

## Ética e Técnica?

### Dialogando com Marx, Spengler, Jünger, Heidegger e Jonas.

Franz Josef Brüseke<sup>1</sup>

Conhecemos referente à técnica e sua evolução histórica uma postura positiva, que atribui à técnica um papel importante, se não o mais importante, no processo da progressão da humanidade. Esta filosofia positiva da técnica é inseparavelmente vinculada com a filosofia do progresso, tanto do cunho burguês-liberal como do cunho marxista. As duas vertentes, enquanto herdeiros do iluminismo europeu do século XVIII, tinham uma relação otimista com a ciência e a técnica moderna, focalizando a idéia do desenvolvimento ao crescimento dos potenciais produtivos acelerado por uma nova formação sócio-econômica.

A visão acrítica do desenvolvimento das “forças produtivas” dificultava assim um aproveitamento das análises da técnica por Marx pela crítica ecológica que nasceu justamente quando o marxismo acadêmico entrou, no final dos anos setenta do século XX, em declínio. Niklas Luhmann diria que o marxismo mostrou-se como *nicht anschlussfähig*, i.e., incapaz de garantir passagens para outros temas e outras abordagens a partir do seu paradigma central. Todavia foi Marx o primeiro, nos meados dos anos quarenta do século XIX, que deu destaque ao papel da técnica no contexto de uma teoria social e econômica de longo alcance. Apresentou o homem como *toolmaking animal*, um animal capaz de produzir suas próprias ferramentas e suas próprias condições de vida. Entre as forças produtivas, os instrumentos de trabalho possuem um lugar central, deles dependem todas as possibilidades econômicas de uma sociedade e eles exigem, mais do que nada, uma forma social adequada para o aproveitamento pleno das suas potencialidades. As relações de produção sofrem uma constante pressão inovadora, pressão que tem o desenvolvimento das forças produtivas no seu centro. Não surpreendem então as metáforas que Marx usa quando se refere à relação entre estes dois fenômenos: fala da capacidade das forças produtivas de explodir as relações de produção e atribui a eles uma misteriosa capacidade de um crescimento permanente. Esta percepção das forças produtivas é algo que Marx tem em comum com muitos economistas e sociólogos que o seguem. A técnica parece possuir uma *autopoiesis*, uma dinâmica autônoma que derruba tudo o que não conspira a favor do seu desenvolvimento e seu progresso. Resta ao cientista optar entre uma visão positiva ou negativa desta fatalidade. Marx tomou claramente partido pela filosofia do progresso técnico, uma crítica das forças produtivas estava longe do seu alcance. Para ele, as relações de produção dificultavam o avanço da sociedade humana e não a técnica. Todavia, temos em Marx grandes análises sobre a *maquinaria*, em capítulos centrais da sua obra principal

<sup>1</sup> Franz Josef Brüseke leciona sociologia na Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil  
[bruseke@brturbo.com.br](mailto:bruseke@brturbo.com.br)

*O Capital*, e uma análise convincente do envolvimento desta *maquinaria*, cada vez mais aperfeiçoada, no aumento da produtividade do trabalho. Não precisamos aceitar a teoria do valor trabalho, que apresenta - conforme os argumentos da economia clássica - somente o trabalho humano como fonte de valor econômico, nem precisamos aderir a teoria da mais valia relativa, para atribuir a Marx o mérito de mostrar como as técnicas do trabalho definem o nível de produtividade de uma empresa. Modernização significa a partir daí: aumentar com meios técnicos a produtividade do trabalho.

Somente em relação às características desta nova estrutura social podemos identificar divergências fundamentais entre os progressistas burgueses e marxistas, dificilmente superáveis. A principal refere-se ao papel do Estado: enquanto as diversas vertentes burgueses-liberais querem ver a sua função reduzida ao mínimo, essa exigência minimalista, todavia, não abre mão do Estado enquanto uma agência de proteção dos “interesses nacionais”. Dando, os primeiros, ênfase às forças modernizadoras do mercado, querem os outros expandir a competência do Estado e, em casos extremos, abolir o mercado e a economia monetária. Mais uma vez temos de sublinhar que a ciência e a técnica foram vistas pelos representantes intelectuais das camadas burguesas, assim como dos representantes acadêmicos do proletariado industrial, como indispensável para as suas projeções teóricas do avanço social e econômico. “Saber é poder!” - rimavam os sindicalistas socialistas. E os cientistas da pequena burguesia cultivavam a “razão” como conceito central do projeto da civilização do mundo. Não surpreende que a oposição ao avanço da técnica (que na realidade histórica era o avanço do setor industrial sobre o agrário) e da expansão da validade da racionalidade científica (que na realidade histórica significava a derrota do poder clerical e sua autojustificação teológica) se restringiu no fim do século XVIII e no século XIX às pessoas e camadas marginalizadas pelo próprio “progresso” técnico. Camponeses desenraizados, partes da aristocracia desclassificada, culturas tribais vítimas da expansão europeia e indivíduos que expressaram de forma “romântica” a vontade de “fugir do mundo” (Brüseke, 2004). Mundo este, na época do romantismo, sob impacto da primeira onda de industrialização e racionalização. Sabemos que as forças históricas racionalizantes e industrializantes venceram a disputa e moldaram o mundo conforme o dispositivo técnico. Todavia ouvimos no fim do século XIX as primeiras vozes que retomam a crítica “romântica” ao industrialismo e racionalismo ou começam desenvolver uma primeira reflexão sobre a ciência e a técnica mais consistente e crítica à filosofia do progresso.

