

Hans Jonas

O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE

*Ensaio de uma ética
para a civilização tecnológica*

TRADUÇÃO DO ORIGINAL ALEMÃO

*Marijane Lisboa
Luiz Barros Montez*

CONTRAPONTO



© Insel Verlag Frankfurt am Main, 1979

Direitos para o Brasil adquiridos por Contraponto Editora Ltda.
A publicação desta obra contou com o apoio do Instituto Goethe.

Contraponto Editora Ltda.
Av. Franklin Roosevelt, 23 / 1405
Rio de Janeiro, RJ – CEP 20021-120
Telefax: (21) 2544-0206 / 2215-6148
Site: www.contrapontoeditora.com.br
E-mail: contato@contrapontoeditora.com.br

Editora PUC-Rio
Rua Marquês de S. Vicente, 225, casa da Editora / Projeto Comunicar
Gávea – Rio de Janeiro, RJ – CEP 22451-900
Telefax: (21) 3527-1838 / 3527-1760
Site: www.puc-rio.br/editorapucRio
E-mail: edpucRio@puc-rio.br

Conselho Editorial

Augusto Luiz Duarte Lopes Sampaio, Cesar Romero Jacob, Fernando Sá,
José Ricardo Bergmann, Luiz Roberto A. Cunha, Miguel Pereira,
Paulo Fernando Carneiro de Andrade e Reinaldo Calixto de Campos

Preparação de originais César Benjamin
Revisão Debora Barros
Capa e projeto gráfico Regina Ferraz

Texto revisado segundo o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

2ª reimpressão, fevereiro de 2015
Tiragem: 2.000 exemplares

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita das editoras.

CIP-BRASIL CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

J66p Jonas, Hans, 1903-1993

O princípio responsabilidade : ensaio de uma ética para a civilização tecnológica / Hans Jonas ; tradução do original alemão Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. – Rio de Janeiro : Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2006.

354p. ; 23 cm

Tradução de: Das Prinzip Verantwortung : Versuch einer ethic für die Technologische Zivilisation
ISBN 978-85-85910-84-6

1. Responsabilidade. 2. Tecnologia – Aspectos morais e éticos.
3. Ética. I. Título.

06-2515

CDD 170.42
CDU 17

Sumário

Apresentação	17
Prefácio	21
Capítulo I • A natureza modificada do agir humano	
I. O exemplo da Antiguidade.....	31
1. <i>Homem e natureza</i>	31
2. <i>A obra humana da “cidade”</i>	33
II. Características da ética até o momento presente.....	35
III. Novas dimensões da responsabilidade.....	39
1. <i>A vulnerabilidade da natureza</i>	39
2. <i>O novo papel do saber na moral</i>	41
3. <i>Um direito moral próprio da natureza?</i>	41
IV. Tecnologia como “vocação” da humanidade.....	43
1. <i>Homo faber acima do homo sapiens</i>	43
2. <i>A cidade universal como segunda natureza e o dever ser do homem no mundo</i>	44
V. Velhos e novos imperativos	47
VI. Antigas formas da “ética do futuro”	51
1. <i>Ética da consumação no mais-além</i>	51
2. <i>A responsabilidade do estadista com o futuro</i>	53
3. <i>A utopia moderna</i>	54
VII. O homem como objeto da técnica	57
1. <i>Prolongamento da vida</i>	57
2. <i>Controle de comportamento</i>	59
3. <i>Manipulação genética</i>	61
VIII. A dinâmica “utópica” do progresso técnico e o excesso de responsabilidade	63
IX. O vácuo ético.....	65

Capítulo II • Questões de princípio e de método

I. Saber ideal e saber real na “ética do futuro”	69
1. <i>Prioridade para a questão dos princípios</i>	69
2. <i>Ciência factual dos efeitos distantes da ação técnica</i>	70
3. <i>Contribuição dessa ciência ao saber dos princípios: a heurística do medo</i>	70
4. O “primeiro dever” da ética do futuro: <i>visualizar os efeitos de longo prazo</i>	72
5. O “segundo dever”: <i>mobilizar o sentimento adequado à representação</i>	72
6. <i>A insegurança das projeções futuras</i>	73
7. <i>O conhecimento do possível é heurísticamente suficiente para a doutrina dos princípios</i>	73
8. <i>O conhecimento do possível é aparentemente inutilizável para o emprego dos princípios na política</i>	74
II. Primazia do mau prognóstico sobre o bom	77
1. <i>As probabilidades nas apostas altas</i>	77
2. <i>A dinâmica cumulativa dos desenvolvimentos técnicos</i>	78
3. <i>A essência sacrossanta do sujeito da evolução</i>	79
III. O elemento da aposta no agir	83
1. <i>Posso arriscar os interesses de outros em minha aposta?</i>	83
2. <i>Tenho permissão para apostar a totalidade dos interesses dos outros?</i>	84
3. <i>O melhorismo não justifica apostas totais</i>	85
4. <i>A humanidade não tem direito ao suicídio</i>	85
5. <i>A existência “do homem” não pode ser objeto de aposta</i>	86
IV. O dever para com o futuro	89
1. <i>A extinção da reciprocidade na ética do futuro</i>	89
2. <i>O dever diante da posteridade</i>	89
3. <i>Dever de existir e do modo de existir da posteridade</i>	90
a. <i>É necessário justificar o dever de ter uma posteridade?</i>	91
b. <i>Prioridade do dever da existência</i>	92
c. <i>O primeiro imperativo: que exista uma humanidade</i>	93
4. <i>Responsabilidade ontológica pela ideia do homem</i>	94
5. <i>A ideia ontológica engendra um imperativo categórico, não hipotético</i>	94

6. Dois dogmas: “nenhuma verdade metafísica”; “nenhum caminho do é para o deve”	95
7. Sobre a necessidade da metafísica	96
V. Ser e dever	99
1. O dever-ser de algo	99
2. A preferência do Ser diante do nada e o indivíduo	99
3. O sentido da pergunta de Leibniz “Por que existe algo em vez de nada?”	100
4. A questão de um possível dever-ser deve ser respondida independentemente da religião	101
5. Voltando-se para a questão sobre o status do “valor”	102

Capítulo III • Sobre os fins e sua posição no Ser

I. O martelo	109
1. Constituído a partir do fim	109
2. O lugar do fim não está na coisa	109
II. O tribunal	111
1. Imanência do fim	111
2. Invisibilidade do fim no aparelho físico	112
3. O meio não sobrevive à imanência do fim	113
4. Indicação do fim por meio de instrumentos materiais	113
5. Tribunal e martelo: o homem como a sede da finalidade	114
III. O andar	117
1. Meios artificiais e naturais	117
2. A diferença entre meio e função (uso)	117
3. Ferramenta, órgão e organismo	119
4. O encadeamento subjetivo de fins e meios no agir humano	119
5. Divisão e mecânica objetiva do encadeamento no agir animal	120
6. O poder causal dos fins subjetivos	127
IV. O órgão digestivo	129
1. A tese do caráter puramente ilusório da finalidade no organismo físico	129
2. A causalidade final limita-se aos seres dotados de subjetividade? ..	130
a. A interpretação dualista	130
b. A teoria monista da emergência	131

3. <i>Causalidade final na natureza pré-consciente</i>	134
a. A abstinência das ciências naturais	134
b. O caráter ficcional da abstinência e sua autocorreção pela existência científica.....	135
c. O conceito de finalidade mais além da subjetividade: compatibilidade com as ciências naturais.....	136
d. O conceito de fim para além da subjetividade: o sentido do conceito	138
e. O querer, oportunidade e canalização da causalidade.....	140
V. A realidade da natureza e a validade: da questão do fim à questão do valor	143
1. <i>Universalidade e legitimidade</i>	143
2. <i>Liberdade para negar o decreto da natureza</i>	144
3. <i>O caráter não comprovado da obrigação de afirmar o decreto</i>	145

Capítulo IV • O bem, o dever e o Ser: teoria da responsabilidade

I. Ser e dever	149
1. <i>“Bem” e “mal” relativamente à finalidade</i>	149
2. <i>A finalidade como bem em si</i>	150
3. <i>A auto-afirmação do Ser na finalidade</i>	151
4. <i>O “sim” da vida, um “não” enfático ao não-ser</i>	151
5. <i>Para o homem, o “sim” ontológico tem a força de um dever</i>	152
6. <i>O caráter problemático de um dever distinto do querer</i>	153
7. <i>“Valor” e “bem”</i>	154
8. <i>Fazer o bem e o Ser do agente: a predominância da “causa”</i>	156
9. <i>O aspecto emocional da moral na teoria ética até a atualidade</i>	159
a. O amor ao “bem supremo”	159
b. Agir por agir	160
c. O “respeito à lei” de Kant	161
d. O ponto de vista da investigação seguinte	163
II. Teoria da responsabilidade: primeiras distinções	165
1. <i>Responsabilidade como imputação causal de atos realizados</i>	165
2. <i>Responsabilidade pelo que se faz: o dever do poder</i>	167
3. <i>O que significa “agir de forma irresponsável”?</i>	168
4. <i>Responsabilidade: uma relação não-recíproca</i>	169
5. <i>Responsabilidade natural e responsabilidade contratual</i>	170

6. A responsabilidade livremente escolhida do homem político	171
7. Responsabilidade política e responsabilidade parental: contrastes ..	173
III. Teoria da responsabilidade: pais e homem de Estado como paradigmas eminentes	175
1. O primeiro objeto de responsabilidade são outros homens	175
2. A existência da humanidade: o “primeiro imperativo”	176
3. “Responsabilidade” do artista pela sua obra	177
4. Pais e homem público: a totalidade da responsabilidade	179
5. Interpenetração de ambas as responsabilidades no objeto	181
6. Analogias quanto ao sentimento	182
7. Pais e homem público: continuidade.....	185
8. Pais e homem público: futuro.....	186
IV. Teoria da responsabilidade: o horizonte do futuro	189
1. O objetivo da educação: ser adulto.....	189
2. O devir histórico não é comparável ao devir orgânico	189
3. “Juventude” e “velhice” como metáforas históricas	191
4. A ocasião histórica: reconhecimento sem previsão (Filipe da Macedônia).....	193
5. O papel da teoria na previsão: o exemplo de Lenin	193
6. Predição a partir de um saber analítico das causas	194
7. A predição a partir de uma teoria especulativa: o marxismo	195
8. A teoria auto-realizável e a espontaneidade da ação.....	197
V. Até onde se estende a responsabilidade política no futuro?	201
1. Toda arte de governar é responsável pela possibilidade de uma futura arte de governar	201
2. Horizontes próximos e distantes sob o domínio de uma mudança constante	202
3. A expectativa do progresso técnico-científico.....	204
4. O marco temporal ampliado da responsabilidade coletiva atual ...	206
VI. Por que a responsabilidade não esteve até hoje no centro da teoria ética?	209
1. O circuito mais estreito do saber e do poder: o objetivo da permanência.....	209
2. A ausência de dinâmica	210
3. A orientação “vertical” e não “horizontal” das éticas anteriores (Platão).....	211

4. Kant, Hegel, Marx: o processo histórico como escatologia	213
5. A inversão contemporânea do enunciado: "você pode, porque você deve"	215
6. O poder do homem: a raiz do "deve-se" da responsabilidade	216
VII. A criança: o objeto originário da responsabilidade	219
1. O "deve-se" elementar no "é" do recém-nascido	219
2. Os apelos menos urgentes de um "dever ser"	221
3. A evidência arquetípica do recém-nascido para a essência da responsabilidade	223

Capítulo V • A responsabilidade hoje: o futuro ameaçado e a ideia de progresso

I. Futuro da humanidade e futuro da natureza	229
1. Solidariedade de interesse com o mundo orgânico	229
2. O egoísmo das espécies e seu resultado simbiótico global	229
3. A perturbação do equilíbrio simbiótico pelo homem	230
4. O perigo revela o "não ao não-ser" como nosso dever primordial ..	231
II. A ameaça tenebrosa contida no ideal baconiano	235
1. A ameaça de catástrofe decorrente do êxito excessivo	235
2. Dialética do poder sobre a natureza e a compulsão de exercê-la	236
3. A busca de um "poder sobre o poder"	237
III. Capitalismo ou marxismo: quem está mais bem preparado para enfrentar o perigo?	239
1. O marxismo como executor do ideal baconiano	239
2. Marxismo e industrialização	240
3. Avaliação das possibilidades de enfrentar o perigo tecnológico	241
a. Economia das necessidades versus economia do lucro: burocracia versus livre empresa	242
b. A vantagem de um poder governamental total	243
c. A vantagem de uma moral ascética das massas e a questão da duração do comunismo	244
d. Pode o entusiasmo pela utopia transmudar-se em entusiasmo pela austeridade? (Política e verdade)	246
e. A vantagem da igualdade para a disposição a sacrifícios	248
4. Resultado provisório da comparação: a vantagem do marxismo ...	249

