

HANNAH ARENDT E HANS JONAS: QUESTÕES SOBRE A FINITUDE HUMANA E A TRANSFORMAÇÃO DA TÉCNICA

HANNAH ARENDT AND HANS JONAS: QUESTIONS ABOUT HUMAN FINITUDE AND THE TRANSFORMATION OF TECHNIQUE

Ana Lúcia Feliciano¹
João Pedro Andrade de Campos²

Resumo:

A proposta deste artigo é discutir sobre como a técnica moderna se tornou uma questão ético política proeminente. Para tanto, destacamos as contribuições teóricas de Hannah Arendt e Hans Jonas, ela enquanto teórica política e ele por sua filosofia da vida. O objetivo é explorar noções de natalidade, técnica e a sua transformação na modernidade, as quais são comuns aos autores. Apesar do fato de Arendt não possuir uma obra centrada na questão tecnológica, tal como *O princípio de responsabilidade* de Jonas, sua reflexão sobre o *homo faber* e o *animal laborans* contribuem para uma discussão acerca da técnica no mundo moderno. Assim, o principal argumento é que o *homo faber*, tal como descrito por Arendt e Jonas, aplicava técnicas de transformação e criação de artifícios importantes para a vida humana. Porém, a atividade que antes buscava formas de estabilizar a vida humana na Terra passou a ter como finalidade a modificação da própria condição humana. Neste contexto, a natalidade e a morte – como expressões da finitude humana – adquirem um espaço na reflexão sobre a técnica. Reflexão cujo caráter ético-político se explica, uma vez realçar a responsabilidade humana diante de tais transformações e suas implicações.

Palavras-chave: Ética, Homo faber, Natalidade, Política, Técnica

Abstract:

The purpose of this article is to discuss how modern technology has become a prominent political ethical issue. To this end, we highlight the theoretical contributions of Hannah Arendt and Hans Jonas, the latter as a political theorist and he for his philosophy of life. The objective is to explore notions of natality, technique and its transformation in modernity, which are common to the authors. Although Arendt does not have a work centered on the technological issue, such as Jonas's *The Principle of Responsibility*, her reflection on *homo faber* and *animal laborans* contribute to a discussion about technique in the modern world. Thus, the main argument is that *homo faber*, as described by Arendt and Jonas, applied techniques of transformation and creation of artifices important to human life. However, the activity that previously sought ways to stabilize human life on Earth began to have as its purpose the modification of the human condition itself. In this context, birth and death—as expressions of human finitude—acquire a space in the reflection on technology. A reflection whose political ethical character is explained, since it highlights human responsibility in the face of such transformations and their implications.

Keywords: Ethics, Homo faber, Natality, Politics, Technique

¹ Mestre em Filosofia (UFMG), doutoranda em Filosofia (UFMG) e bolsista CAPES. Email: luh.feliciano@gmail.com, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4816048313954130>, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9515-5026>

² Doutor em Filosofia (UFG). Email: jp.andrade.campos@gmail.com, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3093865753837164>, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4072-4009>

Logo no início do prefácio de *O princípio responsabilidade*, Hans Jonas (2006, p. 21) anuncia, de forma contundente, o que o leitor da obra encontrará nas páginas seguintes: “[a] tese de partida deste livro é que a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou àquela de forma indissolúvel”. Diante desta hipótese levantada pelo filósofo e considerando também que a necessidade de reflexão sobre os seus desdobramentos assume a forma de um “dever recém-surgido” (Jonas, 2006, p. 22), propomos uma reflexão cujo objetivo é verter da referida obra de Jonas os traços mais significativos desta ameaça que nos ronda e deste dever que se torna imperativo. Para tanto, em um primeiro momento, seguiremos os passos da argumentação do pensador no sentido de compreender a lógica de suas alegações não nos furtando, certamente, de uma concomitante elaboração crítica. Além do que, nossa pretensão também é reter da obra de Hannah Arendt elementos que contribuam, senão para um diálogo direto com Jonas, com uma propositiva acerca da temática subjacente: a tecnologia e a técnica moderna e suas implicações contra a própria condição humana. A opção pelo pensamento político de Arendt para fomentar tal discussão, se dá pela iminente proximidade entre os dois pensadores. Neste ponto, cabe salientar que podemos mencionar como exemplo as formulações no tocante à categoria de natalidade e a compreensão da responsabilidade por um mundo habitado por seres humanos que chegam a ele como novidade. Recém-chegados esses que carregam consigo a possibilidade de transformá-lo por meio de suas obras e pela política, bem como de endereçar a este mesmo mundo a crueza do trabalho irrefletido e da mera *utilidade* dos artifícios humanos.

A partir desta breve consideração, realçamos que nosso objetivo é demonstrar em que medida ambos os pensadores contribuem para avançarmos uma nova concepção acerca da relação humana com o mundo, a natureza e o ambiente terrestre. Assim, nos apropriamos do pensamento de Arendt e de Jonas de maneira entrecruzada, o que não se conduz no sentido de uma sobreposição de perspectivas, mas, ao contrário, busca capturar elementos de possibilidade para uma discussão profunda sobre os temas e problemas que se apresentam. Em sentido preciso, o que está em jogo não é a construção de uma narrativa que realça a importância de salvar o mundo para salvar a humanidade, mas de uma narrativa que contribui para uma compreensão outra de nossa responsabilidade em relação ao mundo e à natureza. Compreensão essa que se ancora sobretudo na concepção de Jonas (2006, p. 39) de que precisamos entender “a natureza como responsabilidade humana”, o que significa pensar, de maneira profunda e séria, a relação dos seres humanos com o planeta, o meio ambiente e nosso habitat terrestre.

