste em desmontar as ideias herdadas da ética tradicional de que o *summum bonum* é intemporal e eterno. A *praxis* permanecia sempre a mesma reproduzindo as condições originais em cada nova acção. O que nos diz Jonas é que o efeito cumulativo das transformações tecnológicas pode desfigurar as condições originárias, alterando as condições originais. Ora, se a existência humana está englobada por esta precariedade, tocada pela finitude, será ela também que constitui o objecto da ética e que desperta no homem o sentimento de responsabilidade.

«E contudo este objecto totalmente afastado da “perfeição”, absolutamente contingente na factuacidade, apreendido precisamente no seu caracter perecível, no seu estado de necessidade e na sua incerteza, é suposto ter o poder de mobilizar pela sua simples existência (não por qualidades particulares) o pôr-à-sua disposição da minha pessoa, ao abrigo de todo o desejo de apropriação. E ele pode-o manifestamente, senão não haveria sentimento de responsabilidade em relação a tal existência.»⁶⁶

René Simon, apesar das objecções que faz à «heurística do medo» que advém do fundamento ontológico da responsabilidade, salienta que a ética jonasiana da responsabilidade é relativa a um futuro problemático que não é mais um reflexo do presente. Antes, estabelece uma relação de não reciprocidade com as gerações futuras:

«Contentar-me-ei de assinalar previamente a importância na teoria jonasiana, a vulnerabilidade do vivente (do vivente que é o homem) congénito ao fenómeno da vida, e a esta vulnerabilidade adicionar o “artifício” que está carregado de uma grave perigosidade potencial para o futuro da humanidade.»⁶⁷

65 – Jonas, Hans, *On Faith, Reason and Responsibility*, The Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, California, 1981, p. 91.

66 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 126.

67 – Simon, René, «Le Fondement Ontologique de la Responsabilité et L'Éthique du Futur», in *Nature et Descendance, Hans Jonas et le principe «Responsabilité»*, Denis Müller et René Simon (ed.), Labor Fides, Genève, 1993, p. 101.

Jonas introduz uma ontologia do limite para fundamentar a ética da responsabilidade, salientando a sua divergência com Platão e a ontologia da eternidade e da plenitude.⁶⁸

Assim, diz-nos Jonas:

«O nosso cuidado pela preservação da espécie é, pelo contrário, sede da temporalidade nas suas temporalizações sempre novas, não deduzíveis a partir de um conhecimento da essência, de cada vez sem precedente. Uma tal sede impõe as suas próprias obrigações inéditas entre as quais não se encontra o objectivo do perfeito do intrinsecamente definitivo.»⁶⁹

Na realidade, só o que está ameaçado de morte ou é susceptível de fenecer pode constituir o objecto da responsabilidade. O ser eterno, imutável e imperecível de que nos fala Parménides e depois Platão, não precisa do meu cuidado, pois excede o horizonte da responsabilidade, porque ultrapassa o horizonte do meu poder. Ao invés, a existência humana, na sua precariedade, constitui o objecto próprio da responsabilidade porque está na esfera do poder, torna-se o «primeiro mandamento» da nova ética e a sua prioridade evidente apesar de não ter fundamento, como elucida Hans Jonas:

«(...) o mandamento ontológico que fez irrupção onticamente, institui a “coisa no mundo” fundamental – portanto naturalmente não ainda a coisa única – que obriga, doravante, a humanidade, uma vez que ela existe efectivamente, mesmo se é um acaso cego que a fez aparecer no seio da totalidade das coisas.»⁷⁰

Parafraseando Jonas, independentemente do que tenha estado na origem da irrupção da humanidade sobre a terra – contingência accidental, acaso cego, desígnio do ser ou da natureza, ou criação divina – o facto bruto, a realidade ôntica da existência efectiva de homens impõe a obrigação de estes continuarem a existir. Não estes ou aqueles homens determinados em função de um modelo ou essência a definir, mas a «possibilidade» da sua própria existência.

O fundamental é, segundo Jonas, a possibilidade formal da existência de homens num futuro indeterminado, livres da manipulação

68 – Cf. Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, pp. 173, 174.

69 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 175.

70 – Idem, p. 142.

de uma técnica que os tipifique ou coisifique, eliminando as suas ambivalências e mistério; a sua sensibilidade ética, o seu renascer «novo», constante fonte de alteridade e pujança da vida.

3.4 – Aporias do princípio responsabilidade

O «princípio responsabilidade» de Jonas apresenta-nos como paradigmas a responsabilidade parental e a responsabilidade política que têm em comum os conceitos de «totalidade», de «continuidade» e de «futuro».

Apesar de a primeira ser uma «responsabilidade natural» e a segunda de escolha livre, uma «responsabilidade contratual», as duas têm em comum atender «ao ser total dos seus objectos».⁷¹ O seu exercício não deve ser interrompido. Inicia-se com a existência física e vai até aos interesses mais elevados. A continuidade do existente de que se ocupam os pais e os homens de estado deve ser uma preocupação sempre presente que obriga a ter sob a sua tutela cada momento particular da sua actualização. Os pais em relação aos filhos e o homem de estado em relação ao bem público, não podem assumir uma responsabilidade parcelar. É o ser na sua totalidade – da criança e da vida na colectividade – que reclama a responsabilidade substantiva dos pais e do homem de estado. O seu exercício não admite interrupções nem ausências. O conceito de «continuidade» tem ainda um sentido mais profundo. A criança e a comunidade que o político governa adquirem a sua identidade de maneira histórica, são afectadas pelo horizonte temporal que as projecta para o futuro, logo os políticos e os pais não podem ignorar o passado e o presente. Os primeiros, porque têm de preservar a identidade colectiva da comunidade que governam e os segundos porque, ao educar a criança, lhe incutem, precisamente, a tradição colectiva. A continuidade é, pois, comum aos dois paradigmas e resulta da natureza total da responsabilidade que tem o futuro como tarefa.

O conceito de «continuidade» esboça a outra dimensão fundamental da responsabilidade – o futuro. Os pais e o político incluem sempre o que há-de vir nas suas preocupações quotidianas.

71 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 145.

O horizonte de futuro, não se deixando pré-determinar, apela à obrigação de aceitar a responsabilidade de velar pela finalidade do ser que reclama a sua existência. Este não pode ser desligado da responsabilidade total, sob pena de se ignorar o carácter contingente do ser perecível, imerso no devir, que constitui o objecto privilegiado da responsabilidade. «O carácter perecível próprio deste de que se tem a responsabilidade é o verdadeiro aspecto do futuro da responsabilidade».⁷²

No que se refere aos paradigmas da responsabilidade, podemos desde logo levantar uma objecção ao pensamento de Jonas. Sabendo que a relação pais / criança é o «arquétipo de toda a responsabilidade do homem em relação ao outro homem»⁷³ e, portanto, também do político em relação à comunidade que governa, poderemos daqui inferir que Jonas nos propõe que os homens sejam tratados como crianças que necessitam de protecção e amor mas, também, da autoridade de uma figura parental que é o arquétipo do poder político? Jonas, sendo contrário a todo e qualquer totalitarismo, de que aliás foi vítima, se nos reportarmos só ao modelo que apresenta, deixa, afinal, a pairar esta possibilidade...

A dificuldade principal que o «princípio responsabilidade» tem que enfrentar e que é bem vincada por Jonas é a relação desigual que existe entre o saber humano limitado (apesar dos grandes avanços da ciência) e os efeitos em cadeia das séries causais engendradas pela tecnociência, os quais podem hipotecar todo o futuro da humanidade.

O homem fica refém da sua finitude face às consequências do seu agir sem peias no espaço e no tempo.

Jonas recusa a separação do ser e do dever-ser. Daqui resulta que o dever não obedece à razão pura legisladora como queria Kant mas que se apoia antes em princípios materiais. O conteúdo do agir está antes da forma. «Não é a obrigação que é o objecto, nem a lei moral que motiva o agir moral mas o apelo do bem em si possível no mundo».⁷⁴ Assim sendo, a questão que se coloca é a de

72 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 152.

73 – Idem, p. 140.

74 – Idem, p. 128.

saber se aquilo que não se pode conhecer pode ser incluído no dever, ou seja, na responsabilidade.

Esta dificuldade não passa despercebida a Jonas que, logo no segundo capítulo da obra *Le Principe Responsabilité*, ensaia uma resposta de ordem pragmática para esta questão, a qual se traduz na afirmação da «heurística do medo». Face às dificuldades que encontra o saber factual em prever os efeitos longínquos da acção técnica, a primeira contribuição possível desta constatação, e porque é sempre mais fácil antecipar o mal do que o bem, é dada pelo papel que o medo desempenha para refrear as acções das quais o conhecimento actual não tem como prever as consequências.

«O reconhecimento do *malum* é-nos infinitamente mais fácil que o do *bonum*; ele é mais imediato, mais constrangedor, menos exposto às diferenças de opinião e não é procurado».⁷⁵

Posso e devo ter responsabilidade pelo futuro quando tenho a previsão da eventualidade da deformação do homem. Para defender o homem temos necessidade de evocar a ameaça contra a imagem do homem. Jonas⁷⁶ faz questão de distinguir este medo reverencial do medo psicológico que conduziria à inacção. O medo é evocado em prol da precariedade do objecto da responsabilidade, erigido em princípio fundador da sabedoria, o que obriga a apelar à contenção e à prudência.

Como notou Adalberto Dias de Carvalho:

«Raiz comum do medo e da esperança é, com certeza, o mistério que aí se ergue para lá dos limites da razão e que projecta uma sombra que nunca nos pode deixar nem indiferentes, nem inconscientes nem sequer manietados. Aquele deverá antes ser olhado como um apelo, eticamente irrecusável ao estabelecimento de uma relação responsável com a presumível – e, em qualquer caso, precária – identidade de seres humanos que, excluídos, supostamente não podem prosseguir – pelo desfasamento entre a consciência e a existência – um qualquer processo de A – identificação / identização / ipseificação antropológicamente consequente.»⁷⁷

A «situação apocalíptica» exige que o homem tenha consciência dos efeitos longínquos do seu agir, o que o obriga a gerir o poder causal com recurso à consciência dos limites do seu saber. Atendendo a que, «o caracter

75 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 49.

76 – Idem, p. 300.

77 – Carvalho, Adalberto Dias, *A Contemporaneidade como Utopia*, Ed. Afrontamento, Porto, 2000, p. 38.

essencialmente insondável do homem que nos reserva sempre surpresas; e o carácter imprevisível, quer dizer que não pode ser inventado antes, das invenções futuras»⁷⁸ dá ao homem o direito à ignorância, à imperfeição e às ambivalências, em suma, ao mistério. As utopias tecnológicas, com o objectivo de potenciarem o homem, pretendem superar estes limites. A «heurística do medo» está assim ao serviço da ética do futuro dado que consciencializa o homem dos limites do seu saber, incutindo-lhe o sentimento de incerteza em relação ao futuro, prescrevendo-lhe, em simultâneo, que, a nível prático, é sempre melhor dar prioridade ao mau prognóstico do que ao bom para evitar os males maiores que podem advir do efeito dinâmico e cumulativo da técnica.

«É o mandamento da ponderação face ao estilo revolucionário que adopta a mecânica evolutiva do «ou antes – ou antes» sob o signo da tecnologia com o seu «jogar ao vale tudo» imanente e estranho à evolução.»⁷⁹

A principal aporia da responsabilidade remete-nos para a essência da responsabilidade em relação à finitude do seu objecto: «Torna-se claro que a responsabilidade como tal não é outra coisa que o complemento moral da constituição ontológica do nosso ser temporal».⁸⁰ A responsabilidade projecta-nos para o futuro embora este nunca perca o carácter transcendente e inatingível devido ao nosso saber limitado que tem que lidar com a espontaneidade e a liberdade da vida.

Outro paradoxo consiste no facto de a responsabilidade estar comprometida com um futuro que não se pode antecipar, dado que a incerteza é um dos ingredientes do futuro. Este preserva sempre o mistério insondável que não pode ser antecipado pelo saber mas, simultaneamente, o homem é coagido porque detém o poder de agir em prol de um futuro, no sentido de manter aberta a possibilidade de uma existência intacta que não seja desvirtuada por um agir irresponsável ou por uma inacção negligente. A consciência da ignorância ou da limitação do saber preditivo deve proteger o homem de cometer excessos mas não o iliba de agir, negligenciando a

78 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 52.

79 – Idem, p. 152.

80 – Ibidem.

precariedade e a totalidade do objecto que, estando na esfera do seu poder, ordena uma acção responsável.

A grande panóplia de conhecimentos de que o homem dispõe actualmente permite-lhe antecipar «cenários negativos possíveis» em que a humanidade não poderia continuar a ser tal como é. Não passaria de uma comunidade de autómatos. Estes cenários de degeneração da humanidade, sob a aparência de paraísos terrestres, devem ser afastados pelo agir responsável. «Uma das responsabilidades da arte de governar consiste em velar para que a arte de governar continue possível no futuro.»⁸¹

O exercício da responsabilidade tem como objectivo final manter aberta a «possibilidade» da continuação do seu exercício pelas gerações futuras. Jonas recusa uma dialéctica à maneira de Hegel, ou seja, «um cortejo triunfal do espírito através do mundo» que nega o presente, ou uma boa parte dele. Diz-nos implicitamente que é preciso viver e pensar com a certeza da proximidade permanente do mal e exigir de nós que ele seja impedido. Ao transformar a natureza em força tecnológica, o homem limitou as suas capacidades dinâmicas e homeostáticas, cabendo-lhe, então agora, a responsabilidade de velar por esse ser perecível (de que o homem faz parte) nem que para isso tenha que limitar os padrões de consumo conspícuos da chamada civilização ocidental.

Jonas propõe um reexame do conceito de liberdade pondo em causa que a tomada de decisões, com repercussões a longuíssimo prazo, seja feita unicamente com base no saber e conhecimentos dos povos contemporâneos.

Trata-se de encontrar os parâmetros éticos da responsabilidade quanto à permanência da possibilidade de uma vida digna na Terra para as gerações futuras. Há uma reciprocidade entre o ser e o valor. O ser da vida é reconhecido como algo que vale, mediante o nosso agir que aceita descentrar-se em proveito da vida autêntica, entendida esta como um valor.

A grande preocupação de Jonas vai para a preservação da imagem do homem, criticando todas as utopias que preconizam o advento do homem

81 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 165.

novo. Estas partem do pressuposto de que o que ele é na actualidade não é autêntico, não dando assim o devido valor a um processo longo de milhões de anos. A defesa de Jonas não vai para a sobrevivência ôntica de uma humanidade com estas ou aquelas características mas para a significação ontológica de manter aberto um horizonte de «possibilidade»:

«Mas o que importa agora, não é perpetuar uma imagem determinada do homem, nem suscitá-la, mas em primeiro lugar, manter aberto o horizonte da *possibilidade* que, no caso do homem, é dada com a existência da espécie como tal e que como devemos acreditar na promessa de l'«*imago Dei*» dará sempre uma nova oportunidade à essência humana.»⁸²

Jonas lida mal com o conceito de utopia que pretende delinear o futuro avançando no desconhecido, pondo em causa a ideia de homem tal como é. Procura mover-se num horizonte do dado. A pluralidade dos possíveis atenta contra a dignidade do ser pois pode conduzir ao seu aniquilamento. O impossível ou «o ainda não» não tem valor pois não é. Rejeita toda e qualquer tentativa de projecto que submeta ou tenha implícito submeter a imagem de homem à mudança ou manipulação que possa ter como consequência o que denomina como o monolitismo de um futuro acabado sem mistério e sem ambivalências. Daí, a rejeição em bloco de todas as biotecnologias que interferem com o nascimento e a morte ou que pretendem controlar o comportamento humano.

«A nossa condição mortal recai sobre nós com sua crueldade mas também com a sua sabedoria – porque sem ela não haveria a promessa eternamente renovada de frescura, da imediatez e da sofreguidão da juventude; nem existiria para nenhum de nós incentivo para contarmos os nossos dias e fazer com que valham a pena.»⁸³

A preservação da «ideia de homem» com a sua condição de ser mais perfeito, mas ainda assim, com ambivalências e imperfeições, perpassa todo o pensamento de Hans Jonas que faz recair toda a responsabilidade da sua preservação no homem de estado,

«(...) A ideia de homem: ele também faz parte da responsabilidade, é o seu conteúdo último e simultaneamente o seu conteúdo mais próximo, o núcleo da sua totalidade, o verdadeiro horizonte do seu futuro.»⁸⁴

82 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 191.

83 – Jonas, Hans, *Ética, medicina e técnica*, trad. Fernando António Cascais, Vega, 1994, p. 165.

84 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 170.

Mas se quisermos levar o pensamento de Jonas às últimas consequências, poder-se-á suspeitar que a «ideia de homem» de que ele parte limita o alcance da própria evolução subordinando-a ao princípio antrópico e acabando por comprometer o mistério do homem no seio das instâncias do ser.

O dever da geração presente acabaria por se reduzir a velar para que «a imagem de homem» tal como é fosse confirmada ciclicamente nas gerações futuras.

3.5 – A oligarquia da ética – Mero pessimismo ou negatividade das potencialidades dialógicas do pensamento reflexivo?

Ao fazer recair no homem de estado o peso da responsabilidade percebe-se a intenção de Jonas de associar a responsabilidade aos detentores do poder. A questão que se pode colocar é a de saber se na actual conjuntura, em que a economia é planetária, o poder efectivo está nas mãos dos homens de estado ou nas *holdings* que podem controlar os estados e, por consequência, os seus governantes.

Quais os meios que o homem de estado tem ao seu dispor para cuidar da «ideia de homem»?

Não fica muito claro se o autor advoga a persuasão e o encantamento ou os meios coercivos. Parece-nos, no entanto, pela análise que faz dos diversos sistemas políticos seus contemporâneos, que a democracia não serve cabalmente o seu objectivo, preconizando uma autoridade forte assente numa base de apoio contratural em que os mais aptos (mais informados, mais conhecedores) teriam ao seu dispor os meios necessários e a legitimidade para impor aos menos aptos um sistema político que os protegesse das suas próprias fragilidades e que protegesse também as gerações futuras dos permanentes abusos e da delapidação do património a que as gerações presentes procedem.

O espírito de missão atribuído ao homem de estado e a responsabilidade acrescida das suas funções parecem apontar para uma menoridade do cidadão comum que, no seu afã de bem-estar, é indiferente ao desenvolvimento do risco proporcionado pela tecnociência.

Esta postura é incompatível com a premissa fundamental do «princípio responsabilidade» «(...) o arquétipo de toda a responsabilidade é aquele do homem para com o outro homem.»⁸⁵

85 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 140.

Por outro lado, sabendo que os homens de estado têm um poder limitado no espaço e no tempo, como podem eles tomar decisões de tão longa abrangência baseadas num saber que está muito aquém de conhecer as consequências de decisões que se repercutem a longo prazo.

O que não se pode conhecer pode ser incluído no dever?

Jonas responde afirmativamente. As consequências imprevisíveis do poder são responsabilidade do saber e do querer do homem, por isso não lhe são alheias. O homem deve ser responsável por tudo o que o seu poder afecta.