IV. Exame concreto das possibilidades abstratas	251
1. <i>Motivação de lucro e incitação à maximização no Estado nacional comunista</i>	251
2. <i>O comunismo mundial não é imune ao egoísmo econômico regional</i>	253
3. <i>O culto da técnica no marxismo</i>	254
4. <i>A sedução da utopia no marxismo</i>	256
V. A utopia do “homem verdadeiro”, o que está por vir	259
1. <i>O “super-homem” de Nietzsche como o futuro homem verdadeiro</i>	259
2. <i>A sociedade sem classes como condição para o futuro homem verdadeiro</i>	260
a. Superioridade cultural da sociedade sem classes?	261
b. Superioridade moral dos cidadãos em uma sociedade sem classes?	262
c. Bem-estar material como condição causal da utopia marxista	263
VI. A utopia e a ideia de progresso	265
1. <i>Necessidade de despedir-se do ideal utópico</i>	265
a. O perigo psicológico da promessa de bem-estar	265
b. Verdade e falsidade do ideal e o dever dos responsáveis	266
2. <i>A problemática do “progresso ético”</i>	267
a. Progresso no indivíduo	267
b. Progresso na civilização	269
3. <i>Progresso na ciência e na técnica</i>	269
a. O progresso científico e o seu preço	270
b. O progresso técnico e sua ambivalência ética	271
4. <i>Sobre a moralidade das instituições sociais</i>	273
a. Os efeitos desmoralizantes do despotismo	273
b. Os efeitos desmoralizantes da exploração econômica	274
c. O “bom Estado”: liberdade política e moralidade civil	276
d. A natureza concessiva dos sistemas libertários	280
5. <i>Sobre os tipos de utopia</i>	281
a. O Estado ideal e o melhor dos Estados possíveis	281
b. A novidade da utopia marxista	282

Capítulo VI • A crítica da utopia e a ética da responsabilidade

I. Os condenados da Terra e a revolução mundial	289
1. <i>Mudança da situação da “luta de classes” por causa da nova distribuição planetária do sofrimento</i>	289
a. A pacificação do “proletariado industrial” ocidental	290
b. A luta de classes como luta de nações	292
2. <i>Respostas políticas para a nova situação de luta de classes</i>	294
a. A política global no interesse nacional	294
b. O apelo à violência em nome da utopia	295
II. A crítica da utopia marxista	299
A. <i>Primeiro passo: as condições materiais, ou sobre a possibilidade da utopia</i>	299
1. <i>“A reconstrução do planeta Terra” por meio da tecnologia liberada</i>	299
2. <i>Os limites de tolerância da natureza: utopia e física</i>	300
a. O problema da alimentação	302
b. O problema das matérias-primas	302
c. O problema energético	303
d. O problema térmico último	305
3. <i>A oferta permanente de uma economia de energia e seu veto à utopia</i>	306
a. Progresso com precaução	306
b. A modéstia dos fins versus o-excesso da utopia	307
c. Por que é ainda necessária uma crítica interna do ideal, uma vez demonstrada a sua impossibilidade externa	308
B. <i>Segundo passo: o sonho traduzido em realidade, ou sobre o caráter desejável da utopia</i>	310
1. <i>A determinação material do estado utópico</i>	310
a. O reino da liberdade de Karl Marx	311
b. Ernst Bloch e o paraíso terrestre do lazer ativo	315
(i) “A feliz união com o espírito”	316
(ii) O hobby e a dignidade humana	319
2. <i>Análise crítica do “hobby como vocação”</i>	322
a. Perda de espontaneidade	322
b. Perda da liberdade	324
c. Perda da realidade e da dignidade humana	327
d. Sem necessidade não há liberdade: a dignidade do real	328

3. Outros conteúdos do lazer: as relações inter-humanas.....	329
4. A natureza humanizada	333
5. Por que, uma vez refutada da concepção do futuro, ainda é necessária a crítica à concepção do passado	336
C. Terceiro passo: o contraste negativo do sonho, ou a natureza provisória de toda a história precedente	337
1. A ontologia do “não ser ainda” de Ernst Bloch	337
a. A diferença entre esse “ainda não” e outras doutrinas do Ser inacabado	338
b. A “prefiguração do justo” e a “hipocrisia” no passado	340
2. O “já ali” do verdadeiro homem	343
a. A ambivalência faz parte do homem	343
b. O erro antropológico da utopia	344
c. O passado como fonte do conhecimento sobre o homem	345
d. A “natureza” do homem aberta ao bem e ao mal	345
e. Melhora das condições sem o engodo da utopia.....	346
f. O fim em si de todo presente histórico.....	347
III. Da crítica da utopia à ética da responsabilidade	349
1. A crítica da utopia foi a crítica da técnica levada ao extremo	349
2. O sentido prático da refutação do sonho	350
3. A ética não-utópica da responsabilidade	351
a. Medo, esperança e responsabilidade	351
b. Preservar a “imagem e semelhança”	353

APRESENTAÇÃO

Hans Jonas nasceu em 1903, em Mönchengladback, na Alemanha. De origem judaica, deve boa parte de sua excelente e profunda formação humanística à leitura atenta dos profetas da Bíblia hebraica. Sua intensa vida intelectual apresenta três momentos marcantes de sua formação filosófica. O primeiro tem início em 1921, quando, ainda recém-formado, frequenta na Universidade de Freiburg as aulas de um mestre então pouco conhecido, de nome Martin Heidegger. Segundo Jonas, este foi, por muito tempo, seu mentor intelectual. Em 1924, Heidegger transfere-se para a Universidade de Marburg, e Jonas o acompanha. Lá conhece Rudolf Bultmann, e sob sua orientação elabora uma tese sobre a gnose no cristianismo primitivo, que é apresentada em 1931 e publicada posteriormente. Em 1934, Jonas se vê obrigado a abandonar a Alemanha por causa da ascensão do nazismo ao poder.

O segundo grande momento na vida intelectual de Jonas ocorre em 1966, com a publicação de *The Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*. Nessa obra, estabelece os parâmetros de uma filosofia da biologia. Abre um novo caminho de reflexão sobre a precariedade da vida e mostra o grande alcance filosófico dessa abordagem da biologia, pois reconduz a vida a uma posição privilegiada e distante dos extremos do idealismo irreal e do limitado materialismo. Apresenta o equívoco de isolar o homem do resto da natureza, imaginando-o desvinculado das outras formas de vida. No epílogo dessa obra, estabelece uma ideia geral de seu projeto quando escreve que, com “a continuidade da mente com o organismo, do organismo com a natureza, a ética torna-se parte da filosofia da natureza [...] Somente uma ética fundada na amplitude do Ser pode ter significado.”

O terceiro grande momento intelectual da trajetória de Hans Jonas é decorrência imediata do segundo. A busca das bases de uma nova ética, uma ética da responsabilidade, torna-se sua principal meta. Em 1979, publica *Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethic für die Technologische Zivilisation*, traduzido para o inglês somente em 1984. Trata-se da monumental obra que o leitor tem agora entre as mãos: *O princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*.

Neste livro, Hans Jonas propõe ao pensamento e ao comportamento humano uma nova ética. A ética tradicional, segundo ele, fundava-se e acontecia apenas dentro dos limites do ser humano, não afetando a natureza das coisas extra-humanas. A natureza não era objeto da responsabilidade humana, pois cuidava de si mesma. A ética tinha a ver apenas com o aqui e o agora. Em substituição aos antigos imperativos éticos, entre os quais o imperativo kantiano, que se constitui no parâmetro exemplar — “Age de tal maneira que o princípio de tua ação se transforme numa lei universal” —, Jonas propõe um novo imperativo: “Age de tal maneira que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica”, ou, formulado negativamente, “não ponhas em perigo a continuidade indefinida da humanidade na Terra”.

Ao formular, então, o seu imperativo de responsabilidade tornado princípio, Jonas está pensando menos no perigo da pura e simples destruição física da humanidade, mas sim na sua morte essencial, aquela que advém da des-construção e a aleatória reconstrução tecnológica do homem e do ambiente.

Como pensador e pesquisador que é, aponta para a existência de uma interação entre a pesquisa e o poder. Essa nova configuração da ciência leva a um conhecimento anônimo que não é mais produzido para obedecer à verdadeira função do saber durante toda a história da humanidade: a de ser incorporada nas consciências, na busca meditada e ponderada da qualidade da vida humana.

Esse novo saber é depositado nos bancos de dados e usado de acordo com os meios e as decisões dos que detêm o poder. Há um verdadeiro “saque” e expropriação cognitivos, não só entre os cidadãos, mas também entre os cientistas, eles próprios hiperespecializados e incapazes de dominar o saber produzido. Para que haja responsabilidade é preciso existir um sujeito consciente. Contudo, o imperativo tecno-lógico elimina a consciência, elimina o sujeito, elimina a liberdade em proveito de um determinismo. A hiperespecialização das ciências mutila e desloca a noção mesma de ser humano. Esse divórcio entre os avanços científicos e a reflexão ética fez com que Jonas propusesse novas dimensões para a responsabilidade, pois “a técnica moderna introduziu ações de magnitudes tão diferentes, com objetivos e consequências tão imprevisíveis, que os marcos da ética anterior já não mais podem contê-los”.

A pergunta que Jonas formula em seu livro é, pois: “O que poderia satisfazer mais a uma busca consciente da verdade?”. Recorda as palavras de

Oppenheimer que, após anos trabalhando em um laboratório na busca da fissão nuclear e observando sua aplicação em Hiroshima, teria assinalado que, naquele momento, o cientista puro tomou conhecimento do pecado. Desde então, a paz de consciência dos cientistas foi abalada em todos os campos da investigação.

Por isso, Hans Jonas, no livro que ora apresentamos, defende a criação de uma teoria da responsabilidade. Esta estaria construída em torno das categorias de bem, de dever e de ser, e encontraria na relação pais-filhos seu arquétipo primordial. A adequação entre o Ser e o “dever ser” tem sido tarefa primordial na história da humanidade desde seus primórdios. Hans Jonas apresenta então no seu livro o entrelaçamento dessas três categorias como base de configuração da ética nova que propõe aos homens e mulheres de seu tempo.

Ao aterrissar sua reflexão no momento em que vivia, ou seja, a segunda metade do século XX, o grande pensador procurará elaborar, no capítulo 5, o que seria uma teoria da responsabilidade hoje. Criticando lucidamente o ideal tecnocrata e a utopia marxista, tomando distância de paradigmas e modelos que vigoraram até então para orientar o ser humano em sua aventura ética, estética e teórica, Hans Jonas prepara o capítulo 6, no qual profetizará o fim da utopia como passo necessário à ética da responsabilidade.

A ética da responsabilidade de Jonas terá como característica combater o defeito ^{do?} mais forte e favorecer o lado menos beneficiado pelas circunstâncias. Nesse sentido, tal ética estará sempre ao lado dos fracos contra os fortes e dos que aspiram contra os que já possuem.

Em tempos como nos que vivemos, quando vemos o ser humano e o planeta perigosamente ameaçados, a reflexão de Hans Jonas é extremamente pertinente e iluminadora. Só uma ética que nos responsabilize a todos pode cumprir o papel de apontar os valores e os fins a serem perseguidos e utilizar os meios como aquilo que realmente são, sem transformá-los em fins em si mesmos.

A responsabilidade é princípio primordial e norteador deste momento da história de utopias caídas e novos paradigmas levantados, no qual o ser humano busca desesperadamente categorias que o ajudem a continuar vivendo uma vida digna e que continue merecendo o nome de humana.

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Decana do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio

PREFÁCIO

O Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável, clama por uma ética que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar em uma desgraça para eles mesmos. A tese de partida deste livro é que a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou àquela de forma indissolúvel. Ela vai além da constatação da ameaça física. Concebida para a felicidade humana, a submissão da natureza, na sobremedida de seu sucesso, que agora se estende à própria natureza do homem, conduziu ao maior desafio já posto ao ser humano pela sua própria ação. Tudo aí é novo, sem comparação com o que o precedeu, tanto no aspecto da modalidade quanto no da magnitude: nada se equivale no passado ao que o homem é capaz de fazer no presente e se verá impulsionado a seguir fazendo, no exercício irresistível desse seu poder. Toda sabedoria acumulada até então sobre o justo comportamento esteve talhada para aquela experiência. Nenhuma ética tradicional nos instrui, portanto, sobre as normas do “bem” e do “mal” às quais se devem submeter as modalidades inteiramente novas do poder e de suas criações possíveis. O novo continente da práxis coletiva que adentramos com a alta tecnologia ainda constitui, para a teoria ética, uma terra de ninguém.