A discussão a ser travada não é novidade, no entanto, apostamos em uma chave de leitura que não se assenta somente no campo da ética, mas se amplia em direção à política. Isto posto, nos parece evidente a opção por explorar uma certa complementariedade entre o pensamento de Arendt e Jonas a despeito de suas diferenças. Ora, não podemos ignorar que ambos nos oferecem subsídios teóricos para refletirmos sobre a tópica que nos interessa. E, mais importante, tal como próprio Jonas observa, as diversas modificações da técnica moderna sobre nossa experiência humana nos colocaram defronte a esta empreitada, diferentemente das discussões clássicas a respeito da ética tradicional. Nas palavras do filósofo:

[...] creio que certas transformações em nossas capacidades acarretaram uma mudança na natureza do agir humano. E, já que a ética tem a ver com o agir, a consequência lógica disso é a que a natureza modificada do agir humano também impõe uma modificação na ética. E isso não somente no sentido de os novos objetos do agir ampliaram materialmente o domínio dos casos aos quais se devem aplicar as regras de conduta em vigor, mas em um sentido muito mais radical, pois a natureza qualitativamente nova de muitas de nossas ações descortinou uma dimensão inteiramente nova de significado ético, não prevista nas perspectivas e nos cânones da ética tradicional (Jonas, 2006, p. 29).

Embora Arendt e Jonas tenham se debruçado sobre o tema da responsabilidade de maneira específica, o que nos interessa, de fato, é a percepção comum a ambos de que a responsabilidade tem a ver com as ações humanas. Ações essas que ocorrem em um horizonte espaço-temporal e que não implicam impactos somente no terreno dos problemas e assuntos humanos, na realidade histórico política, contudo ameaçam também o mundo em que vivemos e nosso habitat terrestre. Vemos, portanto, que a “ênfase na preservação da pessoa humana de forma integral, não apenas biológica, do grupo e do ambiente em que vivem os seres do planeta, humanos ou não, é uma preocupação que os dois autores partilham” (Schio, 2010, p. 166). Dito isso, nosso principal propósito é chamar a atenção para o nível de intervenção humana no espaço terrestre, na natureza e no meio ambiente alertando, sobretudo para seus impactos negativos. Partimos da constatação de que, para Arendt (2015, p. 105), “a aparentemente irresistível proliferação de técnicas e máquinas, longe de apenas ameaçar algumas classes com o desemprego, ameaça a existência de nações inteiras e, supostamente, de toda a espécie humana”. Ao passo que, conforme aponta Jonas (2006, p. 43), na modernidade, “a tecnologia assume um significado ético por causa do lugar central que ela agora ocupa subjetivamente nos fins da vida humana”.

Para nos voltarmos à questão que é objeto de interesse, nas linhas que seguiremos iremos nos deter precisamente na figura do *homo faber*, a qual é objeto de interesse tanto no pensamento de Arendt quanto no de Jonas. Com efeito, na modernidade, o ser humano se torna um projeto para o *homo faber*, que dispõe de conhecimento científico e tecnologia para obrar sobre o humano, de tal maneira a evidenciar que sua principal preocupação já não é mais com a durabilidade, estabilidade ou permanência do mundo. Cabe notar que, em *The Human Condition* (1998), Arendt é incisiva ao colocar o mundo como condição fundamental da existência humana. Retrocedendo um pouco, entendemos que o mundo humano, público e comum é produzido por meio da atividade da obra [*work*] e a partir daquilo que nos é oferecido pela natureza. Em termos arendtianos, o mundo é uma construção que se pretende sólida, estável e durável, à qual é produzida pelo *homo faber* sobre a Terra e contra os processos naturais. No tocante a esse ponto, porém, Arendt (2014, p. 90) chama a atenção para o fato de que

O mundo no qual viemos a viver hoje, entretanto, é muito mais determinado pela ação do homem sobre a natureza, criando processos naturais e dirigindo-os para as obras humanas e para a esfera dos negócios humanos, do que pela construção e preservação da obra humana como uma entidade relativamente permanente.

Nós, seres humanos, vivemos sobre a Terra, que é “o espaço limitado para o movimento dos homens” (Arendt, 1998, p. 52) e, conforme aponta Arendt (1998, p. 134), o ambiente terrestre e a natureza “constituem a condição humana da *vida*”.

Além disso, soa razoável acrescentar ainda que é justamente a Terra e a natureza terrestre que nos permitem a construção de um mundo que não se confunde com o habitat natural. Então, é imbuído na fabricação das coisas que o homem fabricante [*homo faber*] se apropria da natureza enquanto meio e matéria prima por meio da qual ele produzirá objetos de uso, instrumentos, ferramentas e, enfim, construir o artifício humano. Dessa maneira, de acordo com a mentalidade do *homo faber*, a natureza fornece o material sobre o qual ele oará e produzir os artefatos humanos, ou seja, tudo aquilo que é fabricado pelas mãos humanas. Para elucidar, podemos recorrer à metáfora da mesa apresentada por Arendt em *The Human Condition*: a mesa é um objeto feito pelo homem [*man made*], ela é o resultado de um processo de fabricação, assinalado pela categoria de meios e fins.

