

“UMA ÉTICA PARA A CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA” (Hans Jonas)

M. Patrão Neves
Universidade dos Açores

RESUMO

A reflexão de Hans Jonas sobre a actual civilização tecnológica conduz ao reconhecimento da diferença qualitativa entre a técnica do passado e do presente e da transformação da essência do agir humano que passa então a incluir também a acção técnica e os novos poderes que esta protagoniza. Por consequência, somos igualmente conduzidos à necessidade de repensar a ética, de formular uma nova ética actuante no novo domínio dos poderes humanos ainda desprovido de regras, ou seja, uma nova ética capaz de responder aos desafios que hoje se colocam à sobrevivência do homem e à preservação da sua identidade. A resposta de Jonas será a de uma ética da responsabilidade.

1. *Filosofia e Técnica*

“Uma ética para a civilização tecnológica” constitui, como é do conhecimento comum, o subtítulo da grande obra de Hans Jonas *O Princípio Responsabilidade*¹. A proposta de Jonas consiste, sinteticamente, na formulação de uma “nova ética” capaz de responder às exigências de um mundo também ele novo enquanto dominado pela tecnologia.

E, não obstante, a técnica, no seu sentido mais amplo de meios artificiais que o homem cria para prossecução das suas finalidades, tem sido uma constante no mundo dos homens. O ineditismo apontado reportar-se-á, pois, talvez, à mais recente evolução da técnica para uma tecnologia, isto é, da habilidade de fabricar e manusear instru-

¹ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Suhrkamp, Frankfurt-sur-le-Main, 1979. Ed. utilizada: *Le Principe Responsabilité. Essai d'une éthique pour la civilisation technologique*, trad. franc. de Jean Greisch. Cerf, Paris, 1990.

mentos para a capacidade de produzir e manipular a aplicação dos conhecimentos científicos na transformação do real. Esta evolução não parece ser meramente quantitativa, como se se desenrolasse numa continuidade sem rupturas, o que dispensaria de repensar a técnica na sua natureza e finalidade; ela é antes de ordem qualitativa, como Jonas denuncia e o próprio relacionamento da filosofia e da técnica, hoje diferente do do passado, testemunha.

Em traços largos, diríamos que a relação da filosofia com a técnica se pode sistematizar em três distintos momentos. Inicialmente, e reportando-nos às suas origens na Grécia antiga, a filosofia começou por excluir a técnica do seu horizonte reflexivo. A *techné*, designando, segundo Aristóteles², a arte de produção (*poietike*), de criação de uma obra exterior ao artista, integrava o domínio das ciências poéticas, sendo um tipo de conhecimento (do “como” e não do “porquê”, das causas) inferior ao da ciência prática (acção, *praktike*), cujo resultado é uma acção imanente ao agente, e ao da ciência teórica (contemplação, *theoria*)³, que consiste na especulação pura, nas quais se fundamentou o desenvolvimento da filosofia ocidental. Neste sentido, a técnica não cabia no âmbito da filosofia, situação que se foi mantendo essencialmente inalterada no curso dos séculos e até quase à contemporaneidade — longo período em que o tema não ocupou qualquer posição de destaque na bibliografia filosófica.

Sobretudo a partir do século XVII, verificamos que a arte em que consistia a *techné*, ou a *ars* na sua correspondente latina, se foi transformando no que hoje entendemos propriamente por técnica em virtude da mecanização emergente. Sem um impacto imediato no âmbito da filosofia, esta evolução constituiu condição para a posterior problematização filosófica da técnica, apenas manifesta já no século XX e a partir do enorme desenvolvimento da técnica que a sua mecanização havia favorecido.

A preocupação comum a autores como Gabriel Marcel ou José Ortega y Gasset e, de uma forma mais marcante, a Martin Heidegger, que pela primeira vez privilegiam de forma significativa o tema da técnica, é a de ponderar acerca da possibilidade do homem manter o

² É Aristóteles que, pela primeira vez, utiliza o termo *techné* com um sentido técnico preciso, não obstante o seu emprego ser já comum anteriormente. Cf. F.E. Peters, *Termos Filosóficos Gregos*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1977.

³ Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaqueia*, VI, 1140a.

domínio sobre as técnicas por ele criadas ou de resvalar para uma progressiva alienação de si próprio por força da técnica.

Marcel exemplifica bem a chamada de atenção para os perigos decorrentes de um mundo moderno dominado pela ciência e pela técnica na denúncia da objectivação da vida, da funcionalização do homem e do esquecimento do humano, em obras como *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, de 1949, e *Les Hommes contre l'humain*, de 1951. Importa rejeitar a problematização da existência e abrimo-nos ao mistério do ser, em cujo recolhimento se estabelece a comunhão ontológica, expressão do verdadeiro humanismo.

Ortega y Gasset, que em *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, de 1939, integra um texto dedicado precisamente ao tema da "meditación sobre a técnica", sistematiza as várias etapas da sua evolução, insistindo sobre uma dupla restrição que se vai traçando: a de uma técnica exercida por cada vez menos comunidades e cada vez menos pessoas dentro de cada comunidade, já na diferenciação entre o artesão, o operário e o técnico, e a do paralelo distanciamento entre o que exerce a técnica e os outros homens, numa clara distinção entre o técnico e o não técnico. Neste sentido — acrescentaríamos nós — o homem torna-se cada vez mais ausente da relação inter-individual, passando a dominar a relação social, mais mecanizada (o humano mineralizado).

Heidegger aprofunda e intensifica as preocupações que se desenvolvem sobre o modo como a técnica põe o homem em questão. Distinguindo decisivamente a essência da técnica da técnica e afirmando que esta é um modo de "desvendamento" se mantiver a sua relação com a *aletheia* (conservando então a acepção grega de *poiesis*), ele vem a denunciar a técnica moderna como uma "provocação" da natureza, na medida em que a obriga a virar-se contra si própria. Isto é, a técnica moderna não se exerce no desvelamento da vocação da natureza, mas na sua intimação a produzir o que deseja⁴. Heidegger assume, pois, uma posição hostil em relação à técnica e ao mundo

⁴ Para uma melhor compreensão da técnica moderna como uma "provocação" da natureza evocamos aqui o exemplo recorrente, em "Die Frage nach der Technik", da central eléctrica: "La centrale n'est pas construite dans le courant du Rhin comme le vieux pont de bois qui depuis des siècles unit une rive à l'autre. C'est bien plutôt le fleuve qui est muré dans la centrale. Ce qu'il est aujourd'hui comme fleuve, à savoir fournisseur de pression hydraulique, il l'est de par l'essence de la centrale." Ed. utilizada: "La question de la technique", in *Essais et Conférences*, trad. franc. de André Préau. Gallimard, Paris, 1958, p. 22.

técnico, enquanto aquela atraiçoa ou desvirtua a relação do homem com a verdade e, na sua reflexão sobre a “essência da técnica” (1953) — em “Die Frage nach der Technik”, incluído em *Vorträge und Aufsätze*, de 1954 —, ou em obras como *Brief über den Humanismus*, de 1947, exprime o seu pessimismo em relação à técnica, na sua capacidade destruidora, e evidencia a correlação técnica e poder, particularmente na ameaça de destruição que a técnica faz pairar sobre a natureza e na escravização do homem pela técnica.