É nesse vácuo, que simultaneamente também é o vácuo do relativismo de valores atual, que a presente pesquisa assume posição. O que pode servir como bússola? A previsão do perigo. Antes de tudo nos seus relâmpagos surdos e distantes, vindos do futuro, na manifestação de sua abrangência planetária e na profundidade de seu comprometimento humano podem revelar-se os princípios éticos dos quais se permitem deduzir as novas obrigações do novo poder. Eu denomino isso “heurística do medo”: somente então, com a antevisão da desfiguração do homem, chegamos ao conceito de homem a ser preservado. Só sabemos o que está em jogo quando sabemos que está em jogo. Como se trata não apenas do destino do homem, mas também da imagem do homem, não apenas de sobrevivência física, mas também da integridade de sua essência, a ética que deve preservar ambas precisa ir além da sagacidade e tornar-se uma ética do respeito.

renúncia positivista-analítica

 A justificativa de uma tal ética, que não mais se restringe ao terreno imediatamente intersubjetivo da contemporaneidade, deve estender-se até a metafísica, pois só ela permite que se pergunte por que, afinal, homens devem estar no mundo: portanto, por que o imperativo incondicional destina-se a assegurar-lhes a existência no futuro. A aventura da tecnologia impõe, com seus riscos extremos, o risco da reflexão extrema. Tenta-se aqui estabelecer os seus fundamentos, na contramão da renúncia positivista-analítica própria à filosofia contemporânea. Serão retomadas, do ponto de vista ontológico, as antigas questões sobre a relação entre ser e dever, causa e finalidade, natureza e valor, de modo a fundamentar no Ser, para além do subjetivismo dos valores, esse novo dever do homem, que acaba de surgir.

No entanto, o verdadeiro tema do livro é o desse dever recém-surgido, expresso no conceito de responsabilidade. Embora não represente um fenômeno novo para a moralidade, a responsabilidade nunca tratou de tal objeto, e a teoria ética lhe concedeu pouca atenção. Tanto o conhecimento quanto o poder eram por demais limitados para incluir o futuro mais distante em suas previsões e o globo terrestre na consciência da própria causalidade. Em vez de ociosamente desvendar as consequências tardias no destino ignoto, a ética concentrou-se na qualidade moral do ato momentâneo em si, no qual o direito do contemporâneo mais próximo tinha de ser observado. Sob o signo da tecnologia, no entanto, a ética tem a ver com ações (não mais de sujeitos isolados) que têm uma projeção causal sem precedentes na direção do futuro, acompanhadas por uma consciência prévia que, mesmo incompleta, vai muito além daquela outrora existente. Ajunte-se a isso a magnitude bruta dos impactos de longo prazo e também, com frequência, a sua irreversibilidade. Tudo isso desloca a responsabilidade para o centro da ética, considerando-se aí os horizontes espaço-temporais que correspondam àqueles atos. Consoante isso, a teoria da responsabilidade, até hoje ausente, representa o núcleo da obra.

A dimensão ampliada do futuro, imposta pela responsabilidade atual, conduz ao tema final: *a utopia*. A dinâmica do progresso tecnológico em escala mundial oculta um utopismo implícito, senão quanto ao programa, pelo menos quanto à inclinação. E uma ética já existente, que abriga uma visão de futuro global, o marxismo, em aliança com a técnica, elevou a utopia à condição de finalidade explícita. Isso obriga a uma crítica por menorizada do ideal utópico. Como tem a seu favor os sonhos mais anti-

gos da humanidade, e agora parece também possuir na técnica os meios para transformar o sonho em empreendimento, o utopismo, outrora inócuo, tornou-se a mais perigosa das tentações — precisamente porque idealista — da humanidade em nossos dias. A imodéstia de seus objetivos, equivocada tanto em termos ecológicos como antropológicos (o que se pode provar no primeiro caso e demonstrar filosoficamente no segundo), o Princípio Responsabilidade contrapõe a tarefa mais modesta que obriga ao temor e ao respeito: conservar incólume para o homem, na persistente dubiedade de sua liberdade que nenhuma mudança das circunstâncias poderá suprimir, seu mundo e sua essência contra os abusos de seu poder.

Um “*tractatus technologico-ethicus*”, tal como ensaiado aqui, estabelece ao leitor exigências não menos rigorosas do que ao autor. O que de alguma forma faz justiça ao tema assemelha-se antes ao aço que ao algodão. O que não falta na reflexão ética de nossos dias é o algodão das boas intenções e dos propósitos irrepreensíveis, o declarar-se do lado do bem e contra o pecado, pela prosperidade e contra a destruição. Tenta-se aqui de algo mais duro e indispensável. A intenção é sistemática no seu conjunto, e em parte alguma homilética; e nenhuma motivação (atual ou extemporânea), por louvável que seja, poderá servir de desculpa para as insuficiências filosóficas da argumentação. O todo é um argumento que se desenvolve passo a passo — e espero que não canse o leitor — ao longo dos seis capítulos. Reconheço, no entanto, a existência de pelo menos uma lacuna no curso do desenvolvimento teórico: entre o terceiro e o quarto capítulo foi suprimida a investigação sobre a “potência ou impotência da subjetividade”, no qual se aborda novamente o problema psicofísico e refuta-se o determinismo naturalista da vida espiritual. Apesar de necessário em termos sistemáticos (pois com determinismo não há ética, ou sem liberdade não há dever), decidiu-se excluir daqui esse tratado, pelo seu tamanho, e publicá-lo mais tarde separadamente.

Essa ponderação também me levou a reservar uma “parte aplicada” anexa à investigação sistemática, prevista para ser publicada no prazo de um ano. Ela deve ilustrar o novo tipo de questões e obrigações éticas, escolhidas entre temas específicos bastante concretos. No presente não se poderia tentar nada mais além de uma casuística provisória como esta. Ainda não é tempo para uma doutrina sistemática do dever (a que, afinal, se deveria aspirar), dado que sua “matéria” se encontra em processo de vir a ser.

A decisão de escrever este livro em alemão após décadas de escrita quase exclusiva em inglês não se deu por motivos sentimentais, mas pela sóbria constatação da minha idade avançada. Tendo em vista que a mesma formulação na língua adquirida custa-me sempre duas ou três vezes mais tempo que aquela na língua materna, considerei que deveria, tanto em função dos limites da vida como da urgência do seu objeto, e após os longos anos de trabalho intelectual prévio, escolher o caminho mais rápido para a sua redação, já por si suficientemente longo. Evidentemente, não passará despercebido ao leitor que o autor não acompanhou o desenvolvimento da língua alemã desde 1933. Nas palestras na Alemanha surgem comentários por parte de amigos sobre o meu alemão "arcaico". Quanto ao presente texto, um mui benevolente leitor do manuscrito (de comprovado conhecimento estilístico) denominou certas passagens "francônio antigo", aconselhando-me a permitir que outra mão o modernizasse. Mas para tanto eu próprio não poderia ter me deixado levar, em vista da ausência do fator tempo e da presença do colaborador ideal. Pois, como tenho consciência, assim como enfrento um objeto extremamente atual com uma filosofia nada atual, quase arcaica, também não me parece inadequado que uma tal tensão se expresse no estilo.

Ao longo dos anos em que este livro foi sendo escrito, várias partes de diferentes capítulos já foram publicadas nos Estados Unidos em forma de monografias. Respectivamente: (do capítulo 1) "Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics", *Social Research*, 40/1, 1973; (do capítulo 2) "Responsibility Today: The Ethics of an Endangered Future", *ibid.*, 43/1, 1976; (do capítulo 4) "The Concept of Responsibility: An Inquiry into the Foundations of an Ethics for our Ages", em *Knowledge, Value and Belief*, H. T. Engelhardt e D. Callahan, orgs., Hastings-on-Hudson, Nova York, 1977. Agradeço às referidas publicações a permissão para o uso de agora, que estava previsto desde o princípio.

Por fim, também agradeço às pessoas e instituições que promoveram o surgimento desta obra por meio da criação de condições favoráveis. The National Endowment for the Humanities e The Rockefeller Foundation financiaram generosamente um ano de licença acadêmica, no qual a redação foi iniciada. No belo retiro do Casarão Feuerring em Beth Jizchak (Israel), que já albergou tantos trabalhadores intelectuais, pude escrever os primeiros capítulos. À senhora Feuerring, generosa hospedeira em Jerusalém, fique consignado publicamente um agradecimento. Com a mesma gratidão menciono aqui outras protegidas clausuras de trabalho em

PREFÁCIO

casas de amigos em Israel e na Suíça que favoreceram a obra, repetidas vezes, ao longo dos anos, quando a distância geográfica do cargo oficial ofereceu a melhor proteção contra abusos do professorado em férias e de licença.

Na dedicatória menciono aqueles a quem devo mais do que agradecimentos no que se refere a este livro.

Hans Jonas

New Rochelle, Nova York, EUA

Julho de 1979

CAPÍTULO I

**A NATUREZA MODIFICADA
DO AGIR HUMANO**

Toda ética até hoje — seja como injunção direta para fazer ou não fazer certas coisas ou como determinação dos princípios de tais injunções, ou ainda como demonstração de uma razão de se dever obedecer a tais princípios — compartilhou tacitamente os seguintes pressupostos inter-relacionados: (1) a condição humana, conferida pela natureza do homem e pela natureza das coisas, encontra-se fixada de uma vez por todas em seus traços fundamentais; (2) com base nesses fundamentos, pode-se determinar sem dificuldade e de forma clara aquilo que é bom para o homem; (3) o alcance da ação humana e, portanto, da responsabilidade humana é definida de forma rigorosa. A argumentação que se segue pretende demonstrar que esses pressupostos perderam a validade e refletir sobre o que isso significa para a nossa situação moral. Mais especificamente, creio que certas transformações em nossas capacidades acarretaram uma mudança na natureza do agir humano. E, já que a ética tem a ver com o agir, a consequência lógica disso é que a natureza modificada do agir humano também impõe uma modificação na ética. E isso não somente no sentido de que os novos objetos do agir ampliaram materialmente o domínio dos casos aos quais se devem aplicar as regras de conduta em vigor, mas em um sentido muito mais radical, pois a natureza qualitativamente nova de muitas das nossas ações descortinou uma dimensão inteiramente nova de significado ético, não prevista nas perspectivas e nos cânones da ética tradicional.

As novas faculdades que tenho em mente são, evidentemente, as da técnica moderna. Portanto, minha primeira questão é a respeito do modo como essa técnica afeta a natureza do nosso agir, até que ponto ela torna o agir sob seu domínio algo diferente do que existiu ao longo dos tempos. Durante esses períodos, é claro, o homem nunca esteve desprovido de técnica. Minha questão visa à diferença humana entre a técnica moderna e a dos tempos anteriores.

I. O EXEMPLO DA ANTIGUIDADE

Começemos com uma antiga voz discursando sobre o poder e o fazer humanos, uma voz que, em um sentido arquetípico, já faz soar, por assim dizer, uma nota tecnológica — o famoso canto do coral da *Antígona*, de Sófocles.

Numerosas são as maravilhas da natureza, mas de todas a maior é o homem! Singrando os mares espumosos, impelido pelos ventos do sul, ele avança e arrosta as vagas imensas que rugem ao redor!

E Gea, a suprema divindade, que a todas mais supera, na sua eternidade, ele a corta com suas charruas, que, de ano em ano, vão e vêm, fertilizando o solo, graças à força das alimárias!

Os bandos de pássaros ligeiros; as hordas de animais selvagens e peixes que habitam as águas do mar, a todos eles o homem engenhoso captura e prende nas malhas de suas redes.

Com seu engenho ele amansa, igualmente, o animal agreste que corre livre pelos montes, bem como o dócil cavalo, em cuja nuca ele assentará o jugo, e o infatigável touro das montanhas.

E a língua, e o pensamento alado, e os sentimentos de onde emergem as cidades, tudo isso ele ensinou a si mesmo! E também a abrigar-se das intempéries e dos rigores da natureza! Fecundo em recursos, previne-se sempre contra os imprevistos. Só contra a morte ele é impotente, embora já tenha sido capaz de descobrir remédio para muitas doenças, contra as quais nada se podia fazer outrora.