A crítica à técnica formulada entre as duas guerras mundiais nos viéses da crítica à cultura e de forma emblemática presente na obra de Oswald Spengler, ainda não coloca a técnica em relação à ética. Neste tempo do *interludium bellicum* (1918-1939) articula-se uma compreensão da técnica por um lado emancipada de qualquer dimensão metafísica e artística e, por outro lado, um recarregamento da técnica com uma promessa salvacionista, utópica ou heróica, não obstante, totalmente absorvida por uma concepção materialista do mundo, concebido enquanto campo de batalha. São dois autores que se destacam neste contexto, o já mencionado Oswald Spengler e Ernst Jünger. (Spengler, 1918 e 1931; Jünger, 1932)

Foi no último ano da guerra, em 1918, que Oswald Spengler publicou o primeiro volume de um livro com grande repercussão pública, trata-se da *Decadência do Ocidente*. Spengler

apresenta aqui uma filosofia do desenvolvimento cíclico das sociedades. Depois da ascensão, seguiria, segundo essa visão, inevitavelmente a queda. Com referências aos grandes impérios (romano, árabe, mexicano, chinês, egípcio, indiano) que todos, sem dúvida, tinham seu apogeu antes de se desintegrarem, consegue Spengler levar o leitor a uma extensão das suas observações históricas ao futuro do ocidente. Este seria igualmente condenado ao fracasso histórico, pois nenhuma cultura escaparia da inevitável seqüência de ascensão e queda. O ocidente todavia não seria somente uma entre outras culturas, ele se destacaria e superaria todas as outras por causa da elevação do espírito empreendedor do homem ao seu ápice. O homem descobridor é o homem fáustico, impulsionado pela vontade de dominar a natureza. Desde a época gótica desenvolve o ocidente uma técnica revolucionária que culmina nos nossos dias na indústria da maquinaria. Spengler atribui a causa deste desenvolvimento não a fatores anônimos, antes de mais nada é o próprio homem ocidental (nórdico) o motor deste desenvolvimento. Ele quer ser Deus, quer construir o seu próprio mundo, quer escravizar a natureza através da sua maquinaria e continua ignorando os limites de qualquer projeto, pois amanhã parte com o mesmo furor conquistador para outros horizontes.

“Estes homens têm um menosprezo, derivado da sua vontade de domínio, por todas as limitações temporais e espaciais, colocando o ilimitado e o infinito no centro dos seus objetivos possíveis; subjagam continentes inteiros, envolvem a Terra com as suas cerradas redes de comunicação e de transportes. É esta vontade de domínio que transforma literalmente o planeta, através da força da sua energia prática e do poder gigantesco dos seus processos técnicos.” (Spengler, 1993/1931:98) Assim se expressa Spengler em uma obra, editada treze anos depois da decadência do ocidente e dedicada exclusivamente a relação do homem com a técnica. Spengler apresenta aqui um conceito da técnica que é extremamente amplo. A técnica é a tática da vida, é a maneira como os seres procedem para sobreviver. Assim, aplica um leão técnica quando caça um antílope, procede um pássaro tecnicamente quando constrói seu ninho. Todavia existe um abismo entre a técnica com a qual o animal participa na luta pela vida e a técnica do homem. Os animais dispõem somente sobre uma técnica imutável e impessoal, o homem pelo contrário é o próprio criador da sua tática da vida. A técnica do homem é criativa, consciente, mutável e pessoal e isto descreve para Spengler a grandeza do homem e ... a sua fatalidade. Seguindo esta fatalidade já ultrapassou o ocidente o auge da sua história, já começou a época na qual a criação do homem começa levantar-se contra seu criador. Como os homens se opuseram à natureza, opõe-se agora o cosmo da máquina contra o homem.. O senhor do mundo, está se tornando o escravo das máquinas. Não falta pathos nas descrições dedicadas a esta queda do homem, derrotado pela técnica, vencido pela sua própria tática de vida. Todavia não atribui o autor à técnica o papel de sujeito. A decadência de mais uma cultura (e a mais imponente de todas) não resulta da técnica, mas da alma humana.

Entre as mais curiosas publicações do *interludium bellicum* configura *O operário* da autoria de Ernst Jünger. É difícil ler este livro sem reconhecer seu entendimento profundo das transformações em percurso, sua capacidade de identificar, já em 1932, tendências que deveriam se tornar poderosas realidades, poucos anos depois. Mais difícil ainda, é acompanhar o autor tanto na fundamentação teórica da sua análise, como compartilhar a sua identificação por vezes heróica, por vezes trágica, com a perfeição da técnica. Jünger

mesmo se apresenta como um adepto do realismo heróico, equidistante do idealismo e do materialismo (Jünger, 1932/1982:37).

Mas vamos por partes: Jünger escolhe como o conceito central da sua abordagem o que ele chama o *Gestalt des Arbeiters*. Podemos facilmente traduzir *Arbeiter* como trabalhador ou, melhor, operário, não obstante, estamos frente de um problema quando queremos substituir *Gestalt* por uma palavra da língua portuguesa. Forma, feição, figura, vulto são as possibilidades oferecidas pelos dicionários, todavia não entendemos ainda nada quando escutamos: A figura do operário. Progredindo na leitura do livro vamos ouvir que a “figura do operário”, na realidade, não existe. Quando pensamos que, no caso da figura, trata-se então de uma idéia, confrontamo-nos com o protesto enérgico de Jünger.

A *Gestalt* é um todo que abrange mais do que a soma das suas partes (Jünger, 1932/1982:33). A *Gestalt* não está submetida à destruição pelo fogo, nem pertence à terra com seus seres vulneráveis e finitos, assim ela pode ser entendida como eterna e com uma misteriosa ligação com os fundamentos do Ser. O homem, enquanto *Gestalt*, é eterno (Jünger, 1932/1982:36); todavia, existem homens que vivem distante da *Gestalt*. A sua expressão mais extrema é o burguês, negociador e medíocre. O operário real, seu oposto, também ainda não é idêntico com a *Gestalt*, pois surge no âmbito do operário um tipo (Typus) ou uma raça (*Rasse*) que representa a *Gestalt des Arbeiters*, que é a figura do operário. Entendemos que a *Gestalt* é por um lado algo que precede a história (já que é eterna não pode ter início) e por outro é o futuro, o *telos*, desta história. Azar do homem que ele vive entre a pré-história e o futuro, pois ele está condenado a lutar no campo histórico para a realização da *Gestalt*. Ou seria melhor dizer que Jünger aconselha o homem a aceitar realisticamente a sua imperfeição e lutar, heroicamente, pela sua aproximação à *Gestalt*, de ser então um combatente do realismo heróico? Seguramente aquilo que Jünger valoriza começa antes da vida finita do homem e não termina com a sua morte. Também não se deixa reduzir a algo fatural ou material. Essa estranha metafísica (que Jünger *expressis verbis* assume) está, não obstante, permeada pelo amor a terra, destaca o sacrifício da vida num posto avançado, fala com carinho das paisagens, para destruir em seguida qualquer ilusão: “(...) as sensações do coração e os sistemas do espírito são passíveis a sua refutação, mas um objeto não é refutável – e um objeto destes é a metralhadora.” (Jünger, 1932/1982:110)