Humanismo e técnica é então o grande tema para que convergem as preocupações suscitadas pela técnica moderna, o mote da reflexão filosófica sobre esta última, explicitamente iniciado na sua comum leitura pessimista por Oswald Spengler na obra *Der Mensch und die Technik*, de 1931, vindo até hoje a dar título a muitos comentários sobre a natureza da técnica e implicações do seu desenvolvimento. Esta nova perspectiva da filosofia sobre a técnica fica a dever-se, quanto a nós, a um amplo conjunto de factores em que se destacam não só a apontada evolução da técnica da sua originária dimensão criativa para uma preponderante dimensão instrumental, como também a intensificação de um pensamento de cariz existencial e valorizador do humano, mesmo que apenas como “pastor do ser” ou lugar privilegiado em que o ser se revela, como dirá Heidegger.

Entretanto a dimensão ética da técnica é ainda neutra, no sentido em que esta não é, em si mesma, boa ou má, qualidade que depende da utilização que o homem lhe der. O poder da técnica é instrumental e, não obstante os filósofos denunciarem já a possível perversão da humanidade do homem pela acção técnica, o valor de que esta se reveste é-lhe ainda atribuído pelo homem. A técnica mantém-se amoral.

Esta situação vem a ser alterada sobretudo a partir da segunda guerra mundial, com o avassalador desenvolvimento da tecnociência, na superação do princípio de separação da ciência e da técnica⁵, e de um inédito poder tecnológico, na emergência de uma dinâmica intrínseca à técnica⁶ — realidade a que vários filósofos coetâneos, e Hans

⁵ A técnica não é mais, simplesmente, a aplicação de uma ciência que, em si mesma, enquanto conhecimento, é sempre boa. Hoje, todo o conhecimento, toda a ciência encerra a dimensão da sua aplicabilidade, numa total inseparabilidade do aspecto teórico e prático (tecnociência). Toda a ciência é necessariamente técnica, quer dizer, “poder-saber-fazer”. Gilbert Hottois, “Technique”, in *Dictionnaire d’Éthique et de Philosophie Morale*. P.U.F., Paris, 1996, p. 1496.

⁶ Não se trata mais da invenção de meios colocados ao serviço do homem e a que

Jonas em particular, se referem quando destacam a tecnologia como um dos factores que modelam de uma forma mais vinculada e definitiva o mundo contemporâneo e as condições actuais da existência humana. Um outro factor a ter em conta nesta evolução é o da valorização do "fazer", bastante evidente em autores como Hannah Arendt que, em *The Human Condition*, de 1961, assinala a vitória do *homo laborans* sobre o *homo faber* através da valorização do trabalho (material) — o que favorece genericamente uma maior atenção da filosofia à técnica⁷.

Inaugura-se então o que introduzimos como um terceiro momento do relacionamento da filosofia com a técnica caracterizado pela revalorização do fazer e numa reinterpretação do mundo dos artefactos⁸ e pautado já não pela questão do "humanismo e técnica", mas pela da "ética da técnica". O interesse da filosofia pela técnica especifica-se e intensifica-se na consideração ética da técnica, na medida em que esta não é mais perspectivada no seu suposto carácter iminentemente neutro, mas antes reconhecida como exercício do poder humano, isto é, uma forma de acção que, como tal, cai necessariamente sob a alçada da ética. Hoje, a perspectiva de reflexão da filosofia sobre a técnica é decisivamente ética⁹.

este se arrisca a ver-se subordinado, mas do desenvolvimento de uma ideologia do progresso como positivo que ameaça ganhar uma dinâmica própria e arrastar o homem.

7 Não obstante esta atenção acrescida da filosofia à técnica, o pessimismo geral em relação ao progresso tecnológico persiste, o que se verifica em Hannah Arendt e igualmente em Hans Jonas. Este último apresentará também o progresso tecnológico como uma motivação positiva para a acção, através da sua designada "heurística do medo".

8 É Jean Ladrière que, em *L'Éthique dans l'Univers de la rationalité* (Artel-Fides, Québec, 1997), implementará esta apontada reinterpretação do mundo dos artefactos.

9 Depois de uma primeira revolução industrial, em que o esforço físico do homem foi substituído por máquinas produtoras de energia, e de uma segunda, em que o esforço intelectual do homem é também ele substituído por máquinas processadoras de informação (Cf. Hans Kung, *Projecto para uma Ética Mundial*. Instituto Piaget, Lisboa, 1996, p. 42), iniciou-se uma terceira revolução industrial que, na radicalização do processo antes iniciado, projecta hoje cada vez mais o seu utilizador para um mundo virtual (Cf. Bruno Jarrosson, *Humanismo e Técnica. O Humanismo entre Economia, Filosofia e Técnica*. Instituto Piaget, Lisboa, 1998, pp. 80-91). Apesar da reflexão filosófica sobre esta mais recente realidade estar ainda no princípio, evidencia manter a perspectiva privilegiada da ética.

2. O progresso técnico contemporâneo

Consideremos, seguidamente, a interpretação filosófica da actual civilização tecnológica na sua incisiva perspectiva ética, tal como no-la apresenta Hans Jonas. Este é sem dúvida o protagonista mais destacado de uma ética da técnica, a cuja reflexão se começa a dedicar nos finais da década de sessenta e a qual culminará no seu *best seller O Princípio Responsabilidade*, de 1979.