Dotado de inteligência e de talentos extraordinários, ora caminha em direção ao bem, ora ao mal... Quando honra as leis da terra e a justiça divina ao qual jurou respeitar, ele pode alçar-se bem alto em sua cidade, mas excluído de sua cidade será ele, caso se deixe desencaminhar pelo Mal.*

1. Homem e natureza

Essa angustiosa homenagem ao opressivo poder humano narra a sua irrupção violenta e violentadora na ordem cósmica, a invasão atrevida dos diferentes domínios da natureza por meio de sua incansável esperteza; ao mesmo tempo, narra o fato de que, com a faculdade auto-adquirida do discurso, da reflexão e da sensibilidade social, ele constrói uma casa para

* Sófocles, *Antígona*. Trad. J. B. Mello e Souza. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s.d. [N.T.]

sua própria existência humana — ou seja, o artefato da cidade. A violação da natureza e a civilização do homem caminham de mãos dadas. Ambas enfrentam os elementos. Uma, na medida em que ele se aventura na natureza e subjuga as suas criaturas; a outra, na medida em que erige no refúgio da cidade e de suas leis um enclave contra aquelas. O homem é o criador de sua vida como vida humana. Amolda as circunstâncias conforme sua vontade e necessidade, e nunca se encontra desorientado, a não ser diante da morte.

Pode-se ouvir, contudo, um tom reservado e mesmo amedrontado nesse canto de louvor ao milagre do homem, e ninguém pode considerá-lo uma fanfarronice impertinente. O que ali não está dito, mas que estava implícito para aquela época, é a consciência de que, a despeito de toda grandeza ilimitada de sua engenhosidade, o homem, confrontado com os elementos, continua pequeno: é justamente isso que torna as suas incursões naqueles elementos tão audaciosas e lhe permite tolerar a sua petulância. Todas as liberdades que ele se permite com os habitantes da terra, do mar e do ar deixam inalterada a natureza abrangente desses domínios e não prejudicam suas forças geradoras. Elas não sofrem dano real quando, das suas grandes extensões, ele recorta o seu pequeno reino. Elas perduram, enquanto os empreendimentos humanos percorrem efêmeros trajetos. Ainda que ele atormente ano após ano a terra com o arado, ela é perene e incansável; ele pode e deve fiar-se na paciência perseverante da terra e deve ajustar-se ao seu ciclo. Igualmente perene é o mar. Nenhum saque das suas criaturas vivas pode esgotar-lhe a fertilidade, os navios que o cruzam não o danificam, e o lançamento de rejeitos não é capaz de contaminar suas profundezas. E, não importa para quantas doenças o homem ache cura, a mortalidade não se dobra à sua astúcia.

Tudo isso é válido, pois antes de nossos tempos as interferências do homem na natureza, tal como ele próprio as via, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado. (O retrospecto descobre que a verdade nem sempre foi tão inofensiva.) Também não se pode encontrar no coral de *Antígona* nem em qualquer outra parte uma alusão a que isso fosse então apenas um começo, de que coisas ainda maiores viessem a ocorrer em matéria de arte e poder — e que se concebesse o homem percorrendo uma trajetória de conquistas infinitas. Aquele era o ponto máximo que ele havia alcançado na domesticação da necessidade, isso era tudo que ele havia aprendido a

extorquir-lhe com sua astúcia para humanizar sua vida; ao refletir sobre isso, assustava-se diante do próprio atrevimento.

2. A obra humana da "cidade"

O espaço que havia criado para si foi preenchido com a cidade dos homens — destinada a cercar-se e não a expandir-se —, e por meio disso criou-se um novo equilíbrio dentro do equilíbrio maior do todo. Qualquer que seja o bem ou o mal, ao qual o homem se veja impelido em virtude de sua arte engenhosa, eles ocorrem no interior do enclave humano, sem tocar a natureza das coisas.

A invulnerabilidade do todo, cujas profundezas permanecem imperturbadas pela impertinência humana, ou seja, a imutabilidade essencial da natureza como ordem cósmica foi de fato o pano de fundo para todos os empreendimentos do homem mortal, incluindo suas ingerências naquela própria ordem. Sua vida desenvolveu-se entre o que permanecia e o que mudava: o que permanecia era a natureza, o que mudava eram suas próprias obras. A maior dessas obras era a cidade, à qual ele podia emprestar um certo grau de permanência por meios que inventava e aos quais se dispunha a obedecer. Mas essa permanência, artificialmente produzida, não oferecia nenhuma garantia de longo prazo. Na condição de um artefato vulnerável, a construção cultural pode esgotar-se ou desencaminhar-se. A despeito de toda liberdade concedida à autodeterminação, nem mesmo no interior do ambiente artificial o seu arbítrio poderá revogar algum dia as condições básicas da existência humana. Sim, a inconstância do fado humano assegura a constância da condição humana. O acaso, a sorte e a estupidez, os grandes niveladores nos assuntos dos homens, atuam como uma espécie de entropia e permitem que todos os projetos desemboquem por fim na norma eterna. Estados erguem-se e caem, dominações vêm e vão, famílias prosperam e degeneram — nenhuma mudança é para durar. No final, na compensação recíproca de todos os desvios passageiros, a condição do homem permanece como sempre foi. Assim, mesmo aqui, em seu próprio artefato, no mundo social, o controle do homem é pequeno, e sua natureza permanente acaba por se impor.

Ainda assim, essa cidadela de sua própria criação, claramente distinta do resto das coisas e confiada aos seus cuidados, forma o domínio completo e único da responsabilidade humana. A natureza não era objeto da

responsabilidade humana — ela cuidava de si mesma e, com a persuasão e a insistência necessárias, também tomava conta do homem: diante dela eram úteis a inteligência e a inventividade, não a ética. Mas na “cidade”, ou seja, no artefato social onde homens lidam com homens, a inteligência deve casar-se com a moralidade, pois essa é a alma de sua existência. É nesse quadro intra-humano que habita toda ética tradicional, adaptada às dimensões do agir humano assim condicionado.

II. CARACTERÍSTICAS DA ÉTICA ATÉ O MOMENTO PRESENTE

Tomemos do passado aquelas características do agir humano significativas para uma comparação com o estado atual de coisas.

1. Todo o trato com o mundo extra-humano, isto é, todo o domínio da *techne* (habilidade) era — à exceção da medicina — eticamente neutro, considerando-se tanto o objeto quanto o sujeito de tal agir: do ponto de vista do objeto, porque a arte só afetava superficialmente a natureza das coisas, que se preservava como tal, de modo que não se colocava em absoluto a questão de um dano duradouro à integridade do objeto e à ordem natural em seu conjunto; do ponto de vista do sujeito, porque a *techne*, como atividade, compreendia-se a si mesma como um tributo determinado pela necessidade e não como um progresso que se autojustifica como fim precípua da humanidade, em cuja perseguição engajam-se o máximo esforço e a participação humanos. A verdadeira vocação do homem encontrava-se alhures. Em suma, a atuação sobre objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo.

2. A significação ética dizia respeito ao relacionamento direto de homem com homem, inclusive o de cada homem consigo mesmo; toda ética tradicional é antropocêntrica.

3. Para efeito da ação nessa esfera, a entidade “homem” e sua condição fundamental era considerada como constante quanto à sua essência, não sendo ela própria objeto da *techne* (arte) reconfiguradora.

4. O bem e o mal, com o qual o agir tinha de se preocupar, evidenciavam-se na ação, seja na própria práxis ou em seu alcance imediato, e não requeriam um planejamento de longo prazo. Essa proximidade de objetivos era válida tanto para o tempo quanto para o espaço. O alcance efetivo da ação era pequeno, o intervalo de tempo para previsão, definição de objetivo e imputabilidade era curto, e limitado o controle sobre as circunstâncias. O comportamento correto possuía seus critérios imediatos e sua consecução quase imediata. O longo trajeto das consequências ficava ao critério do acaso, do destino ou da providência. Por conseguinte, a ética

tinha a ver com o aqui e agora, como as ocasiões se apresentavam aos homens, com as situações recorrentes e típicas da vida privada e pública. O homem bom era o que se defrontava virtuosa e sabiamente com essas ocasiões, que cultivava em si a capacidade para tal, e que no mais conformava-se com o desconhecido.

5. Todos os mandamentos e máximas da ética tradicional, fossem quais fossem suas diferenças de conteúdo, demonstram esse confinamento ao círculo imediato da ação. “Ama o teu próximo como a ti mesmo”; “Faze aos outros o que gostarias que eles fizessem a ti”; “Instrui teu filho no caminho da verdade”; “Almeja a excelência por meio do desenvolvimento e da realização das melhores possibilidades da tua existência como homem”; “Submete o teu bem pessoal ao bem comum”; “Nunca trate os teus semelhantes como simples meios, mas sempre como fins em si mesmos”; e assim por diante. Em todas essas máximas, aquele que age e o “outro” de seu agir são partícipes de um presente comum. Os que vivem agora e os que de alguma forma têm trânsito comigo são os que têm alguma reivindicação sobre minha conduta, na medida em que esta os afete pelo fazer ou pelo omitir. O universo moral consiste nos contemporâneos, e o seu horizonte futuro limita-se à extensão previsível do tempo de suas vidas. Com o horizonte espacial do lugar ocorre algo semelhante, no qual o que age e o outro se encontram como vizinhos, amigos ou inimigos, como superior hierárquico e subalterno, como o mais forte e o mais fraco, e em todos os outros papéis nos quais os homens têm a ver uns com os outros. Toda moralidade situava-se dentro dessa esfera da ação. Segue-se daí que o saber exigido ao lado da vontade moral, para afiançar a moralidade da ação, corresponde a esta delimitação: não é o conhecimento do cientista ou do especialista, mas o saber de um tipo que se encontra ao alcance de todos os homens de boa vontade. Kant chegou a dizer que “em matéria de moral a razão humana pode facilmente atingir um alto grau de exatidão e perfeição mesmo entre as mentes mais simples”.¹ Que “não é necessária uma ciência ou filosofia para se saber o que deve ser feito, para se ser honesto e bom, e mesmo sábio e virtuoso. [...] [A inteligência comum pode] ambicionar alcançar o bem tão bem quanto qualquer filósofo pretenda para si.”² “Para saber o que [...] devo fazer para que minha vontade

¹ *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Prefácio.

² *Ibidem*, Primeira parte.

seja moral, para tanto não preciso de nenhuma perspicácia de longo alcance. Inexperiente na compreensão do percurso do mundo, incapaz de preparar-me para os incidentes sucessivos do mesmo, ainda assim posso saber como devo agir em conformidade com a lei moral.”³

Nenhum outro teórico da ética foi tão longe na diminuição do lado cognitivo do agir moral. Mas, mesmo quando este ganha um significado muito maior, como em Aristóteles, para quem o conhecimento da situação e daquilo que lhe convinha estabelece exigências consideráveis à experiência e ao juízo, tal saber nada tem a ver com a ciência teórica. Ele evidentemente implicava um conceito universal do bem humano como tal, baseado em determinadas constantes da natureza e da situação humana, e esse conceito universal do bem poderia ou não ser desenvolvido numa teoria própria. Mas a sua transposição para a prática exige um conhecimento do aqui e agora, e este é inteiramente não-teórico. Esse conhecimento próprio da virtude (o de saber onde, quando, a quem e como se deve fazer o quê) prende-se às circunstâncias imediatas, em cujo contexto definido a ação segue o seu curso como ação do ator individual, nele encontrando igualmente o seu fim. Se uma ação é “boa” ou “má”, tal é inteiramente decidido no interior desse contexto de curto prazo. Sua autoria nunca é posta em questão, e sua qualidade moral é imediatamente inerente a ela. Ninguém é julgado responsável pelos efeitos involuntários posteriores de um ato bem-intencionado, bem-refletido e bem-executado. O braço curto do poder humano não exigiu qualquer braço comprido do saber, passível de predição; a pequenez de um foi tão pouco culpada quanto a do outro. Precisamente porque o bem humano, concebido em sua generalidade, é o mesmo para todas as épocas, sua realização ou violação ocorre a qualquer momento, e seu lugar completo é sempre o presente.