Vejamos, então, como Arendt demonstra o processo de fabricação de uma mesa: I) o *homo faber* enxerga a árvore como algo meramente natural e fornecido pela natureza; II) do confronto violento com a natureza, ele extrai a madeira que é matéria prima necessária para a fabricação da mesa; III) a coisa natural (árvore) desaparece na coisa feita pelo homem [*man made*], isto é, a mesa; IV) finalizado o produto, a mesa é o objeto de uso a ser adicionado ao artifício humano, ou seja, o mundo. A respeito desse processo, Arendt (1998, p. 153) observa que “o fim justifica a violência feita à natureza para conquistar o material, assim como a madeira justifica matar a árvore e a mesa justifica destruir a madeira”. Diante disso, queremos enfatizar o seguinte aspecto: o *homo faber* destrói a natureza, os bens naturais (por exemplo, os rios, a terra e as matas) e, por conseguinte, o ambiente terrestre em nome da produção de um mundo artificial, cuja principal função é ser um “alojamento de confiança” (Arendt, 2018, p. 77), um abrigo para os seres humanos mortais. Essa destruição antecipa o processo de fabricação e sem a extração da matéria prima não há meio material no qual o *homo faber* pode exercer suas prerrogativas. Assim, é notório o fato que “todo empreendimento humano edificado sobre o meio natural representa, em alguma escala, um ato de violência contra a natureza” (Farias Junior, 2021, p. 30).

No que concerne à relação entre o ser humano e a natureza, o problema se torna ainda mais complexo quando há uma inversão de mentalidade e, por conseguinte, de atitude: o *homo faber* é substituído pelo *animal laborans*. Em termos arendtianos, essa substituição significa que ao invés da centralidade na atividade de fabricação, na preocupação em construir um mundo com face humana, o cenário moderno abre caminho para o *animal laborans*, cuja principal característica é a dinâmica cíclica trabalho-consumo. Arendt (2008, p. 50) enfatiza que “a questão de simplesmente trabalhar e consumir é de importância crucial porque aqui se define também uma espécie de amundandade. Ninguém mais se importa como o mundo parece estar”. Essa atitude se estende também no que diz respeito ao espaço natural e ao meio ambiente, tendo em vista a relação não de cuidado, mas de destruição que mantemos com a Terra, sobre a qual erigimos nosso mundo, humano. Nos parece bastante razoável destacar que, na concepção arendtiana, embora a vida terrena e a vida mundana não tenham o mesmo significado, elas estão entrelaçadas. A vida terrena realça o aspecto biológico dos seres vivos, incluindo o ser humano que também é um vivente, chama a atenção para seu ciclo vital e suas necessidades, ao passo que, a vida mundana é sinônimo de liberdade.

Se com o *homo faber* não vemos Arendt apontar para uma preocupação com a natureza, os recursos naturais e o meio ambiente, a pensadora nos oferece indícios suficientes para afirmar que essa postura é ainda mais acentuada na figura

do *animal laborans*. A partir das indicações arendtianas, este é o ponto que nos interessa: o *animal laborans* não demonstra qualquer cuidado, interesse ou preocupação com o mundo, de tal maneira que, por consequência lógica, se ele não consegue sequer entender sua responsabilidade pela existência e preservação do mundo concebe menos ainda sua responsabilidade em relação à natureza. Enquanto o *homo faber* quer dominar a natureza e desenvolve suas capacidades para conseguir usá-la como meio material em vista de um objetivo predeterminado, o *animal laborans* devora tudo o que toca e não tem nenhum potencial construtor. Dito isso, nos voltamos para a questão que é nosso objeto de interesse, isto é, a relação dos seres humanos com a natureza. Arendt e Jonas indicam, de maneira bastante nítida, sua preocupação com o fato de que o advento da modernidade e um cenário assinalado por tantos avanços técnicos, tecnológicos e científicos mostra que é eminente o “perigo de destruímos aquilo que permite nossa existência” (Farias Junior, 2021, p. 7). Vemos, portanto, um avanço constante e consideravelmente rápido rumo à destruição; afirmação essa, porém, que não parte de uma perspectiva antropocêntrica, à qual coloca o humano como centro do universo, como se todas as demais coisas existentes estivessem à disposição dos seres humanos.

Foi sobre a Terra que nós construímos um mundo que denominamos de verdadeiramente humano, dessa maneira, Arendt parece sinalizar para a compreensão de que o amor pelo mundo [*amor mundi*] passa pela responsabilidade e pelo cuidado com a Terra, “a própria base sobre a qual a vida humana se desenvolve” (Farias Junior, 2021, p. 8). O que se explica, pois, o mundo que conhecemos foi construído sob condições terrestres e não parece possível, pelo menos até o presente momento, “pegar” esse construto, abandonar a natureza terrestre e simplesmente instalar nosso mundo em outro planeta. Note-se que, aqui, se evidencia uma atitude contraditória. Ora, ao mesmo tempo em que não nos encontramos aptos a deslocar nosso mundo humano, retirando-o de sua localização terrestre e instalando-o em qualquer outro planeta, também não manifestamos o devido cuidado, respeito e responsabilidade pelo solo que, de certa forma, sustenta nossa existência mundana. Não obstante, Arendt (1998, p. 2, tradução nossa) é bastante precisa ao ressaltar que

A Terra é a própria quintessência da condição humana, e a natureza terrena, pelo que sabemos, pode ser única no universo que pode fornecer aos seres humanos um habitat no qual eles possam se mover e respirar sem esforço e sem artifícios.