No texto *Sur le Fondement Ontologique d'une Éthique du Futur*, Jonas afirma: «O saber, o querer e o poder são colectivos, o seu controlo deve então sê-lo igualmente: só os poderes públicos podem exercê-lo.»⁸⁶ O saber, o querer e o poder visado por Hans Jonas não atingem o individual do cidadão comum mas o que é engendrado anonimamente por todos, o indefinido: *é o bater de asas da borboleta na Amazónia que provoca o terramoto no Japão*. O cidadão comum, não tendo condições para enfrentar o poder desmedido da tecnociência, deve aceitar as restrições dos que, tendo o poder e o conhecimento preditivo, têm também a responsabilidade de impedir a presente caminhada para o abismo. «Só uma elite pode eticamente e intelectualmente assumir a responsabilidade pelo futuro.»⁸⁷

Este incontornável alheamento dos cidadãos em relação aos impactos da ciência e da tecnologia coloca o «princípio responsabilidade» de Hans Jonas numa posição frágil. Todos sabemos que, na prática, as elites podem representar interesses organizados muitas vezes contrários à dignidade da vida, conceito tão caro a Jonas. O cidadão comum, através de organizações não corporativas, pode desmontar interesses menos claros ao promover debates que gerem controvérsia e extremem posições, vindo assim a público intenções camufladas.

Entretanto, as controvérsias actuais sobre o ambiente e saúde pública, ilustram bem que os peritos divergem entre si e que o acesso a metodologias

86 – Jonas, Hans, *Pour Une Éthique du Futur*, Rivages Poche, 1998, p. 105.

87 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 200.

pretensamente rigorosas e objectivas não faculta o dom da infabilidade. As posições oficiais estão muitas vezes eivadas de interesses profissionais e económicos estratégicos.

Parece-nos que Hans Jonas, ao depositar em “alguns homens” uma confiança desmedida, afasta “todos os homens” de uma *praxis* responsável caindo, de algum modo, no utopismo da cidade ideal que, apesar de não ser perfeita, seria o melhor dos mundos porque governada por eleitos imbuídos do sentido de missão em que amor e autoridade são faces da mesma moeda.

A grande aporia de *Le Principe Responsabilité* prende-se com a resolução dos interesses da autoridade sem cair no autoritarismo e com o assumir de restrições sem que a limitação da liberdade degenera em ditadura.

Gilbert Hottois faz a seguinte avaliação pragmática das teses de Hans Jonas, no que se refere a política:

«O Princípio Responsabilidade encoraja a dúvida, senão uma verdadeira desconfiança, a respeito da democracia e de um certo número de valores que lhe estão associados: pluralismo, progresso, sentido de tolerância e de relatividade, importância do diálogo, da discussão, do debate, da confrontação de pontos de vista, importância da opinião pública e da sua formação, etc...»⁸⁸

Assumindo que *Le Principe Responsabilité* pode dar azo a interpretações diversas, inclinámo-nos para o interpretar em sentido positivo. Jonas acredita no poder do pensamento reflexivo do homem para prevenir os desmandos do poder autonomizado pela tecnociência o que obrigará a humanidade a fazer alguns sacrifícios. Se assim não fosse, o empreendimento reflexivo de Jonas não teria qualquer sentido.

88 – Hottois, Gilbert, «Le Neo-Finalisme dans la Philosophie de Jonas», in *Hans Jonas, Nature et Responsabilité*, Coord. Hottois, Gilbert e Pinsart, M-G, Vrin, 1993, p. 35.

3.6 – O fundamento ontológico da responsabilidade

3.6.1 – A criança objecto elementar da responsabilidade

«Jonas parece ter ao menos duas boas razões para escolher a teoria da evolução como base da sua ontologia:

Primeiro porque ela reabilita a natureza restituindo-lhe a sua dignidade, e depois porque a teoria da evolução contém os elementos necessários para ultrapassar os limites do dualismo da ciência clássica.»

Carlo Foppa, «L'ontologie de Hans Jonas, A la Lumière de la Théorie de L'Évolution», in *Nature e Descendence*, p. 53.

Contra a ciência moderna, o grande empreendimento de Jonas consiste em provar que é possível extrair um dever do próprio ser. «Fundar o “Bem” ou o valor no ser quer dizer, reduzir o abismo entre o ser e o dever.»⁸⁹ O objectivo é mostrar claramente um dever ontológico, sabendo que é a reivindicação imanente ao ser que funda ou pode fundar objectivamente a obrigação. «A objectividade deve realmente vir do objecto.»⁹⁰

Nem a vontade divina nem a vontade humana podem, segundo Jonas, constituir, como queria Kant, a fonte de validade que cria a rede e estabelece os nós entre o ser e o dever.

Anunciada a morte de Deus e formuladas reservas quanto à autoridade do homem como detentor do conhecimento, perdem-se concomitantes referências de valores objectivos.

Mas o vazio de valores em que navega a sociedade contemporânea deve-se, como nos preveniu Jonas, logo no primeiro capítulo da sua obra principal, a uma hegemonia do saber analítico-causal que, na sua ânsia de controlo e busca de verdades objectivas, não reconhece qualquer valor imanente à natureza, ao ser, não reconhecendo também, por consequência, outro saber que não seja o científico para explicar o fenómeno da vida. Ora, e ainda ancorados em Jonas, constata-se que o fenómeno da vida não se deixa aprisionar pelos códigos unívocos das ciências da natureza, apesar destas

89 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 115.

90 – Idem, p. 180.

poderem e deverem contribuir, com a sua quota-parte, para o conhecimento do fenómeno da vida.

Porém cabe sobretudo à metafísica, mesmo ao arrepio de todo o saber moderno instituído, contribuir de forma decisiva para a compreensão do fenómeno da vida, ao elaborar uma base teórica que sirva de fundamento a uma nova ordem ética.

O não reconhecimento de um valor imanente à natureza, ao ser, constitui o impasse da contemporaneidade que Jonas pretende ultrapassar. Tendo para tal que derrubar o «dogma ontológico» instalado na consciência contemporânea de que o ser não coincide com o dever. Dando a palavra a Jonas:

«(...) um paradigma *ôntico* no qual o simples «é» factual coincide com a evidência de um «deve» que não admite por consequência o conceito de um «simples é» (...) o recém nascido cuja simples respiração dirige um «deve» irrefutável à sua volta, a saber que cuidem dele. Vê e saberás.»⁹¹

É a criança absolutamente vulnerável «na factualidade extrema do-ser tal» que constitui o arquétipo de um dever irrefutável. A criança reclama uma responsabilidade «urgente inequívoca e sem escolha»⁹² de outrém mas não irresistível, não necessária, daí a sua vulnerabilidade. Um dever inegável e evidente de outrém que deriva do «(...) ser de um simples existente *ôntico*»⁹³ para que o dever ser deste, o fim em si incondicional de todo o ser vivo, a promessa teleológica contida nele, seja.

A criança evidencia o paradigma da coincidência entre o ser e o dever – entre o ser e uma obrigação que lhe está associada ou, melhor dizendo, que o ser encerra. «(...) O paradigma empiricamente primeiro e intuitivamente mais manifesto mas, igualmente o mais perfeito do ponto de vista do teor, literalmente, o protótipo de um objecto da responsabilidade.»⁹⁴

É assim, com uma simplicidade algo desconcertante, que Jonas identifica o modelo do seu princípio de “aço” – «princípio responsabilidade» – classificado de evidente, irrefutável, empírico e natural mas não irresistível,

91 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 180.

92 – Idem, pp. 184-186.

93 – Idem, p. 181.

94 – Ibidem.

porque dependente de um eu que se pode rebelar contra o ser, apesar de não o dever pois a objectividade do valor do ser incute-lhe a obrigação de um agir responsável.

O facto de a responsabilidade política estar invencivelmente aliada à aporia da irresolubilidade, dada a sua abrangência e desconhecimento da totalidade do seu objecto (não devendo mesmo assim paralisá-la), faz com que Jonas ponha, ainda mais, a tónica na responsabilidade parental que não admite erros perante o apelo do seu objecto e de onde se extrai claramente um dever do próprio ser. Jonas testemunha assim uma “fé” no sentido da vida e no sentido de missão do homem de estado; esse sentido, essa possibilidade, “amarra” o homem intuitivamente desdobrando-se numa obrigação.

A ontogénese enquanto possibilidade aberta institui-se com o paradigma de acção capaz, pela via afectiva e racional, de submeter a vontade arbitrária ao apelo do objecto.

No pensamento de Jonas perpassam as antinomias do pensamento contemporâneo: liberdade / autoridade, direitos / deveres, autonomia / responsabilidade.

Jonas privilegia claramente a autoridade, os deveres, a responsabilidade em relação ao futuro, colocando nestes conceitos o substrato teórico da esperança na subsistência do ser no futuro.

A questão que podemos colocar é a de saber até que ponto o “princípio de aço” que Jonas pretende fundamentar não descobre o flanco, desnudando a sua fragilidade, ao identificar a relação parental como modelo ou coincidência de todas as obrigações que o ser encerra.

As práticas mostram que a responsabilidade parental passa na actualidade por um período conturbado, devido, entre muitos outros factores, ao aparecimento de modelos familiares diversificados.

Em termos especulativos, a argumentação de Jonas em relação à responsabilidade parental não deixa margem a dúvidas, mas a extensão desta, por analogia, a todas as outras responsabilidades, nomeadamente à responsabilidade do Homem de Estado, afigura-se-nos paradoxal.

A responsabilidade parental, sendo intuitiva e natural, «(...) não depende de nenhum conhecimento prévio, é irrevogável e não rescindível.»⁹⁵ mas em termos práticos e apesar da evidência do seu conteúdo e origem e da coincidência entre o ser e o dever-ser, não é aceite por todos de uma forma tão profunda e abrangente.

A responsabilidade dos pais perante os filhos constitui o modelo intemporal de toda a responsabilidade, da que está comprometida com o futuro que não se pode totalmente antecipar, porque afectado pela incerteza que constitui o pressuposto da responsabilidade e que a deve orientar a nível prático remetendo o homem para a sua finitude. «(...) A responsabilidade como tal não é outra coisa senão o complemento moral da nossa constituição ontológica, do nosso ser temporal.»⁹⁶ Se esta nos obriga a uma projecção para o futuro, então, este constitui o principal objecto de «cuidado» sem nunca se deixar objectivar, daí o seu carácter transcendente que se deve à espontaneidade e liberdade da vida.

Estender o modelo de responsabilidade parental a todas as outras responsabilidades afigura-se-nos um empreendimento difícil e mesmo perigoso...

Todos conhecemos os abusos de autoridade de que “alguns filhos” são alvo sob o alibi de que os pais sabem o que é melhor para os seus filhos. O “amor” paternalista e a autoridade como ingredientes da responsabilidade política (aceitando o modelo de Jonas) já contribuíram para os principais desmandos da política contemporânea e estiveram na origem do desastre alemão que Jonas tão bem conheceu e sofreu na pele, além de outras calamidades políticas que a história contemporânea testemunha, assentes, precisamente, em poderes totalitários. Não podemos ser ingénuos ao ponto de igualar a “missão” de um político (até porque dificilmente identificamos os políticos actuais como missionários zelosos) à missão dos pais. Estes podem causar um desastre pontual enquanto que um político pode causar o «desastre

95 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 136.

96 – Idem, p. 54.

planetário» como muito bem viu Jonas, tópico que está na origem da sua reflexão. No extremo, a argumentação de Jonas pode interpretar-se como «os fins justificam os meios». Uma confiança cega no espírito de missão dos políticos que assumiriam uma responsabilidade total submetida ao apelo do objecto total que lhe incutiria uma responsabilidade infinita parece-nos constituir uma utopia (em sentido negativo) primária e perigosa.

Poderá o amor e o apelo do ser constituir um antídoto tão forte que preserve a humanidade e a natureza deste poder absoluto que tem a responsabilidade natural por modelo?

Onde está a transcendentalidade do eu capaz de se projectar do centro de si para o espaço da relação interpessoal?

O conceito de alteridade que aparece explicitamente na obra de Jonas em relação à humanidade fica deveras mutilado no presente, em relação a todos os homens, dado que uns são “mais iguais que outros”.

Os valores fundamentais da vida (solidariedade, equidade, justiça, verdade e beleza), que seriam o fim último a atingir, guiados pelo pensamento, não ficarão deveras diminuídos se alguns dos entes “mais perfeitos”, os homens de Estado, recorrerem à limitação da liberdade intrínseca do ser, mesmo que seja para preservar a humanidade?

Uma autoridade ilimitada facilmente degenera em autoritarismo, a renúncia à participação na coisa pública em indiferença e o medo (mesmo que não seja o psicológico) em falta de perspectivas para o futuro. A renúncia, o medo, poderão ter como consequência a aceitação do *status quo*, o indiferentismo que não procura a construção de um futuro mais harmonioso e mais feliz.

O «princípio responsabilidade» de Jonas, quando analisado à luz do seu modelo e estendido à responsabilidade política, no que se refere às consequências da sua aplicação prática, surge impotente e frágil pois coloca o comum dos homens numa posição de minoridade incompatível com a assumida complexidade da sociedade contemporânea.

Os grandes homens – mesmo os grandes estadistas –, enquanto afectados pela precariedade ontológica, terão necessidade, como os outros homens, de clarificar o seu saber, mesmo que privilegiado, através de um diálogo sério que os liberte da solidão de um poder que, sendo tão urgente e inequívoco, os amarra a obrigações de tal envergadura que são incompatíveis com a finitude de um qualquer ente precário ou de pequenos comités solitários constituídos para esse fim. Jonas deixa aqui perder a ligação fundamental à vida que sempre procurou evidenciar.

O «princípio responsabilidade», quando aplicado à política, desvirtua-se pois emerge mais como um princípio de autoconservação do *status quo* do que como princípio de liberdade e realização da humanidade.

A esperança que Jonas preconiza parece-nos estéril. Refere-se a um futuro longínquo igual ao presente, apesar de apontar para uma justiça social à escala planetária que levaria os países ricos a renunciar a alguns dos seus privilégios.

A renúncia, a moderação, a adopção e expansão dos direitos humanos estariam dependentes do acordo dos Homens de Estado – sábios e prudentes – mais do que dos comuns dos mortais que habitariam o mundo alheios ao esboço do futuro.

O comum dos homens aceitaria uma nova ordem ética por respeito e necessidade dado que a precariedade do ser assim os constrange.

O «princípio responsabilidade», ao preconizar a solicitude em relação ao vulnerável (assente na precariedade ontológica), contribui para uma maior oportunidade dos que não têm voz para reivindicar os seus direitos. Contribui, também, para o alargamento do respeito pela vida na diversidade das suas expressões e enuncia uma responsabilidade colectiva em relação ao futuro. Mas pode também ser interpretado como uma subestimação da responsabilidade individual, em relação ao presente, por parte da maioria dos cidadãos.

3.6.2 – Fundamentação metafísica-ontológica da ética

Teses fundadoras da ética

Segundo Jonas,⁹⁷ filosoficamente, a metafísica caiu em desgraça nos nossos dias mas não podemos passar sem ela, apesar de esta estar afastada da maioria das mentalidades positivistas.

O projecto de Jonas consiste em ultrapassar o dualismo cartesiano elaborando uma nova filosofia da vida⁹⁸ que integre, ao mesmo tempo, o organismo e o espírito.

Procura contrariar a convenção moderna segundo a qual o homem estaria sozinho no mundo e seria a única fonte do dever moral. O objectivo principal seria dotar a ética de fundamentos sólidos, que lhe permitiriam enfrentar o actual vazio de valores, dado que não podem subsistir dúvidas para fundamentar uma «ética que obrigue».⁹⁹

Assim, o seu empreendimento fundacional tem como *pivots* o *imperativo ontológico* e o *princípio responsabilidade* para constituir uma ética que seria uma espécie da coroação natural da *filosofia do organismo*.

«É insuficiente a simples plausibilidade ou a evidência afectiva de uma proposição como aquela segundo a qual o futuro da humanidade e do planeta deve preocupar-nos.»¹⁰⁰

A intuição, a «evidência afectiva», o sentimento, não colocam a ética ao abrigo do relativismo de valores e da mentalidade positivista que invadiu o saber contemporâneo. É urgente dotar a ética de princípios fortes que não se baseiem num simples acordo intersubjectivo de sujeitos. O valor está para além do querer, tem sede própria no ser. «É urgente assumir que há em geral

97 – Cf. Jonas, Hans, «Sur Le Fondement Ontologique d'une Éthique du Futur», in *Pour une Éthique du Futur*, Rivages Poche, 1998, pp. 90,91.

98 – Cf. Jonas, Hans, *Le Phénomène de la Vie, vers une biologie philosophique*, De Boeck Université, 2001.

99 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf. 1997, p. 48.

100 – Ibidem.

valores em si ancorados no *ser* – quer dizer que este último é objectivamente portador de valores». ¹⁰¹

A fundamentação racional de Jonas vai partir de uma «metafísica da natureza»: a vida tem uma finalidade, encerra em si o seu sentido, revela uma continuidade hierárquica entre os seres vivos, em que o humano é o mais qualificado de todos os seres – fim último da evolução.

A «natureza humana» partilha com a natureza a mesma modalidade do ser «metabolismo» que permite a subsistência de todos os seres vivos.

Segundo Jonas, o «metabolismo» é apanágio de todos os seres vivos e manifesta já, nem que seja de uma forma subtil, a liberdade, a interioridade e a subjectividade, da finalidade e do valor. Todos os seres vivos e, por maioria de razão, o ser humano têm um valor intrínseco.

A concepção metafísica de Jonas mostra-nos, então, que o ser abriga em si mesmo o dever; que há uma obrigação que decorre do ser não havendo hiatos entre Ser e Dever.

«(...) eu acredito antes numa subjectividade sem sujeito (...) o fim como tal domiciliado na natureza (...) com a produção da vida, a natureza manifesta ao menos um fim determinado, a saber, a vida ela mesma». ¹⁰²

Os valores têm imanência ontológica. «(...) a eficiência dos fins não está ligada à racionalidade, à reflexão ou ao livre arbítrio, então ao homem». ¹⁰³ Os valores estão fundados na natureza do ser ficando assim ao abrigo da vontade humana. «A natureza cultiva valores uma vez que ela cultiva fins». ¹⁰⁴

Assim, Jonas discorda também de Kant quando este eleva a razão humana a legisladora absoluta – fundamento da moral. Rejeita a afirmação de que a experiência do dever seja originária do ser humano. Para Jonas, não é a razão comum a todos os homens que está na base da moral mas o profundo querer do ser que impõe a necessidade da ética. A obrigação tem a sua génese no dever de velar pela equidade, pela justiça e, mais ainda, pela dignidade da totalidade. Ao retirar à razão o poder de legisladora absoluta, Jonas procura

101 – Jonas, Hans, *Sur le Fondement Ontologique d'une Éthique du Futur*, Rivages Poche, 1998, p. 97.

102 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf. 1997, p. 107.

103 – Ibidem.