Hans Jonas caracterizará a civilização tecnológica dominante de uma forma particularmente densa e sistemática em "Toward a Philosophy of Technology", texto também de 1979¹⁰. Aqui ele estabelece uma diferença qualitativa entre a tecnologia do passado (*previous technology*) e a tecnologia moderna (*modern technology*), quer sob o ponto de vista formal ou de dinâmica (*formal dynamics*), atendendo à natureza das leis do seu movimento, quer sob o ponto de vista material ou de conteúdo (*substantive contents*), atendendo à natureza da sua intervenção.

Ele designa então a tecnologia do passado, sob a perspectiva específica da dinâmica, como da "posse" (*possession*) e do "estado" (*state*), porque ela se exercia tradicionalmente pela posse de instrumentos e visando um estado de equilíbrio entre meios, necessidades e objectivos. Assumia-se, desta sorte, como um "conjunto de empreendimentos e de capacidades" (*a set of implements and skills*). A tecnologia moderna é caracterizada, respectivamente, como uma "empresa" (*enterprise*) e um "processo" (*process*), não se exercendo mais simplesmente como satisfação de necessidades mas, sobretudo, como criação de outras necessidades, numa relação circular entre meios e fins, em que cada sucesso é origem para um novo desenvolvimento

¹⁰ Hans Jonas, "Toward a Philosophy of Technology". *The Hastings Center Report*, 1979, 1: 34-43.

Os últimos anos da década de 70 e os primeiros da década de 80 são, para Jonas, férteis na publicação de trabalhos dedicados à avaliação do impacto da técnica no mundo contemporâneo. Estes trabalhos apresentam-se, ora como preparatórios da sua obra maior, ora como desenvolvimentos do que nesta surge então, sobretudo, sob uma forma condensada e, frequentemente, como pressuposto da reflexão. Incluem-se, nesta última rubrica, textos como "Reflections on Technology, Progress, and Utopia" (*Social Research*, 1981, 48 (3): 411-455), e "Technology as a Subject for Ethics" (*Social Research*, 1982, 49 (4): 891-898), a que nos referiremos conjuntamente, tendo em vista o delinear da anunciada "filosofia da tecnologia".

futuro. Apresenta-se, assim, como "impulso dinâmico" (*dynamic thrust*)¹¹.

Neste sentido, e agora na perspectiva da natureza da intervenção tecnológica, esta avança, não já numa produção mais rápida, mais fácil e em maior quantidade, mas numa "auto-procriação cumulativa" ou "auto-proliferação" que "aumenta exponencialmente" a capacidade do homem esgotar recursos para alimentar o progresso tecnológico que se tornou no maior consumidor de bens¹². É um processo "auto-justificativo" que decorre na "intrincada rede de reciprocidade" que constrói¹³.

Desta análise decorrem dois aspectos principais a destacar. Um primeiro, relativo à lei de desenvolvimento da tecnologia, refere-se ao facto desta se ter tornado uma finalidade em si mesma, de modo que não se oferece mais à opção do homem, mas antes se lhe apresenta como destino¹⁴. Não obstante — acrescentará Jonas¹⁵ —, a eleição dos fins não pertence ao poder da técnica mas à sabedoria dos homens, na medida que é do seu próprio futuro que se trata¹⁶. O

¹¹ Cf. *Toward a Philosophy of Technology*, p. 35.

¹² Em *Toward a Philosophy of Technology*, p. 38, Jonas apresenta o exemplo do "modesto motor a vapor para bombear água para fora das chaminés das minas" e facilitar a extração de carvão, de James Watt, para mostrar como em cada uma das suas funções foi exigindo quantidades crescentes de carvão e de ferro, tendo-se tornado num dos maiores consumidores do seu próprio produto. Jonas refere-se a este processo como "síndrome de auto-proliferação".

¹³ Processo que Jonas descreve quer em *Le Principe Responsabilité*, pp. 21-26, quer em "Toward a Philosophy of Technology", pp. 38-39.

¹⁴ A técnica constitui-se como destino do desenvolvimento humano e mesmo "vocação" própria do homem — como Jonas afirma em *Le Principe Responsabilité*, pp. 27-30.

¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 43-44.

¹⁶ A "extensão «inevitavelmente» utópica da tecnologia" moderna coloca o homem, constante e insistentemente, face à finalidade última da humanidade (dimensão escatológica da tecnologia), estreitando, até à inexistência, a "salutar distância" entre os desejos quotidianos, em que aplicamos a inteligência para os satisfazer, e os desejos últimos de realização humana, em que deveríamos aplicar continuamente a sabedoria para os eleger. Será interessante evocar aqui também Hannah Arendt, na sua obra *Condition de l'homme moderne* (*The human condition*, trad. francesa de Georges Fradier. Calmann-Lévy, Paris, 1983), p. 34, quando ela chama atenção para o interesse da literatura de ficção como "veículo de sentimentos e aspirações de massa", a qual nos poderia elucidar, antecipadamente, sobre projectadas finalidades do homem, cuja impossibilidade de realização imediata, lhe permite o tempo e a serenidade necessários para as repensar nos seus riscos e benefícios.

segundo, relativo à capacidade da acção tecnológica no mundo¹⁷, refere-se ao facto desta não se confinar mais ao domínio dos objectos mas interferir na esfera do humano, desta não se restringir mais à superficialidade do real, mas invadir a constituição interna da vida¹⁸: o homem, sujeito da técnica, é agora também seu objecto, e a distância entre o que é fruto da natureza e o que é produto do homem diluiu-se, o artificial dominando agora a totalidade. Diríamos que a tecnologia, depois de um poder instrumentalizador dominante, conquistou um poder manipulador inédito.

A tecnologia moderna é, pois, também, qualitativamente diferente da do passado, quer sob o ponto de vista do sujeito, quer sob o ponto de vista do objecto, respectivamente. É a alteração qualitativa da tecnologia moderna que implica e justifica o que Jonas designa pela “transformação da essência do agir humano”¹⁹, a qual radica, fundamentalmente, na assumpção de um novo tipo de poder, um poder ímpar — qual “Prometeu desagrilhoado”²⁰ —, não apenas transformador de uma realidade dada (um poder instrumental) mas criador de uma nova realidade (um poder manipulador). É neste contexto que a tecnologia é desalojada do “santuário da neutralidade ética” — como Jonas dirá em “Technology as a Subject for Ethics”, de 1982²¹ — e que acção técnica ganha significação ética.