Sob esse aspecto, outro ponto importante é que “passamos a ver as criações do *homo faber* que a princípio edificavam o mundo tornarem-se um perigo imenso para sua própria continuidade” (Farias Junior, 2021, p. 60). O que se explica, pois, as novas invenções científicas e tecnológicas não se mostram construtoras de mundo, mas, ao contrário, ameaçam o mundo humano e a própria vida no espaço terrestre. Essas invenções não apenas transformam a realidade, elas alteram estruturalmente as condições e criam outros condicionamentos, ao mesmo tempo em que glorificam o poderio humano sobre a natureza, que é vista como inferior e desprovida de valor próprio, estando sob o jugo da vontade humana. Essa perspectiva reverbera em uma mentalidade que concebe a natureza simplesmente como meio para fins outros determinados pelos humanos e demonstra também uma recusa “de pensar a natureza como algo que devemos respeitar” (Jonas, 2006,

p. 41). Neste ponto, Jonas é mais preciso do que Arendt, visto que, o autor “vê na técnica moderna não apenas uma indiferença moral com o mundo natural, mas sim uma recusa de reconhecer qualquer direito ou valor moral que o mundo natural tenha” (Farias Junior, 2021, p. 69).

A ética tradicional, na perspectiva de Jonas, estava ocupada em pensar o agir humano na cidade. Neste sentido, o filósofo demarca os aspectos fronteiriços dos quais a ética tradicional – ou ética antiga se a pensarmos como vinculada a formatação da *polis* grega – e a nova ética, ou ainda, a ética para uma civilização tecnológica. Não é irrelevante mencionar que mesmo a configuração da ética tradicional, usada por Jonas em sua argumentação como um paradigma, não exclui o uso da *técnica*. Outrossim, a *técnica*³ aqui usada e suas tecnologias que orbitam o agir humano neste contexto dizem respeito, como observado anteriormente, ao modo como os seres humanos partilhavam a cidade. Assim, os artifícios criados visavam a uma permanência humana em meio a um mundo que limitavam o agir a partir de características da própria condição humana, ou seja, nenhum objeto ou artifício criado poderia extrapolar os limites naturais impostos a todos os seres humanos. Noutros termos, “[o] acaso, a sorte e a estupidez, os grandes niveladores nos assuntos dos homens, atuam como uma espécie de entropia e permitem que *todos os projetos desemboquem por fim na norma eterna*”. Se guiando este raciocínio Jonas explicita que “[e]stados erguem-se e caem, dominações vêm e vão, famílias prosperam e degeneram – *nenhuma mudança é para durar*” (2006, p. 33, grifo nosso). O destaque que fazemos, em razão de nosso direcionamento a uma reflexão a ser feita com os pés nas categorias de natalidade e mortalidade, e do agir do *homo faber*, dirige-se para a ideia de “projetos que desembocam na norma eterna”. Entendemos, aqui, que a norma eterna da qual nenhum ser humano escapa é, justamente, a morte. Neste sentido, a ética antiga e o agir dos homens na cidade pressupunham esta condição humana, ou melhor, o *saber* desta condição e por tal perspectiva encontravam as limitações de suas ações e a projeção de que suas obras seriam finitas, embora sua duração fosse desejável.

Jonas chama a atenção para o fato de que nunca antes na história tivemos tanto poder sobre a natureza. Diante disso, na obra *O princípio responsabilidade* demonstra que “certas transformações em nossas capacidades acarretaram uma mudança no agir humano” (Jonas, 2006, p. 29). O autor está se referindo especificamente à técnica moderna, ou melhor, a tecnologia, à qual possibilitou outro alcance para as ações humanas e modificou inclusive a própria natureza do agir. Com os avanços científicos e tecnológicos, a ação humana na natureza terrestre não é mais limitada e, de certa maneira, incapaz de acarretar um dano irreversível. O que se explica, tendo em vista que, conforme destaca Jonas (2006, p. 32), “antes de nossos tempos as interferências do homem na natureza, tal como ele próprio as via, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado”. Na modernidade, no entanto, a situação é outra,

³ Neste sentido, Jonas nos mostra que a *techne*, a arte de se criar algum artifício humano era limitada em si mesma, ou seja, não havia, aqui, a correspondência a criação de algo que desordenasse a vida na Cidade. Nas palavras do filósofo, “a arte só afetava superficialmente a natureza das coisas, que se preservava como tal, de modo que não se colocava em absoluto a questão de um dano duradouro à integridade do objeto e à ordem natural em seu conjunto; do ponto de vista do sujeito, por que a *techne*, como atividade, compreendia-se a si mesma como um tributo determinado pela necessidade e não como um progresso que se auto justifica como fim precípua da humanidade, em cuja perseguição engajam-se o máximo esforço e a participação humanos. A verdadeira vocação do homem encontrava-se alhures. Em suma, a atuação sobre objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo” (Jonas, 2006, p. 37).

posto que o *homo faber* se assume *qua* cientista, aquele que conduz transformações não só no mundo e no ambiente terrestre, mas também no próprio ser humano.