104 – Idem, p. 150.

escapar ao formalismo e ao antropocentrismo do «reino dos fins»¹⁰⁵ e incluir a totalidade na responsabilidade humana.

Kant enuncia uma lei moral assente na razão que se limita a afirmar que é possível enunciar princípios morais que governem a conduta recíproca dos seres humanos, em que estes sejam sempre encarados como um fim e nunca como um meio.

Para Kant uma acção é moral quando a podemos justificar com base num princípio, numa regra universal que tenha valor absoluto para todos os seres racionais sem conduzir a contradição. A acção deve reger-se por regras que possam superar o teste da universalidade.

Para Jonas, o imperativo de Kant é meramente formal dado que não inclui a precariedade do ser no dever do homem.

Na perspectiva de Kant, o homem tem a experiência do dever fazer algo por dever porque sente profundamente dentro de si que algo tem que ser feito. É a razão, comum a todos os homens, que impõe que ajamos por dever. Para além das diferenças que caracterizam os homens como indivíduos, os homens são perfeitamente idênticos porque têm em comum a racionalidade. A lei moral refere-se a seres racionais. Pela razão o homem anula as diferenças que o individualizam no que se refere à enunciação de princípios universais. O ser racional estabelece fins, autodetermina-se – escolhe como quer ser. A dignidade humana está no facto de o homem poder escolher o que quer ser. Se um objecto não escolhe como quer ser podendo, por isso, ser utilizado como um meio, o mesmo acontece com os animais que não escolhem, por si próprios, como faz o ser humano. Eis a autonomia da razão.

Jonas critica, precisamente, esta visão atomística da realidade que permite ao homem servir-se da natureza como um meio.

Kant valida, assim, a autonomia da razão e o livre arbítrio como bases da ética. Jonas rebela-se contra este posicionamento intelectual, já que «o fim como tal já está domiciliado na natureza», a eficiência dos fins não é

105 – Kant, Emanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Edições 70, p. 75.

exclusivo do homem enquanto ser racional. Se a razão exige que se respeite a essência da liberdade, ela é comum à totalidade.

Kant denominou o entendimento racional por «reino dos fins», Jonas advoga a extensão do «reino dos fins» a toda a biosfera.

Para Kant, o homem deve comportar-se como um legislador universal compatibilizando racionalmente a sua visão com a de outros homens, resultando um universo de leis, um sistema de direitos e deveres modulados sobre o princípio de liberdade de escolha que se concretizaria na justiça e na equidade.

Jonas elimina a posição egocêntrica do homem como dono da natureza resgatando o princípio da equidade e da justiça para todos os que não têm voz para reivindicar. A totalidade sendo à luz do pensamento de Jonas da mesma natureza que o homem, apesar da sua diferença de grau, não dá a este o direito de se basear no formalismo do imperativo categórico para agir sem ter em conta as consequências da sua acção.

O apelo do ser à existência é o valor universal que a razão não pode deixar de erigir em norma universal.

Em Kant, o papel central é dado ao indivíduo. Este é um ente dotado de valores e fonte de todos os valores. Em Jonas, a constatação fáctica de que o ser está em risco mostra ao homem o seu dever de solidariedade ontológica com o ser valor. O primeiro dever do homem é a responsabilidade de cuidar do ser e não a de cumprir formalmente o seu dever como enunciava Kant.

Jonas acredita numa «subjectividade sem sujeito»¹⁰⁶ disseminada por toda a natureza. Esta subjectividade tem um poder causal.

Os fins e os valores não são exclusivo do homem. Este é apenas o cume de uma hierarquia com capacidade de responsabilidade.

«(...) Um valor, em que o seu aparecimento no mundo não aumenta simplesmente um valor suplementar à paisagem do ser, anteriormente já rico em valores de vida, mas ultrapassa por transcendentimento genérico tudo o que existia até então.»¹⁰⁷

106 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf. 1997, p. 107.

107 – Jonas, Hans, «Sur Le Fondement Ontologique d'une Éthique du Futur», in *Pour une Éthique du Futur*, Rivages Poche, 1998, p. 93.

Jonas compreende o homem como uma unidade corpo-espírito, onde se dá um salto qualitativo, em virtude do qual, ele é um ser natural, mas por outro lado ultrapassa a natureza, sem nunca poder escapar ao constrangimento do ser natural.

«Ao serviço do corpo o espírito atormenta a natureza. (...) Efectivamente o espírito fez do homem a mais voraz de todas as criaturas. E isto ao ritmo de uma progressão em que a espécie inteira se encontra hoje impelida a consumir não mais o necessário capaz de a regenerar, mas o capital único do ambiente.»¹⁰⁸

É devido à voracidade do homem que a ética tem que assentar em princípios fortes que obriguem. «A ética tem necessidade da validade objectiva dos valores»¹⁰⁹ daí o recurso à metafísica para dotar de fundamentos firmes que garantam uma obrigação objectiva. O substrato teórico desta metafísica fundadora desenrola-se ao longo do terceiro e quarto capítulo da obra mestra de Jonas, *Le Principe Responsabilité*. O autor serve-se da questão leibniziana – «Porque há algo em vez do nada?» – reinterpretando-a e, passando do plano do ser e da existência para o plano do *dever-ser*. Jonas, imbrica a ontologia e a metafísica ao pôr em relevo o ordenamento do imperativo ontológico, argumentando que o valor do ser se impõe categoricamente contra o nada (niilismo).

Esta argumentação tem como objectivo dotar de fundamentação, a ideia de dever e responsabilidade do ser humano, relativamente à natureza e às futuras gerações (gerações vindouras).

Parece-nos não ser ousado concluir que a argumentação de Jonas se direcciona para a afirmação de uma instância tripla e unitária, ético-axio-ontológica, em que o valor, o *bem*, o *dever-ser*, e o *ser*, têm uma cumplicidade mútua indestrinçável.

Parafraseando Jonas, «o “valor” ou o “bem”, a supor que uma tal coisa existe», e já sabemos que existe pois «a natureza cultiva valores uma vez que cultiva fins», é a única coisa em que a simples possibilidade reclama já a existência (ou cuja existência uma vez dada reclama legitimamente a continuação da sua

108 – Jonas, Hans, «Sur Le Fondement Ontologique d’une Éthique du Futur», in *Pour une Éthique du Futur*, Rivages Poche, 1998, p. 60.

109 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf. 1997, p. 110.

existência). Funda-se uma reivindicação do ser, um dever ser que, de facto, está lá, uma obrigação, dado que o ser depende do agir.

A faculdade de valor é, ela mesma, um valor, o valor de todos os valores e pelo mesmo facto, igualmente, a faculdade de escolher entre o valor e o não valor. Garante ao ser a prioridade absoluta da escolha por contraposição ao nada.

A obra *Le Principe Responsabilité* foi alvo da crítica de variadíssimos pensadores contemporâneos. Vamos limitar-nos a apresentar, sumariamente, a de Gilbert Hottois¹¹⁰ por nos parecer que, globalmente, destaca as principais fragilidades do pensamento de Jonas, sem nunca ousarmos pôr em causa a fecundidade deste e os debates profícuos que suscitou, e continua a suscitar, em torno dos temas mais complexos que a sociedade contemporânea enfrenta: engenharia genética (genoma humano), ambiente (direitos das gerações vindouras), ecologia, bioética, educação (sociedade do desperdício versus educação ambiental), cidadania (liberdade / autoridade; direitos / deveres; autonomia / responsabilidade), assimetrias planetárias (países ricos / países pobres), apelo à contenção no sentido de preservar a dignidade humana.

Segundo Hottois, uma análise profunda de *Le Principe Responsabilité* mostra que o ideal perseguido por Jonas – elaborar uma argumentação absolutamente racional e universalmente válida – participa de uma ilusão filosófica, dado que, a cada passo, os pressupostos e a definição dos termos mais importantes estão eivados de obscuridades passíveis de contestação. Por outro lado, a pretendida racionalidade do discurso jonasiano, embora dotada de argumentos convincentes, não usufrui de evidência e universalidade imediata, como pretendia Jonas, dimensões que a colocariam ao abrigo da discussão, em virtude da urgência e da gravidade da situação actual.

Assim, na perspectiva de Hottois, a obra fundamental de Jonas pode e deve ser criticada, a partir de várias frentes filosóficas contemporâneas, que

110 – Cf. Hottois, Gilbert (ed.), *Aux Fondements d'une Éthique Contemporaine – H. Jonas et HT. Engelhardt*, Vrin, Paris, 1993, pp. 14,15.

Jonas omite, como se a ignorância ou a indiferença constituíssem meios válidos para vencer o adversário:

- Dissolução linguística sob o impulso de Wittgenstein.
- Destruição da metafísica sob o impulso de Heidegger.
- Desconstrução da ontologia sob o impulso de Derrida.
- Desqualificação de todo o empreendimento fundacional pelo racionalismo crítico.
- Empreendimento de fundamentação não monológica sobre a base do reconhecimento da natureza dialógica, argumentativa, intersubjectiva de toda a racionalidade e de todo o discurso (Habermos e Apel).
- Pragmatismo com a interpretação e avaliação do sentido e do alcance de um discurso filosófico em função dos seus efeitos e consequências práticas (grande parte da escola americana).

Hottois, reconhecendo a Jonas a actualidade do tema (que ele próprio tratou) – como guiar a acção na era da tecnociência –, critica a Jonas o anacronismo da argumentação, fechado ao diálogo com as principais correntes da filosofia contemporânea.

Em defesa do nosso autor, dizemos, com Júlio Fragata, que:

«(...) afinal, a riqueza dum filósofo não está tanto nas teorias que estabeleceu, mas sobretudo na intuição ou nas intuições fundamentais que comandam o desenvolvimento do seu sistema, de modo a poderem ser retomadas como sementes fecundas de novos desenvolvimentos.»¹¹¹

Nathalie Frogneux¹¹² evidencia a «intuição excepcional» de Jonas que lhe permite pressentir os grandes desafios do séc. XX e equacioná-los com «coragem», «firmeza» e, «muitas vezes, com fineza e *nuance*», procurando fazer ouvir a voz da medida face à tentação do excesso. Essa «intuição excepcional» conduz Jonas a questionar o papel social das ciências e das tecnologias, do parentesco e da diferença entre o homem e o animal, recusando a «fuga em frente».

111 – Ap., Cantista, Maria José Pinto, *Filosofia Hoje, Ecos do Pensamento Português*, Fundação Eng. António Almeida, s.d, p. 33.

112 – Frogneux, Nathalie, *Hans Jonas, où la vie dans le monde*, DeBoeck Université, 2001, p. 2.

Jonas apoia-se numa atitude aberta aos acontecimentos, situado na sua época, sem desprezo ou nostalgia em relação ao passado. Pois, viver no presente exige consciência da acção e responsabilidade perante o futuro.

A busca de resposta à intuição que motiva Jonas ocupa este durante toda a sua longa vida, num percurso de intenso labor filosófico, não isento de autocorreções, deslocamentos e inflexões de perspectiva mas sempre com um *foyer* único de questionamento – o combate ao dualismo que desvirtuou o pensamento ocidental e que o terá conduzido ao impasse.

Não obstante a admiração que Frogneux nutre pela obra filosófica de Jonas, tal não impede esta de reconhecer, ainda que de forma subtil, um certo fechamento do pensador ao diálogo com outras correntes filosóficas coevas:

«(...) se Jonas aceita as objecções que lhe são feitas, ele não procura sempre responder-lhe, como que absorvido por uma tarefa filosófica que não lhe deixa tempo livre.»¹¹³

113 – Frogneux, Nathalie, *Hans Jonas, où la vie dans le monde*, DeBoeck Université, 2001, p. 2.

3.8 – A ambivalência universal da vida

O metabolismo como pedra de toque

A reflexão de Jonas sobre a biologia conduz o nosso autor a uma posição relativamente a esta disciplina que tem como pedra de toque o «metabolismo»: «(...) nível fundamental de toda a existência orgânica»,¹¹⁴ substrato comum de todo o ser vivo.

Todo o ser vivo é um sistema metabolizador que realiza trocas de matéria com o meio ambiente para a sua auto-continuação, não podendo em circunstância alguma prescindir delas. O «metabolismo» é, para Jonas, um processo tão decisivo no fenómeno da vida que se constitui na própria identidade do orgânico, uma identidade que contém a alteridade e é auto-constituente.

É ao nível do metabolismo, logo na sua constituição básica, que se prefiguram as polaridades fundamentais que todo o ser vivo manifesta, ainda que de forma rudimentar, nas formas de vida mais simples, mas que se complexificam gradualmente à medida que se passa do vegetal para o animal e deste para o homem.

A metabiologia jonasiana conduz, assim, à descoberta das polaridades fundamentais que, tal como o fio de Ariane, nos permitem interpretar o fenómeno da vida na sua progressiva complexificação, já que a origem do fenómeno se manterá insondável.

«O ser assim suspenso na possibilidade é de parte a parte um facto de polaridade, e a vida manifesta-os nos seus aspectos fundamentais a saber: a polaridade do ser e do não ser, do eu e do mundo, da forma e da matéria, da liberdade e da necessidade. Estão aqui, vê-se facilmente, as formas de relação: a vida é essencialmente relação; e a relação como tal implica uma «transcendência», um ir – para – além – de – si da parte de quem estabelece a relação...»¹¹⁵

114 – Jonas, Hans, *Le phénomène de la vie*, DeBoeck Université, 2001, p. 13.

115 – Idem, p. 16.

A transcendência e as polaridades estão presentes nas formas básicas da vida, mesmo nas formas pré-mentais o que justifica, segundo Jonas que a própria existência orgânica prefigure já em si o espírito.

As polaridades do fenómeno da vida decorrem da diferença essencial que a vida instaura, ou seja, a irrupção da diferenciação ontológica no ser e no não ser face à indiferença pré-ontológica da matéria física inerte. A vida traz consigo uma identidade interna, uma individualidade, cujo fim intrínseco é a própria vida – o ser. É a pujança da vida que se afirma em cada momento, na sua individualidade que adia a ameaça perene – o não ser. No seu aspecto dúplice – poder e carência, o metabolismo abre a brecha por onde irrompe o não ser no mundo dado que este é outra possibilidade incarnada no ser. A possibilidade ambivalente do ser e do não ser confere ao ser o seu sentido forte, como refere Jonas:

«(...) intrinsecamente qualificado pela ameaça da sua negação, ele [o ser] deve afirmar-se, e a existência afirmada é a existência como preocupação. A possibilidade de não ser é neste ponto constitutiva da vida cujo ser consiste essencialmente em planar neste abismo, tocando a margem: assim no lugar de um estado dado o ser torna-se uma possibilidade constante, a que é preciso agarrar-se sempre de novo opondo-se ao seu contrário sempre presente, o não ser.»¹¹⁶

A existência do indivíduo orgânico deve ser continuamente assegurada pelo seu agir por um interesse, incessantemente exercido, porque a ameaça do não ser é perene e traduz-se na morte que por sua vez tem como correlato a renovação. Um renascer sempre novo parte da singularidade e da alteridade. A existência individual afirma-se como uma singularidade, como um eu, em oposição mas por causa e pelo outro que é o mundo.

Na contínua auto-afirmação e auto-constituição que a individualidade orgânica realiza, em cada etapa do seu implacável devir, manifesta-se, concomitantemente, a sua liberdade, ou seja poder usar o mundo e a necessidade de o ter de usar na sua dependência do mundo.

Opondo-se à herança dualista cartesiana, Jonas desenvolve uma antropologia segundo a qual o homem se constrói pela sua acção no mundo. O

116 – Jonas, Hans, *Le phénomène de la vie*, DeBoeck Université, 2001, p. 16.

ser do homem não é estático mas dinâmico como o organismo. Há uma troca objectiva entre a liberdade humana e o mundo fenomenal.

A dialéctica liberdade / necessidade, que preside a todas as etapas do organismo vivo, emerge da abertura da relação com o mundo, com a alteridade e face à alteridade. É condição de todo o organismo vivo e mais acutilante ainda no homem. «A vida é essencialmente relação», a relação implica a «transcendência», o ir – para – além – de – si, inevitável no ser vivo, que é a carência e que só fora de si, no mundo e no outro, pode encontrar o que lhe permite assegurar a sua auto-continuação.

A individualidade orgânica é teleológica, sendo o seu fim intrínseco ao ser. Desenvolve, no seu seio, a tensão das suas polaridades que constituem o modo de ser da existência como tal. A existência surge assim como um processo dinâmico onde irrompem as tensões ser / não ser, eu / mundo, liberdade / necessidade, autonomia / dependência.

O metabolismo significa um modo mediato na relação entre a individualidade orgânica e o ambiente, entre o ser e o mundo.

A metabiologia de Jonas, assente no conceito de metabolismo, permite-lhe desenvolver uma antropologia forte em que o ser humano se apresenta encarnado no mundo, enraizado mas capaz de escolher os fins e os valores que orientam a sua existência.

O metabolismo representa a mediação entre sujeito e objecto, necessidade, satisfação, acção e fim. No mundo vegetal há uma certa imediatez nessa mediação pois a planta tem a capacidade de transformar a matéria inorgânica em compostos orgânicos. O animal tem que ultrapassar essa lacuna, essa distância, pela percepção, pela mobilidade e pela emoção, marca indelével da mediação da existência animal – distância indivíduo e mundo.

A menor integração do animal no seu ambiente confere-lhe uma maior individualidade, logo, por força da razão, uma maior autonomia.

À medida que aumenta a escala da complexificação da vida, a mediação estende-se, as necessidades aumentam, alargando-se também o espaço de

liberdade. Quanto menor for a integração do indivíduo no mundo, maior será a mediação, logo maior será a individualidade e a complexidade dessa individualidade onde irrompe a liberdade. A maior individualidade faz-se à custa da não integração directa e imediata com o mundo o que acarreta uma quase descontinuidade que abre o espaço para a liberdade.

A liberdade inscreve-se assim no seio do mundo físico em que não impera o determinismo absoluto, abrindo-se a brecha da incerteza por onde irrompe o novo, a não controlável, o mistério da vida.

Há, de facto, um espaço aberto pela progressiva complexificação da vida onde a liberdade tem assento e que pode originar, até, novas cadeias causais, das quais é impossível prever os efeitos. Só esta condição cosmológica da liberdade – liberdade de escolha entre os possíveis determinados fisicamente – faz com que a liberdade de acção não seja uma ilusão e o sujeito possa ser responsável pelos seus actos.

A liberdade humana apresenta duas dimensões indissociáveis, a dimensão cosmológica e a dimensão ética.

No homem, as mediações produzidas para ultrapassar (nunca cabalmente) a tensão entre o eu e a alteridade do mundo, incluem, para além das mediações do animal (percepção, mobilidade e emoção), a faculdade pictórica e a faculdade eidética – a criatividade e a abstracção. À medida que a mediação se alarga, o par correlacto – liberdade, necessidade – acentua-se aumentando o risco da existência.