Desta sorte, a acção humana não se restringe mais ao tradicional âmbito das relações inter-pessoais, nem se circunscreve — dirá o filósofo — ao “aqui e agora” em que se realiza. Pela acção técnica, protagonizando um poder manipulador, de dimensão ontológica inédito, o homem passa também a intervir, ampla e profundamente, tanto no mundo extra-humano (na natureza) como num espaço distante ou num tempo futuro. Por isso, a reflexão sobre a acção técnica não se pode mais restringir à anterior descrição dos factos produzidos pela tecnologia, mas obriga à sua avaliação, não se pode mais confinar à

¹⁷ Este segundo aspecto reporta-se à capacidade da acção tecnológica no mundo, na medida em que esta se vem expandindo em “magnitude” e “profundidade”, Cf. *Toward a Philosophy of Technology*, p. 34.

¹⁸ Aspecto testemunhado pelos actuais sucessos da engenharia genética — que se exerce no mundo das plantas, como no dos animais e também já directamente sobre o homem — e apoiado nas expectativas de desenvolvimento das potencialidades que hoje evidencia.

¹⁹ *Le Principe Responsabilité*, p. 17.

²⁰ *Ibid.*, p. 13.

²¹ *Technology as a Subject for Ethics*, p. 892.

enunciação das coisas feitas, mas exige a consideração dos deveres de quem as faz.

É pois, no plano do dever, isto é, no plano ético, que a reflexão prossegue, determinada pelos novos poderes que impõem o dever: o poder sobre o futuro, na escolha das finalidades, e o poder sobre todos os viventes, sobre a vida, no alcance que protagoniza. E o primeiro e mais fundamental dever, para Jonas, é, numa acepção genérica, o que designaríamos como o da integridade do homem²². Este dever não é entendido, principalmente, sob o ponto de vista antropológico, como prevenindo a eventual desumanização do homem. Jonas considera-o ao nível mais radical da subsistência bio-ontológica do homem. A integridade do homem é, por isso, apresentada como “a obrigação da *existência* futura da humanidade”, uma “obrigação em relação à posteridade”, desdobrando-se em dois diferentes aspectos: o da “existência” do homem, ou da conservação da espécie — diríamos —, e o do seu “ser-tal” — ou preservação da sua identidade²³.

Note-se, desde já, que a “obrigação” a que o autor se refere é uma “obrigação incondicional de existir da humanidade”, um tipo de obrigação “elementar”, isto é, anterior a toda a reciprocidade, assim escapando à tradicional correspondência entre direitos e obrigações (ou deveres). Neste sentido, é uma obrigação que não se funda na própria vida ou no ser, uma vez que uma apontada “reinvindicação a ser começa somente com o ser”, não se podendo enunciar o direito a ser do que ainda não é, como se verifica no caso da “obrigação do futuro”; nem tão pouco se pode fundar na autoria da vida em que “a vida reivindica viver”, como se confirma no caso da relação parental que traduz já uma obrigação não recíproca²⁴. Será, pois, uma obrigação difícil de fundar — como o próprio Jonas admitirá²⁵.

A obrigação da “existência da humanidade futura” reporta-se à exigência de sobrevivência da espécie humana que Jonas sugere poder constituir um postulado, atendendo à impossibilidade de a fun-

²² Podemos desde já adiantar que o homem será afirmado como valor supremo da natureza e realidade que a actual civilização tecnológica ameaça mais directamente. A este nível da reflexão o dever de proteger o homem decorre imediatamente do poder adquirido de o destruir.

²³ A problemática que passamos a apresentar encontra-se desenvolvida por Hans Jonas no seu *Principe Responsabilité*, pp. 62-69.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 64.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 65.

dar isoladamente e à imperiosa necessidade que lhe reconhece. É verdade que, mantendo-nos ainda no âmbito da correlação de direitos e obrigações, seria possível justificar aquela obrigação através da atribuição antecipada de direitos às gerações vindouras, o que implicaria obrigações das gerações presentes no que se refere à manutenção de condições de existência da humanidade futura. Porém, no plano anterior a toda a reciprocidade — nível de fundamentação exigido por Jonas como o único absolutamente desinteressado e rigorosamente incondicional —, a obrigação da “existência” (da humanidade futura) obriga (à preservação do) ao “ser-tal” que faz com que a sua existência seja exigida. É o “ser-tal”, a ideia ontológica do homem, que exige as suas sucessivas “encarnações”, que obriga à sua presença no mundo. Isto é, o imperativo “que a humanidade seja” resulta da própria ideia de homem, a qual exige protecção²⁶.

Para que a humanidade seja ela tem de o ser autenticamente, pelo que a primeira obrigação obriga à segunda. Simultaneamente, para que se preserve o ser-tal da humanidade é preciso que esta exista, pelo que a segunda obrigação obriga à primeira. Acontece que a afirmação da obrigação do “ser-tal” da humanidade futura, isto é, de preservar a “essência inteira do homem”²⁷, como obrigando a que a humanidade seja, é bem mais facilmente acessível do que a afirmação isolada da obrigação da existência da humanidade, enquanto obrigação de que decorrem todos os deveres — pelo que Jonas procura justificar esta primeira passando rapidamente para a segunda porque — dirá — assegurada a segunda assegura-se a primeira²⁸.

A argumentação manifesta-se, pois, claramente circular o que testemunha o fracasso da fundamentação metafísica da ética, e em particular ontológica, a que Jonas aspira. Simultaneamente importa destacar que a obrigação da “existência” não decorre de uma hipotética obrigação de garantir o suposto direito de existir da humanidade futura, mas da obrigação efectiva de cuidar pelo dever das futuras gerações e da sua obrigação de serem uma “humanidade verdadeira” (prioridade do dever sobre o direito). Assim sendo, e não obstante a crítica anterior, sobressai a afirmação de que só a existência futura de uma humanidade verdadeira assegura o exercício do dever, em que

²⁶ “Seule l’idée de l’homme, en nous disant *pourquoi* des hommes doivent être, nous dit en même temps *comment* ils doivent être.” *Ibid.*, p. 69.

²⁷ *Ibid.*, p. 61.

²⁸ Cf. *ibid.*, pp. 66-67.

consiste a obrigação da humanidade presente. É neste sentido que a prioridade máxima da ética tem de ser a de garantir a existência da humanidade futura — imperativo da existência ou ontológico e primeira obrigação —, uma vez que a sua reflexão e o sentido das suas directrizes se desvanecem com a extinção do homem ou mesmo apenas na ausência do homem como tal. A obrigação incondicional da humanidade futura é condição mesma para a existência da ética.