³ *Ibidem.*

III. NOVAS DIMENSÕES DA RESPONSABILIDADE

Tudo isso se modificou decisivamente. A técnica moderna introduziu ações de uma tal ordem inédita de grandeza, com tais novos objetos e consequências que a moldura da ética antiga não consegue mais enquadrá-las. O coro da *Antígona* sobre o “*Ungeheure*”, o fantástico poder do homem, soaria bem diferente hoje, assumindo a palavra “fantástico” um outro sentido; e não mais bastaria a advertência aos indivíduos para que respeitassem as leis. Também já há muito não estão mais aqui os deuses, cujos direitos reconhecidos poderiam contrapor-se às fantásticas ações humanas. Decerto que as antigas prescrições da ética “do próximo” — as prescrições da justiça, da misericórdia, da honradez etc. — ainda são válidas, em sua imediaticidade íntima, para a esfera mais próxima, quotidiana, da interação humana. Mas essa esfera torna-se ensombrecida pelo crescente domínio do fazer coletivo, no qual ator, ação e efeito não são mais os mesmos da esfera próxima. Isso impõe à ética, pela enormidade de suas forças, uma nova dimensão, nunca antes sonhada, de responsabilidade.

1. A vulnerabilidade da natureza

Tome-se, por exemplo, como primeira grande alteração ao quadro herdado, a crítica vulnerabilidade da natureza provocada pela intervenção técnica do homem — uma vulnerabilidade que jamais fora pressentida antes de que ela se desse a conhecer pelos danos já produzidos. Essa descoberta, cujo choque levou ao conceito e ao surgimento da ciência do meio ambiente (ecologia), modifica inteiramente a representação que temos de nós mesmos como fator causal no complexo sistema das coisas. Por meio de seus efeitos, ela nos revela que a natureza da ação humana foi modificada *de facto*, e que um objeto de ordem inteiramente nova, nada menos do que a biosfera inteira do planeta, acresceu-se àquilo pelo qual temos de ser responsáveis, pois sobre ela detemos poder. Um objeto de uma magnitude tão impressionante, diante da qual todos os antigos objetos da ação humana parecem minúsculos! A natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada. Que tipo de deveres ela exigirá? Haverá algo mais do que o interesse utilitário? É simplesmente a prudência que reco-

menda que não se mate a galinha dos ovos de ouro, ou que não se serre o galho sobre o qual se está sentado? Mas “este” que aqui se senta e que talvez caia no precipício — quem é? E qual é o meu interesse no seu sentar ou cair?

Enquanto for o destino do homem, dependente da situação da natureza, a principal razão que torna o interesse na manutenção da natureza um interesse moral, ainda se mantém a orientação antropocêntrica de toda ética clássica. Mesmo assim, a diferença é grande. Desaparecem as delimitações de proximidade e simultaneidade, rompidas pelo crescimento espacial e o prolongamento temporal das sequências de causa e efeito, postas em movimento pela práxis técnica mesmo quando empreendidas para fins próximos. Sua irreversibilidade, em conjunção com sua magnitude condensada, introduz outro fator, de novo tipo, na equação moral. Acresça-se a isso o seu caráter cumulativo: seus efeitos vão se somando, de modo que a situação para um agir e um existir posteriores não será mais a mesma da situação vivida pelo primeiro ator, mas sim crescentemente distinta e cada vez mais um resultado daquilo que já foi feito. Toda ética tradicional contava somente com um comportamento não cumulativo.⁴

A situação básica entre pessoas, na qual a virtude tem de ser comprovada e o vício desmascarado, permanece sempre a mesma. Com ela, todo ato recomeça do zero. As ocasiões recorrentes, que, conforme a sua classe, dispõem as suas alternativas de ação — coragem ou covardia, ponderação ou excesso, verdade ou mentira etc. —, restabelecem a cada vez as condições originárias. Estas são insuperáveis. Mas a autopropagação cumulativa da mudança tecnológica do mundo ultrapassa incessantemente as condições de cada um de seus atos contribuintes e transcorre em meio a situações sem precedentes, diante das quais os ensinamentos da experiência são impotentes. E a acumulação como tal, não contente em modificar o seu início até a desfiguração, pode até mesmo destruir a condição fundamental de toda a sequência, o pressuposto de si mesma. Tudo isso deveria estar compreendido na vontade do ato singular, caso este deva ser moralmente responsável.

⁴ Excetuando-se a autoformação e a educação. Praticar a virtude, por exemplo, é também um exercício na virtude: fortalece as forças morais e transforma a sua prática em hábito; de forma análoga o vício. Mas a essência fundamental, nua e crua, pode sempre irromper: o mais virtuoso de todos pode ser arrastado na destrutiva tempestade da paixão, e o mais depravado pode vivenciar o inverso. Ainda é possível algo assim nas mudanças cumulativas nas condições de existência sedimentadas pela tecnologia ao longo de seu caminho?

2. O novo papel do saber na moral

Sob tais circunstâncias, o saber torna-se um dever prioritário, mais além de tudo o que anteriormente lhe era exigido, e o saber deve ter a mesma magnitude da dimensão causal do nosso agir. Mas o fato de que ele realmente não possa ter a mesma magnitude, isto é, de que o saber previdente permaneça atrás do saber técnico que confere poder ao nosso agir, ganha, ele próprio, significado ético. O hiato entre a força da previsão e o poder do agir produz um novo problema ético. Reconhecer a ignorância torna-se, então, o outro lado da obrigação do saber, e com isso torna-se uma parte da ética que deve instruir o autocontrole, cada vez mais necessário, sobre o nosso excessivo poder. Nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie. O fato de que hoje eles estejam em jogo exige, numa palavra, uma nova concepção de direitos e deveres, para a qual nenhuma ética e metafísica antiga pode sequer oferecer os princípios, quanto mais uma doutrina acabada.

3. Um direito moral próprio da natureza?

E se o novo modo do agir humano significasse que devêssemos levar em consideração mais do que somente o interesse “do homem”, pois nossa obrigação se estenderia para mais além, e que a limitação antropocêntrica de toda ética antiga não seria mais válida? Ao menos deixou de ser absurdo indagar se a condição da natureza extra-humana, a biosfera no todo e em suas partes, hoje subjugadas ao nosso poder, exatamente por isso não se tornaram um bem a nós confiados, capaz de nos impor algo como uma exigência moral — não somente por nossa própria causa, mas também em causa própria e por seu próprio direito. Se assim for, isso requereria alterações substanciais nos fundamentos da ética. Isso significaria procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento de “fins em si” para além da esfera do humano e incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano. Nenhuma ética anterior (além da religião) nos preparou para um tal papel de fiel depositário — e a visão científica de natureza, menos ainda. Esta última recusa-nos até mesmo, peremptoriamente, qualquer direito teórico de pensar a natureza como algo que devemos respeitar — uma vez que ela a reduziu à indiferença da necessidade e do acaso, despindo-a de toda

dignidade de fins. Entretanto, um apelo mudo pela preservação de sua integridade parece escapar da plenitude ameaçada do mundo vital. Devemos ouvi-lo, reconhecer sua exigência como obrigatória — porque sancionada pela natureza das coisas —, ou então devemos ver nele, pura e simplesmente, um sentimento nosso, com o qual devemos transigir quando quisermos ou na medida em que pudermos nos dar ao luxo de fazê-lo? A primeira alternativa, se tomada a sério em suas implicações teóricas, nos impeliria a estender a reflexão sobre as alterações mencionadas e avançar além da doutrina do agir, ou seja, da ética, até a doutrina do existir, ou seja, da metafísica, na qual afinal toda ética deve estar fundada. Mais não pretendo tratar aqui desse objeto especulativo, a não ser dizendo que deveríamos nos manter abertos para a ideia de que as ciências naturais não pronunciam toda a verdade sobre a natureza.

IV. TECNOLOGIA COMO "VOCAÇÃO" DA HUMANIDADE

1. *Homo faber* acima do *homo sapiens*

Se retornarmos às ponderações estritamente inter-humanas, há ainda um outro aspecto ético no fato de que a *techne*, como esforço humano, tenha ultrapassado os objetivos pragmaticamente delimitados dos tempos antigos. Àquela época, como vimos, a técnica era um tributo cobrado pela necessidade, e não o caminho para um fim escolhido pela humanidade — um meio com um grau finito de adequação a fins próximos, claramente definidos. Hoje, na forma da moderna técnica, a *techne* transformou-se em um infinito impulso da espécie para adiante, seu empreendimento mais significativo. Somos tentados a crer que a vocação dos homens se encontra no contínuo progresso desse empreendimento, superando-se sempre a si mesmo, rumo a feitos cada vez maiores. A conquista de um domínio total sobre as coisas e sobre o próprio homem surgiria como a realização do seu destino. Assim, o triunfo do *homo faber* sobre o seu objeto externo significa, ao mesmo tempo, o seu triunfo na constituição interna do *homo sapiens*, do qual ele outrora costumava ser uma parte servil. Em outras palavras, mesmo desconsiderando suas obras objetivas, a tecnologia assume um significado ético por causa do lugar central que ela agora ocupa subjetivamente nos fins da vida humana. Sua criação cumulativa, isto é, o meio ambiente artificial em expansão, reforça, por um contínuo efeito retroativo, os poderes especiais por ela produzidos: aquilo que já foi feito exige o emprego inventivo incessante daqueles mesmos poderes para manter-se e desenvolver-se, recompensando-o com um sucesso ainda maior — o que contribui para o aumento de suas ambições. Esse *feedback* positivo de necessidade funcional e recompensa — em cuja dinâmica o orgulho pelo desempenho não deve ser esquecido — alimenta a superioridade crescente de um dos lados da natureza humana sobre todos os outros, e inevitavelmente às custas deles. Não há nada melhor que o sucesso, e nada nos aprisiona mais que o sucesso. O que quer que pertença à plenitude do homem fica eclipsado em prestígio pela extensão de seu poder, de modo que essa expansão, na medida em que vincula mais e mais as forças humanas à sua empresa, é acompanhada de uma contração do conceito do homem sobre si próprio e de seu Ser. Na imagem que ele

conserva de si mesmo — na representação programática que determina o seu Ser atual tão bem quanto o reflete — o homem atual é cada vez mais o produtor daquilo que ele produziu e o feitor daquilo que ele pode fazer; mais ainda, é o preparador daquilo que ele, em seguida, estará em condição de fazer. Mas quem é “ele”? Nem vocês nem eu: importam aqui o ator coletivo e o ato coletivo, não o ator individual e o ato individual; e o horizonte relevante da responsabilidade é fornecido muito mais pelo futuro indeterminado do que pelo espaço contemporâneo da ação. Isso exige imperativos de outro tipo. Se a esfera do produzir invadiu o espaço do agir essencial, então a moralidade deve invadir a esfera do produzir, da qual ela se mantinha afastada anteriormente, e deve fazê-lo na forma de política pública. Nunca antes a política pública teve de lidar com questões de tal abrangência e que demandassem projeções temporais tão longas. De fato, a natureza modificada do agir humano altera a natureza fundamental da política.

2. A cidade universal como segunda natureza e o dever ser do homem no mundo

Pois a fronteira entre “Estado” (*pólis*) e “natureza” foi suprimida: a “cidade dos homens”, outrora um enclave no mundo não-humano, espalha-se sobre a totalidade da natureza terrestre e usurpa o seu lugar. A diferença entre o artificial e o natural desapareceu, o natural foi trágado pela esfera do artificial; simultaneamente, o artefato total, as obras do homem que se transformaram no mundo, agindo sobre ele e por meio dele, criaram um novo tipo de “natureza”, isto é, uma necessidade dinâmica própria com a qual a liberdade humana defronta-se em um sentido inteiramente novo.

Outrora se podia dizer *fiat iustitia, pereat mundus* — “que se faça justiça, mesmo que o mundo pereça” —, onde “mundo” significava evidentemente o enclave renovável na totalidade imperecível; essa frase não pode mais ser empregada sequer retoricamente, quando o perecer da totalidade se tornou uma possibilidade real por causa dos feitos humanos, justos ou injustos. Questões que nunca foram antes objeto de legislação ingressam no circuito das leis que a “cidade” global tem de formular, para que possa existir um mundo para as próximas gerações de homens.

Aceita-se facilmente, como axioma universal ou como um convincente desejo da fantasia especulativa, a ideia de que tal mundo adequado à habitação humana deva continuar a existir no futuro, habitado por uma

humanidade digna desse nome (ideia tão convincente e tão *incomprovável* como a assertiva de que a existência de um mundo é sempre melhor do que a existência de nenhum); mas, como *proposição moral*, isto é, como uma obrigação prática perante a posteridade de um futuro distante, e como princípio de decisão na ação presente, a assertiva é muito distinta dos imperativos da antiga ética da simultaneidade; e ela somente ingressou na cena moral com os nossos novos poderes e o novo alcance da nossa capacidade de previsão.

A presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível de onde partia toda ideia de dever referente à conduta humana: agora, ela própria tornou-se um objeto de dever — isto é, o dever de proteger a premissa básica de todo o dever, ou seja, precisamente a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro; isso significa, entre outras coisas, conservar este mundo físico de modo que as condições para uma tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger a sua vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições. Um exemplo poderá ilustrar a diferença que isso traz para a ética.

V. VELHOS E NOVOS IMPERATIVOS

1. O imperativo categórico de Kant dizia: “Aja de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral.” Aqui, o “que tu possas” invocado é aquele da razão e de sua concordância consigo mesma: a partir da suposição da existência de uma sociedade de atores humanos (seres racionais em ação), a ação deve existir de modo que possa ser concebida, sem contradição, como exercício geral da comunidade. Chame-se atenção aqui para o fato de que a reflexão básica da moral não é propriamente moral, mas lógica: o “poder” ou “não poder” querer expressa autocompatibilidade ou incompatibilidade, e não aprovação moral ou desaprovação. Mas não existe nenhuma contradição em si na ideia de que a humanidade cesse de existir, e dessa forma também nenhuma contradição em si na ideia de que a felicidade das gerações presentes e seguintes possa ser paga com a infelicidade ou mesmo com a não-existência de gerações pósteras — tampouco, afinal, como a ideia contrária, de que a existência e a felicidade das gerações futuras seja paga com a infelicidade e mesmo com a eliminação parcial da presente. O sacrifício do futuro em prol do presente não é logicamente mais refutável do que o sacrifício do presente a favor do futuro. A diferença está apenas em que, em um caso, a série segue adiante e, no outro, não. Mas que ela deva seguir adiante, independentemente da distribuição de felicidade e infelicidade, e até com o predomínio da infelicidade sobre a felicidade, e mesmo com o da imoralidade sobre a moralidade,⁵ tal não se pode deduzir da regra da coerência no interior da série, por maior ou menor que seja a sua extensão. Trata-se de um mandamento de um tipo inteiramente diferente, externo e prévio àquela série, e cujo fundamento último só pode ser metafísico.

2. Um imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou, expresso negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a

⁵ Nesse ponto, o Deus bíblico mudou seu ponto de vista para um abrangente “sim” após o dilúvio.

possibilidade futura de uma tal vida”; ou, simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou, em um uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer.”

3. É fácil perceber que a infração desse tipo de imperativo não conduz a nenhuma contradição. Eu posso querer o bem presente ao preço do sacrifício do bem futuro. Eu posso querer, assim como o meu próprio fim, também o fim da humanidade. Sem cair em contradição, posso preferir, no meu caso pessoal, bem como no da humanidade, uma breve queima de fogos de artifício que permita a mais completa auto-realização, à monotonia de uma continuação interminável na mediocridade.

Mas o novo imperativo diz que podemos arriscar a nossa própria vida, mas não a da humanidade; que Aquiles tinha, sim, o direito de escolher para si uma vida breve, cheia de atos gloriosos, em vez de uma vida longa em uma segurança sem glórias (sob o pressuposto tácito de que haveria uma posteridade que saberia contar os seus feitos); mas que nós não temos o direito de escolher a não-existência de futuras gerações em função da existência da atual, ou mesmo de as colocar em risco. Não é fácil justificar teoricamente — e talvez, sem religião, seja mesmo impossível — por que não temos esse direito; por que, ao contrário, temos um dever diante daquele que ainda não é nada e que não precisa existir como tal e que, seja como for, na condição de não-existente, não reivindica existência. De início, o nosso imperativo se apresenta sem justificativa, como um axioma.

4. Além disso, é evidente que o nosso imperativo volta-se muito mais à política pública do que à conduta privada, não sendo esta última a dimensão causal na qual podemos aplicá-lo. O imperativo categórico de Kant era voltado para o indivíduo, e seu critério era momentâneo. Ele exortava cada um de nós a ponderar sobre o que aconteceria se a máxima de sua ação atual fosse transformada em um princípio da legislação geral: a coerência ou incoerência de uma tal generalização hipotética transforma-se na prova da minha escolha privada. Mas em nenhuma parte dessa reflexão racional se admitia qualquer probabilidade de que minha escolha privada fosse de fato lei geral, ou que pudesse de alguma maneira contribuir para tal generalização. De fato, não estamos considerando em absoluto consequências reais. O princípio não é aquele da responsabilidade objeti-

va, e sim o da constituição subjetiva de minha autodeterminação. O novo imperativo clama por outra coerência: não a do ato consigo mesmo, mas a dos seus efeitos finais para a continuidade da atividade humana no futuro. E a “universalização” que ele visualiza não é hipotética, isto é, a transferência meramente lógica do “eu” individual para um “todos” imaginário, sem conexão causal com ele (“se cada um fizesse assim”): ao contrário, as ações subordinadas ao novo imperativo, ou seja, as ações do todo coletivo, assumem a característica de universalidade na medida real de sua eficácia. Elas “totalizam” a si próprias na progressão de seu impulso, desembocando forçosamente na configuração universal do estado das coisas. Isso acresce ao cálculo moral o horizonte temporal que falta na operação lógica e instantânea do imperativo kantiano: se este último se estende sobre uma ordem sempre atual de compatibilidade abstrata, nosso imperativo se estende em direção a um previsível futuro concreto, que constitui a dimensão inacabada de nossa responsabilidade.

VI. ANTIGAS FORMAS DA "ÉTICA DO FUTURO"

A esta altura pode-se argumentar que, com Kant, escolhemos um exemplo extremo da ética da convicção e de que é possível refutar nossa afirmação de que toda a ética anterior se orientava pelo presente, como uma ética do simultâneo, usando diferentes formas éticas no passado. Podemos considerar os três exemplos seguintes: a condução da vida terrena, a ponto de sacrificar sua felicidade, em vista da salvação eterna da alma; a preocupação previdente do legislador e do estadista com o futuro bem comum; e a política da utopia, com a disposição de utilizar os que agora vivem como simples meio para um fim que se encontra além deles ou eliminá-los como obstáculos a esse fim — da qual o marxismo revolucionário é o exemplo proeminente.

1. Ética da consumação no mais-além

Nesses três casos, o primeiro e o terceiro têm em comum a postulação do futuro como o lugar do valor absoluto, acima do presente, reduzindo este último a uma mera preparação para aquele. Uma importante diferença é que, no caso religioso, não se poderia atribuir ao agir do presente a criação de um estado futuro; aquele agir só seria capaz de qualificar o indivíduo aos olhos de Deus, a quem a fé deve confiar a consumação do futuro. A qualificação consiste em uma vida que agrada a Deus. Pode-se supor que ela seja, por si mesma, a melhor vida, a mais digna de ser vivida; portanto, não precisa ser escolhida tendo em vista uma eventual felicidade eterna. Fosse essa a motivação principal da escolha, o estilo de vida perderia algo de seu valor e até mesmo de sua qualificação; ele é tanto melhor quanto menos intencional for. Mas quando se pergunta em que consiste tal qualificação, nos deparamos com normas de conduta semelhantes às prescrições de justiça, amor ao próximo, sinceridade etc., que seriam ou poderiam ser prescritas por uma ética imanente em estilo clássico. Portanto, na versão "moderada" da crença na salvação da alma — como, por exemplo, a dos judeus —, estamos mais uma vez às voltas com uma ética da simultaneidade e da imediaticidade; e o que pode ser uma ética em um caso particular não depende de seu fim transcendente — cujo conteúdo,

além do mais, é impossível de se imaginar —, mas de como se determina o conteúdo da vida que agrade a Deus, considerada condição para tal fim.

Pode ocorrer, contudo, que o conteúdo daquela condição seja determinado de tal modo — e isso acontece nas formas “extremas” da crença na salvação da alma — que a sua realização não possa ser vista como um valor em si mesmo, mas exclusivamente como um lance em uma aposta, cuja perda — ou seja, não alcançar o ganho eterno — poria tudo a perder. Pois nesse caso de uma sinistra aposta metafísica, tal como postulado por Pascal, o lance é a vida terrena inteira, com todas as suas possibilidades de felicidade e realização, cuja renúncia se torna condição para a salvação eterna. A esse caso pertence toda forma de ascetismo radical, que mortifica os sentidos e rejeita a vida, cujos praticantes teriam perdido tudo em caso de insucesso de suas expectativas. Esse cálculo difere do cálculo habitual, mundano e hedonista, com seus riscos e suas renúncias bem ponderadas, suas procrastinações periódicas, somente em virtude da totalidade de seu quiproquó e da desproporção da probabilidade diante da aposta. Mas precisamente essa desproporção desloca todo o empreendimento do domínio da ética. Entre o finito e o infinito, o temporal e o eterno não há comensurabilidade, e por isso também nenhuma correlação significativa (ou seja, não há sentido qualitativo nem quantitativo que torne um dos termos preferível ao outro); quanto ao valor da finalidade, cujo julgamento consciente deveria constituir uma parte essencial da decisão ética, não existe mais do que a afirmação vazia de que ele é justamente o valor absoluto. Falta também o elo causal, necessário ao pensamento ético, entre a ação e o resultado (esperado), já que este não é entendido como resultado da renúncia do mundo do aqui-e-agora, mas apenas prometido como compensação em outro lugar.

Quando se pergunta, portanto, por que a renúncia radical deste mundo é tão meritória a ponto de poder pretender aquela compensação ou recompensa, uma resposta seria a de que a carne é pecadora, o prazer é mau e o mundo, impuro. Neste caso, assim como no caso ligeiramente diferente, em que a individuação como tal seja considerada má, o ascetismo apresenta um agir instrumental autêntico e um caminho para aquela realização interior almejada pela ação pessoal. Ele é o caminho da impureza para a pureza, do pecado para a salvação, da servidão para a liberdade, do egoísmo para a renúncia de si; sob tais condições metafísicas, o ascetismo é a melhor forma de se viver. Com isso, no entanto, retornaríamos à ética da imediatividade e da simultaneidade, à ética da autoperfeição, mesmo

se egoísta e individualista, na qual, em momentos de iluminação espiritual resultantes de seus esforços, é possível até mesmo gozar da recompensa eterna na vivência mística do absoluto.

In summa, na medida em que esse conjunto de orientações para um fim transcendente pertence à ética — como é particularmente o caso da forma “moderada” de uma vida voltada para o agrado divino como condição para a recompensa eterna, mencionada em primeiro lugar —, podemos dizer que ele também confirma a nossa tese de que todas as éticas precedentes se orientavam em função do presente.

2. A responsabilidade do estadista com o futuro

Mas o que dizer dos casos de éticas que falam de um futuro imanente, as únicas que pertencem realmente a uma ética racional? Havíamos mencionado, em segundo lugar, a preocupação previdente do legislador e do estadista com o bem futuro da comunidade. A teoria antiga nada nos diz sobre o aspecto temporal que aqui nos interessa, mas esse silêncio é revelador. Além da filosofia, podemos aprender algo nos louvores aos grandes legisladores como Sólon e Licurgo, ou na censura a um estadista como Péricles. Sem dúvida, louva-se o legislador também pela durabilidade de sua criação, mas não por planejar previamente algo que só deve tornar-se realidade para os pósteros, sendo inalcançável para os contemporâneos. Seu esforço consiste em criar uma estrutura política viável, e a prova da viabilidade está na duração, a mais inalterada possível, do que foi criado. O melhor Estado, assim se imaginava, é também o melhor para o futuro, pois o seu equilíbrio interno atual garante o futuro; evidentemente, ele será também o melhor Estado no futuro, pois os critérios de uma boa ordem (entre os quais o da durabilidade) não se modificam, já que a natureza humana não se modifica. As imperfeições dessa natureza devem estar incluídas na concepção de uma ordem política viável, feita pelo legislador sábio. Por isso, o legislador não propõe o Estado perfeito em termos ideais, mas o melhor em termos reais, isto é, o melhor Estado possível, tão possível e tão ameaçado hoje quanto o será no futuro. Tal perigo, que ameaça toda ordem com a desordem das paixões humanas, torna necessário que o estadista, no exercício do governo, exercite uma sabedoria estável, para além da sabedoria única e fundadora do legislador. Mas a censura de Sócrates à política de Péricles não se dá porque seus empreendimentos grandiosos falhassem mais tarde, após a sua morte, mas porque

ele, por meio de projetos grandiosos (junto com seus sucessos iniciais), já em sua época havia seduzido os atenienses e arruinado as virtudes civis. A infelicidade de Atenas não era atribuída a uma falha qualquer daquela política, mas ao caráter nefasto da sua origem. Ela não teria se tornado melhor mesmo na hipótese retrospectiva de que tivesse “sucesso”. O bem de então ainda hoje seria o bem e, com toda probabilidade, teria durado até hoje.