«Esta mediação acrescida conquista uma maior margem de jogo interno e externo, ao preço de um grande risco interno e externo. (...) todo o novo degrau de singularização (aqui pensamos em nós mesmos) paga-lhe o preço na sua moeda – esta mesma moeda pela qual atinge também a sua realização.»¹¹⁷

Como verificamos, as grandes ambivalências que o ser humano descobre em si – liberdade / necessidade, autonomia / dependência, eu / mundo, relação / isolamento, criatividade / mortalidade, prefiguram-se já, segundo Jonas, nas formas mais primitivas da vida aumentando gradualmente do mundo vegetal para o mundo animal e atingem a culminância no homem.

117 – Jonas, Hans, *Evolution et liberté*, Éditions Payot & Rivages, 2000, p. 56.

É pela via da incompletude, na necessidade de relação, que se impõe obrigatoriamente a acção responsável, balizada por dois pólos a liberdade e a necessidade.

Esta ambivalência era inédita na matéria física inerte. É a vida que aporta a tensão entre o ser e o não ser, a abertura, a transcendência, a liberdade e a finalidade. O homem, degrau último da complexificação da vida, tem mesmo «a liberdade de negar o decreto da natureza»¹¹⁸ mesmo que para fazê-lo se sirva de um dos seus fins – a liberdade.

Segundo Nathalie Frogneux¹¹⁹, no texto de apresentação de *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, é através do poder da subjectividade que Jonas confere a dignidade ao homem. É pela via da subjectividade que Jonas liberta o homem do monismo monolítico ou do dualismo radical que opôs o homem ao mundo.

Esta via mediana que Frogneux classifica de monismo polarizado e que é, uma ontologia capaz de fazer valer, em simultâneo, a «dignidade» humana e a sua «condição» natural, distingue nitidamente o mundo e o homem, mas não os separa nem define como contrários. A existência é relação, poder e carência.

Jonas procurou uma via especulativa cuja finalidade era proteger a liberdade da suspeição abrindo o caminho a uma troca objectiva entre a liberdade humana e o mundo fenomenal.

Com o objectivo de eliminar a herança dualista cartesiana, Jonas desenvolve, em *Le phénomène de la vie*, uma antropologia segundo a qual o homem se constrói pela sua acção no mundo. O ser humano é dinâmico como o organismo. A existência repousa sobre o acto de se manter a si mesmo no ser diferenciando-se e subtraindo-se ao meio neutro e neutralizante.

O movimento de autoposicionamento da existência é relativo à alteridade do mundo que aparece como seu pólo complementar. Jonas pensa a

118 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 111.

119 – Frogneux, Nathalie, «La Puissance de la Subjectivité Comme Dignité de L’Homme», in *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, Cerf, 2000, p. 15.

condição humana como existência implicada num mundo de que ela é deiscente – abertura espontânea.

Pelo seu agir o homem torna-se o que é. O agir contempla o risco. O bem e o mal estão imbricados nesta relação polar. Ora desenvolvendo as suas capacidades extremas e fazendo emergir o bem, ora sendo negligente e desenvolvendo uma acção medíocre, o homem assume a sua condição. O caminho é repleto de escolhos e tanto pode conduzir ao fracasso como ao sucesso.

O fim e a consciência do fim são fundamentais no pensamento de Jonas, permitindo-lhe dignificar a vida. Distingue comportamento finalizado, que assenta na adaptação autocorrectora ao ambiente, e comportamento motivado por um fim – consciência do fim.

O fim na vida supõe a acção – a capacidade de auto-avaliação em termos de sucesso ou do fracasso, a que é indiferente o comportamento finalizado, de que é exemplo a inteligência artificial que pode simular o fim mas nunca produzi-lo. O sucesso ou o fracasso é-lhe indiferente.

Jonas recusa o determinismo físico para dar espaço ao jogo objectivo de uma subjectividade livre que transcende a ordem causal mas que intervém nela. Privilegia o par liberdade / necessidade, inscrito na própria natureza, como princípio determinante de toda a acção, logo também e, sobretudo, da acção ética, que conduz o homem ao cumprimento do seu dever.

A ética é antropológica, ou seja, é a lógica da acção do homem, inscrita na natureza, mas não determinada por ela de forma imediata.

A complexificação da natureza, a necessidade de relação na perspectiva de colmatar a incompletude, abre o espaço para a subjectividade, para a liberdade que obriga todo o ser vivo a superar-se e, especialmente o homem, que tem de assumir o risco de acção tendo consciência da sua amplitude crescente.

A ameaça sempre presente do aniquilamento confere à vida e ao homem a sua grandeza e a sua miséria.

Mesmo o ente mais autónomo da natureza, o homem, é incapaz de conhecer o mistério da vida, dado que o seu conhecimento é feito por redução. No entanto, reconhecendo o mistério como constitutivo do ser, o homem integra-se nesse mistério numa perspectiva agónica onde a prudência terá de ser o ingrediente principal da sua acção e o limite do seu poder.

O perigo, o risco e a precariedade impõem-lhe contenção, mas a necessidade de proceder à sua completude impõe-lhe a assunção do risco da existência – caminho a percorrer por todo o ser vivo.

Jonas apresenta-nos uma visão holística da natureza onde a evolução não é linear, a superação da carência inerente a todo o ser vivo delinea o percurso que tem como constituintes a continuidade e o acaso. Na obra *Le Phénomène de la vie*, embrião do pensamento posterior de Jonas, está bem patente a ambivalência do fenómeno da vida onde o optimismo evolucionista algo romântico e triunfalista não tem lugar.

«Denotando, do lado da liberdade, uma capacidade de forma orgânica, esta de transformar a sua matéria, o metabolismo denota igualmente a necessidade irremediável para ele de o fazer. Seu «poder» é um «dever» pois sua execução é idêntica ao seu ser. Ele pode, mas ele não pode deixar de fazer o que ele pode sem deixar de ser.»¹²⁰

120 – Jonas, Hans, *Le phénomène de la vie*, DeBoeck Université, 2001, p. 93.

3.9 – Tríade finalismo, teleologia e liberdade

É o correlato ser não ser inerente ao mundo que permite a emergência da finalidade e do valor. Os fenómenos vitais, mesmo os mais simples, são irredutíveis à relação causa efeito, mecanicista, herança da ciência moderna. A finalidade sobrepõe-se à causa mecânica.

A ameaça omnipresente do não ser, da morte, explica e dá sentido ao facto de o ser constituir uma escolha constante de si mesmo, um fim para si.

Jonas advoga uma continuidade holística que não se faz por uma soma de unidades mas pela integração da totalidade da natureza mesmo nas suas formas mais elementares. O vivo explica e dá sentido ao não vivo, à matéria física inerte.

A natureza teleológica, finalista, é interior à vida e orientada para um horizonte de tempo futuro. Sendo o comportamento do organismo teleológico manifestação exterior de interioridade da substância, a teleologia ratifica a interioridade que é auto-constituente e pressupõe a relação – a alteridade.

Interpretando o pensamento de Jonas, o finalismo constituirá então com teleologia e a liberdade uma tríade dinâmica.

«Está ali a raiz da natureza teleológica ou finalista da vida: o carácter final (*finalism*) é em primeiro lugar o carácter dinâmico de um certo modo de existência, coincidente com a liberdade e identidade da forma em relação à matéria e é somente em segundo lugar um, facto de estrutura ou de organização física tal como temos exemplo na relação das partes orgânicas ao todo e na adaptação funcional do organismo em geral.»¹²¹

É a tríade mencionada que imprime o dinamismo teleológico do ser e que se manifesta também na perseverança de todos os seres vivos. Se não for abusivo inferir do pensamento de Jonas que o *telos* e a liberdade coincidem, o que nos parece legítimo, sobretudo se nos ancorarmos na obra, *Le Phénomène de la Vie*, onde Jonas afirma «(...) uma tendência na profundidade do ser para os muitos modos de liberdade (...)»¹²², esta liberdade é antinómica dado o seu carácter necessitante e a sua universal disseminação em toda a natureza.

121 – Jonas, Hans, *Le phénomène de la vie*, DeBoeck Université, 2001, p. 95.

122 – Idem, p. 15.

Na sua obra fundamental e posterior, *Le Principe Responsabilité*, Jonas já não identifica de forma tão explícita o *telos* com a liberdade.

Aponta para um «ser – fim» como *telos* da natureza, do ser:

«(...) com a produção da vida a natureza manifesta ao menos *um fim* determinado, a saber, a própria vida, - o que talvez não quer dizer outra coisa senão a libertação do «fim» como tal ao serviço de fins definidos, que se perseguem e experienciam subjectivamente. Nós abtemo-nos de dizer que a vida é «o» fim ou mesmo um fim principal da natureza, sobre o que não podemos ter nenhuma conjectura; é suficiente dizer um fim. Mas se (segundo uma conjuntura que não é despropositada) o «ser – fim» fosse ele próprio o fim fundamental, por assim dizer o fim de todos os fins, então, com efeito, a vida, na qual o fim se libertou, seria uma forma escolhida, proporcionando a realização desse fim.»¹²³

Apesar de mais contido, como verificámos na citação precedente, Jonas não deixa de reafirmar que crê «numa subjectividade sem sujeito»¹²⁴, ou seja, na dispersão natural de uma interioridade potenciadora através de inumeráveis partículas individuais do que na sua unidade originária, num sujeito metafísico total.

Jonas procura preservar o mistério da vida na sua interioridade e projecção. Mesmo que liberdade e *telos* não se identifiquem totalmente é na dinâmica liberdade com vista à satisfação do *telos* que se manifesta o querer profundo do ser. Esta liberdade disseminada na natureza, embora tenha um carácter necessitante, não é unívoca ilustrando a multidimensionalidade do ser de onde emerge.

Parece-nos ser correcto afirmar que a especulação metafísica de Jonas tem o ser como percurso e como meta. A «causalidade final», universalmente partilhada, alia-se a uma «subjectividade sem sujeito» ou seja, uma interioridade potenciadora universalmente disseminada e activa que em última instância pode até pôr o ser em risco.

Estes são os enigmas da liberdade que Jonas assume ao recusar a evolução e o progresso linear ou uma visão teleológica da história, isto é, com um fim determinado.

A natureza encerra um fim em si mas esse fim é indeterminado para o homem. Este, enquanto elemento da natureza, partilha o percurso cósmico. Se

123 – Jonas, Hans, *Principe Responsabilité*, Cerf, pp. 107,108.

124 – Idem, p. 107.

evocarmos a noção «a subjectividade sem sujeito», defendida por Jonas, facilmente encontramos o elo de ligação, de continuidade entre o ser humano e o resto do mundo orgânico.

«Talvez devidamente compreendido, o homem seja, afinal a medida de todas as coisas – não propriamente devido à legislação da sua razão, mas devido ao exemplar da sua totalidade psicofísica que representa o máximo de completude ontológica concreta por nós conhecida: Uma completude a partir da qual, por meio de redução, as espécies de ser podem ter de ser determinadas através de subtração ontológica progressiva até ao mínimo da mera matéria elementar (em vez do completo ser construído a partir desta base por adição cumulativa).»¹²⁵

125 – Jonas, Hans, *Le phénomène de la vie*, DeBoeck Université, 2001, pp. 33,34.

CAPÍTULO IV

4 – A EMERGÊNCIA DE UM NOVO PARADIGMA ÉTICO DA ACÇÃO / RELAÇÃO, À LUZ DO PENSAMENTO DE HANS JONAS

A filosofia da biologia jonasiana prepara o caminho para a emergência de um paradigma ontológico da acção e da relação, estabelecendo um corte radical com a ontologia tradicional auto-suficiente em que ser e logos se identificam.

Na obra *Le Phénomène de la Vie*¹²⁶ é constante a concepção da vida enformada pelo paradigma da acção / relação.

O organismo vivo singular, o indivíduo, ou mesmo a relação entre as diversas formas de vida, estão imbricados numa relação de continuidade que despoleta a acção. A recíproca imbricação do orgânico e do mental e a continuidade entre o mais elementar e o mais elevado são o postulado de partida da obra acima mencionada, reafirmado, posteriormente em *Le Principe Responsabilité*:

«E no presente é preciso certamente dizer a propósito de uma «subjectividade» da natureza que ela não é nem particular nem arbitrária e que comparada aos nossos desejos, e às nossas opiniões privadas ele tem todas as vantagens do todo por comparação à parte, do durável por comparação ao transitório, do imenso por comparação ao mais ínfimo.»¹²⁷

No âmbito do desenvolvimento do fenómeno da vida, Jonas privilegia sempre a acção do metabolismo e a continuidade da relação contra a ruptura, podendo mesmo inferir-se que se esta tiver lugar por imprudência da acção só pode originar a catástrofe. Nas diferentes formas de vida o autor realça sempre mais o que é comum do que aquilo que as diferencia. Trata-se de reconciliar o saber operativo com o saber contemplativo. A realidade é a totalidade que não pode decompor-se de forma simplista, nem à maneira cartesiana se pode separar o orgânico do mental, privilegiando este, sob

126 – Jonas, Hans, *Le phénomène de la vie*, DeBoeck Université, 2001, pp. 13-18.

127 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 111.

pena de se desvirtuar e perder a unidade do ser. A análise, a decomposição em partes, partindo do mais simples para o mais complexo, explicando este, pelas interações mais simples, conduz a uma leitura enviesada da realidade, que não faz justiça à sua complexidade nem às capacidades excepcionais do seu ente mais complexo o – Homem.

Interpretando o pensamento de Jonas, parece-nos que este propõe uma relação de continuidade, ou melhor ainda, de entrosamento entre a «Razão Prática» e a «Razão Pura», que Kant havia separado evocando razões de método e rigor.

Jonas considera que se o homem congrega em si a imbricação mais perfeita entre espírito e matéria não pode deixar de compreender mesmo os fenómenos mais elementares da natureza à luz da complexidade que ele condensa em si, reconhecendo à natureza os mesmos atributos que ele próprio detém, já que ele é fruto do mistério que a natureza encerra e que o fez brotar.

A condição humana, comprometida com o mistério da vida que a transcende, orienta-se pelo modelo, onde impera a acção e a relação de continuidade, reconhecendo uma constelação de valores positivos onde se destaca a cooperação, a abnegação da parte face ao todo, ou seja, a solidariedade como alavanca da acção.

O homem, face ao todo, é mais um elo da cadeia emaranhada – abertura, fecho, mistério e sentido. Como já verificámos, é no «metabolismo» comum às partes do todo que assenta a individuação. Este não pode escapar à dialética das polaridades – ser / não ser, necessidade / liberdade – motores da escola complexa que faz emergir a alteridade – o novo. Assim sendo, não há ruptura nem descontinuidade mas um processo em que a liberdade e a necessidade se manifestam já nas primeiras formas de vida. Esta como unidade psicofísica repele a separação entre corpo e mente, pensamento e extensão. Seguindo este modelo, o homem tem que rejeitar liminarmente a ideia de soberania das ciências da natureza face às

ciências do espírito pois esta divisão artificial não respeita o fenómeno da vida na sua grandeza, esplendor e complexidade. Contribuiu antes, para a supremacia de um paradigma reducionista que reificou a natureza e o homem. Este foi concebido como uma máquina e a natureza desprovida do seu valor intrínseco. Jonas, propõe-nos um regresso à concepção teleológica da natureza à maneira aristotélica em que todo o ser tende a realizar acções que conduzem a um fim em si.

O homem terá que definir-se pela responsabilidade que assume perante o outro e perante a história. O seu horizonte é a biosfera frágil, alterável e em perigo, objecto de uma tecnologia inquietante que, não sendo um mal em si, pode conduzir à catástrofe. A liberdade responsabiliza o homem pelo liberalismo sem peias que põe em risco o equilíbrio ambiental e a imagem do homem.

A obrigação de agir não é tomada como imagem invertida do dever do outro antes segue o modelo de obrigação que temos com as crianças ao nosso cuidado. A obrigação de agir impõe à condição humana a angústia – o medo da destruição. Cada geração deve procurar ascender ao sentido da vida, mantendo uma arguta consciência do que não sabe e da amplitude do desconhecido. A incerteza é o destino da condição humana face ao progresso, logo a precaução e a moderação serão ingredientes fundamentais de uma acção responsável que mantenha a continuidade.

O modo atomístico de conhecer e de apreender, fruto do modelo analítico da ciência ocidental, terá de ser suplantado por um modelo holístico de compreensão em que a dignidade da vida humana assuma o estatuto de estrela polar da acção.

Assim sendo, Jonas distancia-se do pensamento de Aristóteles, já que o filósofo grego considerava que o fim em si inerente à natureza consistia na busca da perfeição e da felicidade. O pensamento de Jonas, incorporando as questões ecológicas e a defesa contra a coisificação do homem, propõe-nos uma metafísica da preservação do ser, da natureza e da dignidade do

homem – tal como são – no sentido de manter a continuidade do ser. De sobreaviso contra os modelos de perfeição e felicidade reducionistas da contemporaneidade – e empolémica contra o *Le Principe Espérance* de Ernst Bloch –, rejeita modelos unívocos de progresso linear (perfeição e felicidade) que possam pôr em risco a diversidade da natureza e a complexidade antropológica ou a manutenção da imagem do homem tal como é. Os conceitos de esperança e medo surgem como constelações do princípio responsabilidade. A manutenção da dignidade do ser exige a sentinela do medo para preservar a esperança num futuro harmonioso onde se mantenha a dignidade do ser (homem / natureza). Estes conceitos impõem-se como atractores da acção positiva no sentido do ser já que, em nome da liberdade, delapidou-se a natureza e, em nome da igualdade, suprimiu-se a liberdade.

O homem, como ser finito, não detém a sabedoria suprema para prever os desígnios do ser no seu mistério. Então, resta-lhe agir sob a guarda do medo que lhe impõe o limite e o desvia de acções temerárias. A referência axiológica máxima é, para Jonas, o ser / valor que baliza a acção e a relação, tendo como sustentáculo a responsabilidade infinita que advém da consciencialização da insustentabilidade de um modelo que fomenta a delapidação constante da natureza e a espolia do seu valor e sentido intrínsecos.

O novo paradigma ontológico da acção / relação implica a responsabilidade pela preservação do ser – um bem contra o nada. Levanta o jugo antropocêntrico que reduz a natureza a um meio exclusivamente ao serviço do homem que a usa e valora a seu bel-prazer.

Como também salientou Paulo Freire, a razão tecnocrática não é suficiente nem capaz de promover sustentadamente a qualidade de vida. Pelo contrário, na sua ânsia de domínio e progresso estritamente económico e material, esquece a ligação entre o natural e o cultural e a importância duma

acção ético-política potenciadora de desenvolvimento integrado, geradora de equilíbrios à escala local e planetária.

As ciências, embora muito importantes para explicar a realidade, não esgotam a riqueza do sentido do ser, daí que Jonas esgrima uma boa parte dos seus argumentos contra os que vaticinaram a morte da metafísica que será em última instância, segundo Jonas, a disciplina garante da compreensão do ser na sua totalidade. O saber operativo experimental, com o seu carácter utilitário, só tem sentido quando integrado de forma harmoniosa no saber contemplativo.

O tempo, que também é mistério, é solidário da insondabilidade do ser. O homem, parte integrante do mistério, nunca o dominará nem será capaz de o reduzir a categorias que lhe permitam prever e controlar o futuro.