A obrigação da “existência” e a do “ser-tal” são, pois, as mais “elementares”, anteriores a todas as demais, e que garantem os próprios deveres que a partir delas se deduzem. São também estas as obrigações que hoje se vêm ameaçadas por perigos comuns protagonizados pela civilização tecnológica. Jonas refere-se a inúmeros problemas que afligem as sociedades actuais e que facilmente encontramos reproduzidos numa dita “bibliografia dos meios de comunicação social”, como sejam: o problema da alimentação, suscitado pelo aumento demográfico e que exige uma maior exploração dos solos, recurso mais intenso a adubos artificiais, provocando a contaminação química das águas e, por diferentes causas, a salinização do solo, erosão, etc.; o das matérias primas que, ao nível a que são exploradas, não são inesgotáveis, e que, sendo fortemente utilizadas na produção de energia, vêm a colocar outro tipo de problemas; o da energia, no seu uso crescente, quer no que se refere a fontes renováveis, quer às que o não são, acentuando-se aspectos negativos como o da poluição, o do “efeito de estufa”, com a elevação da temperatura geral do planeta, o do degelo das calotes polares e a conseqüente subida dos oceanos, etc.; e o problema térmico que se coloca mesmo quando, no caso da energia nuclear, permanece afastado o “efeito de estufa”, pois toda a energia produzida se degrada em calor e o calor dispersa-se, pelo que se mantém o sobre-aquecimento do ambiente²⁹. Ameaçando a sobrevivência da espécie humana é a preservação do seu “ser-tal” que, obviamente, fica também comprometida. Ao mesmo tempo, é possível enunciar alguns outros perigos que ameaçam directamente esta última obrigação, como sejam o avanço biotecnológico em geral, e em particular o da genética e da sua vertente prática a engenharia genética, e a clonagem (tema que apenas hoje vulgarizado é privilegiado pelo filósofo já em 1974,

²⁹ Atendendo às preocupações específicas decorrentes do poder da acção humana sobre a natureza, Jonas desenvolverá a sua reflexão no âmbito de uma ética do ambiente.

como o processo “mais vil” de “eugenia positiva ou de melhoramento”³⁰31.

Face aos perigos actuais da utilização imprudente das tecnologias e ao valor da vida ameaçada na sua natureza precívvel, importa, com uma urgência sem precedentes, criar novas regras de actuação e de conduta neste novo domínio que se abriu ao poder do homem e em relação ao qual ele ainda não sabe como agir. Exige-se, pois, prioritariamente, a enunciação de uma nova ética que garanta que a humanidade seja.

Do ponto de vista jonassiano, tratar-se-á de uma ética qualitativamente diferente das anteriores, numa transformação paralela à da essência da acção humana. As ditas éticas tradicionais, que Jonas critica globalmente e particulariza na sua expressão kantiana, não protegem, nem tão pouco se referem à fragilidade da existência da humanidade, desenvolvendo-se a partir de premissas não válidas — dirá — como a da intemporalidade da condição humana³². Com efeito — prossegue³³ — a ideia que a humanidade possa deixar de existir não encerra qualquer “autocontradição” pelo que, do ponto de vista kantiano, não é prevenida pelo imperativo categórico. Este, para que pudesse responder aos novos desafios que se colocam à acção humana, dever-se-ia enunciar aproximadamente como: “Age de tal maneira que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a preservação da vida autenticamente humana sobre a terra”³⁴, isto é, uma acção virada para o futuro e alargando-se à consideração da natureza, domínios que as éticas tradicionais não contemplam.

As éticas tradicionais partilham um horizonte espaço-temporal restrito — na consideração da acção que se cumpre plenamente num dado momento e entre realidades que se encontram numa relação directa — e de um âmbito limitado às relações inter-pessoais — na exclusão de toda a realidade extra-humana. São éticas da “simultaneidade e da imediatez” a que Jonas contrapõe a sua ética da “previsão e da responsabilidade”³⁵: reflexão sobre a acção, cuja significa-

³⁰ Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1985. Ed. utilizada: *Ética, medicina e técnica*, trad. port. de Fernando Cascais. Vega, Lisboa, 1994, pp. 81-102.

³¹ Atendendo às preocupações específicas decorrentes do progresso biotecnológico, Jonas desenvolverá a sua reflexão no âmbito da bioética.

³² Cf. *ibid.*, p. 27.

³³ Cf. *Le Principe Responsabilité*, p. 30.

³⁴ *Ibid.*, p. 30.

³⁵ *Ibid.*, p. 38.

ção ética se projecta no futuro (nos seus efeitos secundários, distantes), pelo que deve hoje ser prevenida (através de um saber preditivo) nos seus efeitos nefastos (prejuízos).

Brevemente, a reflexão sobre a actual civilização tecnológica e a sua caracterização por Hans Jonas conduziu-nos ao reconhecimento da diferença qualitativa entre a técnica do passado e do presente e da transformação da essência do agir humano, que inclui agora também a acção técnica e os novos poderes que esta protagoniza. Por consequência, e ainda segundo o mesmo autor, somos igualmente conduzidos à necessidade de repensar a ética, de formular uma nova ética actuante no novo domínio dos poderes humanos ainda desprovido de regras, ou seja, uma nova ética capaz de responder aos desafios que hoje se colocam à sobrevivência do homem e à sua identidade. A resposta de Jonas será a de uma ética da responsabilidade.

3. *Uma ética da responsabilidade*

A proposta jonassiana de uma "ética da responsabilidade" consiste na afirmação de que o princípio determinante da acção humana é a "responsabilidade", a qual se exprime como cuidado ou solicitude, preocupação ou dever pelo perecível, pelo frágil pelo vulnerável (isto é, pelo ameaçado, pela humanidade futura).