Não sendo o caso de reconstruir toda a argumentação jonasiana a respeito do desenvolvimento que transporta, com a transformação da técnica, a ética tradicional para a emergência de uma nova ética, cabe reter a afirmativa segundo a qual “a técnica era um tributo cobrado pela necessidade, e não o caminho para um fim escolhido pela humanidade – um meio com um grau finito de adequação a fins próximos, claramente definidos”, ou ainda, “um infinito impulso da espécie para adiante” (Jonas, 2006, p. 43). Há, aqui, um ponto específico que converge para a necessidade da reflexão ética deste novo agir. Um exemplo interessante a ser destacado, ilustrado pelo pensador ao evocar a figura do herói grego Aquiles, remete ao entendimento de que a reflexão que aqui fazemos deve ser orientada por princípios que não sejam individualistas, tal como aqueles de inspiração kantiana. A imagem do herói grego serve à argumentação de Jonas no sentido de mostrar que “Aquiles tinha, sim, o direito de escolher para si uma vida breve, cheia de atos gloriosos, em vez de uma vida longa em segurança sem glórias (sob o pressuposto tácito de que haveria uma posteridade que saberia contar os seus feitos)” (Jonas, 2006, p. 48), ou seja, estamos diante de uma prerrogativa individual na qual o agente delibera e executa suas ações com base em seus desejos particulares.

No que diz respeito à ação individual ou coletiva está em jogo, também, a ideia de “aposta” levantada por Jonas. Como mostramos acima, a ética que surge das demandas ocasionadas pelo avanço da técnica sobre diferentes frentes nos impele a um cuidado e a uma responsabilidade com as ações que podem, desde o plano privado ao plano público, colocar em ameaça o futuro dos seres humanos em sua pluralidade. Assim, não podemos lançar dados que possam levar a humanidade a um mau termo.

Em grandes causas, que atingem os fundamentos de todo o empreendimento humano e são irreversíveis, na verdade não deveríamos arriscar nada. A evolução trabalha com os pequenos detalhes. Nunca arrisca um tudo-ou-nada. Por isso se permite cometer incontáveis “erros” individuais, dos quais seleciona, com seu procedimento paciente e lento, os poucos e igualmente pequenos “acertos”. O grande empreendimento da tecnologia moderna, que não é nem paciente nem lento, comprime – como um todo e em muitos de seus projetos singulares – os muitos passos minúsculos do desenvolvimento natural em poucos passos colossais, e com isso despreza a vantagem daquela marcha lenta da natureza, cujo tatear é uma segurança para a vida (Jonas, 2006, p. 77).

Noutro sentido, a imagem do herói, ou mesmo a imagem do agente individual contemporâneo, não consegue dar conta da necessidade de novos princípios éticos uma vez que suas ações dizem respeito ao caráter de suas escolhas pessoais, independentemente dos riscos colocados. Dessa maneira, continua Jonas (2006, p. 48), “nós não temos o direito de escolher a não-existência de futuras gerações em função da existência da atual, ou mesmo de as colocar em risco”. Em suma, “o novo imperativo diz que podemos arriscar a nossa própria vida, mas não a da humanidade” (idem, *ibid*). Como argumenta Jonas (2006, p. 46) ao opor o velho e o novo imperativo ético:

[...] as ações subordinadas ao novo imperativo, ou seja, as ações do todo coletivo, assumem a característica de universalidade na medida real de sua eficácia. Elas “totalizam” a si próprias na progressão de seu impulso, desembocando forçosamente na configuração universal do estado das coisas.

Isso acresce ao cálculo moral o horizonte temporal que falta na operação lógica e instantânea do imperativo kantiano: se este último se estende sobre uma ordem sempre atual de compatibilidade abstrata, nosso imperativo se estende em direção a um previsível futuro concreto, que constitui a dimensão inacabada de nossa responsabilidade.

Podemos, agora, descortinar algumas reflexões que perpassam a noção de natalidade. Grosso modo, Arendt compreende a natalidade como uma espécie de acontecimento imbricado pelo aspecto biológico, a reprodução humana e, por seu aspecto ativo, a política. Assim, a natalidade tem a ver com a política, pois os seres humanos chegam a um mundo estranho, mediante o nascimento, sendo inseridos em um contexto muitas vezes hostil. Ora, com a chegada de qualquer novo ator no palco do mundo, a peça encenada por nós, humanos, pode ter seu roteiro modificado, improvisado – e isto resvala, portanto, em uma espécie de cuidado com estes *novos*. Tal cuidado divide-se em, pelo menos, duas frentes. Por um lado, cuidado para que o mundo não sofra mudanças abruptas com a inserção de novos seres em um enredo já corrente; por outro lado, cuidado para que a novidade que todo ser humano comporta em si, a criatividade latente em seu agir no mundo, seja preservada na forma de uma responsabilidade e cuidado com as coisas mundanas.