A transcendência, a liberdade, a abertura, de onde emerge a alteridade, implicam um espaço e um tempo de relação onde surja o outro – o sentido, o novo – que, embora não previsível em absoluto, dado que o homem não possui, como o diz Jonas, «essa sabedoria suprema», não é irracional nem arbitrário – tem o sentido e o limite da vida, do ser. O homem na sua finitude assume conscientemente a insondabilidade do mistério que é inerente às primeiras formas da vida e tem continuidade nas formas de vida mais complexas, solidarizando-se com o ser que não se deixa apropriar. O homem conhece o que a condição humana na sua finitude lhe permite conhecer. Tendo consciência dos limites da sua condição e dos impactos da sua acção, o homem descortina os limites que devem balizar uma acção ético-política responsável. Jonas delineia, assim, uma ontologia do limite – o valor do ser impõe os limites e a responsabilidade ao homem.

Jonas procura ultrapassar o dualismo por um monismo integral que reconhece as polaridades existentes no fenómeno da vida mas que deve absorvê-las na unidade da totalidade da existência em que os opostos emergem como fases do processo – manifestações intrínsecas de uma polaridade, gerida pela continuidade e em que o fenómeno mais elementar

permanece a nível do mais elevado. O novo não é o irracional ou o arbitrário. É antes o resultado do novo paradigma da acção / relação que explica a vida como uma totalidade animada por um fim em si que ela própria engendra, que tem valor.

A vida ensina que o mais complexo não se explica pelo mais simples. Antes pelo contrário, o mais simples deve ser explicado à luz das implicações do mais complexo. A natureza tem valor em si, independentemente das valorações que o homem lhe possa atribuir.

A ciência moderna actua por simplificação. Reduz o mais complexo ao mais simples para quantificar os fenómenos e os esquartejar através das fórmulas matemáticas.

Jonas, fazendo emergir o paradigma da acção / relação, procura ultrapassar o paradigma tradicional que enformou o pensamento moderno e contemporâneo, o que reduzia a realidade a relações de causa / efeito lineares. A vida na sua riqueza de sentido não é quantificável, até porque, sendo o ser tributário de um processo holístico, não permite essa simplificação, essa coisificação.

O sentido tem, na verdade, que ser captado numa perspectiva holística em que o mais complexo fornece as coordenadas enquadradoras do mais elementar. O homem, por seu turno, deve entender o fenómeno da vida à luz da sua própria complexidade. Se ele é o ente onde se condensa «a máxima completude» e participa da emergência do fenómeno da vida, então, ele não pode entender e reduzir esse fenómeno a esquemas simplistas que lhe subtraem essas qualidades – abertura e mistério.

A inteligibilidade do vivo não passa pelo reducionismo ao não vivo, ao simples átomo. Essa era a perspectiva mecanicista do paradigma tradicional. A inteligibilidade do não vivo deve, pelo contrário, passar a ser entendida à luz da inteligibilidade e complexidade do vivo sendo compreendida como um modo limite da vida sensitiva.

O paradigma da acção / relação procura colocar no epicentro da reflexão contemporânea o sentido da vida, os valores tendo como suporte uma metafísica da totalidade, necessária à fundamentação da ética da responsabilidade pelo futuro.

A abertura, a transcendência e a liberdade são, para Jonas, qualidades comuns a todos os seres existentes, dado que todos têm em comum a actividade metabolizadora que implica acção / relação com o outro do qual todos os organismos dependem para a sua autoconservação – continuidade.

A transcendência inerente à actividade metabolizadora abre um duplo horizonte – espaço e tempo. Espaço porque chama a si o outro, do qual o organismo depende e de tempo porque este no seu mistério desvela a fase seguinte do seu próprio ser para o qual avança.

Segundo Jonas, é simultâneo o despontar das primeiras formas de vida e dos primeiros laivos de liberdade.

O gérmen da liberdade está no despontar da vida e atinge no homem a sua expressão máxima pois, como refere Jonas, esta condensa, em si, «o máximo de completude ontológica conhecida».¹²⁸

A questão que agora se nos coloca é a de saber se entre o homem e o animal há uma mera diferença de grau na escala biológica ascendente ou se existe uma diferença antropológica fundamental. Jonas considera a faculdade pictórica – faculdade de produzir imagens – a diferença fundamental que distingue a relação do animal com o mundo, da relação do homem com o mundo é a «faculdade pictórica» – criatividade – é a «promessa aberta suficiente para provar a liberdade humana».¹²⁹

Se a faculdade pictórica for considerada como o último grau de mediação, comparada com as formas de mediação do animal – percepção, mobilidade e emoção –, a diferença antropológica esbate-se. Não é uma diferença essencial mas antes o último grau de complexidade e completude,

128 – Jonas, Hans, *Le phénomène de la vie*, DeBoeck Université, 2001, p. 33.

129 – Idem, p. 182.

embrionárias já nas primeiras formas de vida. Mas, por outro lado, Jonas afirma no mesmo ensaio:

«Porque a brecha entre a relação do animal com o mundo e a tentativa mais grosseira de representação é infinitamente mais vasta que aquela que existe entre, esta última e qualquer outra construção geométrica. É uma abertura metafísica, comparado ao qual a outra é apenas uma diferença de grau.»¹³⁰

Em *Le Principe Responsabilité*, Jonas não esclarece o que significa esta «abertura metafísica» entre o homem e o animal, acentuando sempre mais o modelo de continuidade entre o homem e os outros seres. A tónica permanente neste modelo de continuidade entre homem e natureza conduziu a interpretações naturalistas do seu pensamento, e terá levado mesmo os partidários da *deep ecology* a considerá-lo um dos seus sustentáculos teóricos.

Parece-nos que, para interpretar correctamente o pensamento de Jonas, teremos de estabelecer o meio termo entre o «princípio de continuidade» evocado entre o homem e o animal e a «abertura metafísica», já que, ao recusar liminarmente o antropocentrismo, o autor não nos autoriza a colocar o homem numa ordem transnatural como parece sugerir «a abertura metafísica» que separa o homem do animal e da ordem natural, mas, por outro lado, o «princípio de continuidade» amarraria o homem aos desígnios da natureza subtraindo-lhe o mistério e a liberdade, conceitos tão caros a Jonas.

Assim, defendemos que se possa descolar do pensamento de Jonas um novo paradigma da acção / relação, enformado por uma perspectiva holística, onde o todo não é uma mera soma de partes mas um processo criador de relações de sentido. O par liberdade / necessidade pressupõe a anterioridade da responsabilidade, visto que a escolha não é neutra, antes é guiada pela acção ética, pela relação solidária com o ser / valor que impõe a necessidade de instaurar uma ética que obrigue.

130 – Jonas, Hans, *Le phénomène de la vie*, DeBoeck Université, 2001, p. 102.

A salvação e a libertação já não advêm ao homem pelo saber e conhecimento operativo, tido como fim em si mesmo mas pelo uso prático que o homem faz dele colocando-o ao serviço da vida. A responsabilidade suplanta a liberdade da acção.

A ética testemunha o pressuposto metafísico do ser-valor e impõe a responsabilidade como estrela polar da acção que sendo continuidade e totalidade rejeita o totalitarismo. Impõe uma acção positiva que tem como fim o bem à escala planetária. Preservar o bem que, no pensamento de Jonas, significa preservar o ser. Não implica nem um conservadorismo retrógrado, que exclui o novo, nem um progresso harmonioso. Este surge, naturalmente, em consequência, por um lado, da acção da biodiversidade e, por outro, da acção / relação ético-política responsável. É da responsabilidade do homem controlar os artifícios que introduziu na ordem natural e as séries causais incontrolláveis que estes artifícios, (oriundos da tecnociência) despoletam, dado que fragilizam a luta constante do ser pela sua afirmação.

Jonas, partindo do «princípio de continuidade» e da noção de totalidade, não rejeita ao homem a liberdade (que está disseminada por toda a natureza) ou a criatividade (razão / afectividade), que é a sua característica mais específica. Privilegia, isso sim, a preservação do ser que é condição da liberdade, da diversidade e da emergência do novo que está implícito na continuidade do ser envolto no seu mistério insondável. Ao homem, como parte do todo, cabe a responsabilidade de zelar, de responder ao apelo do ser-valor que se afirma na luta sem tréguas contra a aniquilação – o nada, o não valor.

A obrigação de responder, a responsabilidade à escala planetária é objectiva, pois resulta do primeiro apelo do ser – o de continuar a existir – e impõe a acção / relação responsável em que as partes e o todo têm a possibilidade de ser de forma harmoniosa.

A unidade psicofísica do homem impele-o a esta responsabilidade para com o ser que não é formal, nem resulta de um “acordo de cavalheiros” pois o homem tem consciência de que não é o dono do ser e de que integra uma ordem natural que não quer pôr em risco. O saber contemplativo impõe-lhe a admiração, o respeito por um percurso milenar que, embora ele possa submeter – adquire essa possibilidade pela tecnociência –, não tem o direito de interromper ou de manipular.

A ética é antropológica no sentido em que o homem, topo da pirâmide natural, sendo parte do todo, está ao serviço do ser e do seu valor objectivo mas não é antropocêntrica pois é o ser, na sua totalidade, que impõe ao homem o valor, o modelo da acção / relação responsável. O homem, enquanto ser natural dotado de liberdade, pode pôr em risco o percurso insondável do ser. Contudo, a sua filiação e relação intrínseca com a ordem natural impelem-no a abster-se do abuso dessa liberdade que degeneraria em liberalismo inconsciente pois o apelo do ser exige-lhe a responsabilidade de velar pelo ser, condição e suporte da liberdade, da dignidade do homem e do equilíbrio do planeta.

Jonas pretende a substituição do imperativo tecnológico pelo imperativo ético, ou seja, o homem é capaz e pode actuar mas abstem-se de executar esta ou aquela acção, apesar de ter ao seu alcance os respectivos meios quando, ao executá-las poria em risco a própria afirmação do ser.

Alguns autores consideram a posição jonasiana em *Le Principe Responsabilité* como sendo típica de uma «nova ética, a qual, por entraves livremente consentidos, deverá o poder do homem de se tornar uma maldição para ele mesmo». Esta ética assentaria num pensamento retrógrado, gerador de integrismos, da negação do conhecimento e da ciência em geral, de satanização da técnica, o que geraria obstáculos ao desenvolvimento da biologia, da engenharia genética, da medicina e da ciência em geral. Este não é, contudo, o real sentido do pensamento de Jonas. Segundo a nossa interpretação, Jonas empenha-se, pelo contrário, em elaborar as bases

teóricas de uma nova ética que devolva a dignidade ao homem: que, por um lado, o liberte fisicamente da manipulação científica, tecnicamente possível, e que, por outro, o liberte psicologicamente do fascínio que sobre ele exerce a tecnociência que, tal deusa Afrodite, o mantém acorrentado aos seus encantos sem lhe permitir desenvolver uma reflexão séria e fundamentada sobre a condição colectiva.

Como unidade psicofísica e criação da ordem natural, o homem deve ao ser essa reverência, essa dívida de velar pelas gerações vindouras. Jonas não apela a integrismos redutores mas a uma visão holística em que o homem assume a sua responsabilidade de evitar o mal – a destruição à escala planetária. Reconhece a ciência e o valor desta, quando colocada ao serviço da dignidade humana. Procura recolocar no centro da reflexão e da acção contemporâneas a avaliação completa dos limites inerentes à razão, à tecnologia, à ciência e à gestão dos recursos. A acção não é neutra; obriga a valorar, a procurar o sentido do ser. A ética da responsabilidade situa-se, assim, numa ordem holística, integradora, que ultrapassa a deontologia. Não é o aqui e o agora nem a mera soma de partes que são determinantes. A totalidade, – o sentido global do ser – é que justifica a acção ético-política responsável.

A aplicação prática do pensamento de Jonas aporta, como já verificámos, nomeadamente no campo da política, dificuldades de vulto. Não obstante, consideramos que o pensamento de um autor não se mede pela sua exequibilidade imediata mas pelas sementes fecundas que lança e pelas problemáticas que equaciona.

Assim, apesar de Jonas não se ter debruçado especificamente sobre a Filosofia da Educação, cremos que algumas das problemáticas que lhe são próprias decorrem da sua obra. Afloram questões como estas:

- Em que medida o «princípio responsabilidade» de Jonas pode contribuir para a emergência de um paradigma educacional holístico que destrone o antropocentrismo do paradigma actual dominante?

- Como conciliar uma liberdade indómita, frente a uma exigência crescente de responsabilidade?
- Será que educar para a responsabilidade significa educar no sentido de libertar a geração presente dos preconceitos de uma cultura hedonista, que no extremo, pode levar ao aniquilamento e à supressão da liberdade?
- Como retomar a dicotomia educação para a estabilidade ou para a mudança (a clássica equação da filosofia da educação que o actual reexame de valores proposto por Jonas relança)?
- Em que medida a educação contemporânea contribui para negar a ligação à natureza que os pressupostos da chamada educação ambiental defendem?
- Uma educação tecnocrática opõe-se a uma educação ambiental baseada na compreensão, no respeito e na admiração da ordem natural?

4.1 – A velha *paideia* grega e os novos horizontes de sentido

No dizer de Laura Ferreira dos Santos¹³¹, a reflexão sobre a educação, entendida como prática que pretende harmonizar o desenvolvimento de todas as partes da personalidade humana, surgiu ocasionalmente no seio de outras temáticas onde o destaque é dado à religião à política e à moral.

Platão terá sido mesmo o primeiro, na sua obra magistral – República, a elaborar uma filosofia da educação, dado o lugar central que a educação ocupa na organização perfeita da cidade ideal.

A civilização grega ofereceu à civilização ocidental o conceito de *paideia* que entendia a educação como um processo de formação global em que a educação e cultura se identificavam. A educação não se resumia à transmissão de um corpo de saberes, à *technè* – ao saber fazer privilegiado pelos sofistas que subordinavam o saber ao interesse individual. A educação era antes sinónimo de construção de vida activa na *polis* que se consubstanciava numa busca activa da verdade, do saber, posto ao serviço do bem comum. O saber técnico era posto ao serviço do agir. O saber contemplativo era privilegiado em detrimento do saber técnico.

Filosofia e Educação são então irmãs siamesas que emergem na *polis* grega mantendo a sua união matricial ao longo do desenvolvimento do pensamento ocidental.

Os gregos equacionaram as questões perenes da filosofia que continuam a ter acuidade no presente. Porquê ser bom? Qual a melhor organização da sociedade? Serão justas as suas leis? Será o homem a medida de todas as coisas? Os valores são ditados pelo homem ou pertencem a uma ordem que o transcende? Qual a origem do universo?

131 – Santos, Laura Ferreira, «Educação (Filosofia da)» in LOGOS, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Lisboa / S. Paulo, Vol. II, 1990, pp. 23-27.

A contemporaneidade partilha com os gregos o sentimento de perda de contacto com pontos fixos de referência acrescentando ainda a este sentimento a consciência da sua própria precariedade.

Os gregos perceberam e conceptualizaram o poder do homem sobre as estruturas sociais e o meio ambiente mas, em simultâneo, temeram as consequências desse poder, fenómeno bem patente no conceito de *hybris*. O teatro grego, sobretudo no domínio da tragédia, reflectiu de forma exemplar sobre as ambivalências do homem. Este age livremente, de livre vontade, ou sobre pressão de uma ordem que o transcende? Como conciliar o permanente e o mutável?

A problemática da educação, aparecendo enunciada de forma implícita ou explícita, está sempre presente no pensamento de qualquer filósofo, como conclui José Carlos Oliveira Casulo:

«Há em grandes filósofos e em obras suas uma temática filosófica educacional a explorar.

Relacionam-se essas temáticas, com discursos caracteristicamente filosóficos, quais sejam, entre outros, o gnosiológico, o ético, o filosófico-político e o estético.

A Filosofia da Educação é coisa de sempre na história da filosofia, nela tem genésica, multissecular e actual presença e não foi, nem é, algo de somenos importância, uma espécie de parente pobre da filosofia ocidental. Há identidade, em muitos casos, entre grandes filósofos e grandes pedagogos, o que nos coloca a responsabilidade de indagar sobre as relações entre filosofia e pedagogia, de um modo geral, bem assim como encorajar o estudo histórico do pensamento pedagógico, em particular, como uma das grandes tarefas da Filosofia da Educação.»¹³²

A educação em termos de espaço desenvolve-se na *polis*. O tempo é o ciclo vital do homem, embora a educação formal se concentre especialmente na infância e na juventude mas a sua influência perdura no tempo. A educação é um conceito que desde muito cedo se correlaciona, em certo sentido, com o conceito de cidadania, dado que, só quem possui algum grau de instrução é detentor de direitos de cidadania e, ao invés, a senha de entrada para a comunidade educativa exige o sentido de pertença à comunidade.

132 – Casulo, José Carlos Oliveira, «Roteiro Pedagógico da História da Filosofia: Sugestões de algumas hipóteses de investigação» in *Actas do I Encontro Nacional de Filosofia da Educação*, org. José R. Dias e Alberto F. Araújo, Universidade do Minho, 1998, p. 111.

Este conceito tem raiz na concepção greco / romana de cidadania intimamente ligado ao exercício e ou participação no poder. Para Platão a cidadania é apanágio dos filósofos que estariam mais aptos para exercer a arte de governar com justiça. Para os romanos *civitas* – cidadania, respeita essencialmente o compromisso cultural da partilha e acatamento das leis estabelecidas – direito, culto da cidade e dos deuses, veneração das instituições.

Assim, na tradição ocidental o conceito de cidadania, filia-se sobretudo em Platão, andando predominantemente associado ao respeito pelas instituições, ao acatamento da ordem artificialmente criada para permitir a coexistência dos seres humanos. O conceito de cidadania é reduzido a civismo.

Para Platão, a educação tinha como principal finalidade seleccionar os melhores elementos da *polis* e dar-lhe uma instrução esmerada, digna da elite governativa. A selectividade educativa é a garantia da organização racional do estado perfeito, hierarquicamente estruturado em que os verdadeiros detentores da cidadania ocupam o topo da pirâmide.

Aristóteles, pelo contrário, pelo menos teoricamente, admite que a cidadania é essencial a todos os homens. Cidadão é aquele que governa e quer ser governado conforme o tempo que lhe couber, mas não é a relação potencial ao poder que faz do homem cidadão. Ser cidadão faz parte da natureza do homem. Para o filósofo, o homem é por natureza um animal político – *zoon politikón* – e não um simples animal gregário como os outros animais. Nesta concepção, a cidadania é tão fundante da hominização como o corpo e a razão. Assim, na sua emergência ôntica, o homem traz consigo a cidadania – animal – racional – político. O *apolitês* seria sub-humano ou sobre-humano mas nunca um ser humano. Este será o sentido da expressão atribuída a Aristóteles *o homem capaz de viver isoladamente será um Deus ou uma besta mas nunca um ser humano*. Seguindo a significação do conceito no pensamento de Aristóteles, o homem não nasce indivíduo para

depois se socializar, como queria Platão, que também atribui essa tarefa à educação. O homem nasce social e a educação contribui para a construção da sua personalidade que nunca é absoluta, pois o homem, potencialmente dotado de palavra e discurso, é um ser relacional e é pela acção e pelo discurso que assume a sua condição. Não se realiza isoladamente. O homem despojado da cidadania está abaixo da sua condição. A sociabilidade faz parte da condição ontológica do homem e não remete para qualquer outra condição ôntica. Cidadania, no pensamento de Aristóteles, ultrapassa as meras relações entre governantes / governados. É condição ontológica do homem, logo ele exerce-a naturalmente, já que ela é um dos constituintes da sua hominização. A educação tem como função construir a personalidade do homem aperfeiçoando a sua capacidade de participação activa na *polis*. Platão e Aristóteles apresentam-nos dimensões distintas do conceito de cidadania. Para Platão o conceito refere-se, sobretudo, às relações de poder – governantes / governados. Para Aristóteles, a cidadania é essencial a todos os homens, englobando a vida activa na *polis*.