O conceito de figura de Jünger parece ter pouca utilidade explicativa. O autor simplesmente postula a necessidade do surgimento do typus do operário em consequência da existência metafísica da figura do operário. É óbvio o empréstimo que Jünger fez em Hegel e sua filosofia do espírito absoluto. Mais ainda quando se trata da relação desse espírito com a história. Parece que a figura do operário comporta-se como um “sub-espírito” que desce a terra e domina toda uma época. O que o Estado prussiano era para Hegel, parece ser a *Arbeiterdemokratie* (democracia do operário) para Jünger. O fato que ele vincula a *Gestalt* do operário com a dominação, o poder e a mera violência, revela outras fontes. No hegelianismo subcutâneo de Karl Marx encontramos um entendimento da história que atribui à violência uma função, digamos de suporte, para acelerar a materialização das, assim chamadas, leis da história. Essas leis da história podem ser entendidas como *Gestalt*, pois possuem a mesma força misteriosa de moldar a realidade conforme seus mandamentos. Eles existem antes da história, dentro da história e, enquanto antecipação

daquilo que está porvir, no telos da história. O homem, que em Marx ganha a qualidade de sujeito da história somente enquanto trabalhador (!) consciente da sua missão, vive e executa também algo que podemos chamar de figura (*Gestalt*). Apesar do fato que podemos constatar certas semelhanças entre o perfil teórico de Marx e Jünger, devido ao hegelianismo do primeiro e do último, existem diferenças decisivas. Diferente de Marx, que faz da libertação da classe operária a precondição da libertação da humanidade, colocando dessa maneira a revolução operária para dentro de uma perspectiva (teórica) para todos, vemos Jünger imaginando a realização do *typus*, uma espécie de operário heróico que corresponde mais com a perfeição da técnica futura do que os outros. Perde-se a perspectiva “humanista” de Marx para dar destaque ao super-trabalhador, uma nova “raça” uma nova “classe” cujos membros parecem ser caricaturas do sobre-homem de Friedrich Nietzsche.

Nos parece pouco útil introduzir, como Jünger faz, o conceito de *Gestalt* para elucidar a “construção orgânica”, essa simbiose entre uma técnica perfeitamente desenvolvida e um novo tipo de homem-operador que se adequa a ela e ao mesmo tempo a promove. De certo modo leva a afirmação da existência de uma *Gestalt* do trabalhador com certa necessidade a uma visão de um futuro fechado ou até prognosticável. Jünger até declara que a humanidade vai chegar, depois da fase da mobilização total, a um nível de desenvolvimento dos meios, onde esses permanecem “constantes” (*Konstanz der Mittel*). Seja como for, essas fantasias teóricas não podem obscurecer o essencial: nós simplesmente não sabemos o que são as últimas razões das permanentes mudanças do Ser (que se expressa também nas inovações tecnológicas) e muito menos ainda sabemos indicar o *telos*, o objetivo, dessas mudanças. Heidegger vai nos oferecer, anos depois, uma alternativa para pensar a técnica, sem lançar mão de um mito das origens e sem embutir elementos teleológicos ou, pior ainda, escatológicos nas suas reflexões. Não obstante, Jünger apresenta uma análise da técnica moderna e sua penetração do mundo da vida, que continua instigante até hoje; ele consegue isso, digamos, apesar do seu referencial teórico, construído por ele mesmo, em especial (1.) apesar do seu conceito metafísico chave, que é a *Gestalt*, (2.) apesar da sua interpretação teleológica do desenvolvimento sócio-técnico, (3.) apesar da sua identificação com a dominação intermediada pela técnica e a destruição que as máquinas da guerra, na mão do homem-guerreiro, causam e, por último, (4.) apesar da sua aproximação difusa ao “nacionalismo e socialismo revolucionário” em detrimento da democracia liberal (Jünger, 1932/1982:249). Curiosamente podemos tirar todas essas pressuposições, afirmações e conclusões sem que a análise da técnica de Jünger desmorone por completo. Fato que nos mostra que elas realmente são dispensáveis.

Também a filosofia da técnica que Heidegger começa a desenvolver a partir de 1936, em parte dialogando com Jünger, ainda se mantém no campo do pensar sobre a técnica sem querer restringir seu desenvolvimento com “recursos morais ou éticos”. A reivindicação ética surge primeiramente tímida entre os físicos que estavam vendo antes dos outros as possíveis conseqüências das novas descobertas sobre a microestrutura do átomo; ela se manifesta de forma maciça e pública depois do lançamento das bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki, em 1945. O físico Max Born falou em 1944 numa carta direcionada a Einstein sobre a necessidade de um “código de comportamento ético” dos cientistas e pesquisadores. Einstein, na sua carta resposta mostra-se cético em relação a eficácia de um código de ética para cientistas, com seu pensamento “mecanizado e especializado”

(Einstein/Born (1982). Todavia temos aqui o primeiro grande eixo *in natu* que define por décadas, e por muitos até os nossos dias, como técnica e ética deveriam ser vinculados: é através da responsabilidade do pesquisador, do cientista, do engenheiro etc. pelos artefatos que ele produz ou ajuda a produzir.

A ética, entendida como ética da responsabilidade, exige do homem que ele responda pelas conseqüências (previsíveis) do seu agir, para usar a conhecida formulação de Max Weber de 1919 em *Política como Profissão* (Weber, 1919/1973:175). A crítica à técnica que adotou esta premissa tornou-se necessariamente um discurso da filosofia moral. No seu contexto, o conceito de responsabilidade ganhou nas últimas décadas cada vez mais importância e parece ter tomado o lugar do conceito de “dever”, como é conhecido do conceito duplo que fala dos “direitos e deveres” do cidadão. Somos responsáveis, então, pelas conseqüências do próprio fazer; responsabilidade não entendida somente como fator causador disso ou daquilo. A responsabilidade no discurso da filosofia moral refere-se ao homem enquanto “pessoa moral” que se sente vinculada com os resultados dos seus atos. Este vínculo entre eu e meus atos inclui a capacidade de sentir “culpa”. Sem a responsabilidade desta maneira interiorizada tornaria-se um pedido de “desculpas” uma mera formalidade.