Dada esta breve recuperação das ideias de Arendt, podemos compreender a ética da responsabilidade jonasiana em um compasso harmonioso com este sentido de cuidado. Este cuidado não é meramente a garantia de direitos, ele se assemelha, na verdade, com a formulação arendtiana do *direito a ter direitos*⁴, mas implica, aqui, em um direito basilar: ser humano – com todas as contradições que isso possa implicar. Jonas (2006, p. 92) afirma então que “temos de estar vigilantes não tanto em relação ao direito dos homens futuros – o seu direito à felicidade, um critério precário, dada a incerteza inerente ao conceito de felicidade” e acrescenta, “mas em relação ao dever desses homens futuros, ou seja, o dever de ser uma humanidade verdadeira”. Ora, os novos imperativos dos quais o autor fala ressoam no presente, embora orientados para um futuro. O presente importa, tanto para Arendt quanto para Jonas, de tal maneira que as ações humanas devem estar orientadas para a preservação da rede atual de relações *entre*. Em sentido preciso, o futuro opera como um mobilizador das ações presentes, no sentido não de orientar a agência humana para um lugar a ser alcançado, outrossim, uma orientação que versa sobre como impregnar o presente com uma cautelada pedagógica acerca de um futuro catastrófico e esse ponto é particularmente enunciado por Jonas. Agir em prol das novas gerações não é agir pelo futuro, mas sim agir no presente. Concordando com Jonas (2006, p. 64), portanto, podemos afirmar que

[a]quilo que não existe não faz nenhum lobby, e os não-nascidos são impotentes. Com isso, os que lhes devem prestar contas não têm por ora nenhuma realidade política diante de si no processo de tomada de decisão; quando aqueles puderem reivindicá-la, nós, os responsáveis, não existiremos mais. [...] Que

⁴ Para Arendt (2018, p. 16), essa expressão indica, em síntese, que todas as pessoas têm o mesmo direito de pertencer ao mundo, dessa maneira, ainda que “com diferenças consideráveis entre si, [...] [todos] dispõem de igual direito de fazer parte da mesma comunidade”. O direito a ter direito se contrapõe, por exemplo, ao fenômeno totalitário assinalado pela aniquilação de classes e raças, assim como a solução final dos nazistas para a questão judaica. Neste sentido, o *direito a ter direitos* no âmbito de nossa reflexão sobre a técnica moderna abrange o direito de todo *ser* nascente da raça humana pertencer a comunidade humana em sua integralidade e pluralidade, sem prejuízos a gerações futuras por irresponsabilidades e *apostas* realizadas no presente.

força deve representar o futuro no presente? Essa é uma questão para a filosofia política. [...] Ou seja, antes de se perguntar sobre que poderes representariam ou influenciariam o futuro, devemos nos perguntar sobre qual perspectiva ou qual conhecimento valorativo deve representar o futuro no presente.

Ainda sobre a questão da natalidade, podemos agora mencionar seu oposto, a morte. Não é mais um truísmo dizer que “tudo o que nasce, um dia morre”. Certamente os avanços científicos ainda não são capazes de evitar a morte humana, mas podem – e isto já é o suficiente para colocarmos uma interrogação, senão muitas, nestas práticas – retardar o limiar biológico da vida ou mesmo promover “melhoramentos” genéticos⁵. De forma mais clara, Jonas (2006, p. 58) ressalta que “a morte não parece mais ser uma necessidade pertinente à natureza do vivente, mas uma falha orgânica evitável; suscetível, pelo menos, de ser em princípio tratável e adiável por um longo tempo”. Além disso, o filósofo afirma que “um desejo eterno da humanidade parece aproximar-se de sua realização”. Diante disso, “pela primeira vez temos de nos pôr seriamente a questão: ‘Quão desejável é isto? Quão desejável para o indivíduo e para a espécie?’”. É digno de nota que, no pensamento jonasiano, podemos observar também uma preocupação com a renovação do Mundo. Como mostra a argumentação do filósofo, um mundo em que sem os *novos* seria enfadonho, perderia seu caráter espontâneo e revigorante. O paradoxo aqui presente é o de que para que haja vida, a morte não deve ser extinta.

Para se tomar o extremo: se abolirmos a morte, temos de abolir também a procriação, pois a última é a resposta da vida à primeira. Então teríamos um mundo de velhice sem juventude e de indivíduos já conhecidos, sem a surpresa daqueles que nunca existiram. Mas talvez seja exatamente esta a sabedoria na severa disposição de nossa mortalidade: a de que ela nos oferece a promessa, continuamente renovada, da novidade, da imediaticidade e do ardor da juventude, e ao mesmo tempo uma permanente oferta de alteridade como tal. Não há substituto para tanto numa acumulação maior da experiência prolongada: ela nunca poderá reconquistar a prerrogativa única de se ver o mundo pela primeira vez e com olhos novos, nem reviver o espanto (para Platão, o princípio da filosofia) ou a curiosidade da criança, que raramente se transmuta em ânsia de saber no adulto, até que ela ali se paralise. Esse eterno recomeçar, que só se pode obter ao preço do eterno terminar, pode muito bem ser a esperança da humanidade, que a protege de mergulhar no tédio e na rotina, sendo a sua chance de preservar a espontaneidade da vida (Jonas, 2006, p. 58-59).