O esforço de Hans Jonas desenvolve-se, pois, no sentido de eger a responsabilidade como "princípio", enquanto sentido necessário da acção ética³⁶. Ele enveredará então por um longo e tortuoso caminho, se não mesmo circular, que parte do plano maximamente recuado da existência, da vida, perspectivada em termos metafísicos como um absoluto. É a já apontada exigência da existência a existir que instaura a responsabilidade como cuidado pelo dever-existir ou dever-ser, assim a fundamentando no ser — primeiro nível de fundamentação da responsabilidade numa metafísica da existência. Importa, todavia, operar a passagem do dever-ser para o dever-fazer (passagem de uma fundamentação ontológica para um imperativo ético), o que Jonas ensaiará recorrendo à noção de valor. Ele afirmará, então,

³⁶ Para o estudo da fundamentação jonassiana da responsabilidade como princípio veja-se: M. Patrão Neves, "Éticas tradicionais e ética do futuro. Contributos e insuficiências do pensamento de Hans Jonas", in *Da Natureza e do Sagrado. Homenagem a Francisco Vieira Jordão*. Porto, Ed. da Fundação António de Almeida, 1999: 589-623.

a prioridade do ser em relação ao não-ser — ser é superior ao não-ser porque só ele se pode tornar sujeito de predicados —, justificando o dever-fazer, a responsabilidade, como cuidado do ser, do valor. Seguidamente, faz equivaler o ser e o valor ao bem e ao fim: o ser é um valor e o que vale incondicionadamente é um bem que, enquanto tal, deve constituir o fim da minha acção — segundo nível de fundamentação da responsabilidade numa ontologia do bem. Por último, Jonas avançará da ontologia do bem para uma filosofia da natureza, de concepção teleológica: não há ser sem finalidade, o que constitui o valor do ser, cujo dever-fazer consiste, pois, num dever-ser — terceiro nível de fundamentação da responsabilidade no finalismo imamente da natureza. Em síntese, Jonas parte de um plano biológico, como é o da vida e dos viventes para a fundamentação da ética da responsabilidade, o que o reconduz ao plano da biologia, considerada então no seu finalismo.

Este percurso expõe o filósofo a sérias críticas, vindo o próprio a reconhecer que não terá alcançado o seu propósito. Aliás, neste plano da reflexão, as dificuldades com que Jonas se depara no seu empenho fundacional constituem um prolongamento das anteriormente apontadas. Em termos gerais, diríamos que estas dificuldades decorrem, primeiramente, da fundamentação clássica, de carácter objectivo e universal, a que o filósofo aspira e que hoje vem sendo progressivamente desacreditada sob diferentes tendências filosóficas contemporâneas (racionalismo crítico, projectos de fundamentação não monológica). Por consequência, e em segundo lugar, por não ter assumido o que constitui verdadeiramente o sentido da sua fundamentação, a saber, a vida, na sua acepção biológica. Só uma fundamentação biológica da ética³⁷, objectiva no seu enraizamento na universalidade da vida, garantiria o respeito do imperativo da existência³⁸.

³⁷ Jonas não se dedica directamente a uma fundamentação biológica da ética, pelo que não chega a desenvolvê-la suficientemente. Ainda relativamente a este aspecto há que tomar em atenção a concepção finalista da natureza, que o filósofo perfilha e que está hoje do ponto de vista científico rigorosamente ultrapassada, bem como algumas contradições que denota neste plano de reflexão, como seja a de um não assumido antropologismo.

³⁸ A reflexão sobre os fundamentos naturais da ética, uma fundamentação biológica da ética ou uma “ética evolucionista” (que aqui evocamos muito genericamente sem atender às especificidades de cada uma das orientações) como esforço por alcançar uma validade universal para uma moral comum tem raízes profundas na história da filosofia (Espinosa, por excelência) e, também na

Na ausência de uma sólida fundamentação da responsabilidade como princípio, esta manter-se-á como uma virtude, uma disposição para agir — tal como o autor a afirmara primeiramente no âmbito da “heurística do medo”. É o medo provocado pelo avassalador progresso tecnológico, nos termos anteriormente descritos, que motiva ao sentimento da responsabilidade como preocupação pelo futuro e solicitude pela alteridade. A responsabilidade corresponde, pois, à “convicção do nosso sentimento”³⁹, à coragem de assumir os receios e moderação nas formas de acção a realizar, à prudência mesma na acção, enquanto esta parte de um saber preditivo e se exerce como sabedoria prática, na defesa e protecção do vulnerável — objecto da responsabilidade.

Trata-se, pois, de uma responsabilidade infinita, sem limites, porque relativa ao futuro e, por isso também, indefinida nas vias de acção que determina; simultaneamente, uma responsabilidade imperiosa, irrecusável e inadiável, atendendo ao valor da vida, da natureza, do que está sob ameaça; uma responsabilidade singular e intransmissível que obriga cada um de nós viventes, mas que é também, e principalmente, colectiva em virtude do poder globalizante a que responde.

Torna-se cada vez mais de sobremaneira evidente que a “responsabilidade”, na acepção jonassiana, se refere ao que há a fazer e não ao feito, e se exerce como cuidado e não como “inculpação”, isto é, rejeita o seu sentido comum de “imputabilidade” e assume uma nova significação: como dever, dever que responde ao poder (como já vínhamos indicando). A responsabilidade não é mais, apenas, uma implicação ou mera realidade derivada da acção humana. Ela é anterior à acção. A responsabilidade obriga à acção e determina-a no seu sentido. Por isso a responsabilidade não é conquistada ou atribuída. Ela não é o resultado ou produto da acção, mas condição mesma do agir, de uma acção especificamente humana, condição, pois, da nossa humanidade⁴⁰. Desta sorte, a responsabilidade é constitutiva da

sequência da obra jonassiana, vem suscitando actualmente muito interesse. Nomeadamente, Jean-Pierre Changeux tem desenvolvido estudos nesta área de reflexão, entre os quais destacamos: *Fondements Naturels de l'Éthique*, de Jean-Pierre Changeux (dir.). Ed. utilizada: *Fundamentos Naturais da Ética*. Instituto Piaget, Lisboa, 1996; Jean-Pierre Changeux / Paul Ricoeur, *La nature et la Règle*. Édition Odile Jacob, Paris, 1998.

³⁹ *Le Principe Responsabilité*, p. 48.

⁴⁰ Adoptamos aqui o sub-título da obra *La Responsabilité. La condition de notre humanité*. Éditions Autrement — Série Morales, Paris, n.º 14, 1994, com um

humanidade do homem (do seu ser tal), não como um dado da nossa natureza, como realidade que nos é inata, mas como traço indelével da nossa inalienável condição humana na sua dimensão de relação, de alteridade. Eis no que vem a consistir a sua inédita significação iminentemente ética.