Oppenheimer, um dos físicos “responsáveis” pela construção da bomba atômica americana, sentiu-se assim “culpado” pela morte dos moradores de Hiroshima e Nagasaki. A problemática desta responsabilidade, todavia, aparece nas palavras do presidente americano Roosevelt que negou ao físico o direito de se sentir culpado. “Foi eu que mandei lançar a bomba e não ele.” Neste episódio aparece a grandeza e a fraqueza da ética da responsabilidade ao mesmo tempo, pois é realmente uma questão de perspectiva se um cientista pode ser “responsabilizado” pelos resultados das suas pesquisas. E se pode, permanece a pergunta se este sentimento de culpa, ou a responsabilização de um pesquisador ou engenheiro, é de fato capaz de evitar conseqüências negativas de inovações tecnológicas .

Com esta cogitação já estamos, na verdade, adotando um outro discurso referente a relação entre ética e técnica. Este discurso é o segundo grande eixo nas discussões contemporâneas sobre ética e técnica, principalmente nas últimas duas ou três décadas. Ele destaca a questão da avaliação das conseqüências de inovações técnicas e afasta ou, no mínimo, relativiza a problemática da relação entre o indivíduo (cientista, engenheiro etc.) e a nova tecnologia. Na medida em que os efeitos sistêmicos, ecológicos e sociais, entram na mira desta reflexão ganha este discurso características mais de um discurso proveniente da filosofia social do que da filosofia moral. Nesta perspectiva, consegue o manejo político das conseqüências de inovações técnicas resolver os impasses da tentativa de governar eticamente os acontecimentos técnicos. Todavia, confrontamo-nos com outros dilemas: em vez de ser dependente do indivíduo e suas questionáveis qualidades referente a um agir ético, torna-se a tentativa de avaliar as conseqüências de inovações técnicas completamente dependente das instituições políticas. Desta maneira decide a qualidade analítica e a capacidade de governança das instituições políticas sobre a capacidade avaliadora e controladora institucional. Também significa o *technology assessment*, assim a denominação inglesa deste empreendimento, sempre uma reação *post rem*, uma reação posterior ao dano já causado ou no mínimo posterior a invenção ou inovação já realizada. Terceiro desenvolve-

se a técnica de preferência num setor praticamente fora da área de competência das instituições políticas, i.e., no setor econômico dominado por atores particulares. E, por último, não devemos esquecer que o setor militar-industrial promove conscientemente o desenvolvimento de técnicas destrutivas; frente a esta realidade o apontamento de possíveis efeitos colaterais de armamentos torna-se algo tão distante de uma possível solução do problema, como o físico Oppenheimer estava distante da explosão das bombas atômicas no Japão. A explosão de uma bomba não é um efeito colateral não intencionado, ela foi feita para explodir de fato.

Aparentemente, a moral subjetiva não vem somente tarde demais e é incapaz de guiar a dominação da técnica pelo próprio homem, a fonte dessa moral secou e caiu no esquecimento. O *nomos*, a norma moral com força obrigatória, cedeu à anomia, deixando o homem desorientado e desabrigado. Nenhuma invenção de novas normas ou de uma moral para o mundo técnico seria capaz de negar a sua artificialidade. Uma moral como artefato da razão nunca pode substituir o fundamento incondicional que a ética necessita.

A única saída, formulada na linguagem poética do segundo Heidegger, é que o homem busque a verdade do Ser, faça durante a estadia (*Aufenthalt*) nessa verdade a experiência do sólido (*Haltbares*) e receba da verdade do Ser a segurança e a medida (*Halt*) para seu comportamento e sua ação (*Verhalten*). Sem forçar muito a nossa fantasia interpretativa podemos dizer que Heidegger aponta como fonte de uma (nova) moral a experiência da verdade do Ser, substituindo desta maneira tanto Deus, ou uma outra instância metafísica, quanto a razão centrada no sujeito (*subjektzentrierte Vernunft*), que consciente da sua fraca força legitimadora no campo da moral, se submeteu aos chamados imperativos categóricos.

Heidegger assinala na *Carta sobre o Humanismo*: “A aspiração por uma Ética urge, com tanto mais pressa por uma realização, quanto mais a perplexidade manifesta do homem e, não menos, a oculta se exacerba para além de toda a medida. Deve dedicar-se todo o cuidado à possibilidade de criar uma Ética de caráter obrigatório, uma vez que o homem da técnica, entregue aos meios de comunicação de massa, somente pode ser levado a uma estabilidade segura, através de um recolhimento e ordenação do seu planejar e agir como um todo, correspondente à técnica” (Heidegger, 1991:35).

Apesar deste voto em favor de uma ética correspondente a técnica, sustenta Prauss a hipótese “(...)na época da carta sobre o humanismo não podemos mais falar (...) há bastante tempo de uma Filosofia Prática em Heidegger, nem no sentido de uma teologia moral ou ética, à espera da sua elaboração e muito menos no sentido de uma teoria do agir, começada em Ser e Tempo e eventualmente à desenvolver.” (Prauss, 1989:177) Loparic contesta essa leitura de Heidegger e tenta mostrar, que este desenvolveu sim uma ética porém radicalmente distinta das éticas conhecidas. Um dos elementos desta ética, bastante inusual, é o morar (*wohnen*). O morar acontece sempre no mundo e é também um morar-junto (*zusammen wohnen*). Junto com as coisas e com os outros com os quais o ser-aí se preocupa. Deixar-ser (*sein lassen*) e resguardar (*schonen*) são os pilares da ética finitista de Heidegger, que não visam uma orientação do agir, mas teriam, se elas fossem respeitadas, grandes conseqüências para o comportamento social. Assim comenta Loparic: “Em Ser e tempo, agir não significa mais produzir efeitos. Significa, antes, deixar surgir o ente casual na situação do momento (*Augenblick*). Coisa alguma requer, a rigor, ser feita presente, ser

produzida. Agir é, antes, implementar sentidos nadificáveis no Aí, semelhante ao brincar e ao fazer arte. Trata-se de um agir por ter-que-agir, que não espera por resultados. De um agir órfão da razão suficiente, de um agir apenas por culpa diante do não ser. De um agir, desapegado de todos os fundamentos afetivos e racionais, às claras quanto a sua intransponível transiência.” (Loparic, 1994:77)