A previsão do estadista consiste na sabedoria e na moderação que ele devota ao presente: esse presente não está aí com vista a um futuro de outra espécie, mas, na hipótese mais favorável, a um futuro que se mantém igual a ele e precisa justificar-se a si mesmo hoje, tanto quanto naquele futuro. A duração é um efeito secundário do bem atual, válido para sempre. A ação política possui um intervalo de tempo de ação e de responsabilidade maior do que aquele da ação privada, mas, na concepção pré-moderna, a sua ética não é nada mais do que uma ética do presente, embora aplicada a uma forma de vida de duração mais longa.

3. A utopia moderna

a. Essa situação somente se modifica quando consideramos o terceiro exemplo, aquele que chamei de política da utopia, um fenômeno inteiramente moderno e que pressupõe uma escatologia dinâmica da história, desconhecida no passado. As escatologias religiosas do período antigo ainda não representam esse caso, embora o preparem. O messianismo, por exemplo, não impõe uma política messiânica; deixa a vinda do Messias a critério de Deus. Considera o comportamento humano somente na medida em que este possa se tornar digno desse acontecimento por meio da obediência às normas que lhe foram impostas, mesmo sem tal perspectiva. Aqui é pertinente na escala coletiva o que foi dito antes na escala individual sobre a expectativa do além-mundo: o aqui-e-agora é de fato sobrepuzado pela expectativa do fim, mas não é incumbido de sua realização ativa. Ele se põe tanto melhor a serviço desta quanto mais fiel permanecer à sua própria lei, ditada por Deus, cuja realização depende inteiramente dela mesma.

b. Certamente, também houve aqui uma forma extrema, na qual aqueles que queriam “apressar o fim” tomaram sua realização nas próprias mãos, pretendendo iniciar o reino messiânico ou milenar — para o qual acha-

vam que o tempo havia chegado — com um último golpe de ação terrena. No início dos tempos modernos, vários movimentos milenaristas chegam perto da política utópica, especialmente quando não se contentam em anunciar e preparar o caminho, mas começam a dar positivamente os primeiros passos no estabelecimento do reino de Deus, cujo conteúdo eles já podem propor. Na medida em que nessa concepção sejam importantes as ideias de justiça e de igualdade social, aí já se encontra também presente a motivação característica da moderna ética utópica. Mas não ainda o abismo escancarado entre o agora e o mais tarde, entre meio e fim, ação e objetivo, estendendo-se sobre gerações, que é a característica distintiva da escatologia secular, isto é, do moderno utopismo. Continua sendo uma ética do presente, não do futuro. O homem verdadeiro ali se encontra, e na pequena “comunidade dos santos” já se encontra também o reino divino a partir do momento em que eles começam a realizá-lo em seu seio, conforme creem que possa e deva ser feito. O enfrentamento das forças mundanas que se opõem à sua expansão ocorre na expectativa de um milagre de Jericó, e não como um processo realizado com a mediação da causalidade histórica. Ainda estava por ser dado o último passo em direção a uma ética da história que fosse imanente ao mundo e utópica.

c. Somente com o progresso moderno, como fato e ideia, surge a possibilidade de se considerar que todo o passado é uma etapa preparatória para o presente e de que todo o presente é uma etapa preparatória para o futuro. Quando essa representação (que, sendo ilimitada, não privilegia nenhum estado como definitivo, deixando a cada um a imediatez do presente) liga-se a uma escatologia secularizada que atribui ao absoluto, definido em termos seculares, um lugar demarcado no tempo — a isso se acrescentando a concepção de uma dinâmica teleológica que conduz ao estado definitivo —, então estão dados os pressupostos teóricos para a política utópica. “Edificar já o reino dos céus sobre a Terra” (Heine) pressupõe uma representação do que consistiria um tal reino dos céus terreno (ou é isso o que se poderia esperar, mas aqui a teoria se apresenta notavelmente lacunar). Em todo caso, mesmo na ausência de tal representação, pressupõe uma concepção sobre o acontecimento humano que faz a radical mediação com tudo o que precede aquele reino dos céus, ou seja, que condena todo o passado como provisório, despido de valor próprio ou, no melhor dos casos, transforma-o em veículo para alcançar o fim

prometido que se aproxima, em meio para atingir o único objetivo futuro que realmente vale a pena perseguir.

Aqui, de fato, há uma ruptura com o passado. Aquilo que dissemos — de que a ética passada se orientava para a situação presente e pressupunha uma estabilidade da natureza humana — não se aplica mais à doutrina que apresenta da forma mais límpida essa ruptura, a filosofia da história marxista e sua respectiva ética da ação. O agir ocorre em função de um futuro que não será usufruído nem por seus atores, nem por suas vítimas ou contemporâneos. A obrigação para com o presente provém de lá, e não do bem-estar ou do mal-estar de seu mundo contemporâneo; e as normas do agir são tão provisórias e mesmo tão “inautênticas” quanto a situação que ele pretende superar. A ética da escatologia revolucionária vê a si mesma como uma ética de transição, enquanto a ética autêntica, ainda essencialmente desconhecida, só poderá vigorar depois que aquela tiver criado as condições para tanto e, com isso, abolido a si própria.

Portanto, já existe o caso de uma ética do futuro, o marxismo, comportando uma distância da previsão, uma extensão temporal da responsabilidade assumida, uma ampliação do objeto (toda a futura humanidade) e uma preocupação profunda (toda a essência futura do homem). E, acrescentemos agora, que considera seriamente os poderes da técnica — nada ficando a dever à ética que queremos defender aqui. Por isso, é importante determinar a relação entre essas duas éticas, que têm tantas respostas comuns, quando comparadas à ética pré-moderna, e que, no entanto, no que diz respeito à situação moderna sem precedentes e especialmente no que diz respeito à tecnologia, são tão distintas entre si. Mas essa comparação deve esperar até que tenhamos refletido um pouco mais sobre os problemas e as tarefas com os quais tem a ver a ética que aqui temos em vista e que lhe são impostos pelo colossal progresso da técnica. Pois os poderes da técnica sobre o destino humano ultrapassaram o poder do próprio comunismo, que, como todos, pensava apenas servir-se deles. Por ora basta indicar que enquanto ambas as “éticas” têm a ver com as possibilidades utópicas dessa tecnologia, a que aqui se busca não é escatológica e é antiutópica, em um sentido que ainda precisa ser determinado.

VII. O HOMEM COMO OBJETO DA TÉCNICA

Nossa comparação se deu com as formas históricas da ética da simultaneidade e da imediaticidade, para as quais a ética kantiana serviu de exemplo. O que está em questão não é a validade delas no próprio domínio, mas a suficiência delas para as novas dimensões do agir humano, que lhes transcendem. Nossa tese é de que os novos tipos e limites do agir exigem uma ética de previsão e responsabilidade compatível com esses limites, que seja tão nova quanto as situações com as quais ela tem de lidar. Vimos que estas são as situações que emergem das obras do *homo faber* na era da técnica. Mas ainda não mencionamos a classe potencialmente mais funesta dessas obras de nova espécie. Situamos a *techne* apenas em sua aplicação no domínio não-humano. Mas o próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica. O *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto. Essa culminação de seus poderes, que pode muito bem significar a subjugação do homem, esse mais recente emprego da arte sobre a natureza desafia o último esforço do pensamento ético, que antes nunca precisou visualizar alternativas de escolha para o que se considerava serem as características definitivas da constituição humana.

1. Prolongamento da vida

Tome-se como exemplo o mais fundamental desses fatos, a mortalidade do homem. Quem alguma vez precisou se decidir sobre qual seria a sua duração desejável e opcional? Com relação à sua fronteira mais elevada, dos “setenta anos, e, quando muito, oitenta”, não havia escolha. Sua irreversibilidade foi objeto de queixa, de resignação ou de ilusões ociosas, para não dizer tolas, sobre exceções possíveis — estranhamente, quase nunca de anuência. A fantasia intelectual de um G. B. Shaw e de um Jonathan Swift especulou sobre o privilégio de não ter de morrer ou sobre a maldição do não-poder-morrer (neste último tema, Swift foi o mais perspicaz dos dois). Mito e lenda brincaram com tais temas sob o inconteste pano de fundo do imutável, fazendo com que o mais sério dos homens repetisse o salmo “ensina-nos a contar os nossos dias para que ganhe-mos um coração sábio”. Nada disso estava no domínio do fazer e da deci-

são efetiva. A questão era apenas a de como se comportar diante do que era dado.

Hoje, porém, certos progressos na biologia celular nos acenam com a perspectiva de atuar sobre os processos bioquímicos de envelhecimento, ampliando a duração da vida humana, talvez indefinidamente. A morte não parece mais ser uma necessidade pertinente à natureza do vivente, mas uma falha orgânica evitável; suscetível, pelo menos, de ser em princípio tratável e adiável por longo tempo. Um desejo eterno da humanidade parece aproximar-se de sua realização. Pela primeira vez temos de nos pôr seriamente a questão: "Quão desejável é isto? Quão desejável para o indivíduo e para a espécie?" Tais questões tangenciam nada menos do que todo o sentido de nossa finitude, a postura diante da morte e o significado biológico geral do equilíbrio entre morte e procriação. Antes de tais questões últimas colocam-se as questões mais práticas de saber quem deve se beneficiar com a hipotética bênção: pessoas de valor e mérito especial? De eminência e importância social? Aqueles que podem pagar por isso? Todos? A última opinião pareceria a única justa. Mas a conta seria paga na extremidade oposta, na fonte. Pois está claro que, na escala demográfica, o preço por uma idade dilatada é um retardamento proporcional da reposição, isto é, um ingresso menor de vida nova. O resultado seria uma proporção decrescente de juventude em uma população crescentemente idosa. Isso será bom ou ruim para a condição geral do homem? Com isso ganharia ou perderia a espécie? Em que medida seria justo barrar o lugar da juventude, ocupando-o? Ter de morrer liga-se ao ter nascido: mortalidade é apenas o outro lado da fonte duradoura da natalidade (*Gebürtlichkeit*, para utilizar uma expressão cunhada por Hannah Arendt). As coisas sempre foram assim; mas agora o seu sentido deve ser repensado no domínio da decisão.

Para se tomar o extremo: se abolirmos a morte, temos de abolir também a procriação, pois a última é a resposta da vida à primeira. Então teríamos um mundo de velhice sem juventude e de indivíduos já conhecidos, sem a surpresa daqueles que nunca existiram. Mas talvez seja exatamente esta a sabedoria na severa disposição de nossa mortalidade: a de que ela nos oferece a promessa, continuamente renovada, da novidade, da imediatez e do ardor da juventude, e ao mesmo tempo uma permanente oferta de alteridade como tal. Não há substituto para tanto numa acumulação maior de experiência prolongada: ela nunca poderá reconquistar a prerrogativa única de se ver o mundo pela primeira vez e com

olhos novos, nem reviver o espanto (para Platão, o princípio da filosofia) ou a curiosidade da criança, que raramente se transmuda em ânsia de saber no adulto, até que ela ali se paralise. Esse eterno recomeçar, que só se pode obter ao preço do eterno terminar, pode muito bem ser a esperança da humanidade, que a protege de mergulhar no tédio e na rotina, sendo a sua chance de preservar a espontaneidade da vida.

Também se deveria considerar o papel do *memento mori* na vida de cada indivíduo. Como ele seria afetado pelo fato de que o momento dessa morte possa se prolongar indefinidamente? Talvez todos nós necessitemos de um limite inelutável de nossa expectativa de vida para nos incitar a contar os nossos dias e fazer com que eles contem para nós.

Desse modo, seria possível que aquilo que pretendia ser um presente filantrópico da ciência ao homem, a realização de um sonho acalentado desde tempos imemoriais — escapar à maldição da mortalidade —, transforme-se em um malefício para ele. Aqui não pretendo especular sobre o futuro ou emitir juízos de valor, embora a minha opinião a respeito seja evidente. Minha tese é, simplesmente, de que a mera perspectiva desse presente já levanta questões que nunca foram postas antes no âmbito da escolha prática, e de que nenhum princípio ético passado, que tomava as constantes humanas como dadas, está à altura de respondê-las. Contudo, essas questões devem ser encaradas, eticamente e conforme princípios, e não sob a pressão de interesses.