Recordemos, muito rapidamente, que o substantivo “responsabilidade” surge apenas em finais do século XVIII, como noção própria de uma linguagem jurídica, cujo conceito se traduz então pela noção de “imputabilidade”, isto é, em termos gerais, atribuição de uma acção livremente realizada a um sujeito que dela é autor ou causa. Observa-se assim também o sentido etimológico do termo, no seu sufixo e raiz (*re-spondeo*, apresentar-se como garante de uma promessa, de um compromisso), significando “responsabilidade” literalmente “a capacidade de responder pelos actos”⁴¹. Entretanto, nas últimas décadas, começámos a assistir a uma indiscutível e extraordinária intensificação do recurso ao termo “responsabilidade”, numa crescente diversidade de domínios, protagonizando um sentido que não se restringe mais ao de “imputabilidade” e que se pretende explicitamente moral na evocação constante do dever. É a “era dos responsáveis”, na expressão que dá nome ao importante livro de Alain Etchegoyan⁴². Aqui, o autor chama precisamente a atenção para o novo sentido da responsabilidade (já não na acepção jurídica ou neutra, mas moral, como valor) como o do “dever-agir”: responsável é o que possui deveres, o que tem de fazer. Ele realça igualmente a recente expansão do termo a todos os domínios da actividade humana, numa proliferação e dispersão progressivas do seu emprego, numa fluidez crescente do seu conceito que, aliás, o ameaçam esvaziar de sentido. Importa passar da “palavra ao conceito” — acrescentará ⁴³ —, da “palavra”, que se profere em qualquer domínio e com um qualquer sentido, para “um

sentido próximo do levinassiano com que a expressão é aí utilizada — a condição ou incondição do sujeito, refém do outro — e que apresentaríamos como a presença inalienável do eu ao outro.

⁴¹ Verificamos ainda deste modo que o conceito de responsabilidade, tal como primeiramente é definido pelo Direito, não se refere ou instaura uma nova realidade, mas antes formaliza uma ideia já ancestral na história da filosofia e originariamente apresentada sob a noção de “causa”, e a que a dimensão moral não estava necessariamente ausente.

⁴² Alain Etchegoyan, *Le Temps des responsables*. Éditions Julliard, Paris, 1993. Ed. utilizada: *A Era dos Responsáveis*, trad. port. de Maria Luísa Vaz Pinto. Difel, Lisboa, 1995.

⁴³ Cf. *ibid.*, pp. 19-38.

conceito operacional nos nossos tempos”, uma “nova referência moral”.

Esta é uma preocupação partilhada por Paul Ricoeur que, neste contexto, procede a um “ensaio de análise semântica” do conceito de responsabilidade na sua obra de 1995, *Le Juste*⁴⁴. A metodologia é a de ir traçando a evolução da noção de responsabilidade da apontada origem jurídica “a montante”, para o conceito fundador (filosófico), e “a jusante”, para as derivações a que se vem assistindo ultimamente, mantendo como objectivo a inteligibilidade do conceito moral de responsabilidade. Não nos permitiremos aqui alongar no acompanhamento deste clarificador percurso (“entre imputação e retribuição”, “imputação e <adscrição>”, limitando-nos a destacar a conclusão daquele capítulo na afirmação de que a ancestral ideia moral de responsabilidade se reporta hoje à obrigação de previsão sobre os efeitos da acção futura, sob o signo da “precaução” e não tanto da “reparação”, como no seu anterior sentido de imputabilidade. Ora esta evolução é fortemente protagonizada por Hans Jonas, entre outros filósofos como destacadamente Lévinas — o que também é sugerido por Ricoeur na sua referência a ambos os autores.

Neste contexto, podíamos evocar, muito rapidamente, o sociólogo Max Weber — autor distinto também no âmbito da filosofia moral —, por certo, um dos primeiros a caracterizar, no plano da reflexão política sobre os desafios colocados pela tecnociência, uma dita “ética da responsabilidade” de sentido preventivo, ou prudencial — ainda na expressão de Ricoeur. Weber dirá então, e mais desenvolvidamente em *Politik als Beruf*, de 1919, que a “ética da responsabilidade” incide sobre os meios da acção em função da sua eficácia na prossecução dos fins enunciados pelo homem, atendendo, pois, particularmente às consequências do agir. Neste sentido, ela contrapõe-se ao que designa por uma “ética da convicção”, principalmente centrada na observância dos princípios no decorrer da acção, pelo que negligenciando as consequências do agir. A “ética da responsabilidade” — que determina uma acção efectiva no mundo — e a “ética da convicção” — que enuncia os valores a respeitar — designariam fundamentalmente duas atitudes contrárias, ao nível dos enunciados, relativamente à preocupação manifestada face às consequências previsíveis da acção humana — atitudes, não obstante complementares na formação do homem autêntico. Brevemente, para Weber, a responsabi-

⁴⁴ Paul Ricoeur, *Le Juste*. Éditions Esprit, Paris, 1995.

lidade” refere-se já à necessidade de previsão das consequências da acção e, se bem que reportada essencialmente ao domínio político, assume claramente uma dimensão ética.

Porém, são indubitavelmente Jonas e Lévinas que desenvolvem uma reflexão mais original, ampla e sistemática sobre a responsabilidade moral, de forma que não será excessivo acrescentar que os filósofos mais recentes que se detêm sobre a problemática da responsabilidade se reportam a ambos necessariamente.

O pensamento filosófico de Lévinas consiste principalmente na formulação da ética como metafísica primeira, isto é, como realidade primordial, em que a noção de “responsabilidade” é, em rigor, fundamental. Obras como *Totalité et Infini*, de 1961, e *Humanisme de l'autre homme*, de 1972, e mais aprofundadamente em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, de 1974, apresentam a responsabilidade como “estrutura essencial, primeira, fundamental da subjectividade”⁴⁵. A subjectividade constitui-se no “rosto”, no face a face com o outro, em relação ao qual o eu chega sempre atrasado e se exprime como resposta ao apelo do outro que o faz ser. A ética é esta relação originária (an-árquica), não violenta, entre o eu e o outro, é responsabilidade na dádiva de-sinteressada (hemorragia) de si ao outro.