Podemos depreender da passagem supracitada que a vida sem a morte se tornaria empobrecida. Ora, a imposição desta sentença final nos impele a agir. Certamente, há um elemento contingencial presente na ação e que não se dissocia da natalidade, da chegada dos novos. Todavia, são as contingências e a capacidade inventiva dos seres humanos que permitem a pluralidade e a mundanidade. Outro aspecto interessante é a relação intrínseca entre a morte, os novos começos e o tempo. O evento da morte cinde nós, humanos, de tal maneira que após o luto, ou seja, no transcorrer de uma passagem temporal (indeterminada, pois parte da individualidade humana) há a necessidade de se inventar (re)começar um novo tipo de vida. Um paralelo que ilustra tal situação é o caso do *réveillon*. Sem tal ruptura em nosso tempo cronológico viveríamos um contínuo sem a oportunidade

⁵ Sobre essa temática sugerimos a leitura de SANDEL, Michael. *Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

de inventar algo novo que nos avivasse diante de cenários talvez pouco auspiciosos no transcorrer dos meses que o antecederam.

Considerações finais

Tomando como referência o pensamento arendtiano e jonasiano, portanto, nos colocamos diante do fato de que a ação humana cria processos na natureza que poderiam nunca ter existido se não fossem induzidos ou desencadeados pela interferência humana e, além disso, mostra a constante tentativa de transcender os próprios limites da natureza. É a ação humana na natureza que, para Arendt (1998, p. 152), constrói o mundo *qua* artifício humano, cuja “tarefa mais importante [...] é oferecer aos mortais uma morada mais permanente e mais estável do que eles próprios”. Nas palavras de Jonas (2006, p. 32), dentro da concepção corrente na Antiguidade, é a ação humana na natureza que constrói “o artefato da cidade”. Todavia, na modernidade observamos o vínculo entre a tecnologia moderna e a ideia de progresso, de tal maneira que desencadeamos processos cada vez mais rápidos, incontrolláveis e ameaçadores a nível global. Almejamos uma constante mudança que, entretanto, é destituída de objetivo e em que tudo ao redor se transforma em mero meio, havendo, então, uma degradação do próprio *homo faber* que não mais se identifica como construtor de um mundo artificial. Em outros termos, “o homem fabricante, com a tecnificação, considera tudo como meio à sua disposição” (Camargo; Luz, 2020, p. 142). Seguindo essa linha de pensamento vimos, a partir de Arendt e Jonas, que a possibilidade de edificação de um mundo que se pretende genuinamente humano desaparece do horizonte do *homo faber*. Nesse contexto, “a diferença entre o artificial e o natural desapareceu, o natural foi tragado pela esfera do artificial”, tal como observa Jonas (2006, p. 44).

Todavia, o exercício do domínio humano sobre a natureza, expresso na figura do *homo faber*, não pode ser simplesmente entendido como a construção de uma “fronteira entre o natural e o artificial” (Farias Junior, 2021, p. 30). Assumimos essa posição e, a partir dela, sustentamos que a ação humana sobre a natureza não pode ser concebida de maneira ingênua, como se nossas interferências no ambiente terrestre fossem completamente inofensivas até a modernidade. Não se trata também de equiparar os danos reais causados pelas ações humanas na natureza hoje com aqueles causados no passado, tendo em vista que existe um elemento determinante: a tecnologia. No entanto, soa como demasiado ingênuo considerar que, desde os primórdios, a interferência humana na natureza causava apenas danos superficiais, diante dos quais a própria natureza era capaz de se regenerar por meio de seus ciclos. Nesse sentido, uma preocupação mais profunda no que concerne à ação humana na natureza se constitui como objeto de debate quando a “intervenção técnica do homem” (Jonas, 2006, p. 39) começa a desencadear processos e “situações que emergem das obras do *homo faber* na era da técnica” (idem, p. 57), com os quais temos que lidar.

No contexto da modernidade, a extração é substituída pela exploração desmesurada da natureza, que potencializa o caráter irreversível da ação humana sobre o ambiente terrestre. Além do que, Jonas é enfático ao salientar que “o poder tecnológico nos impele adiante para objetivos de um tipo que no passado pertenciam ao domínio das utopias” (2006, p. 63). Nesse cenário, o pensador suscita a importância de conceber uma nova ética, tendo em vista que a ética tradicional cuja preocupação central é com a ação humana no âmbito da cidade – que é construída pelos homens e está a seu cuidado – não contempla mais que

somente os interesses dos seres humanos. Uma nova concepção sobre os direitos, os deveres e a responsabilidade humana se mostra necessária frente, por exemplo, à interferência humana na natureza. Reiteramos que não se trata, em absoluto, de assumir uma orientação antropocêntrica, mas justamente de considerar todos os seres vivos que habitam o planeta Terra.

Um detalhe a notar: “se Hannah Arendt estivesse aqui hoje, provavelmente compartilharia conosco a sensação de que há crises iminentes – naturais e políticas” (Arendt, 2021, p. 18). Conforme observamos com a teórica política, as ações engendradas no domínio dos assuntos humanos podem ser remediadas pelo poder de perdoar [*to forgive*] e a faculdade para fazer e manter promessas [*promises*], todavia, não há nada correlativo a essa possível redenção quando se trata das ações humanas na natureza. Em termos arendtianos, podemos afirmar que no tocante à relação homem-mundo não dispomos de nenhum elemento com poder de estabilização, que coloque um fim na cadeia de ações e processos. Ao mesmo tempo, nossa aposta é de que embora não consista em um remédio imediato que resolva a irreversibilidade da ação, a responsabilidade nos coloca diante do fato de que não podemos simplesmente naturalizar a destruição da natureza, pois “o nosso agir coletivo-cumulativo-tecnológico é de um tipo novo, tanto no que se refere aos objetos quanto à sua magnitude” (Jonas, 2006, p. 66).