Com estes dois marcos do pensamento grego esboçam-se finalidades distintas para a educação. Segundo Platão, o homem educa-se para obedecer às leis da cidade; a educação socializa, é conservadora e elitista. Visa a conservação da ordem estabelecida racionalmente definida pelos mais capazes, os mais sábios – os filósofos. A função da educação é reproduzir a sociedade estratificada, organizada racionalmente onde cada cidadão tem uma função definida. Para Aristóteles, a cidadania é imanente ao homem, logo a educação tinha como finalidade o aperfeiçoamento do homem. Seria o domínio da criatividade, do novo construído pela palavra, pelo discurso. Pelo conhecimento o homem aperfeiçoava-se. Essa transformação no sentido da perfeição manifestar-se-ia no agir. Nesta concepção, cidadania será sinónimo de vida activa na *polis*. Todos participariam na sua construção sem funções pré-determinadas. A construção da *polis* é imanente ao *zoón politikón*.

A contemporaneidade fez emergir o conceito de cidadania planetária, de que nos fala Hans Jonas. Parece-nos que este conceito está mais próximo do conceito de cidadania de Aristóteles do que de Platão, já que Aristóteles, embora não o enunciando desta forma, privilegia a tríade – animal – racional – político. Definido desta forma, o homem tem que assumir a sua condição de ser natural, mas dotado de liberdade e responsabilidade, pois é enquanto ser racional e social que se aperfeiçoa e se torna adulto. A sua condição ontológica impõe-lhe a relação – a construção da vida activa na *polis*.

O conceito de cidadania, que se pode descolar da definição aristotélica de homem como animal político, é muito mais rico do que o conceito platónico. No pensamento de Aristóteles pode estar o germen do conceito de cidadania planetária activa que coloca no homem, enquanto ser natural e racional dotado de liberdade e responsabilidade, a obrigação de velar pela ordem do universo, pela totalidade da biosfera e, localmente, pela cidade, quer no tempo quer no espaço, dado que o equilíbrio da ordem natural é precário.

Quando evocamos Aristóteles, referimo-nos à importância que o conceito de prudência em sentido aristotélico desempenha no pensamento jonasiano – critério de moderação para a vida humana, nem tudo o que se pode fazer, se deve fazer. Para Aristóteles, o poder do homem e, mesmo assim limitado, restringia-se aos muros da *polis*, enclave onde reina a civilização. Fora deste domínio a natureza segue o seu curso e exerce a soberania.

A ciência e a técnica modificaram profundamente as relações do homem com o mundo. Para os antigos, o poder humano era limitado e em contrapartida o mundo infinito. Hoje, a situação inverteu-se. A natureza é conservada em reservas naturais, ameaçada pela “civilização” e tecnologia.

O homem – o cidadão planetário – deve participar activamente na preservação da ordem natural débil e ameaçada.

O conceito de cidadania, entendido como fundante da humanidade e condição de educabilidade, pode contribuir para a superação do fosso entre o eu e o outro que a modernidade abriu e que a contemporaneidade se esforça por colmatar. Para lá dos condicionalismos culturais, o homem é um *zoon politikón* capaz de estabelecer os princípios de uma ordem planetária respeitadora do valor do ser que imponha a justiça e a solidariedade. A educação terá a finalidade de propiciar as condições necessárias ao desenvolvimento da individualidade – criatividade, que também é para Hans Jonas, a marca indelével do homem e que o distingue dos outros animais mas a responsabilidade impõe as condicionantes da acção.

A *paideia* grega transporta consigo as tensões que as diferentes concepções de cidadania implicam e que continuam na actualidade a ser alvo de reflexão. Educar para a conservação ou para a mudança? Saber fazer, saber estar, saber ser, ou seja, a formação integral do homem implica uma tensão permanente entre a liberdade e a necessidade com vista à consolidação da autonomia solidária – homem / homem e homem / natureza. A aldeia global exige que uma cidadania planetária activa, ao jeito da cidadania aristotélica. Cabe a cada cidadão e cidadã apropriar-se da política e da educação como coisa que lhe pertence, que lhe diz respeito individual e colectivamente.

A educação, sendo uma actividade humana, pressupõe a opção por um determinado modelo de homem e de sociedade, logo nunca é neutra. Filia-se sempre na opção por um determinado universo de valores como afirma o professor Manuel Patrício: «A educação, é, intrinsecamente uma relação com os valores. Ela mesma é vivida e aprendida como um valor.»¹³³

No séc. XX, e muito por imposição dos imperativos económicos da globalização, a educação democratizou-se, pretendendo-se que ela chegue a todos, embora o suporte teórico dessa pretensão seja diversificado. Para uns, os imperativos são de ordem económica para outros, de ordem social,

133 – Patrício, Manuel Ferreira, *Lições de Axiologia Educacional*, Universidade Aberta, Lisboa, 1993, p. 13.

cultural e política. A finalidade da educação é mais dotar a população de um saber utilitário que suporte o paradigma tecnológico dominante, do que promover um paradigma holístico que privilegie o saber contemplativo, no sentido da compreensão global da realidade.

A verdade é que o séc. XX traz a massificação do ensino, sobretudo no âmbito da escolaridade média / elementar, mantendo-se o elitismo não assumido na formação superior especializada. Na realidade, se em termos teóricos todos têm acesso à educação, mesmo nos países do norte, só uma elite atinge os patamares mais elevados da educação formal. O grosso da humanidade à escala planetária e, sobretudo nos países do sul, continua à espera da democratização da educação.

Na era das auto-estradas da informação, grande parte da população mundial está ainda enredada nas teias da iliteracia, para não falar do analfabetismo funcional que a impede de conceptualizar a situação real em que o Homem se encontra.

A condição humana actual exige a filosofia da educação. A revolução tecnológica conduziu o homem ao supremo paradoxo de jamais ter produzido tanta riqueza e também de jamais ter sido tão injusto na sua distribuição. Aqui, referimo-nos, naturalmente, à disseminação aos bens materiais e culturais. «Se a vida é o laboratório dos filósofo», como queria Jonh Dewey, que também terá sido o primeiro a usar a expressão filosofia da educação, para significar a reflexão sobre as questões educacionais, não caberá a esta disciplina reflectir sobre a responsabilidade que a educação tem na propagação de fortes desequilíbrios entre os países do norte e os países do sul e localmente reflectir sobre as grandes assimetrias que se manifestam cada vez mais no seio dos países ditos desenvolvidos?

Parece-nos que sim. Já que o século XX reconhece o valor epistemológico da filosofia da educação concedendo-lhe um estatuto distinto dos outros saberes que têm por objecto a educação, nomeadamente da pedagogia e das ciências da educação.

Segundo Laura Ferreira dos Santos, à filosofia da educação caberá, «servindo-se da múltiplas abordagens hermenêuticas, tornar mais inteligível o conjunto do nosso mundo educativo e cultural e mediar sobre o seu sentido mais fecundo.»¹³⁴

Regressando ao conceito de *paideia* legado pela civilização helénica e acentuando o conceito de cidadania aristotélico, a problemática da filosofia da educação tem como horizonte a ética, a axiologia, a estética, a antropologia filosófica e mesmo a ontologia, extravasando os limites estreitos da educação escorada num corpo de saberes e técnicas a ser transmitidas.

Numa época em que o saber tecnocientífico aliado ao poder se disfarça em sabedoria, em sagesa, cabe à filosofia da educação despoletar o questionamento polifónico que restitua ao homem a sua condição natural de cidadão, agora à escala planetária.

A revolução industrial, devido a necessidades intrínsecas, traz consigo, o adestramento e o modelo utilitário da educação. Os séculos seguintes impõe-no e propagam-no obedecendo a imperativos económicos e à largamente evocada necessidade de especialização do trabalho.

Este modelo utilitário de educação tem como objectivo disponibilizar um conhecimento socialmente reconhecido, garante do sucesso profissional que teria como consequência imediata o aumento da qualidade de vida assente na acumulação de bens económicos. Valoriza o conhecimento codificado e operativo com o objectivo da maximização da materialidade do consumo sem quaisquer preocupação pelo outro.

Hans Jonas, em *Le Principe Responsabilité* põe em causa a ciência como via privilegiada de compreensão do mundo, assente no modelo utilitário, operativo e experimental que a partir da idade moderna, procura manipular e transformar a natureza para a pôr ao seu serviço. A operatividade está intimamente associada à concepção utilitária do

134 – Santos, L. Ferreira, «Educação (Filosofia da)» in LOGOS, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Lisboa / S. Paulo, Vol. II, p. 27.

conhecimento, logo estende-se à natureza e ao homem objecto desse conhecimento. O aspecto contemplativo do conhecimento e do saber fica na penumbra ao invés de o complementar no sentido de permitir ao homem uma perspectiva de totalidade, admiração e empatia pelo todo. Como já verificamos, Jonas tem uma perspectiva holística do ser, da realidade que poderá favorecer o questionamento no âmbito da filosofia da educação sobretudo no que se refere ao desenvolvimento da Educação Ambiental – Eco-responsabilidade.

A *Cimeira da Terra*, realizada no Rio de Janeiro em 1992, universalizou em termos teóricos a constatação: *o destino da terra é um problema comum a toda a humanidade*, a dificuldade consiste em transformar esta constatação em práticas respeitadoras que contribuam para um desenvolvimento sustentado.

Apesar dos consensos teóricos suscitados pela *Cimeira do Rio – Eco 92* estes não foram suficientes para que se desenvolvessem as sinergias necessárias no sentido de comprometer os governos dos vários países a desenvolver acções de longo alcance para desacelerar a degradação do Planeta.

As ONG exercendo pressão crescente sobre os governos e a opinião pública têm obtido alguns resultados, nomeadamente no que se refere a declarações de princípios e legislação pró-ambiente.

O *princípio da precaução* foi concebido sobretudo para tratar dos problemas ambientais aparecendo agora politicamente enunciado no Tratado de Maastricht. Este princípio afirma que, não havendo certezas, tendo em conta os conhecimentos científicos do presente, esta situação não deve impedir a adopção de medidas proporcionais com o fim de prevenir o risco de erros graves e irreversíveis.

Na actualidade, este princípio (baseado no pensamento de Hans Jonas), para lá das controvérsias que tem suscitado, vai-se estendendo a todas as decisões susceptíveis de provocar o risco.

A problemática do direito que a humanidade tem ou não de assumir riscos, define duas linhas de pensamento. Os mais optimistas, na linha de Etchegoyen e Jean Ladrière, consideram que assunção do risco é inerente à acção moral e ao progresso da humanidade, os mais pessimistas, na linha de Jonas (e também os partidários da *deep ecology*), consideram que é necessário impor limites para que o progresso pretendido não redunde em catástrofe.

Assim, e dado o atraso que a educação ambiental tem em relação com outras áreas do saber, parece-nos urgente que esta seja institucionalizada nas políticas educativas, como já o fizeram alguns países nórdicos, nomeadamente a Suécia e a Noruega.

A educação ambiental poderá começar na escola com a adopção de um quadro de valores e preferências que conduzam à alteração de hábitos desregrados das gerações mais novas e até de toda a comunidade educativa.

A maior parte das escolas está longe de adoptar, de facto, ou mesmo de eleger como referencial, a chamada política dos três R:

- Reduzir – reduzir o consumismo intra-muros.
- Reutilizar e Reciclar – exigir produtos não poluentes, funcionais e saudáveis feitos com matérias-primas renováveis. Evitar produzir desperdícios e acumulações de lixos não biodegradáveis.

No que se refere ao conhecimento e reconhecimento da importância das questões ambientais, as mentalidades evoluíram bastante na última década, não obstante a faculdade de actuar em função desse discernimento mantém-se, pouco mais que, no impasse.

A exploração abusiva da natureza por parte da humanidade, com especial destaque para os países do norte, a par da explosão demográfica nos países do sul, converteu-se num *modus vivendi*.

Como constata Clara Costa Oliveira, a perspectiva holística contraria a ideia de causa / efeito linear e controlável:

«(...) as perspectivas holísticas se opõem à tradição científica da modernidade em que vigorava um actuar de tipo bottom-up por parte dos cientistas. O exemplo mais flagrante é o método experimental e na ciência moderna, com algumas excepções, o todo é igual à soma das partes, ou dito de outro modo, a explorações causais lineares de fenómenos observados, garantia-nos a explicação do funcionamento do sistema.»¹³⁵

Jonas propõe que o homem seja capaz de sentir que pertence à natureza, à qual o seu percurso está intimamente ligado. O mistério da natureza é, afinal, o seu mistério. Só escutando esse mistério o homem pode estabelecer uma relação de empatia que o angustia mas que o obriga também a reconhecer o outro que é o seu companheiro de percurso no espaço e no tempo e onde se manifesta o novo, a alteridade, sem que a identidade seja perdida.

O pensamento jonasiano aponta, no âmbito da filosofia da educação, para o questionamento sobre o ensino da ciência abstracta, desligada do sentido da vida que cada vez mais afasta o homem dos padrões de vida naturais e o põe a manipular em (laboratório...), a criar situações artificiais, sem cuidar da harmonia do todo.

Interroga-se o sentido de uma tecnociência sem peias que desmembra, isola, manipula e impõe resultados sem considerar os impactos que essa manipulação da vida pode ter para as gerações vindouras. Confirma-se que a ciência contemporânea exige um saber prospectivo, assente numa «heurística do medo», que limite a euforia incontrolável da ciência. A vida, o planeta – ou mesmo a cidade – são perecíveis: o equilíbrio presente e futuro depende de nós. O conceito de responsabilidade projecta-se no tempo. O imediatismo e a instantaneidade que comandam as decisões na actualidade põem em causa a vida, logo têm de ser ultrapassados por uma responsabilidade assimétrica que imponha a contenção à geração presente para que esta não tome o futuro como refém.

O cuidado perante o outro e perante a natureza, ou seja, a capacidade de condicionarmos a nossa liberdade – que não é mais do que a imposição

135 – Oliveira, Costa Clara, «Holismo: Aprender e Educar» in *Diversidade e Identidade, 1ª Conferência Internacional de Filosofia da Educação*, Coord. Adalberto D. Carvalho, Eugénia Vilela, Isabel Baptista, M^a João Couto, Paula Cunha S. Almeida, Instituto Filosofia, FLUP, 1998, p. 287.

de limites ao nosso poder – será o alicerce de uma acção responsável, eticamente fundada na opção pela vida.

A filosofia da educação, enquanto disciplina, garante da multidimensionalidade do fenómeno educativo, não se poderá furtar ao debate no sentido de esclarecer em que medida a cultura da posse, do egocentrismo, da acumulação de bens de consumo, olvidou o sentido do ser, colocando o ter como valor fundante do bem-estar da comunidade humana.

Segundo Luís Araújo, o apregoado fracasso da educação terá a sua origem na pouca reflexão filosófico-ética de que a educação tem sido alvo.

Assim sendo, não cabe à filosofia da educação definir os fins da educação, pelo contrário, caber-lhe-á antes questionar, os pré-conceitos e os valores que a enformam. Assim o diz expressamente o autor citado:

«Uma das principais tarefas da filosofia da educação consiste em debruçarmo-nos sobre os fins e os valores da educação, sem qualquer subordinação às ciências da educação, porém sem as subalternizar, mas abrindo a um questionamento de índole filosófica prioritariamente voltado para as questões que afectam a vida humana como vida em sociedade.»¹³⁶

Luís Araújo apela a «uma ideia responsável de humanismo» na medida em que a educação é «uma tomada de consciência de opções e por este motivo, o processo educativo é responsável pelo futuro da comunidade humana.»¹³⁷

Segundo Hans Jonas, o mundo vivo é a fonte original do percurso da humanidade mas este só continuará se preservarmos a sua ordem específica.

Neste sentido, o alvo privilegiado da educação será a preservação da ordem natural. A reflexão que Jonas introduz tem como fulcro a falência da ordem tecnológica, ou seja, a questão de saber em que medida a tecnociência é capaz de corrigir os desequilíbrios que despoletou. Poderá a ordem tecnológica substituir a ordem natural? Jonas responde claramente

136 – Araújo, Luís, «Educação, Pós-Modernidade e Democracia», in *Diversidade e Identidade, 1ª Conferência Internacional de Filosofia da Educação*, coord. Adalberto D. Carvalho, Eugénia Vilela, Isabel Baptista, Mª João Couto, Paula Cunha S. Almeida, Instituto Filosofia, FLUP, 1998, p. 260.

137 – Araújo, Luís, «Educação, Pós-Modernidade e Democracia», in *Diversidade e Identidade, 1ª Conferência Internacional de Filosofia da Educação*, coord. Adalberto D. Carvalho, Eugénia Vilela, Isabel Baptista, Mª João Couto, Paula Cunha S. Almeida, Instituto Filosofia, FLUP, 1998, p. 261.

que não. A ordem da tecnociência já revelou a sua falência na resolução de desequilíbrios, naturais, económicos e sociais.

As grandes cidades cresceram desmesuradamente e, com elas, os ambientes artificiais que desenraízam o homem provocando a depressão colectiva, a apatia pelo outro, a exclusão. Por outro lado, no âmbito das biotecnologias, até o saudável equilíbrio entre a vida e a morte é passível de ser manipulado tal como a biodiversidade e a androdiversidade.

Parece-nos que o empreendimento fundacional de Jonas, no que se refere à educação, sugere a instauração de uma educação ambiental transdisciplinar que repense a relação do homem com o conhecimento com o objectivo de impor alguma ordem no *caos*.

No campo ideológico dos saberes das diversas ciências prevalece ainda o velho preconceito da modernidade segundo o qual a ciência resolve todos os problemas com passes de mágica, senão vejamos:

A escassez de recursos energéticos é tacitamente ultrapassada com os recursos a energias alternativas, a falta de alimentos devido ao aumento exponencial da população com os novos produtos transgénicos, as novas doenças com os avanços da medicina, a exclusão social com planos de emergência de cariz económico-assistencial que promovam a inclusão.

A função reguladora da natureza é, deste modo, sistematicamente subalternizada em prol de uma ordem artificial que não serve o homem nem a natureza.