Lévinas, à semelhança de Jonas, afirma a responsabilidade como resposta para os desafios do mundo contemporâneo que ele perspectiva como pautado pelo individualismo ou ausência de fraternidade: a responsabilidade como resposta ao apelo da presença do outro constituiria a relação indissolúvel. Importa, todavia, ter presente que Lévinas se situa num contexto que não comunica imediatamente com o de Jonas, e cuja aproximação se poderá talvez estabelecer mais legitimamente pela rejeição levinassiana da afirmação violenta do eu (característica da perspectiva ontológica dominante na história da filosofia ocidental) e o medo jonassiano dos novos poderes protagonizados pelo homem.

Para Lévinas, o sujeito é pela responsabilidade, pelo que está é “indeclinável”, não pertencendo ao sujeito recusá-la, “intercambiável”, porque tão pouco se pode fazer substituir, “assimétrica”, porque independente da responsabilidade que os outros possam ter; a responsabilidade levinassiana é total e ilimitada, como resposta proporcionada ao Infinito, tomando como objecto o vulnerável, de que o

⁴⁵ Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini*. Librairie Arthème Fayard et Radio-France, Paris, 1982. Ed. utilizada: *Ética e Infinito*, trad. port. de João Gama. Edições 70, Lisboa, 1988, p. 87.

sujeito permanece refém. Para Jonas a responsabilidade parental é arquétipo intemporal de toda a responsabilidade, pelo que esta é “irrevogável”, não se podendo renunciar, “irreversível”, de sentido único e sem retorno, “não-recíproca”, porque independente de uma correlação entre direitos e deveres; a responsabilidade é “indefinida” e “global”, em virtude da nossa ignorância dos efeitos distantes da nossa acção presente, tomando como objecto o perecível, de que o sujeito permanece refém.

E ainda que a distância na problematização da responsabilidade entre ambos os filósofos seja radical, atendendo a que a responsabilidade levinassiana procede da anterioridade do Infinito (sentido retrospectivo) e a jonassiana se projecta para o futuro da vida (sentido prospectivo), ambos os filósofos se encontram na atribuição de uma significação iminentemente ética à responsabilidade e na sua afirmação não como mero adjetivo que qualificará diferentemente as acções humanas e que cada homem poderá ou não vir a merecer, mas como realidade constituinte do modo de ser, de existir do homem (ou, como já referimos, “condição da nossa humanidade”). Desta sorte, a responsabilidade não se coloca como alternativa à nossa liberdade, mas apresenta-se como “incumbência” — dirá Lévinas —, como “dever” — dirá Jonas —, como “assignação” ou destino, como missão — reinterpretarão alguns comentadores.

É esta nova intuição da responsabilidade que Ricoeur caracterizará ainda em *Le Juste*⁴⁶ pelo deslocamento do seu objecto do “dano cometido” para o “outro vulnerável” — não se exercendo mais como “juízo efectuado sobre a relação entre o autor da acção e os efeitos desta no mundo” mas estendendo-se “à relação entre agente e paciente” —, e pelo seu alcance ilimitado, na “extensão no espaço e o alongamento no tempo”. Estes aspectos levam-no, por sua vez, a realçar o dilema, já antes problematizado mas agora agudizado, de não se poder, em circunstância alguma, nem negligenciar os efeitos da acção, mesmo ao abrigo da moralidade da intencionalidade do agir, nem tão pouco se assumir uma responsabilidade ilimitada, mesmo no contexto levinassiano ou jonassiano (no primeiro caso, a responsabilidade arrisca-se a afirmar-se como mero enunciado formal, e no segundo, dilui-se a responsabilidade moral). Há que manter o sentido tradicional de imputabilidade sem esquecer o inédito de “previsão”, o que — na interpretação de Ricoeur — resultará no exercício da responsabili-

⁴⁶ Paul Ricoeur, *Le Juste*, pp. 41-70.

dade como “prudência”, no sentido grego de *phronêsis*, como “juízo moral circunstanciado” e, afinal, como garante mesmo de efectivação da nova responsabilidade. Mas assim, então, vimos a tocar o sentido jonassiano da “solicitude” (dever proporcionado ao poder) que enraizada na existência se exerce como cuidado.

É na radicalidade deste seu enraizamento que se confirma o ineditismo da sua significação ética o que Jean Ladrière, em *L'éthique dans l'univers de la rationalité*⁴⁷, sublinhará no curso da distinção que estabelece entre a responsabilidade moral e os seus demais usos, apontando que estes se referem invariavelmente a uma qualquer instituição (instância exterior), enquanto aquela “pertence constitutivamente à existência” humana.

Será sempre na sua rigorosa significação ética, como correlato da existência humana, no sentido amplo de solicitude ao apelo da alteridade, que a responsabilidade se confirmará como a resposta para os desafios do mundo em que vivemos, na expressão do dever-agir pelo que há-a-fazer.

Não se trata, porém, da enunciação de uma normativa da acção. Tal como diz Ladrière, a responsabilidade não existe como “realidade substancial”, mas como um “apelo”, uma “solicitação”, uma “missão”. É cada um de nós que, no reconhecimento da presença do outro e do elo indissolúvel que a ele o liga, reconhece igualmente o cuidado pelo outro como condição da sua existência: seja como condição da constituição da subjectividade (Lévinas), seja como condição da sobrevivência da humanidade e da essência do homem (Jonas). A intensificação do sentimento da responsabilidade responde ao que me interpela na minha humanidade, seja a violência ou a indiferença entre os homens (Lévinas), seja o poder tecnológico sobre os viventes e a natureza (Jonas), seja ainda uma outra realidade apontada como ameaça maior sob uma qualquer outra interpretação do mundo contemporâneo. É assim que a responsabilidade se constitui como “a resposta” para os desafios morais do nosso tempo, não na positividade de uma solução, mas na inquietação da instauração de uma nova ordem ética (reorganização da articulação dos vários valores a partir do primado da responsabilidade e tendo em vista um novo relacionamento entre o sujeito e a sua acção).

⁴⁷ Jean Ladrière, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, pp. 145-146.

ABSTRACT

Jonas' reflection on the present technological civilization leads to the recognition of the qualitative difference between the technology of the past and that of the present, as well as of the transformation of the essence of human action, which comes to include now also the technological action and the new powers it stands for. As a consequence, we are also lead to the need to rethink ethics, to formulate a new ethics acting on the new domain of human powers still void of regulations, that is, a new ethics capable of answering the challenges that today are placed on man's survival and the preservation of his identity. Jonas' answer will be that of an ethics of responsibility.