Ora, o desenvolvimento da técnica assim como os avanços científicos e tecnológicos, de fato, potencializaram o domínio humano sobre a natureza, mas antes mesmo disso, o desencadeamento de processos na natureza já alterava sua dinâmica cíclica (nascimento, perecimento e renovação). Cabe notar, porém, que “tecnologia é a palavra mais adequada a ser utilizada, quando nos referimos à técnica moderna e seus desenvolvimentos” (Campos; Luz, 2021, p. 143). A modernidade acentua, até mesmo, uma mudança na mentalidade do *homo faber*, que não apenas almeja construir um mundo humano sobre a Terra, produzir objeto duráveis e criar condições de possibilidade para a estabilidade e a permanência. O que se explica, pois, como salienta João Batista Farias Junior (2021, p. 32), “antes dedicado à fabricação, o *homo faber* passa a agir no mundo natural a partir da criação de novos elementos químicos, controlando processos vitais e, mesmo, alterando e criando novos organismos”. Assim, o chamamento arendtiano para pensar o que estamos fazendo não se circunscreve apenas ao domínio dos assuntos humanos, mas também à própria relação dos seres humanos com a natureza, tendo em vista que, desde a modernidade, ela se configura como um problema humano. Como aponta Etienne Tassin (2017, p. 137, tradução nossa), “Arendt designará o nascimento do «mundo moderno» com a explosão da bomba atômica” e, seguindo nessa esteira argumentativa, podemos observar esse evento sob outro viés. Em *The Human Condition* (1998, p. 149, tradução nossa), Arendt destaca que

os primeiros instrumentos de tecnologia nuclear, os vários tipos de bombas atômicas, [...] se lançadas em quantidades suficientes ou mesmo em quantidades não muito grandes, poderiam destruir toda a vida orgânica na Terra, elas apresentam provas suficientes da enorme escala em que tal mudança poderia ocorrer.

Considerando o que foi exposto até aqui, é notório que com o avanço da tecnologia moderna há uma ampliação da esfera de ação humana. Agora, a ação humana se estende também sobre o ambiente terrestre, isto é, os seres humanos se tornaram capazes de iniciar processos na natureza nunca antes vistos. Como exemplo disso podemos mencionar “as armas inéditas da Segunda Guerra Mundial”

(Arendt, 2021, p. 16), ou seja, as bombas atômicas, as quais expressam a real possibilidade de aniquilação de toda a vida orgânica na Terra. Realçamos que a aniquilação não diz respeito exclusivamente à vida humana, porém, de todas as outras espécies animais e vegetais com as quais compartilhamos esse espaço natural. O lançamento das bombas atômicas é um evento que desencadeia uma situação sem precedentes e de magnitude desconhecida até então; além do que, salienta o elemento de auto propagação e continuidade, uma vez que suas implicações não são limitadas. Assim, diante do conjunto de reflexões apresentadas, acreditamos que conseguimos demonstrar uma concepção que não se limita somente a reconhecer o perigo que a técnica e a tecnologia moderna representam para a vida humana. Reforçamos sobretudo a possibilidade de destruição, à qual não é inerente apenas às armas atômicas e ao uso da energia nuclear que gera o extermínio de vidas, humanas e não humanas, incluindo a possibilidade de destruição total. Se os avanços tecnológicos e científicos anunciam, em certa medida, a iminência de guerras nucleares essas, porém, não constituem a única ameaça que parece estar à espreita. Com efeito, se qualquer “tecnologia moldada pelo homem também o molda”, essa modelagem incide também sobre a realidade como um todo – o mundo artificial e o mundo natural –, o que significa que todos os processos naturais induzidos pela ação humana representam uma ameaça real à integridade das formas de vida que existem na Terra e não somente à existência das futuras gerações.

Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *The Human Condition*. Introduction by Margaret Canovan. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

ARENDDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. Tradução Denise Bottman; organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ARENDDT, Hannah. *Crises da República*. Tradução José Volkmann. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

ARENDDT, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*. Organização e notas Heloisa Starling; tradução Virginia Starling. 2. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

ARENDDT, Hannah. *O que é política?* Editoria Ursula Ludz; tradução Reinaldo Guarany. 13 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

ARENDDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Organização e apresentação Jerome Kohn; tradução Beatriz Andreiuolo. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

CAMARGO, Leonardo Nunes; LUZ, Lara Emanuele da. Implicações da tecnificação da existência [technisierung des daseins]em Hannah Arendt e Hans Jonas. *Problemata* – Revista Internacional de Filosofia, v. 11, n. 1, 2020, p. 139-159. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/46447/30337>. Acesso em: 26 jun. 2024.

FARIAS JUNIOR, João Batista. *Responsabilidade Política pelo Mundo Comum: diálogos entre Hans Jonas e Hannah Arendt*. Tese (Doutorado) – Universidade

Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2021.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução do original alemão Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

SANDEL, Michael. *Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SCHIO, Sônia Maria. A ética da responsabilidade em Arendt e Jonas. *Dissertatio* – Revista de Filosofia, v. 32, 2010, p. 157-174. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/8747>. Acesso em: 7 jun. 2024.

TASSIN, Étienne. *Le trésor perdu: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Paris: Klincksieck, 2017.

Recebido em: 10/2024
Aprovado em: 06/2025