Morar e deixar-ser não permitem qualquer arbitrariedade, o homem finitizado e consciente dos seus atos frente a permanente possibilidade da impossibilidade, o não-ser, cuidará também a liberdade dos outros e as suas possibilidades mais próprias. Tampouco seria a ética heideggeriana fatalista, em condições de finitude é a escolha do homem tanto livre quanto enraizada. Ela seria então melhor caracterizada como uma ética situacional. Todavia, possui a ética de finitude de Heidegger fortes traços que fogem dos parâmetros usuais da filosofia ocidental. A perspectiva do deixar-ser abre-se na direção de uma postura contemplativa, adquirida nas culturas milenares sob influência do oriente. A completa falta de uma escatologia em Heidegger justifica esta leitura. “No éschaton do estar-aí, a possibilidade da impossibilidade, está dado no seu ser-para-a-morte. Possibilidade que não espera para ser realizada num futuro indefinido, ele já é presente, desde sempre. No tempo da acontecência do estar-aí não há progresso. Só há presentificações instantâneas de entes em situações, para que estejam.” (Loparic, 1994:83)

A constatação da ausência do progresso no tempo da acontecência (Ereignis, também: acontecimento) torna-se um outro momento crucial, onde a filosofia heideggeriana confronta-se com a técnica moderna e suas interpretações usuais. Onde não há progresso, não há crescimento de estoques, e conseqüentemente está impossibilitado o crescimento econômico ilimitado. A filosofia da finitude insiste, ou melhor, acena para abrir uma outra possibilidade de se situar no mundo, de morar juntos. A ética da finitude revela-se como a ética da conservação, do poupar, do resguardar e do proteger, enfim, como a ética que os movimentos ecológicos, desde seus primórdios e muito antes dos tempos atuais, propõem. A caracterização de Heidegger como revolucionário conservador, por Bourdieu e outros, aparece agora numa outra luz. (Bourdieu, 1975; Herf, 1984)

E ética da finitude, no primeiro Heidegger ainda incipiente e tímida e, portanto, ainda lutando com a objeção do decisionismo, ganha no segundo Heidegger contornos claros, todavia introduz esta ética algo constrangedor, ela coloca o homem e os aspectos sociais num lugar que relativiza a sua importância. Heidegger despediu-se realmente do infinitismo e suas propostas morais, que se distancia do Ser na medida em que este busca fontes absolutas das suas certezas. Este infinitismo gera necessariamente éticas do agir conforme o dever. Até um certo tipo de ecologismo, que propõe uma racionalização corretiva para diminuir danos ambientais, não pode negar sua origem técnica (Foltz, 1995). Heidegger está longe disso, ele não quer resguardar a natureza como um empresário quer poupar suas reservas e seus estoques. Resguardar (schonen) inclui sempre o encontro com facetas da verdade do Ser e rejeita o cálculo, seja este econômico ou ecológico-técnico.

Heidegger não era o primeiro e o único que tematizou nos anos cinquenta a questão da técnica. Huxley evoca, de forma literária, um futuro dominado pela técnica, onde o homem é algo completamente, também emocionalmente, manipulado (Huxley, Aldous; 1932). O irmão de Ernst Jünger, Georg Friedrich Jünger, mostra, na *A Perfeição da Técnica* (Georg

Friedrich Jünger, 1953), que a técnica deixou de ser um instrumento na mão do homem e molda hoje a sua percepção, sua fala, sua audição. Ela volta-se contra a natureza e acelera no processo da apropriação dos recursos energéticos a execução da lei da entropia. Também Günter Anders expressa o ceticismo da época referente às conseqüências do desenvolvimento técnico na sua publicação, em 1956, *O Homem Ultrapassado* (Anders, 1956). Horkheimer e Adorno já tinham publicado em 1947 em Amsterdam *A Dialética do Esclarecimento*, uma obra que representa a vertente neo-marxista da crítica à razão instrumental e a técnica. (Horkheimer, Adorno; 1947/1973) Herbert Marcuse, mesclando Marx, Freud e Heidegger, continua com seu *Homem Unidimensional* nessa tradição e introduz em 1964 uma crítica da técnica, que forneceu aos estudantes rebeldes dos anos sessenta suporte argumentativo e emotivo. (Marcuse, 1964)

Hans Jonas, nos anos 20 aluno de Heidegger e Bultmann, termina em 1979 o livro sobre *O princípio da responsabilidade – proposta de uma ética para a civilização tecnológica*. Escrito em alemão o texto foi publicado em 1984 e deveria tornar-se logo uma referência para aqueles que queriam desenhar limites éticos para o desenvolvimento técnico (Jonas, 1979/1984). Entre *Heidegger's children* (Wolin, 2001) é Hans Jonas provavelmente aquele que apresenta a proposta mais sistemática de uma tentativa de fundamentar uma ética a partir da ontologia fundamental.

Jonas percebe que toda ética anterior é uma ética que regulamenta, de uma ou outra forma, as relações entre pessoas; essa ética tradicional é antropocêntrica. Ela é voltada para o “agora” e para o “aqui”, se refere aos resultados imediatos dos meus atos e não conhece dimensões temporais que ultrapassam o tempo das relações humanas. “Ama seu próximo, como se ele fosse você mesmo!” e outros imperativos semelhantes, expressam esse alcance médio da ética antropocêntrica tradicional.

Segundo Hans Jonas, a situação do homem e o contexto de qualquer propósito ético estariam hoje fundamentalmente mudados; uma ética tradicional não estaria mais à sua altura. Base dessa mudança e da conseqüente inviabilização da ética conhecida seria o surgimento da “civilização tecnológica”. A técnica moderna introduziu novos objetos e processos, com conseqüências até então desconhecidas, na sociedade humana, de uma maneira, que exigiria uma adaptação da ética (e conseqüentemente da ação humana) aos desafios tecnológicos. A “ética do próximo” teria validade, ainda, nas “proximidades”; o futuro da humanidade no seu habitat planetário exigiria, todavia, uma “ética da responsabilidade”.