Jonas propõe uma ética da responsabilidade – que desempenhe o papel de balança da acção – e uma educação que rejeite o modelo utilitário do conhecimento quer na teoria, quer na prática. O imperativo tecnológico cede lugar ao imperativo ético, também no campo da educação. Neste sentido, emerge, no pensamento de Jonas, a noção de uma cidadania planetária activa, cabendo à educação a responsabilidade de a despoletar. A educação e os educadores terão a responsabilidade acrescida de ultrapassar a

imediatividade do aqui e do agora. A responsabilidade alarga-se ao espaço planetário e ao tempo das gerações que hão-de vir.

Na ética, como na educação, a acção está polarizada pela necessidade da nova ordem, cuja nota diferenciadora é a responsabilidade de salvaguardar o futuro à escala planetária. Este conceito tem como modelo a responsabilidade parental que, sendo assimétrica, coloca nos pais a responsabilidade infinita de velar pelos filhos, sem contrapartida. Traz consigo a ideia de capacidade. Se o homem tem poder de desencadear a acção tem a capacidade de ser responsável pela acção que desenvolve. A responsabilidade é colectiva e condensa em si a obrigação. O homem tem que responder pelo ser precário que lhe foi confiado. A ordem natural em risco exige uma resposta à altura da gravidade da situação. Esta resposta não é mais, exclusivamente, da esfera individual, dado que as redes interconectadas do agir exigem uma resposta colectiva que a educação, consciente do papel que desempenha, em prol do equilíbrio planetário pode despoletar.

A responsabilidade torna-se um valor positivo a ser assumido colectivamente e efectivamente já que a intenção – a responsabilidade formal – não chega para dar resposta aos graves problemas que a humanidade enfrenta. A responsabilidade evolui para uma responsabilidade colectiva e solidária que tem em conta as consequências da acção. O conceito é encarado como um princípio universal que compensa a vulnerabilidade estrutural inscrita nas diferentes formas de vida. Este conceito faz da obrigação a chave do futuro. Como resposta a um apelo livremente assumido a obrigação escapa ao reducionismo de ser encarada como um mero dever de obediência.

Como diz o provérbio chinês, *mais vale acender uma vela que maldizer a escuridão*. Neste sentido, *Le Principe Responsabilité* não aponta para a inacção, nem para a manutenção do *status quo*, mas para a mudança, ou seja, para a passagem do paradigma utilitário para um paradigma

holístico que estabeleça as pontes entre o saber operativo e o saber contemplativo e que, em simultâneo, fixe os limites daquele.

Como salienta Adalberto Dias de Carvalho a natureza não é, não pode ser olhada como *mater dolorosa* maltratada pela ingratidão dos seus filhos, agora eventualmente corroídos pelo remorso. Talvez ela seja apenas tão rica e tão frágil como o é o homem. Talvez ela esteja apenas dependente da responsabilidade e do olhar poético dos seres humanos. Talvez ela seja uma utopia... visto que o pensamento utópico olha para a utopia com nostalgia, não do passado, mas do futuro. Na utopia é possível o desenvolvimento integral do homem, ser *in-acabado*, que nele sente o apelo da plenitude do ser.

A filosofia da educação surge, assim, com uma indelével marca antropológica, já que no seu projecto de incessante criação e recriação de um conceito de pessoa desafia os pressupostos e os resultados da prática educativa, da progressiva realização pessoal do indivíduo. Remete a pessoa para os percursos do devir, matizando-a com os traços positivos da utopia.

A complexidade da sociedade contemporânea conduz à necessidade de «reconhecer o incessante jogo entre os projectos de totalização de sentido e as organizações concretas de uma totalidade complexa que, sob pena de aniquilação, continuamente tem de escapar aos totalitarismos implícitos nas imposições unilaterais de sentido sempre oriundas das arbitrariedades de um poder instalado».¹³⁸

Assim, a educação ambiental procurará reconstruir a relação do homem com o seu meio, reconhecendo, antes de tudo, a subjectividade do homem, não para o colocar como um sujeito que opera a nível do conhecimento e da acção sobre uma natureza que ele institui como objecto, mas para a configurar enquanto mundo. Com este posicionamento pode correr-se o risco de colocar o outro no lugar do eu e, assim, expiar-se, através de um pseudo outro, a má consciência do eu soberano, como frisa Adalberto Dias de Carvalho.

138 – Carvalho, Adalberto Dias, *A Contemporaneidade Como Utopia*, Porto, Ed. Afrontamento, 2000, p. 34.

Em todas as circunstâncias, a filosofia da educação terá o papel fundamental de ser sede de um questionamento sistemático acerca da passagem da concepção da natureza como objecto do conhecimento científico e da acção técnica para a sua perspectiva como *utopia*, ou seja, em função do sentido do humano.

Da natureza antropológica e ética da educação advém-lhe sempre um estatuto fundacional em que a contingência e a necessidade, assim como a liberdade e o determinismo, acentuam a precariedade ontológica do seu estatuto. A liberdade do homem confronta-se com os seus limites que não conduzirão à *mesmidade* mas ao diálogo potenciador de sentidos numa lógica que se esforça por superar o domínio e a instrumentalização do outro.

Será também pela via de uma educação assente no imperativo ético da responsabilidade que se proporcionará à comunidade humana um modelo de desenvolvimento sustentável que terá o ser como modelo e como limite.

A sobrevivência da humanidade exige uma colaboração comprometida entre os diversos ramos do saber e que privilegie um ambiente natural e humano saudável tendo a educação ambiental como saber transdisciplinar a função de enraizar novamente o saber humano na natureza e educar para o ser / valor que a ordem natural suporta e sem a qual não vinga.

A posição de Jonas afasta-se o mais possível do relativismo contemporâneo, ou seja, da fluidez dos valores já que o ser é o valor universal ao qual todos os outros estão subordinados.

O pensamento de Jonas é, simultaneamente, revolucionário e conservador, no sentido de ser positivo e de defender a preservação.

Revolucionário, porque pretende ultrapassar o paradigma utilitário dominante que promove a cultura hedonista do esbanjamento; conservador porque visa o restabelecimento da ordem natural, enquanto defende a concepção do o ser-valor. A educação, tal como a ética, não é neutra. Exige a opção pela vida. Tal como a ordem natural opta pelo ser em detrimento do nada.

O conceito de educação que se descola do pensamento de Hans Jonas em termos qualitativos aproxima-se do conceito de *paideia*; em termos de extensão é muito mais abrangente pois tem como objectivo a educação à escala planetária e engloba a totalidade do ser.

Contrariando a perspectiva aristotélica-sofocliana, o homem já não é encarado como a maior maravilha do mundo e a terra como eterna e inesgotável. O homem não está armado contra tudo que o futuro possa trazer-lhe, pelo contrário, ao subverter a ordem natural pelo poder desmedido da tecnociência, ele põe em risco a ordem natural. Tal como na visão sofocliana, o homem pode tomar o caminho do bem ou do mal, mas, enquanto na perspectiva aristotélica-sofocliana, ele só punha em risco com a sua arrogância – *hybris* – a ordem da *polis* que podia em extremo bani-lo, nas condições actualmente criadas pela tecnociência o homem pode pôr em risco a ordem cósmica. A sua arrogância pode provocar a catástrofe planetária ou mesmo o aniquilamento. A educação, assente no imperativo ético, consciencializa-o da ameaça perene que paira sobre o ser.

Na política e na educação, o «princípio responsabilidade» evoca a necessidade de preservar o bem, o ser, o valor que protegeriam o homem da *hybris*, da vontade de instrumentalizar e dominar o outro, impondo-lhe a prática da eficiência e da conservação como novo imperativo, já que o medo do aniquilamento e o apelo do ser o consciencializam da sua obrigação.

A acção educativa, tal como a acção política, não é neutra e deve seguir o modelo da ordem natural, privilegiando a possibilidade da vida, fonte do novo, da liberdade que tem como suporte a responsabilidade que a ordem natural evidenciou ao privilegiar o ser na luta constante contra o nada.

Jonas rebela-se contra o antropocentrismo e contra o naturalismo. Nem o homem nem a natureza têm direitos autónomos, formam antes um todo indecomponível.

O ser ocupa o centro da reflexão e da acção. Jonas propõe-nos, nesse contexto, uma acção educativa que limite os excessos: sociedade ecológica *versus* sociedade do desperdício; cidadania activa e responsável *versus* cidadania mole, descomprometida com o sentido da ordem natural; decisão ética *versus* decisão técnica. Evoca, no campo da educação e da acção política, a *phronesis* grega – sagesa: temperada por um saber prospectivo que antecipa o cenário negativo da aniquilação, isto porque:

- A acção contemporânea está em presença de situações radicalmente novas, nem sequer imagináveis na base das antigas condições da ciência e da técnica.
- A extensão das consequências do agir e do poder ultrapassam largamente a existência do agente individual no espaço e no tempo pondo em causa o equilíbrio natural e a qualidade de vida das *gerações vindouras*.
- Na moral tradicional é impossível encontrar normas aplicáveis à situação actual criada pelo desenvolvimento exponencial da tecnociência.
- A complexidade e a imbricação dos problemas actuais exigem um tratamento inter e transdisciplinar que envolva uma reflexão profunda e séria dos vários peritos das diferentes áreas: cientistas, filósofos, pedagogos, arquitectos, ambientalistas, biólogos, genéticos, enfim todos os domínios dos saber especializado – no sentido de se criar uma nova ordem ética consentânea com os desafios e a perigosidade do presente.

A tomada de consciência dos riscos a enfrentar estimula o pensamento filosófico e abre perspectivas no campo da filosofia da educação. A superação do antropocentrismo exige um descentramento do homem no sentido de reencontrar uma nova compreensão do cosmos. A harmonia com a natureza torna-se símbolo e mediação da natureza com o reino dos fins.

A totalidade exige o descentramento como tarefa e como dado especulativo. O descentramento coloca o homem na descoberta da metafísica do ser. Apela à totalidade que obriga a uma relação equilibrada entre o campo da natureza e o da intervenção humana. Esta relação exige uma atitude de cooperação em que cada um assume o respeito e o dever de cuidar da totalidade sem que esta obrigação se reduza a um dever de mera obediência.

Reencontrar uma relação com o mundo natural, assente nas noções de que o macro-cosmos está presente no micro-cosmos e de que o mais complexo fornece a explicação para o mais simples, obriga o homem a sair do solipsismo e a deixar-se guiar pelo modelo do ser que o envolve e que luta pela sua emergência.

Como salienta Henri Bouché¹³⁹, na senda de Hans Jonas, as categorias mais marcantes da contemporaneidade são a mudança e a vulnerabilidade, emergentes com o progresso da tecnociência. Estas duas categorias obrigam o homem contemporâneo a conceptualizar um questionamento de duas ordens distintas – uma de ordem epistemológica e outra de ordem ético-axiológica.

No que se refere à primeira, cabe ao homem interrogar-se se será capaz de sobreviver no mundo mutante que nos lega a tecnociência – será o homem capaz de assimilar o fluxo constante de informação? Não estará o referido fluxo a gerar entropia, a perda de sentido?

Alvin Toffler, na obra *O Choque do Futuro*, alerta precisamente para o facto de o ser humano funcionar como um biosistema com uma limitada capacidade de mudança. O ênfase posto na mudança, no efémero da inovação está a pôr em causa a capacidade do homem de perspectivar o futuro alicerçado num corpo de saberes com alguma estabilidade. Caberá à

139 – Bouché, G. Henri, «Implicaciones Éticas y Axiológicas de la Tecnología y de la Ciencia en Una Filosofía de la Educación», in *Diversidade e Identidade, 1ª Conferência Internacional de Filosofia da Educação*, coord. Adalberto D. Carvalho, Eugénia Vilela, Isabel Baptista, Mº João Couto, Paula Cunha S. Almeida, Instituto Filosofia, FLUP, 1998.

epistemologia determinar a origem lógica, o valor e o objectivo da ciência o que não deixará de influenciar a educação.

Por outro lado, o questionamento de ordem ético-axiológico procurará estabelecer os limites aceitáveis da acção do homem sobre os seus semelhantes e sobre a natureza, o que nos transporta imediatamente para o campo da educação.

Quais os valores fundantes da condição humana e quais os que se destinam a ser ultrapassados por outros emergentes?

A antropologia contemporânea debate-se com sinais ambíguos: o homem tem que assimilar, dentro do possível, o ritmo acelerado da mudança e, em simultâneo, definir as bases éticas do permanente com vista à preservação do futuro.

O homem contemporâneo é o resultado da falta de sincronia entre a velocidade da mudança e a capacidade de reacção, de adaptação a essa mesma mudança. Ao progresso tecnológico não veio associado o progresso da condição humana, pelo contrário, a delapidação do património natural e a emergência de muitas das inovações científicas, positivas em si, tiveram como reverso a degradação da condição humana.

Exemplos:

- Meios de comunicação – incitamento ao consumismo, hedonismo e materialismo, culto da juventude, indiferença em relação aos mais velhos.
- Biologia e engenharia genética – clonagem, possibilidade de interferir com o ciclo vital do homem alimentando o velho sonho de imortalidade fazendo com que o valor “sagrado” da vida humana sofra grandes transformações. Interferências no jogo livre da natalidade e mortalidade. Equilíbrio entre sexos, selecção de características individuais, etc...
- Mundo do trabalho – sob o signo da precariedade. O currículo estável baseado na acumulação de conhecimentos deixa de ser

valorizado positivamente. O actual modelo valoriza o efêmero, a rotação rápida, o *free lancer*, destruindo a fraternidade entre trabalhadores e a lealdade à instituição. Cada um procura salvaguardar o imediato. Correr riscos, expor-se ao perigo faz parte do jogo. O currículo deixa de ser um relato linear para se transformar numa sucessão de fragmentos. O trabalho é cada vez mais um factor de desagregação, de incerteza face ao futuro. Podemos também mencionar o teletrabalho que apesar da comodidade física que lhe é inerente, é bem provável que essa comodidade seja simétrica ao desconforto psicossocial que acarreta. Sob o signo da flexibilização, o mundo do trabalho vê-se hoje em dia, também afectado pela categoria da mudança e da incerteza.

Neste sentido, importa reflectir sobre o conceito de contemporaneidade, à luz do pensamento de Adalberto Dias de Carvalho, dado que podemos viver todos um mesmo presente sem usufruirmos necessariamente da contemporaneidade a que o presente cronológico nos poderia dar acesso.

Caberá à filosofia interrogar o presente no sentido de permitir a irrupção de uma consciência da contemporaneidade, condição da afirmação desta como categoria antropológica.

O conceito de contemporaneidade entendido como princípio do sentido da dignidade humana poderá envolver, ou mesmo, preceder a emergência da liberdade, da esperança e da responsabilidade em virtude de ser um exercício de indagação do questionamento – espanto perante a realidade cósmica e o mistério.

O conceito de contemporaneidade aponta para o exercício da participação e da partilha que terá como consequência a assunção da solidariedade como prática social.

Assim, pensamos que a noção de cidadania planetária no complexo mundo actual, terá que ser enriquecida à luz do conceito da contemporaneidade que permite a abertura, a reflexão da complexidade que é em última análise o mistério do humano.

A vivência do universal à escala planetária exige, como afirma Adalberto Dias de Carvalho, a vivência e a compreensão da contemporaneidade como, «(...) instância complexa e complexificadora de sentidos, protagonizada por sujeitos capazes de viver a tensão conflitual entre espaços de criatividade, de reprodução e de impasses gizados num presente vivido, precisamente por esses sujeitos e, deste modo, mediado pelas suas próprias representações».¹⁴⁰

A tumultuosidade do humano que decorre da criatividade, da liberdade e do facto de o homem ser um ser *in-acabado* abre à filosofia da educação um espaço fecundo de indagação que decorre da dimensão utópica da educação entendida como prática antropológica.

Pela sua dimensão utópica a educação escapa à *mesmidade*. Indaga e projecta sem nunca querer concretizar no mesmo a pluridimensionalidade dos sentidos do humano.

140 – Carvalho, Adalberto Dias, *A Contemporaneidade Como Utopia*, Porto, Ed. Afrontamento, 2000, pp. 8,9.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A educação terá doravante de equacionar a categoria da mudança como fulcral na sociedade contemporânea, o que a remete para o futuro.

Se, até à actualidade, a educação se radicava prioritariamente no presente e no passado, tal como a moral tradicional, importa agora, antes de mais, no presente, prevenir o futuro, com base numa acção responsável que, devido ao fenómeno da globalização, obriga a rever os próprios conceitos de espaço e de tempo. O espaço não mais é delimitado pelos muros da *polis* estendendo-se à escala planetária. O tempo deixa de ser o imediato, a plenitude do agora, para se projectar num futuro problemático que pode trazer o *caos*, fruto accidental dos erros cumulativos da técnica.

Quando referimos a importância da educação para a compreensão da mudança, não pretendemos, de forma alguma, sugerir que as gerações futuras sejam educadas para a fluidez dos valores, para o efémero, para o superficial, pelo contrário, é urgente educar para a compreensão da mudança, para a sua ambivalência – para o que ela tem de efémero, de contraditório no sentido de ir mais fundo, de procurar o estável, o que permanece, o que pode sustentar a alavanca do futuro, pois educar implica necessariamente saber para quê, conhecer as metas, a estrutura do processo educativo, as formas mais adequadas de fazer valer a ética e os valores, em suma, estabelecer a dignidade da comunidade educativa que se reflectirá na dignidade e na liberdade do homem em geral.

À filosofia da educação cabe perguntar pelo sentido da acção no campo educativo quando a crise aí se instala.

A violência, alguns sinais de quebra da responsabilidade e o desinteresse pelos saberes ministrados na escola não serão já sinais suficientes para prever a pior das possibilidades de que nos fala Hans Jonas?...

O homem, enquanto parte integrante do ser, não está investido de uma autoridade que lhe permita reconhecer só o exercício da sua liberdade. O ser é a entidade superior que o obriga à responsabilidade de exercer uma liberdade condicionada às instâncias do ser. A responsabilidade de preservar o ser é anterior ao exercício arbitrário das liberdades.

O ser tende para o seu próprio fim, ou seja, ser; o fim é, então, dele indissociável; a não indiferença do ser em relação a ele próprio é, por isso, «o valor de todos os valores».¹⁴¹

O bem não é uma mera emanção da vontade mas está enraizado no ser - «O bem independente reclama tornar-se um fim»¹⁴² – Assim, consta da nossa obrigação.

O dever não aparece como uma decisão arbitrária da subjectividade ou da vontade autónoma legislando para si própria, irrompendo antes da interpelação que vem do bem. Segundo Jonas, contrariando Kant, não é o sentimento de respeito pela lei moral que reclama o agir mas o sentimento de responsabilidade perante o ser. O bem está enraizado no ser não sendo a razão a postulá-lo. Assim, segundo Jonas, o objectivo da educação já não será educar para a felicidade, para a fruição, para o indómito da liberdade mas para a responsabilidade de preservar o bem que angustia o homem perante a perspectiva do seu desaparecimento.

Na ética, como na educação (ou através desta), Jonas preconizou a formação de uma elite ética e intelectual que tome conta do destino do homem e da natureza, para que o futuro seja poupado à catástrofe antecipada hipoteticamente pela «heurística do medo».