2. Controle de comportamento

O mesmo ocorre com todas as outras possibilidades quase utópicas que o progresso das ciências biomédicas em parte já disponibiliza — traduzido em poderio técnico — e em parte acena como possibilidade. Entre elas, o controle de comportamento encontra-se consideravelmente mais próximo do estágio de aplicação prática do que o caso, por enquanto ainda hipotético, que acabei de discutir; e as questões éticas que ele levanta são menos profundas, mas têm uma relação direta com a concepção moral do homem. Também aqui a nova espécie de intervenção ultrapassa as antigas categorias éticas. Estas, por exemplo, não nos prepararam para julgarmos o controle psíquico por meio de agentes químicos ou pela intervenção direta no cérebro por meio da implantação de eletrodos — intervenções que, suponhamos, sejam empreendidas com fins defensáveis e até mesmo louváveis. A mistura de possibilidades benfazejas e perigosas é clara, mas

não é fácil traçar os limites. Libertar doentes mentais de sintomas dolorosos e perturbadores parece ser algo claramente benfazejo. Mas uma discreta transição leva do alívio do paciente — um objetivo em total consonância com a tradição médica — a aliviar a sociedade da inconveniência de comportamentos individuais difíceis entre seus membros. Isso significa a transição da aplicação médica para a social e abre um campo indefinível, que contém potencialidades inquietantes. Os renitentes problemas da ordem e da anomia na moderna sociedade de massas tornam extremamente sedutora, para os fins de manipulação social, a aplicação desses métodos de controle de forma não-medicinal. Aqui se levantam inúmeras questões de direitos do homem e dignidade humana; o difícil problema da oposição entre assistência com interdição tutelar ou com liberdade de movimento urge por respostas concretas. Devemos induzir disposições de aprendizagem em crianças na escola por meio da prescrição maciça de drogas, e assim contornar o apelo à motivação autônoma? Devemos superar a agressão por meio da pacificação eletrônica de regiões cerebrais? Devemos produzir sensações de felicidade ou ao menos de prazer pela estimulação independente dos centros de prazer, quer dizer, independentes dos objetos da felicidade e do prazer e da sua obtenção na vida e no desempenho pessoal? As opções poderiam se multiplicar. Empresas poderiam se interessar por várias dessas técnicas, visando a melhorar o desempenho dos seus empregados. Independentemente da questão de coação ou adesão, e também independentemente da questão de existirem efeitos colaterais indesejados, sempre que contornamos dessa maneira o caminho humano para enfrentar os problemas humanos, substituindo-o pelo curto-circuito de um mecanismo impessoal, subtraímos algo da dignidade dos indivíduos e damos mais um passo à frente no caminho que nos conduz de sujeitos responsáveis a sistemas programados de conduta. A funcionalidade social, seja qual for a sua importância, é apenas um lado da coisa. Decisiva é a questão sobre que tipo de indivíduos tornam valiosa a existência de uma sociedade como um todo. Ao longo do caminho da crescente capacidade de manipulação social em detrimento da autonomia individual, em algum lugar se deverá colocar a questão do valor, do valer-a-pena de todo empreendimento humano. Sua resposta deve buscar a imagem do homem, da qual nos sentimos devedores. Devemos repensá-la à luz do que hoje podemos fazer com ela ou fazemos a ela e que nunca pudemos fazer anteriormente.

3. Manipulação genética

A mesma exigência se impõe em grau ainda mais alto com respeito ao último objeto de uma tecnologia aplicada ao homem — o controle genético dos homens futuros. Esse é um assunto grande demais para ser tratado superficialmente nestas considerações iniciais e merecerá um capítulo próprio em um trabalho sobre “aplicações”, que virá mais tarde. Aqui nos contentaremos simplesmente em indicar esse sonho ambicioso do *Homo faber*, condensado na frase de que o homem quer tomar em suas mãos a sua própria evolução, a fim não meramente de conservar a espécie em sua integridade, mas de melhorá-la e modificá-la segundo seu próprio projeto. Saber se temos o direito de fazê-lo, se somos qualificados para esse papel criador, tal é a pergunta mais séria que se pode fazer ao homem que se encontra subitamente de posse de um poder tão grande diante do destino. Quem serão os criadores de “imagens”, conforme quais modelos, com base em qual saber? Também cabe a pergunta sobre o direito moral de fazer experimentos com seres humanos futuros. Essas perguntas e outras semelhantes, que exigem uma resposta antes que nos deixemos levar em uma viagem ao desconhecido, mostram de forma contundente até que ponto o nosso poder de agir nos remete para além dos conceitos de toda ética anterior.

VIII. A DINÂMICA "UTÓPICA" DO PROGRESSO TÉCNICO E O EXCESSO DE RESPONSABILIDADE

A característica comum, eticamente importante em todos os exemplos apresentados, é o que podemos chamar de traço "utópico", ou sua inclinação utópica (*drift*) inerente ao nosso agir sob as condições da técnica moderna — quer atuemos sobre a natureza humana ou não-humana, quer a "utopia" a alcançar seja ou não planejada. Graças ao tipo e à magnitude dos seus efeitos de bola-de-neve, o poder tecnológico nos impele adiante para objetivos de um tipo que no passado pertenciam ao domínio das utopias. Dito de outra forma, o poder tecnológico transformou aquilo que costumava ser exercícios hipotéticos da razão especulativa em esboços concorrentes para projetos executáveis. Na escolha entre eles devemos escolher entre extremos de efeitos distantes, em sua maioria desconhecidos. A única coisa que realmente podemos saber sobre eles é o seu extremismo propriamente dito: que eles dizem respeito à condição geral da natureza em nosso planeta e ao tipo de criaturas que devem ou não habitá-lo. A escala inelutavelmente "utópica" da moderna tecnologia leva a que se reduza constantemente a saudável distância entre objetivos quotidianos e últimos, entre as ocasiões em que podemos utilizar o bom senso ordinário e aquelas que requerem uma sabedoria iluminada. Já que vivemos permanentemente à sombra de um utopismo indesejado, automático, que faz parte do funcionamento do nosso mundo, somos permanentemente confrontados com perspectivas finais cuja escolha positiva exige a mais alta sabedoria — uma situação definitivamente impossível para o homem em geral, pois ele não possui essa sabedoria, e para o homem contemporâneo em particular, que até mesmo nega a existência de seu objeto, ou seja, a existência de valor absoluto e de verdade objetiva. Quando mais necessitamos de sabedoria é quando menos acreditamos nela.

Quando, pois, a natureza nova do nosso agir exige uma nova ética de responsabilidade de longo alcance, proporcional à amplitude do nosso poder, ela então também exige, em nome daquela responsabilidade, uma nova espécie de humildade — uma humildade não como a do passado, em decorrência da pequenez, mas em decorrência da excessiva grandeza do nosso poder, pois há um excesso do nosso poder de fazer sobre o nosso poder de prever e sobre o nosso poder de conceder valor e julgar. Em vista do potencial quase escatológico dos nossos processos técnicos, o pró-

prio desconhecimento das consequências últimas é motivo para uma contenção responsável — a melhor alternativa, à falta da própria sabedoria.

Vale a pena mencionar outro aspecto e justificativa da nova ética da responsabilidade requerida pelo futuro distante: a dúvida quanto à capacidade do governo representativo em dar conta das novas exigências, segundo os seus princípios e procedimentos normais. Pois esses princípios e procedimentos permitem que sejam ouvidos apenas os interesses atuais, que fazem valer a sua importância e exigem ser levados em consideração. Autoridades públicas devem-lhes prestar contas, e essa é a maneira pela qual surge concretamente o respeito aos direitos (à diferença de seu reconhecimento abstrato). Mas o “futuro” não está representado em nenhuma instância; ele não é uma força que possa pesar na balança. Aquilo que não existe não faz nenhum *lobby*, e os não-nascidos são impotentes. Com isso, os que lhes devem prestar contas não têm por ora nenhuma realidade política diante de si no processo de tomada de decisão; quando aqueles puderem reivindicá-la, nós, os responsáveis, não existiremos mais.

Isso recoloca em toda a sua agudeza a velha questão do poder dos sábios ou da força das ideias no corpo político, quando estas não se ligam a interesses egoístas. Que força deve representar o futuro no presente? Essa é uma questão para a filosofia política. Sobre ela, tenho minhas próprias ideias, provavelmente quiméricas e seguramente impopulares. Mas podemos deixá-las para mais tarde. Pois, antes que essa questão da implementação se imponha em termos práticos, a nova ética deve achar a sua teoria, na qual se fundamentem deveres e proibições, em suma, um sistema do “tu deves” e “tu não deves”. Ou seja, antes de se perguntar sobre que poderes representariam ou influenciariam o futuro, devemos nos perguntar sobre qual perspectiva ou qual conhecimento valorativo deve representar o futuro no presente.

IX. O VÁCUO ÉTICO

Aqui me detenho e todos nós nos detemos. Pois exatamente o mesmo movimento que nos pôs de posse daquelas forças cujo uso deve ser agora regulamentado por normas — o movimento do saber moderno na forma das ciências naturais —, em virtude de uma complementaridade forçosa, erodiu os fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer normas e destruiu a própria ideia de norma como tal. Por sorte, decerto que não o sentimento pela norma e mesmo por determinadas normas; mas esse sentimento começa a duvidar de si mesmo quando aquele suposto saber o contradiz ou quando, no mínimo, lhe recusa qualquer apoio. De mais a mais, esse sentimento enfrenta uma situação bastante difícil diante das gritantes reivindicações da cobiça e do medo. Atualmente ele ainda tem, também, de se envergonhar de si mesmo por ser algo infundado e não passível de ser demonstrado diante de um saber superior. Primeiro, esse saber “neutralizou” a natureza sob o aspecto do valor; em seguida foi a vez do homem. Agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade. Trata-se de saber se, sem restabelecer a categoria do sagrado, destruída de cabo a rabo pelo *Aufklärung* [Iluminismo] científico, é possível ter uma ética que possa controlar os poderes extremos que hoje possuímos e que nos vemos obrigados a seguir conquistando e exercendo. Diante de ameaças iminentes, cujos efeitos ainda podem nos atingir, frequentemente o medo constitui o melhor substituto para a verdadeira virtude e a sabedoria. Mas esse meio falha diante de uma perspectiva de longo alcance, o que importa particularmente nesse caso, pois a pequena magnitude das coisas em seus primórdios faz com que elas nos pareçam, o mais das vezes, inocentes. Apenas o receio diante da profanação do sagrado independe do cálculo do medo e do consolo obtido graças à incerteza sobre as consequências distantes. Mas uma religião inexistente não pode desobrigar a ética de sua tarefa; da religião pode-se dizer que ela existe ou não existe como fato que influencia a ação humana, mas no caso da ética é preciso dizer que ela tem de existir. Ela tem de existir porque os homens agem, e a ética existe para ordenar suas ações e regular seu poder de agir. Sua existência é tanto mais necessária, portanto, quanto maiores forem os poderes do agir que ela tem

de regular. Assim como deve estar adaptado à sua magnitude, o princípio ordenador também deve adaptar-se ao tipo de ação que se deve regular. Por isso, capacidades de ação de um novo tipo exigem novas regras da ética, e talvez mesmo uma ética de novo tipo. Foi dito “não matarás” porque o homem tem o poder de matar, e frequentemente a ocasião e a inclinação para isso — em suma, porque de fato se mata. É somente sob a pressão de hábitos de ação concretos, e de maneira geral do fato de que os homens agem sem que para tal precisem ser mandados, que a ética entra em cena como regulação desse agir, indicando-nos como uma estrela-guia aquilo que é o bem ou o permitido. Uma tal pressão provém das novas faculdades de ação tecnológicas do homem, cuja utilização está dada pelo simples fato da sua existência. Se a natureza dessas capacidades for realmente tão nova como aqui supomos, e se realmente as suas consequências potenciais tiverem abolido a neutralidade moral, da qual gozava a antiga interação da técnica com a matéria, então a pressão daquelas novas capacidades significa procurar por algo novo na ética que possa guiá-las, mas que possa, antes de mais nada, ser suscetível de afirmar teoricamente o seu próprio valor diante daquela pressão. Até aqui demonstramos a pertinência das pressuposições: o nosso agir coletivo-cumulativo-tecnológico é de um tipo novo, tanto no que se refere aos objetos quanto à sua magnitude. Por seus efeitos, independentemente de quaisquer intenções diretas, ele deixou de ser eticamente neutro. Com isso se inicia a tarefa propriamente dita, a de buscar uma resposta.