Essa nova responsabilidade resultaria da posição de poder do homem moderno sobre todo destino da terra, enquanto ecossistema e moradia humana. Ele ganhou essa responsabilidade em relação à natureza e em relação ao futuro da humanidade, exatamente por causa do seu poderio técnico. Na medida em que a destruição da terra e de toda vida nela é tecnicamente possível, é o homem, enquanto ator central das inovações tecnológicas, o principal responsável. Nasce, assim, o princípio da responsabilidade e a proposta de Hans Jonas para uma ética da civilização tecnológica.

O conhecimento sobre as conseqüências dos nossos atos que são a partir de agora entrelaçados com a tecnologia é fundamental. Temos de saber o que fazemos e elevar o

nosso conhecimento à altura das inovações tecnológicas e suas conseqüências no futuro. Já o conhecimento torna-se, assim, um dever ético (!). Acontece que o conhecimento presente nunca pode estar idêntico com o conhecimento do futuro. Depois sempre sabemos mais do que antes. Logo surge do dever ético de adquirir conhecimento um problema ético que resulta da diferença entre o poder do ato e o conhecimento limitado que posso ter das conseqüências deste ato antes da sua execução (Jonas, 1984: 28)

Procuramos nestas afirmações de Jonas algo que pode dar sustento aos seus apelos. Pois ele mesmo sabe que é fácil levantar um catálogo de normas e deveres do homem, mas, difícil fundamentá-lo, em tempos modernos. Querendo se afastar de uma ética “antropocêntrica” nos convida para mudar a perspectiva. O Bem não estaria somente presente no campo onde as relações humanas se cruzam, mas, também, fora dele. Nenhuma outra ética, fora essas de cunho religioso, incluiria as “coisas extra-humanas” ou a “natureza” nos seus propósitos. O pensamento científico sobre a natureza muito menos.

Jonas alega ouvir um apelo silencioso desta natureza, ameaçada na plenitude da sua existência. Não obstante, ele não quer aprofundar a questão em que medida este apelo é fruto, apenas, dos sentimentos do seu observador ou se devemos ampliar as nossas reflexões sobre a ética, enquanto mera doutrina do agir até o horizonte daquilo que é. Jonas dá uma pista que (se ela fosse seguida) teria conseqüências graves; nada menos do que a busca de uma fundamentação da ética naquilo que fundamenta o Ser, seria seu resultado. Depois de uma ruptura paradigmática de primeira grandeza, buscaríamos na ontologia o que não encontramos na metafísica.

Tanto Jonas como Loparic buscam apoio para suas éticas no Ser, aproveitando de forma implícita (Jonas) ou explícita (Loparic) a ontologia fundamental de Heidegger. Apesar do fato que Jonas quer escapar da problematização da sua ética da responsabilidade no plano ontológico, encontramos nas suas argumentações posteriores várias vezes perspectivas que não se deixam calar facilmente.

Para Jonas estamos hoje frente à tarefa de assegurar a presença do homem na terra. Essa “obrigação” de manter a “instância” que exclusivamente possui a prerrogativa de poder colocar a questão da ética, é nova. Nova é a possibilidade da extinção do homem enquanto espécie, devido a usurpação do natural pelo artificial. De um enclave no mundo não-humano transformou-se a “cidade” no mundo. Nesta transformação do mundo em um gigantesco artefato evaporou a diferença entre artificial e natural. Isso, por sua vez, deixa o mundo artificial aparecer como uma nova (segunda) natureza. No mundo artifício no alcance de forças destrutivas que emanam de determinadas tecnologias (ou seu uso indevido) coloca-se a questão da ética de forma radical, a sua forma mais radical focaliza a alternativa: ser ou não-ser.

É realmente curioso como Jonas desvia o percurso da sua investigação sobre uma ética para a civilização tecnológica da sua premissa, inicialmente formulada. Essa não queria desvendar as bases ontológicas da responsabilidade, apesar de apontar estas como as, em última instância, únicas para uma ética. Na verdade mobiliza Jonas tanto justificativas metafísicas como ontológicas, pois sabe muito bem que a postulação da responsabilidade frente às futuras gerações é “(...) possivelmente sem religião, impossível de fundamentar.”

(Jonas, 1984:36) E por outro lado apresenta a doutrina do Ser (ontologia) como algo “(...) na qual toda ética, ultimamente, precisa encontrar seu fundamento.” (Jonas, 1984:30) Essas oscilações do discípulo Jonas entre o teólogo Bultmann e o ontólogo Heidegger, seus mestres acadêmicos, são mais do que compreensíveis. Ele sabe com Wittgenstein que “o mundo” não pode fundamentar o “valor” e nos coloca, nesta consciência, frente às alternativas: ou tomar o caminho da metafísica fazendo afirmações sobre grandezas absolutas “fora do mundo” ou mergulhar no Ser para encontrar “nele” o fundamento.

A maioria dos pensadores do século XX evita a primeira alternativa, o caminho da metafísica (que todavia continua aberto para aqueles que ainda não perderam a capacidade de “crer”) nas tentativas, cada vez mais raras, de fundamentar uma ética. Silêncio recomenda-se frente às “últimas questões”, pois falar sobre “aquilo” pode custar os créditos científicos. Já que a outra alternativa, o “caminho para dentro”, na direção do “segredo do Ser”, é mais difícil ainda do que o primeiro (que tem pelo menos a vantagem de poder ser reaberto, seguindo as reminiscências religiosas, presentes, ainda, na alma ocidental), resta para os demais um niilismo não assumido, combinado com a esperança, também não assumida, que alguém sem escrúpulos filosóficos já vai resolver os problemas que uma sociedade sem “moral”, sem dúvida, produziria.