Hans Jonas associa, a um tal propósito, o conceito de responsabilidade aos de esperança e de medo. Coloca, neste contexto, as questões derivadas do limiar do risco e dos limites do controlo visto que é

141 – Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1997, p. 117.

142 – Idem, p. 122.

necessário controlar a mudança dentro dos limites do aceitável para que ela não desvirtue a ordem natural.

O pensamento de Jonas, ao preconizar a eliminação do risco da acção, manietta, de certa maneira, a criatividade e a invenção de futuros (im)possíveis e o papel que a utopia assume na construção do projecto humano.

Para Jonas, em última instância, é no passado que está a fonte do saber relacionado com o homem. É no passado que devemos colher os ensinamentos que nos revelam o que de positivo ou negativo foi feito com vista a perceber o presente e o que de bom ou de mau ele nos apresenta. Tudo isto para precaver o futuro. Só olhando para o passado se pode perceber o presente e escolher o melhor para assegurar um futuro mais harmonioso. O medo e a esperança fazem parte da responsabilidade. Balizado por estes dois pólos, o homem optará por uma acção consciente das consequências no espaço e no tempo já que o medo o impedirá de praticar desvarios ou seja, acções inéditas relativamente às quais não conhece os riscos e a esperança no futuro o impelirá a agir ancorado num corpo de saberes bem estabilizado. A humanidade actual carrega nos ombros o peso de uma responsabilidade infinita que exige realismo e prudência, dado que o equilíbrio precário limita a liberdade.

Como vimos, se levarmos o pensamento de Jonas a algumas das suas últimas consequências, o seu «princípio responsabilidade» poderá apontar para um certo fechamento ao novo que acabaria por negar ao homem a liberdade, a capacidade de criar alternativas, sendo que em última análise, se olharmos o passado, foi essa capacidade de criar alternativas que o distinguiu do animal. Recusar ao homem a liberdade de enfrentar o risco, de construir alternativas, de produzir cenários de percursos possíveis, evocando o medo da catástrofe, parece-nos deveras limitador e contraproducente, dado que, enfrentar o risco, superar as limitações naturais, sempre foi apanágio da história humana.

Mas, o grande mérito de *Le Principe Responsabilité* será em todas as circunstâncias, o de consciencializar o homem das antinomias do presente, fazendo-o compreender a complexidade e a necessidade de encarar a acção de uma forma responsável, em que o todo deve estar acima de acções parcelares.

Na política, na ciência e na educação, o bem à escala planetária e a preservação do bem no futuro em especial exigem a prudência, a moderação, a responsabilidade assimétrica e infinita, mas sabendo que o ser é mistério insondável, parece-nos que o risco, mesmo que calculado, será sempre inerente à acção.

Se Jonas é aplaudido quase por unanimidade no que se refere ao levantamento das problemáticas que a contemporaneidade enfrenta no campo dos desequilíbrios ambientais, na aplicação das inovações tecnológicas e na denúncia do paradigma utilitarista que provocou esses desequilíbrios, bem como quanto à necessidade de se criar uma nova ética que esteja à altura de enfrentar a complexidade actual, criticam-lhe, porém, o fechamento ao novo, a tentativa de eliminação do risco ou a instauração de uma nova ética ditada por etícratas, de onde seria arredada a maioria dos cidadãos por alegada falta de compreensão da complexidade dos problemas que a humanidade enfrenta.

A fundamentação da ética de Jonas assenta os seus alicerces na metafísica e nunca na intersubjectividade humana, pois só o ser está livre dos subjectivismos que grassam na sociedade contemporânea e pode servir de âncora à nova obrigação do homem que acaba por aparecer. Um obrigação simétrica do nosso poder – a responsabilidade.

A tecnociência atingiu tal culminância no agir humano que a sua causalidade temporal e espacial é ilimitada se tivermos em conta os parcos recursos do saber preditivo que imanam da finitude ontológica do homem. Só a «heurística do medo» pode travar o impulso desenfreado da acção.

Assim, *Le Principe Responsabilité* procura desenvolver uma teoria em que a responsabilidade é a principal categoria da nova ordem ética, à altura de fazer face à situação de crise actual e que supere o ideal utópico de contornos ideológicos. Pois, na ânsia de sonhar futuros possíveis onde reinaria a perfeição, os utopismos negam o passado e o presente do percurso do ser. Por outro lado, a responsabilidade consciencializa o homem das suas obrigações frente ao ser impondo o limite à liberdade. Ultrapassa a razão autocrática que despojou a natureza de valor e que a encara como, o objecto que pode manipular e submeter aos seus interesses imediatos.

Jonas, assume-se como o porta-bandeira de uma nova ordem ética em ruptura com a ética tradicional, antropocêntrica, do aqui e do agora, em favor de uma ética que inclua o futuro e a vulnerabilidade do ser no seu horizonte com vista à preservação do todo.

Como o próprio autor confessa, o seu empreendimento não tem por base um interesse descomprometido pelo saber – «a alegria do saber» – mas o «medo do que pode acontecer».¹⁴³

Neste sentido, temos de reiterar a ideia de que a ética jonasina, é a um tempo, revolucionária e conservadora. Se, por um lado, impõe a ruptura com as éticas tradicionais e retira ao homem a prerrogativa de legislador absoluto sobre a natureza, colocando-o sob um novo paradigma cujo atractor teórico-prático é a responsabilidade fundada no ser, tem igualmente como principal função preservar a essência do homem tal como é.

O *novum* do modelo advém-lhe de inserir a vulnerabilidade do ser e as gerações futuras na obrigação do homem. A ética jonasiana aponta para a transcendência do ser, que não se deixando objectivar, obriga o homem a religar o seu destino ao percurso cósmico.

143 – Jonas, Hans, *La Science Comme Experience Vécue*, trad. do alemão de Robert Brisart, in *Études Phénoménologiques*, nº 8 OUSIA, Bruxelas, p. 26.

Mas Jonas defende, em todas as circunstâncias, o modelo ontológico de acção / relação que privilegia a continuidade, a conservação, em detrimento da ruptura (mudança radical) imprevisível.

A crítica jonasiana às categorias da contemporaneidade poderá contribuir para o desabrochamento de uma nova cultura moral que estabeleça a noção ecológica de natureza, numa perspectiva holística e em que a cidadania é planetária e enformada por uma responsabilidade assimétrica que preserve um futuro viável. A rejeição do antropocentrismo conduz a um posicionamento anti-anthropocêntrico que não deixa de depositar a esperança num novo humanismo, ou seja, na capacidade do homem de mediar a ordem tecnocientífica, mediação em que o «princípio responsabilidade» é assumido como condição do princípio da liberdade.

Em última análise, Jonas demonstra como a ordem tecnocientífica baseada na instrumentalização dificilmente poderá ser justificada teoricamente e a longo prazo, em virtude de não admitir qualquer limite.

Contra a fluidez, a fuga em frente, Jonas advoga uma *ontologia do limite* que imponha a contenção e a moderação como virtudes associadas a uma nova ordem ética imprescindível.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Hans Jonas

- JONAS, Hans, *Le Phénomène de la Vie, vers une biologie philosophique*, trad. de Danielle Lories do título original, «The Phenomenon of Life : Towards a Philosophical Biology (1966)», De Boeck Université, 2001.
- JONAS, Hans, *On Faith reason and Responsibility* (1978), The Institute for Antiquity and Christamity, 2ª ed., Clanemont, California, 1981.
- JONAS, Hans, *Le Principe Responsabilité: Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. de Jean Greisch, do título original, «Das Prinzip Verantwortung : Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979)», Les Éditions du Cerf, Paris, 1997.
- JONAS, Hans, *Puissance ou Impuissance de la Subjectivité? Le problème psycho-physique aux avant-postes du Principe Responsabilité*, trad. de Christian Arnsperger revista e apresentada por Nathalie Frogneux do título original «Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung (1981)», Éditions du Cerf, Paris, 2000.
- JONAS, Hans, *Ética medicina e técnica*, trad. de Fernando António Cascais dos textos originais (1985), (Cfr. p. 24), Vega, 1994.
- JONAS, Hans, *Le Droit de Mourir*, trad. de Philippe Ivernel do título original «Techniken des Todesanschlubs und das Recht in Sterben (1985)», Rivages Poche, Paris, 1996.
- JONAS, Hans, «La Science comme vécu Personnel.», trad. de Robert Brisart do título original «Wissenschaft als persönliches Erlebnis (1987)», in rev. ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES, tomo IV, nº 8, 1998, OUSIA, Bruxelas, p. 9-32.

JONAS, Hans, *Le Concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, trad. de Philippe Ivernel do título original «Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine Jüdische Stimme (1987)», Rivages Poche, Paris, 1994.

JONAS, Hans, *Évolution et liberté*, trad. de Sabine Cornille e Philippe Ivernel, do título original «Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen (1992)», Payot & Rivages, Paris, 2000.

JONAS, Hans, *Pour une Éthique du Futur*, trad. de Sabine Cornille et Philippe Ivernel dos títulos originais «Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts (1993)» extraído de «Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen», Rivages Poche, Paris, 1998.

Obras de outros autores

ANDRÉ, João Maria, *Pensamento e Afectividade*, Quarteto Editora, Coimbra, 1999.

APEL, Karl-Otto, *Discusión et Responsabilité – L'Éthique après Kant*, trad. do título original «Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral (1988)», Les Éditions du Cerf, Paris, 1996.

ARAÚJO, Luís, *A Ética como Pensar Fundamental*, INCM, Lisboa, 1994.

ARAÚJO, Luís, «Educação, Pós-Modernidade e Democracia», in *Diversidade e Identidade, 1ª Conferência Internacional de Filosofia da Educação*, Coord. Adalberto Dias de Carvalho, Eugénia Vilela, Isabel Baptista, Maria João Couto, Paula Cunha S. Almeida, Instituto Filosofia, FLUP, 1998.

ARAÚJO, Luís, *Sob o Signo da Ética*, Granito Editores e Livreiros, Porto, 2000.

ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983.

- BERNARDO, Fernanda, «Da Responsabilidade Ética à Ético – Político – Jurídica: A incondição da responsabilidade ética, enquanto incondição de subjectividade do sujeito, segundo Emanuel Lévinas», in *REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA*, Vol. 8, nº 16, Outubro 1999, p. 269-340.
- BOUCHÉ, G. Henri, «Implicaciones Éticas y Axiológicas de la Tecnología y de la Ciência Una Filosofía de la Education», in *Diversidade e Identidade, 1ª Conferência Internacional de Filosofia da Educação*, Coord. Adalberto Dias de Carvalho, Eugénia Vilela, Isabel Baptista, Maria João Couto, Paula Cunha S. Almeida, Instituto Filosofia, FLUP, 1998.
- CABRAL, Roque, S.J., *Temas de Ética*, Faculdade de Filosofia da UCP de Braga, Braga, 2000.
- CANTISTA, Maria José Pinto, *Filosofia Hoje, Ecos do Pensamento Português*, Fundação Eng. António Almeida, s.d.
- CARNEIRO, Roberto, *Fundamentos da Educação e da Aprendizagem – 21 ensaios para o século 21*, Edição Fundação Manuel Leão, Vila Nova de Gaia, 2001.
- CARVALHO, Adalberto Dias, *Epistemologia da Ciências da Educação*, Porto, Afrontamento, 1988.
- CARVALHO, Adalberto Dias, *A Educação como Projecto Antropológico*, Porto, Afrontamento, 1992.
- CARVALHO, Adalberto Dias, *Utopia e Educação*, Porto, Porto Editora, 1994.
- CARVALHO, Adalberto Dias, *Olhares e Percursos*, Porto, Fund. Terras de Santa Maria da Feira, 1994.

- CARVALHO, Adalberto Dias, *A Contemporaneidade como Utopia*, Porto, Ed. Afrontamento, 2000.
- CARVALHO, Adalberto Dias (org.), *A Educação e os Limites dos Direitos Humanos, Ensaios de Filosofia da Educação*, Porto, Porto Editora, 2000.
- CASULO, José Carlos Oliveira, «Roteiro Pedagógico da História da Filosofia: Sugestões de algumas hipóteses de investigação» in *Actas do I Encontro Nacional de Filosofia da Educação*, org. José R. Dias e Alberto F. Araújo, Universidade do Minho, 1998.
- DAMÁSIO, António, *O Erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*, 19ª ed., Publicações Europa-América, 1999.
- DESCARTES, René, *Princípios da Filosofia*, introdução e comentários de Isabel Marcelino, trad. Isabel Marcelino e Teresa Marcelino, Porto Editora, 1995.
- DONNELEY, Strachan, «Hans Jonas: La Philosophie de la Nature et l'Éthique de la Responsabilité», in rev. ÉTUDES PHÉNOMENOLOGIQUES, Tome IV, nº 8, 1988, OUSIA, Bruxelas, p. 69-90.
- ETCHEGOYEN, Alain, *La vraie morale se moque de la moral. Être responsable*, Éditions du Seuil, Paris, 1999.
- ETCHEGOYEN, Alain, *A era dos Responsáveis*, trad. Maria Luisa Vaz Pinto, do título original «Les Temps des Responsables (1993)», Difel, 1995.
- FIGUEIREDO, Ilda, *Educar para a Cidadania*, Edições ASA, 1999.
- FOLTZ, Bruce V., *Habitar a Terra – Heidegger Ética Ambiental e a Metafísica da Natureza*, trad. de Jorge Seixas e Sousa, do título original «Inhabiting the Earth (1995)», Instituto Piaget, 2000.

- FOPPA, Carlo, «L'être humain dans la philosophie de la biologie de Hans Jonas: quelques aspects», in *NATURE ET RESPONSABILITÉ*, (ed.), G. Hottois e M.G. Pinsart, Vrin, 1993, p. 169-189.
- FROGNEUX, Nathalie, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, préface de Jean Greisch, De Boeck Université, 2001.
- GENARD, Jean-Louis, *La Grammaire de la Responsabilité*, Éditions du Cerf, Paris, 1999.
- GIACCOIA, Oswaldo, «Hans Jonas: O Princípio Responsabilidade, Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica», in *CAD. HIST. FIL. CL.*, Universidade Estadual de Campinas, Série 3, Vol. 6, nº 2, Jul.-Dez. 1996, p. 63-84.
- HODGE, Joanna, *Heidegger e a Ética*, do título original «Heidegger and Ethics (1995)», trad. de Gonçalo Couceiro Feio, Instituto Piaget, 1998.
- HOTTOIS, Gilbert, *El Paradigma Bioético, Uma Ética para la Tecnociencia*, Barcelona, Editorial Anhtropos, 1991.
- HOTTOIS, Gilbert (ed.), *Aux Fondements d'une Éthique Contemporaine – Hans Jonas et H. T. Engelhardt*, Vrin, Paris, 1993.
- HOTTOIS, Gilbert e PINSART, Marie-Gennève (ed.), *Hans Jonas – Nature et Responsabilité*, Vrin, Paris, 1993.
- KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. de Paulo Quintela, do título original, «Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten», Edições 70.
- LADRIÈRE, Jean, *L'Éthique Dans l'Univers de la Rationalité*, Artel-Fides, 1997.

- MIALARET, G., «Note critique: La pedagogie, une encyclopedie pour aujourd'hui», in *Revue française de pedagogie*, n° 111, avril – mai – juin 1995, pp. 122-124.
- MORIN, Edgar et BOCCHI, Gianluca, CERUTI, Mauro, *Os Problemas de Fim de Século*, Editorial Notícias, 2ª ed., 1993.
- MÜLLER, Denis, e SIMON, René, (ed.), *Nature et Descendence: Hans Jonas et le principe «Responsabilité»*, Le Champ éthique n° 25, LABOR ET FIDES, Genève, 1993.
- OLIVEIRA, Costa Clara, «Holismo: Aprender e Educar» in *Diversidade e Identidade, 1ª Conferência Internacional de Filosofia da Educação*, Coord. Adalberto Dias de Carvalho, Eugénia Vilela, Isabel Baptista, Maria João Couto, Paula Cunha S. Almeida, Instituto Filosofia, FLUP, 1998.
- PATRÍCIO, Manuel Ferreira, *Lições de Axiologia Educacional*, Universidade Aberta, Lisboa, 1993.
- POSTMAN, Neil, *Technopoly: The surrender of culture to technology*, New York, Vintage Books, 1993.
- POSTMAN, Neil, *O Fim da Educação – Redefinindo o Valor da Escola*, trad. de Cacilda Alcobia, do título original «The End of Education – Redefining the Value of School (1995)», Relógio D'Água Editores, 2002.
- RENAUD, Michel, «Os Direitos das Gerações Vindouras», in *BIOÉTICA*, (coord.) ARCHER, Luís, BISCAIA, Jorge e OSSWALD, Walter, Editorial Verbo, 1996, p. 150-154.
- RICOUER, Paul, «La Responsabilité et la Fragilité de la Vie: Ethique et Philosophie de la Biologie chez Hans Jonas», in *Le MESSAGER EUROPÉEN*, n° 5, Gallimard, 1991, p. 203-218.

SALOMON, Jean-Jacques, *Sobreviver à ciência. Uma Certa Ideia do Futuro*, trad. de António Viegas, INSTITUTO PIAGET, 2001.

SANTOS, Laura Ferreira, «Educação (Filosofia da)», *in* LOGOS, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Lisboa / S. Paulo, Vol. II, 1990.

ERRATA

Pág.	Linha	Onde se lê	Deve ler-se
7	10	caracter	carácter
45	1	como E. Levinas	como – E. Levinas
45	20	imana	emana
45	23	outro (Levinas, Jonas).	outro, de acordo com Levinas, Jonas.
48	6	Afirma,	§ Afirma,
60	2	técnico-prático	teórico-prático
77	29	de A - identificação	de identificação
80	28	assim, com	assim com
95	14	capítulo	capítulos
98	10	não impede esta de	não a impede de
99	17	Ariane	Ariana
103	2	dois pólos	dois pólos:
103	15	é, uma ontologia	é uma ontologia
103	17	nem define	nem os define
106	26	obra,	obra
107	21	da dinâmica liberdade	dinâmica da liberdade
112	3	em polémica contra o <i>Le Principe Esperance</i>	em polémica contra <i>Le Principe Esperance</i>
123	1	greco / romana	greco-romana
123	2	ligado	ligada
123	2	Para Platão	Para Platão,
123	4	romanos <i>civitas</i> – cidadania,	romanos, <i>civitas</i> - cidadania
123	8	cidadania,	cidadania
123	14	dar-lhe	dar-lhes

Pág. Linha	Onde se lê	Deve ler-se
123 16	estruturado	estruturado,
123 26	- animal – racional - político	animal racional e político
128 24	<i>Le Principe Responsabilité</i>	<i>Le Principe Responsabilité,</i>
129 5	verificamos	verificámos
129 5	realidade que	realidade, que
129 8	Eco-responsabilidade.	eco-responsabilidade.
129 15	Eco 92	Eco 92,
129 19	As ONG	As ONG,
129 20	pública	pública,
130 2	riscos,	riscos
130 3	que assunção	que a assunção
130 4	humanidade,	humanidade;
Notas de rodapé	idem	<i>idem</i>
	ibidem	<i>ibidem</i>