A Hans Jonas cabe o mérito de ter assumido a responsabilidade de falar sobre algo que a modernidade técnica necessita, sendo, ao mesmo tempo, incapaz de pensar. Neste projeto corajoso, que é seu livro sobre o princípio da responsabilidade, ele nos trata como cidadãos que, sim, precisam agir e precisam saber como agir. A ética “(...) tem que existir. Ela tem que existir, porque os homens agem e a ética existe para a ordem das ações e para a regulamentação do poder do agir.” (Jonas, 1984:58)

Jonas registra já na moral tradicional um caso de responsabilidade e obrigação não-recíproca. Trata-se exatamente da relação que o ser humano adulto tem com as crianças. Ele caracteriza essa relação como fazendo parte de uma categoria comportamental altruística, fornecida pela própria natureza. Dessa relação entre desiguais, entre adultos e crianças que necessitam assistência, resulta para Jonas a responsabilidade como algo vivido e prático antes de se tornar uma idéia. A idéia da responsabilidade entre iguais e adultos seria impensável sem as suas raízes biológicas. “Aqui é o arquétipo de todo comportamento responsável que, por sorte, não necessita a dedução de um princípio mas que nos (...) foi implantado poderosamente pela natureza.” (Jonas, 1984:85) Se ele não tivesse se referenciado àquilo que de fato para a grande maioria dos seres humanos é irrecusável, o apelo (que é uma demanda de solidariedade) que emana do sorriso e do choro de um recém nascido, possivelmente não teria encontrado tanta ressonância.

Podemos ver como Jonas tenta evitar uma ética axiomática que se fundamenta (apenas) em um princípio primeiro; ele busca algo mais forte do que as palavras e definições filosóficas. O apelo da vida já foi ouvido antes de Jonas, - por Bergson e Scheler por exemplo - e merece ser reconhecido como realmente fundamental. Não obstante, parece difícil estender a relação de solidariedade não-recíproca, evidente na relação entre a mãe e seu filho, para toda a humanidade. Já no mundo “biológico” mostram os mamíferos que a defesa da própria prole é um mecanismo comportamental do animal que não resulta necessariamente

na defesa de todos os filhotes da espécie. A “solidariedade” acaba de vez entre espécies distintas, tendo uma freqüentemente seu lugar na cadeia alimentar da outra.

O problema da argumentação de Jonas é simplesmente esse: como extrapolar o altruísmo existente nas relações familiares para o conjunto da sociedade e, mais difícil ainda, para toda a humanidade? Jonas formula o primeiro imperativo da sua ética devendo essa resposta, dizendo: *o primeiro imperativo ético é que a humanidade seja!* Desta maneira antecede o primeiro princípio da ética da responsabilidade ela mesma. O imperativo da obrigação de ser e de continuar sendo (futuramente) não se deriva de uma doutrina do agir mas, como Jonas se expressa “(...) da *metafísica* enquanto doutrina do Ser, da qual a idéia do homem faz parte.” (Jonas, 1984:92) A argumentação de Jonas que segue, já antecipa as objeções do leitor: “Isso contraria os dogmas mais sólidos do nosso tempo: primeiro que não existem verdades metafísicas e, segundo, que não se deixa deduzir do Ser um dever.” (Jonas, 1984: 92)

Pelo menos coloca o autor as cartas na mesa: a metafísica contida em todas as éticas (e também nessas que combatem a metafísica com idéias “materialistas”) aparece, também, na ética da responsabilidade. Jonas diz com razão que ele assume abertamente o fundamento metafísico do dever. (Jonas, 1984:93) O conceito do dever-ser parte de uma idéia ontológica, enquanto idéia ele é, todavia, um conceito metafísico.

O homem deve ser? Para responder essa questão Jonas amplia a problemática e pergunta: o que é preferível o Ser ou o Nada? Classificando ela como anterior a problemática de Leibniz (“porque é algo e não nada?”) afirma que sua pergunta focaliza o “valor”. Se pudéssemos identificar neste nível elementar o Ser como valor, teríamos, sem dúvida, uma base mais sólida para refletir sobre “valores” no âmbito da sociedade.

Pois, antes que Jonas retorne à questão do valor, conceito *sine qua non* de qualquer ética, faz um longo excursão sobre o “fim”, ou melhor, as finalidades na natureza. O sentido deste excursão é mostrar que na natureza existem processos guiados por uma causalidade de finalidade (Zielkausalität). Poder definir fins não é então exclusivamente um atributo do sujeito humano de poder definir fins. A própria geração da vida na terra seria uma dessas finalidades contidas ou geradas pela natureza. Essa, por sua vez, não é somente a natureza orgânica, o próprio Ser inorgânico parece conhecer fins, consegue ordenar processos físicos para tomar uma direção evolutiva. Entendendo o homem como um fim da natureza surge curiosamente um fim que pode optar por fins. Normalmente chamamos aquele que pode optar por fins “livre”. Com a “liberdade” surge a necessidade de discernimento entre várias opções. Para poder decidir necessitamos critérios ou valores, necessitamos, também, uma ética.

Jonas deduz a existência de valores no mundo da existência de finalidades neste mundo (Jonas, 1984:148). Em última instância são essas finalidades idênticas com os valores. Assim Jonas pode dizer que “(...) na medida em que a natureza possui valores, ela tem autoridade para sua sanção, e pode exigir seu reconhecimento de nós e de qualquer vontade portadora de conhecimento no seu meio.” (Jonas, 1984:150) Jonas declara que com a identificação da imanência de finalidades no Ser a batalha decisiva seria vencida, e

realmente, quem seguiu a argumentação de Jonas até aqui vai ter poucas chances de escapar de seus argumentos conclusivos.

De qualquer forma, Jonas não resistiu à tentativa de fundamentar a sua ética de responsabilidade ontologicamente, i.e., ele deixa o valor ético emanar diretamente da imanência do Ser. Ele sabe que o valor ético não seria “valor” se ele dependesse exclusivamente de um querer do homem. Postular a existência do valor “em-si” no plano ontológico, todavia, mistura metafísica com a ontologia. De duas uma: ou eu viajo na direção do Ser e me entrego – a partir de um dado momento - ao silêncio na face “daquilo” que fundamenta o mundo e é (por causa disso!) fora do alcance do meu raciocínio e da linguagem, ou eu começo postular o último e mais valioso axioma do meu discurso ético. A argumentação de Jonas é ambivalente, ontologia e metafísica ao mesmo tempo. Isso, por sua vez, não podia ser muito diferente, pois o empreendimento de Jonas é propositivo; i.e., ele almeja um código de comportamento (ético) que vale para todos.

Seguramente, Jonas não tem uma ética discursiva na mente, não obstante, ele oferece elementos argumentativos que abrem caminho para um diálogo com uma ética deste perfil. Por quê? Exatamente por causa da sua inconseqüência quando toma o caminho ontológico (essa consiste no fato que ele não para de falar sobre “coisas” sobre as quais não podemos mais falar) e por causa da sua relação discursiva que tem com grandezas metafísicas (ele não crê, ele racionaliza).

“Na capacidade de ter fins podemos ver um bem em-si do qual temos a certeza intuitiva da sua superioridade infinita sobre toda não-finalidade do Ser.” (Jonas, 1984:154). Essa certeza intuitiva (intuitive Gewissheit) chama Jonas também auto-evidência (Selbstevidenz). Nessa formulação e na próxima mostra-se o que na verdade alimenta a argumentação ética de Jonas: é a evidência e a intuição. Suspeitamos que, com a introdução dessas categorias estamos saindo do campo da ontologia e, também, da metafísica. Para onde nos deslocamos? Aparentemente para o campo da filosofia mística ou para uma zona do pensamento onde o mesmo perde as suas características comumente entendidas como racionais.

Não pretendemos polemizar contra este “deslocamento”, pois não usamos aqui o conceito de mística de forma pejorativa ou desclassificatória. Fortes teses são possíveis quando Jonas assume por momentos este “não-lugar”. Assim ele nos diz: “Em cada fim o Ser declara-se a favor de si mesmo e contra o Nada. (...) Isso significa, o mero fato, que o Ser não é indiferente contra si mesmo, faz da sua diferença do não-ser o valor básico de todos os valores, o primeiro grande Sim.” (Jonas, 1979:155)

O Ser quer ser. E a vida quer viver. Sentimos isso contemplando as finalidades existentes na natureza. A ética se faz necessária por causa das opções que o homem, enquanto ator, tem, pois ele possui a liberdade de poder agir contra as finalidades da vida. Fazer então o quê? Viver e agir com responsabilidade, levando em conta as conseqüências futuras e distantes dos nossos atos. Nunca podemos arriscar tudo, nunca podemos arriscar as condições da vida na terra. A precaução torna-se, desta maneira, prescrição ética máxima.

Hans Jonas nos apresentou, a nosso ver, a mais sistemática tentativa de fundamentar uma ética ontologicamente. Essa tentativa, todavia, luta com dificuldades criadas pela inconseqüência argumentativa do próprio autor. Algumas incongruências poderiam ser evitadas respeitando os seguintes passos de raciocínio: (1) Fundamentar no Ser o valor absoluto da qual a ética se deriva é somente possível quando assumimos uma ontologia aberta; essa “abertura do Ser” foge a partir de um certo e indefinível momento, das palavras. (2) O “místico”, conceito aqui usado no sentido de Wittgenstein, nos espera, quando viajamos na direção do “aberto” do Ser; o “místico” se mostra, ou não, é somente acessível excepcionalmente para indivíduos privilegiados (ou condenados). (3) o “místico” é uma experiência subjetiva. (4) O *augustum*, o valor absoluto que se revela na experiência mística, obriga “eticamente” aquele que fez a experiência do seu poder (Rudolf Otto; 1917/1979). (5) Por causa da singularidade e excepcionalidade da experiência “mística” do valor carecemos, assim dizer, de uma experiência do *augustum* para todos ao mesmo tempo. (6) A ruptura entre a experiência singular de indivíduos privilegiados (ou condenados) do valor e a “inexperiência” dos demais cria um dilema insuperável; este dilema, tentam superar aqueles que aguardam um “intermediário” entre aquilo principalmente desconhecido e aquele potencialmente conhecível e manipulável. Este intermediário aparece no horizonte religioso como “messias”, “profeta”, “carismático”, “filho de Deus” etc. (7) Fundamentar uma ética discursivamente é impossível; propagar (convencer racionalmente, missionar) uma ética discursivamente é possível; essa ética propagada pelos privilegiados (ou condenados) torna-se moral social ou consenso. (8) Moral social (consenso, direito, costume, etiqueta, opinião pública) deixa de ser ética. (9) O campo da propagação da ética é um campo da disputa e da luta.

### Referências bibliográficas

Anders, Günter (1956) *Die Antiquiertheit des Menschen*. Vol. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. Vol. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution. München: Beck, primeira publicação do vol.2 em 1980.

Bourdieu, Pierre (1975) *A Ontologia Política de Martin Heidegger*. Campinas: Papyrus

Brüseke, Franz Josef (2004) Romantismo, Mística e Escatologia Política; em: Lua Nova – Revista de Cultura e Política. São Paulo: CEDEC, N.62, 2004, p.21-44

Einstein/Born (1982) *Briefwechsel, 1916-1955*. Frankfurt: Rowohlt

Foltz, Bruce V. (1995) *Habitar a Terra. Heidegger, Ética Ambiental e a Metafísica da Natureza*. Lisboa: Instituto Piaget

Heidegger, Martin (1991) *Carta Sobre o Humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Editora Moraes

Herf, Jeffrey (1984) *Reactionary Modernism*. New York

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor Wiesenthal (1947/1973) *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: Fischer

Huxley, Aldous (1932) *Brave New World*. Harper and Row Publishers.

Jonas, Hans (1979/1984) *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp

Jünger, Ernst (1932/1982) *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt*. Stuttgart: Klett/Kotta

Jünger, Georg Friedrich (1953) *Die Perfektion der Technik*. Frankfurt a.M.

Loparic, Zeljko (1994) *Ética e Finitude*. In: Benedito Nunes (orgs.) *A Crise do Pensamento*. Belém: Editora da UFPA. p. 37-122

Marcuse, Herbert (1964) *The one dimensional man*. Boston: Beacon Press.

Prauss, Gerold (1989) *Heidegger und die Praktische Philosophie*. In: Gethmann-Siefert, Annemarie e Pöggeler, Otto (orgs.) *Heidegger und die Praktische Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, p.177-190

Spengler, Oswald (1918/1997). *Der Untergang des Abendlandes*. München: Beck

Spengler, Oswald (1931/1993). *O Homem e a Técnica*. Lisboa: Guimarães Editores

Weber, Max (1919/1973). *Politik als Beruf*. In: Weber – Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik, ed. Por Joseph Winkelmann, Stuttgart

Wolin, Richard (2001) *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton University Press

Otto, Rudolf (1917/1998) *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck