

IMPLICAÇÕES DA TECNIFICAÇÃO DA EXISTÊNCIA
[TECHNISIERUNG DES DASEINS] EM HANNAH ARENDT E HANS
JONAS¹

IMPLICATIONS OF THE TECHNIQUE OF EXISTENCE
[TECHNISIERUNG DES DASEINS] IN HANNAH ARENDT AND HANS
JONAS

Leonardo Nunes Camargo²
Lara Emanuele da Luz³

Recebido em: 06/2019
Aprovado em: 01/2020

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar as implicações contidas na técnica moderna que tecnicizam a existência humana. Nossa análise está fundamentada nas obras de Hannah Arendt e Hans Jonas, estabelecendo um diálogo entre os dois. Através dos inúmeros estágios de desenvolvimento da técnica e da tecnologia, a partir do século XVII, percebemos uma dependência e subordinação dos seres humanos à tecnologia. Esta ameaça a liberdade e a integridade humana das gerações futuras, e confere um fenômeno totalmente pós-moderno que chamaremos de tecnicificação da existência [*Technisierung des Daseins*], cunhado por Arendt em julho de 1954, em seu diário, *Denktagebuch*. Nestes termos, primeiramente analisaremos como Hannah Arendt compreende tais fenômenos, apresentando os passos da técnica e da tecnologia, suas consequências, e qual sua saída política para o mesmo; num segundo momento, sob a ótica de Hans Jonas, exploraremos as contribuições do autor sobre os efeitos da tecnologia na sociedade contemporânea, e explicitaremos como seu princípio ético da responsabilidade tem a capacidade de frear os impulsos tecnológicos. Por fim, após essas análises, poderemos afirmar que apenas uma política e uma ética voltada aos interesses humanos, são capazes de enfrentar os perigos contidos na tecnologia e salvaguardar a humanidade.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Hans Jonas; Política; Ética; Tecnicificação da Existência [*Technisierung des Daseins*].

Abstract: The present article aims to analyze the implications of the modern technique that make human existence technically possible. Our analysis is based on the works of Hannah Arendt and

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior Brasil (CAPES) Código de Financiamento 001.

² Doutorando em Filosofia pela PUC/PR – Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Mestre em Filosofia pela PUC/PR. Especialista em Ética pela PUC/PR. Graduado em Filosofia pela FAVI – Faculdade Vicentina. Docente na UEMG – Campus Passos. Universidade do Estado de Minas Gerais. Contato: leonardonncamargo@gmail.com

³ Doutoranda em Filosofia pela PUC/PR – Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Mestre em Filosofia pela UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina. Graduada em Filosofia pela Faculdade São Luiz. Docente no IFC Campus Blumenau – Instituto Federal Catarinense. Contato: lara.emanuele13@gmail.com

Hans Jonas, establishing a dialogue between the two. Through the numerous stages of development of technique and technology, from the seventeenth century onwards we perceive a dependence and subordination of human beings to technology. This threatens the freedom and human integrity of future generations, and confers on a totally postmodern phenomenon that we will call technification of existence [Technisierung des Daseins], coined by Arendt in July 1954, in his diary, *Denktagebuch*. In these terms, we will first analyze how Hannah Arendt understands such phenomena, presenting the steps of technique and technology, its consequences, and what there is political output; in a second moment, from the perspective of Hans Jonas, we will explore the author's contributions on the effects of technology in contemporary society, and explain how his ethical principle of responsibility has the capacity to restrain technological impulses. Finally, after these analyzes, we can affirm that only a policy and an ethics aimed at human interests, are able to face the dangers contained in technology and to safeguard humanity.

Keywords: Hannah Arendt; Hans Jonas; Politics; Ethic; Technification of Existence [Technisierung des Daseins].

Por que pensar uma política e uma ética para a tecnologia contemporânea?

Na contemporaneidade não podemos pensar a técnica como um aspecto secundário da humanidade, ela se tornou o aspecto fundamental da existência humana. Influenciado por Martin Heidegger, Hans Jonas pensa a técnica como o destino da humanidade, ou seja, ela se tornou condição *sine qua non* do homem. No entanto, a interpretação de Jonas vai além de uma análise contemporânea da técnica, isto é, o autor atribui a habilidade de produzir e fazer ao *homo faber*, um dos primeiros ancestrais do *homo sapiens* a utilizar racionalmente e imagicamente instrumentos a fim de preservar sua existência.

Por outro lado, Hannah Arendt tem como pano de fundo de suas obras a técnica e a tecnologia, apesar de não ter uma teoria nisso, propriamente. Há elementos ao longo da sua obra que sugerem um fio condutor e uma proximidade com Hans Jonas. Diante das possíveis relações, propomos analisar neste artigo a teoria ética de Jonas, e a teoria política de Arendt, como forma de reflexão frente à tecnificação da existência [Technisierung des Daseins], que num cenário tecnológico contemporâneo ameaça, tanto do ponto de vista político como ético, o ser humano e sua atuação como ser vivo.

Considerações sobre o conceito de técnica e tecnologia em Arendt

A teórica política Hannah Arendt, escreveu muito pouco sobre a questão da técnica. Em suas obras, não há uma linearidade sobre esta temática, apenas reflexões que perpassam seus escritos. De modo especial, em *A Condição Humana*, tal temática atravessa toda sua teoria, aparecendo de modo mais claro no último capítulo. Porém, apesar disso, foi em apenas

dois livros que ela teria sistematizado os passos da dinamização da técnica, que, posteriormente, converte-se em três etapas da tecnologia.

Arendt, em 1954, escreve em seu diário de pensamento, *Denktagebuch*, que a dinamização da técnica teria ocorrido em quatro estágios:

1. A produção de objetos a partir do material dado pela natureza como base. Os instrumentos são produzidos na mesma maneira que os objetos servem para a produção. A vida humana se rodeia de seus próprios produtos, mas permanece sem repercussões no âmbito de sua própria realização como ser vivo.
 2. Assim como se utilizava objetos produzidos para a produção, se começam a usar forças naturais, e não só o material que a natureza proporciona. A água e o vento substituem o esforço humano. Com isso ocorre uma primeira penetração da natureza no âmbito da vida humana.
 3. Máquinas de vapor e motores de explosão introduzem a época industrial, produzem por imitação as forças naturais mesmas, de maneira que o âmbito humano da produção e do produzido é dominado pelas forças naturais produzidas.
- Pela decomposição do átomo chega a seu cume o último estágio, que começou com a eletrificação do mundo técnico: desencadeiam-se forças naturais, não se produzem, nem propriamente se utilizam. Os elementos mesmos penetram no mundo da vida humana. (ARENDDT, 2002, p. 479 e 480, grifos da autora, tradução nossa).

No primeiro ponto, Arendt afirma que os objetos são produzidos, mas sem um fim específico para o ser humano, sendo apenas um meio, porque não há repercussão destes objetos para a realização humana. Na segunda etapa da dinamização da técnica, o homem começa a fazer uso das forças naturais, e não só dos objetos da natureza. Já na terceira etapa, as máquinas fazem a reprodução dos movimentos da natureza, trazendo para a realidade forças naturais produzidas através da imitação delas. E a última etapa se dá pela eletrificação do mundo técnico. Assim, as forças naturais são mecanizadas.

Esta dinamização da técnica apresentada por ela em *Denktagebuch* é escrita em uma nota datada de março de 1954. Já em *A Condição Humana*, quatro anos mais tarde, publicada em 1958, Arendt trabalha com os três estágios da tecnologia, que teriam vindo à luz com a automação.

O primeiro estágio, a invenção da máquina a vapor, que levou à Revolução Industrial, era ainda caracterizado pela imitação de processos naturais e pelo uso das forças naturais para finalidades humanas, que, em princípio, ainda não diferia do antigo uso das forças da água e do vento. [...] A novidade não era o princípio da máquina a vapor, mas sim a descoberta e o uso das minas de carvão para alimentá-la. As ferramentas-máquina [*machine tools*] desse

primeiro estágio refletem essa imitação de processos conhecidos naturalmente; elas também imitam e intensificam o vigor das atividades naturais da mão humana. (ARENDR, 2010, p. 184).

Nestes termos, a terceira etapa correspondente ao desenvolvimento da técnica descrita em *Denktagebuch*, corresponde ao primeiro estágio da tecnologia apresentada em *A Condição Humana*.

Já o segundo estágio da tecnologia é caracterizado “[...] principalmente pelo uso da eletricidade, e realmente a eletricidade continua a determinar o estágio atual de desenvolvimento técnico”. (ARENDR, 2010, p. 184 e 185). A quarta etapa do desenvolvimento da técnica exposto em *Denktagebuch* é, portanto, tido em *A Condição Humana* como o segundo momento do desenrolar da tecnologia. Aqui, a categoria de meio e fim peculiar à atividade do *homo faber*, perde seu sentido⁴. O instrumento que era um meio para atingir um fim, já não é mais válido. Isso ocorre porque:

[...] agora já não usamos o material como a natureza nos fornece, matando os processos naturais, interrompendo-os ou imitando-os. Em todos os casos, alteramos e desnaturalizamos a natureza para nossos próprios fins mundanos, de sorte que o mundo ou o artifício humano, de um lado, e a natureza, de outro, permanecem como duas entidades nitidamente separadas (ARENDR, 2010, p. 185).

Assim, diante desse estágio, o homem passa a produzir processos naturais com a ajuda da tecnologia. As forças naturais penetram no mundo humano. Isso acarreta “numa revolução do conceito de fabricação” (ARENDR, 2010, p. 185). Esta, que antes da tecnicização era tida como um processo de várias etapas, separados, agora é um único processo contínuo, como uma “esteira transportadora ou da linha de montagem” (ARENDR, 2010, p. 185). O homem fabricante, com a tecnificação, considera tudo como meio à sua disposição.

⁴ Percebe-se que Arendt compreende o *homo faber* em *A Condição Humana*, como o homem que fabrica objetos para colocá-los no mundo, com a finalidade de estabelecer uma relação com eles. Esta criação do *homo faber*, que ocorre desde o início dos tempos, é uma criação de caráter positivo. Ainda na mesma obra, apesar de a autora apresentar e compreender isso, há um entendimento do *homo faber*, de certo modo, diluído no *animal laborans*. Isto ocorre na modernidade, como apresenta Arendt. Com a introdução da técnica e da tecnologia modernas, impulsionadas pelo capital, o qual o homem deve fabricar objetos e consumir incessantemente (jogados num movimento que é exatamente aquele que o *animal laborans* faz, produzindo e consumindo visando manter seu próprio metabolismo), o *homo faber* perde seu caráter positivo de criação, pois a criação de objetos não visa mais estabelecer uma relação com o mundo, perdendo a durabilidade naquilo que ele fabrica, produzindo e consumindo incessantemente. O próprio metabolismo absorve a técnica moderna, como apresenta Adriano Correia: “Com a moderna divisão do trabalho e a mecanização do processo de produção, a fabricação assume o caráter de trabalho, considerando tanto a ausência de autoria quanto a repetição e a interminabilidade do processo, algo que só se torna possível porque a abundância mesma condena os objetos de uso a bens de consumo”. (CORREIA, 2014, p. 99-100).

Por fim, o último estágio descrito em *A Condição Humana*, não estava presente nos *Denktagebuch*. Este é a automação. O que acontece aqui é que o homem maneja a Terra, e não meramente desencadeia processos naturais. Deste modo, nos laboratórios nucleares, por exemplo, manejam-se energias que acontecem apenas no universo. O *homo faber*, ao produzir, primeiro extrai o material da natureza, depois produz. A coisa fabricada é diferente do processo de fabricação, porque a semente “[...] contém, e em certo sentido, já é a árvore, e a árvore deixa de viver se o processo de crescimento através do qual passou a existir for interrompido”. (ARENDDT, 2010, p. 187). A automação apresenta, portanto, o processo natural reproduzido como o artificial do *homo faber*. Devido a isso, Arendt identifica um caráter automático na automação, fazendo desaparecer a separação entre produção e produto, a categoria de meio para fim.

Sob esta ótica, o conceito de tecnologia tido por Arendt teria um estágio a mais do que o conceito de técnica. Deste modo, assim como em Jonas, tecnologia é a palavra mais adequada a ser utilizada, quando nos referimos à técnica moderna e seus desenvolvimentos. O que pode-se perceber, é que há uma “tecnificação da existência” [Technisierung des Daseins] (ARENDDT, 2002, p. 485⁵, tradução nossa), no sentido de que o homem é engendrado pelos processos técnicos e tecnológicos presentes na modernidade.

Tal termo possui um caráter não-positivo. Arendt identifica que a “tecnificação da existência” [Technisierung des Daseins] é o que acontece na técnica moderna. Anterior a isso, a ciência dependia apenas de seus resultados puros e de seus instrumentos. Então, a “tecnificação da existência” [Technisierung des Daseins] não trata de ontologizar necessariamente a técnica, no sentido de que o destino do homem não pertence mais a ele mesmo, o engendrando em processos de produção e consumo incessantes. Arendt identifica que a ciência, na modernidade, procura introduzir processos com o *homo faber*.

Assim, com ele o que mudou foi a posição central do conceito de processo na era moderna, a mudança de ênfase do “o quê” para “o como” do próprio objeto para o processo causador de sua fabricação.

Desta forma, o *homo faber* vence quando a ação cai como ápice na *vita activa* e este entra no grau mais alto na modernidade. Um dos fatores a terem impulsionado o *homo faber* a ocupar o lugar que antes era o da ação foi a mudança de foco da história da ciência, da antiga

⁵ Arendt não propriamente define o termo, porém, percebe-se que o sentido dele seria conforme o descrito no texto. Em uma nota, em *Denktagebuch* ela o define da seguinte maneira: “Sobre a técnica: antes que a ciência possibilitasse a moderna tecnificação da existência, dependia das técnicas em seus resultados “puros” da investigação, ou seja, dependia dos aparatos. Cf. Heisenberg e Koyré: relógio”. (ARENDDT, 2002, p. 485, tradução nossa).

questão sobre “o quê” e “por quê” para o “como” determinada coisa passou a existir. O fato de ter havido essa mudança de foco, indica que os objetos de conhecimento já não são mais coisas ou movimentos eternos, mas sim, processos, e este implica que o objeto da ciência seja a história, e não mais a natureza e o universo. Deste modo, a natureza passa a ser conhecida como processo.

Afirma Arendt: “No lugar do conceito de Ser, encontramos agora o conceito de Processo” (2010, p. 370). O *homo faber* podia repeti-los e assim, por meio da fabricação de um produto, ele desaparecia, ficava invisível no ato da fabricação, ao contrário do Ser, que antes do *homo faber* sair vitorioso, precisava aparecer e se desvelar.

Em vista disso, a “tecnificação da existência” [Technisierung des Daseins] é um fato identificado por Arendt que ocorre na modernidade. Ele não condiciona necessariamente o homem a tecnificar sua existência, a permitir tornar-se objeto da técnica moderna e da tecnologia, estando movido pelo produzir e consumir, no sentido de abster-se totalmente de política, que seria o momento de total realização humana. Há a presente possibilidade disso acontecer e pode realmente acontecer na contemporaneidade frente aos avanços da tecnologia.

Acerca da técnica e tecnologia: o homo faber na perspectiva de Arendt

Para Arendt, o homem é constituído por dois modos de vida, o contemplativo, que abrange as atividades do pensar, do querer e do julgar, assim como pelo modo de vida ativo, que contempla o trabalho, a obra e a ação. Sendo que o trabalho corresponde ao *animal laborans*, que cuida apenas de seu metabolismo, do manter-se vivo; a obra corresponde ao *homo faber*, que deveria fabricar objetos e estabelecer a relação de mundanidade; e a ação que corresponde ao homem de ação, o homem político por excelência. O *animal laborans* é condição necessária para que o homem possa estar apto a exercer a ação. Assim como o *homo faber*. O homem precisa cuidar de seu próprio metabolismo e criar objetos para estabelecer uma relação com o mundo, para que, posteriormente, consiga fazer política. Estas condições antropológicas constituem o homem como um todo, e são necessárias para que ele se realize na sua existência. Elas não possuem uma hierarquização, estão todas no mesmo patamar, constituindo o homem político. Tanto o trabalho quanto a obra são apolíticas, mas são necessárias para que o homem possa manter-se enquanto agente político

Uma característica do trabalho é que ele possui pouca durabilidade. As coisas menos duráveis são aquelas necessárias ao processo da vida humana. O consumo peculiar a esta

atividade, mal sobrevive ao ato de sua produção, pois o movimento que o organismo humano faz é cíclico e não durável. Essa atividade inicia com o nascimento do organismo vivo, e termina com a morte dele.

O produzir e o consumir, nada mais são do que dois estágios do mesmo processo de trabalho. “A vida é um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-a e a faz desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco ciclo global da natureza, onde não existe nem começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infundável repetição” (ARENDDT, 2010, p. 119).

Neste aspecto, ele difere da obra, como afirma Arendt, a qual termina quando o produto artificial está acabado. O trabalho apenas produz o necessário, e seu excedente é utilizado para outro fim.

Já em relação a “obra de nossas mãos”, ela diz respeito às coisas exteriores ao homem, que não fazem parte do processo biológico humano, mas fazem parte da vida na Terra. A obra ou a fabricação, garante a durabilidade do mundo, pois as coisas fabricadas através dela só terminam quando não é possível mais usá-las. O *homo faber*, fabrica as coisas que constituem o artifício humano. Essa atividade permite a construção do mundo tal como o conhecemos; é através da obra que o *homo faber* fabrica tudo o que está nele. Ela é uma atividade apolítica, pois o ser humano está junto ao mundo, e convive com os outros, apesar de apenas produzir, e não fazer política.

Esta atividade corresponde a algo artificial da existência humana e, conseqüentemente, produz um mundo formado por coisas artificiais, que é totalmente diferente de qualquer ambiente natural. A condição humana desta atividade é a mundanidade. É através da obra que o ser humano violenta a natureza, utilizando as palavras da própria autora, para poder construir o mundo. (Cf. ARENDT, 2010, p. 188-190).

Por exemplo, para construir uma mesa, o homem fabricante deve destruir a árvore, ou seja, destruir seu processo vital para obter a matéria-prima do objeto a ser fabricado. Deste modo, o processo de fabricação consiste na reificação, que é uma característica da obra. Arendt é crítica com relação a esta atividade. Para ela, a atitude do *homo faber* o faz se comportar como senhor da Terra, e destrói aquilo que Deus criou.

Há então uma relação entre a subjetividade dos seres em relação à objetividade do mundo, e é através dessa relação que é possível a mundanidade. No ato de fabricar, o fabricante pode imaginar o produto final, ele pode ter uma ideia de seu fim. Isso é algo que

não acontece com o trabalho, pelo fato de ser o próprio metabolismo humano, e ele não possui um objetivo de criar algo para uso, mas sim, seu propósito é manter o organismo vivo. Também com a ação não é possível imaginar o final dela, por esta desencadear processos constantes nos quais é impossível ter ideia das consequências dos atos. Assim: “Embora o objeto seja um fim em relação aos meios pelos quais foi produzido e o verdadeiro fim do processo de fabricação, ele nunca se torna, por assim dizer, um fim em si mesmo, ao menos não enquanto permanece objeto de uso” (ARENDDT, 2005, p. 187).

Segundo Arendt, a fabricação possui um começo e um fim definidos e previsíveis. O *homo faber* fabrica e vive num mundo totalmente utilitário, no qual cada coisa possui sua serventia, seu uso. No ato da fabricação pode-se atingir um fim, que seria o objeto fabricado, e com este objeto pronto, ele se torna meio, na medida em que é utilizado para a satisfação da necessidade.

Sob esta ótica, ela entende o trabalho técnico moderno e tecnológico do *homo faber* como um extrair, um violentar da natureza. O homem é “[...] produtor e fabricante”, e sua “[...] tarefa é violentar a natureza a fim de construir para si mesmo um lar permanente”. (ARENDDT, 2010, p. 379). Também, “este elemento de violação e violência está presente em toda fabricação, e o homem enquanto criador do artifício humano sempre foi destruidor da natureza”. (ARENDDT, 2005, p. 184). Curiosamente, Arendt compreende a técnica moderna e a tecnologia do mesmo modo que Heidegger. Para ele, a técnica moderna domina e explora o ente. A natureza é posta a serviço da técnica, sendo violentada por ela. Ela impõe [*Gestell*] a natureza, ou seja, uma imposição, uma obrigatoriedade que vem da técnica. (Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 381 e 382). Na mesma linha destes dois autores, Jonas mostra que o homem também extrai da natureza e a violenta, por meio da técnica

Para ele, importa o homem pensar não apenas em si, mas na coletividade, pluralidade, fazendo uso do vocábulo de Arendt, para que ele tome consciência de seus atos, e se responsabilize por eles, procurando amenizar os males causados ao próprio lar.

Importa aqui o ator coletivo e o ato coletivo, não o ator individual e o ato individual; e o horizonte relevante da responsabilidade é fornecido muito mais pelo futuro indeterminado do que pelo espaço contemporâneo da ação. Isso exige imperativos de outro tipo. **Se a esfera do produzir invadiu o espaço do agir essencial, então a moralidade deve invadir a esfera do produzir**, da qual ela se mantinha afastada anteriormente, e deve fazê-lo na forma de política pública. Nunca antes a política pública teve de lidar com questões de tal abrangência e que demandassem projeções temporais tão longas. De fato, a natureza modificada do agir humano altera a natureza fundamental da política (JONAS, 2006, p.44, grifo nosso).

Sob este aspecto, a mudança ética do homem em Jonas influencia também na política. Da mesma forma que Arendt, pois, se é apenas o *homo faber* a agir, destituído de política, ele não possui consciência dos perigos de suas ações. Apenas a ação política busca a excelência [areté], e é por meio dela que os atos do *homo faber* da era moderna devem ser pensados.

E o que seria esta então a ação segundo Arendt? Além de ela ser a terceira atividade da *vita activa*, é apenas por meio dela que é possível se exercer a política. Para a politóloga, a ação é a expressão política por excelência, sendo a única atividade que se exerce diretamente pelos homens, sem que haja a necessidade de mediação das coisas ou da matéria. O agir dá-se apenas em público, diferentemente do trabalho do *animal laborans*, e da obra do *homo faber*, por não necessitarem estar em público, em meio a uma pluralidade de homens para ser exercida, e possui duas condições ou categorias fundamentais para ser exercida, a pluralidade e o discurso.

A ação corresponde à condição humana da pluralidade, mostrando que os homens, no plural, não apenas o homem, no singular, habita a Terra. A pluralidade é formada por seres singulares, os quais se caracterizam enquanto indivíduos através do discurso e da ação.

Para Arendt, a ação ocupa a posição mais alta dentro da *vita activa*, porque é com ela que os seres humanos podem se tornar políticos. Qualquer indivíduo que nasce já está inserido dentro de uma pluralidade, que caracteriza uma teia de relações humanas.

Para a autora, estar em meio a seres plurais na ação, mas também o exercício do discurso são condições necessárias para se fazer política. É através da fala que há comunicação, que é possível a existência humana no sentido coletivo, e, dentro desta coletividade, é possível a política, tendo em vista a importância do falar e exprimir sua opinião no âmbito público. Segundo Magalhães, “[...] a ação é para Arendt o modo pelo qual os homens revelam quem eles são a outros que acolhem esse aparecer e também revelam quem eles são. Para isso a fala é indispensável”. (MAGALHÃES, 2011, p. 03). Assim, o agir arendtiano é literalmente tomar uma iniciativa, iniciar algo novo, um “começar”.

Ou seja, de modo sintético, em *Denktagebuch*, Arendt define a política da seguinte maneira:

1. Como o público em contraposição ao privado
como a (πολις) [polis] em contraste com a (οικία)[oikía]
como (πολυαθμία) [polyathmia] em contraposição a (μοναρχία)
[monarquía]
como (δόξα) [dóxa] em contraposição a (αιδώς) [aidós]

como um ser visto e ouvido em oposição ao estar consigo mesmo
Como a pluralidade frente a singularidade,
como convivência (animal social), ação conjunta (animal πολιτικόν [politikón]) e um falar entre si (λογονξχων) [logonxkon], em contraposição ao individual, a intuição pura e a νοειν (νουςάνευλόγου) [noein(nousáneulógou)];
2. Como a *Vita activa* frente a *Vita contemplativa*;
3. Como o social ao contrário do íntimo;
4. Como garantia da vida da “espécie” em contraste com a vida do indivíduo, como comunidade frente ao indivíduo. (ARENDR, 2002, p. 535 e 534, tradução nossa).

Portanto, ela deve ocorrer em âmbito público, e não no domínio privado. O homem deve estar em meio a uma pluralidade de homens para conseguir exercer a ação e o discurso. E só assim ele pode atingir sua excelência, exercer a política.

Por fim, vejamos a ligação entre estas três figuras que constituem o ser humano:

Se o *animal laborans* necessita da ajuda do *homo faber* para facilitar seu trabalho e remover sua dor, e se os mortais necessitam de sua ajuda [do *homo faber*] para edificar um lar sobre a Terra, os homens que agem e falam necessitam da ajuda do *homo faber* em sua capacidade suprema, isto é, da ajuda do artista, dos poetas e historiadores, dos construtores de monumentos ou escritores, porque sem eles o único produto da atividade dos homens, a estória que encenam e contam, de modo algum sobreviveria. (ARENDR, 2010, p. 217).

Nesta perspectiva, tanto o *animal laborans*, que tem como característica a atividade do trabalho, quanto o *homo faber*, com a atividade da fabricação, e o homem de ação, possuem estreita ligação, apesar de as duas primeiras atividades não influenciarem diretamente na política, elas são necessárias para a existência humana.

Além destes aspectos políticos, essenciais para entendermos o objetivo de Arendt, a técnica moderna e a tecnologia sempre possuem um caráter de não-positividade. Segundo ela, há um grande perigo nos avanços tecnológicos, pois, ele ameaça não só a vida individual, mas a possibilidade de extinção da humanidade, e do planeta como um todo. “[...] Quando os europeus pensam em tecnologia, o que vêem [sic] não é um aparelho de tevê em cada lar, mas a nuvem em forma de cogumelo sobre Hiroxima”. (ARENDR, 2008, p. 435). Este “temor” poderia se assemelhar à heurística do temor de Jonas. Diante da nossa interpretação, para Arendt, o “temor” que os sujeitos têm quando pensam na tecnologia, os assusta de certo modo. Assim, o homem moderno estaria se abstendo de sua capacidade de agir, e exercendo, de modo superior à ação, a fabricação, ou então permitindo que o *homo faber* exerça seu

papel social, abstendo-se da política.

Deste modo, o fato de ela apontar os perigos e a não-positividade da técnica e tecnologia, tem o intuito de fazer os homens “abrir os olhos” para os perigos possíveis, e assumirem sua posição política no mundo. Todavia, a interpretação de Eric Pommier, sobre a ambiguidade salientada em *Ética e política em Hans Jonas e Hannah Arendt*, de que a “natalidade que é promessa de mundo, é também sua ameaça” (POMMIER, 2016, p.237), é totalmente válida, a nosso ver. Assim como Hölderlin, que expressa “onde há o perigo, cresce também a salvação”⁶(Hölderlin, 1954, p. 173, tradução nossa). Onde há o “perigo”, do homem, nascido no mundo, fazer uso da técnica moderna e da tecnologia com o perigo constante de destruir não só a morada em que vive, mas a própria humanidade, há também a “salvação”, a possibilidade do nascimento, a natalidade⁷, que traz uma nova vida, uma nova possibilidade de um agente político para o mundo. Esta categoria insere o ser humano no mundo através do nascimento biológico, e também, há uma inserção, como se fosse um segundo nascimento, afirma Arendt:

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles. Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, "começar", "conduzir" e, finalmente, "governar"), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). (ARENDR, 2010, p. 221).

Neste sentido, a previsão não-positiva da técnica, aponta os perigos da “tecnificação da existência” [*Technisierung des Daseins*], que só pode ser revertida com a conscientização e inserção do homem de ação na política. Diferentemente de Jonas, pois, para ele, a heurística do temor, como previsão da autodestruição do homem, exerce um papel de conscientizar através do medo, os perigos possíveis a existir. Sendo assim, o homem deve se conscientizar e defender e priorizar o meio ambiente. Deste modo, Jonas parte para a questão ética, e não propriamente política, que é o campo de Arendt.

⁶ E também o próprio Heidegger apresenta, fazendo uso da expressão da poesia de Hölderlin, com o intuito de mostrar que onde há o perigo da técnica moderna, na qual impõe o homem, e o faz violentar e extrair a natureza, há também a salvação dele. (HEIDEGGER, 2007, p. 395 e 396).

⁷ Segundo Arendt: “O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural” é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente”. (ARENDR, 2010, p. 308).

A relação entre o homo faber e a liberdade em Hans Jonas e a urgência de fundamentação ética do princípio responsabilidade

Na obra *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, de 1979, Jonas considera a técnica como vocação humana, é importante salientar que apesar de ser um atributo próprio da espécie, precisamos levar em conta os riscos que a técnica pode trazer a existência deste ser vivo em específico. Uma vez que ela avança e interfere na vida das pessoas de forma significativa, alterando toda nossa compreensão de mundo e nossos hábitos, precisamos pensá-la dentro de um âmbito ético e político que garanta a sobrevivência da espécie humana.

Até aqui temos dois dados essenciais sobre o modo como Jonas compreende a técnica, isto é, como vocação humana e como o destino da humanidade, mas este último não como apontou Pommier em seu artigo *Ética e política em Hans Jonas e Hannah Arendt*, de 2016, afirmando que “ela se apresenta como um destino do qual nós somos os brinquedos” (POMMIER, 2016, p. 229-230), mas sim, ela se apresenta como destino⁸, porque já não podemos pensar a existência humana sem a técnica (e talvez, nunca tenhamos conseguido pensar em humanidade sem técnica), por isso a entendemos como “uma resposta à necessidade vital” (POMMIER, 2016, p.235). O problema está no fato de como utilizamos a técnica e bancamos ser os criadores da vida. Não é a técnica que nos transforma em brinquedos, mas as atitudes do próprio homem em relação a ela que os torna seus objetos.

Precisamos explorar mais o conceito de técnica a fim de clarificar as implicações éticas contidas naquilo que chamamos de “tecnificação da existência” [*Technisierung des Daseins*]. O conceito de técnica é construído, na filosofia de Jonas, a partir de uma análise de sua forma e de seu conteúdo, desde o período pré-moderno até seu último estágio de desenvolvimento, a biotecnologia. Mas antes disso, precisamos entender que o *homo faber*, aquele que utiliza ferramentas para o negócio da vida, isto é, a marca característica de sua existência, que a facilita e é indispensável para sua sobrevivência, é o primeiro agente da transanimalidade, ou seja, aquilo que marca a diferença entre o animal e o humano, o que confere um grau de liberdade mais elevado ao ser humano.

Dentro da escala crescente de desenvolvimento de capacidades e funções orgânicas, o

⁸ O destino aqui tratado tem seu caráter positivo no sentido em que precisamos aprender a conviver com a técnica moderna (HEIDEGGER, 2007).

homem é o ser vivo com maior grau de liberdade e também o ser que possui maior risco existencial. Essa escala da vida, proposta por Jonas, parte do metabolismo, passa pelo movimento, pela sensação e percepção, e culmina na imaginação, na arte e no conceito. Esses últimos são atributos humanos que o diferenciam dos outros animais. No entanto, a tarefa de Jonas em sua antropologia filosófica, consiste em refletir sobre artefatos primitivos próprios do ser humano, porém sem negar sua condição de animalidade.

Os três artefatos que Jonas selecionou que constitui o conceito de transanimalidade são: a ferramenta, a imagem e a tumba, por se tratar de atividades tão antigas quanto à própria história da humanidade. O que mais nos interessa aqui é a compreensão do autor sobre a ferramenta, representada historicamente pelo *homo faber*. Embora a ferramenta seja um artefato artificialmente projetado, disposto a uma finalidade, que tem como objetivo fazer a mediação entre o sujeito e o meio ambiente, é necessário mencionar que a ferramenta não tem nada a ver com uma programação biológica do ser humano, por isso, dizemos que ela é um objeto artificial que está à disposição do ser humano⁹. Para Oliveira, a ferramenta pode ser entendida como “uma mediação do homem com a sua: como ser de carências, o homem satisfaz suas faltas de forma artificialmente mediada através das ferramentas que inventa no negócio com a vida exterior” (OLIVEIRA, 2016, p. 340).

É a carência existencial do ser humano que impele o *homo faber* a produção de ferramentas. É importante salientar que, existe uma pré-condição no *homo faber* de liberdade eidética de imaginação, isto é, este homem é livre para inventar seus objetos, o que requer uma espécie de planejamento, ou seja, antes de se criar uma ferramenta o sujeito usuário precisa conhecer suas necessidades e elaborar instrumentos que atendam a elas. Portanto, podemos dizer que existem traços do *homo pictor* (o produtor de imagens) no próprio *homo faber*, mesmo que seja para atender suas necessidades orgânicas.

Assim como Jonas buscou estabelecer artefatos tipicamente humanos que comprovassem sua diferença antropológica em relação aos outros seres vivos, nos parece que Hannah Arendt ao estabelecer as três atividades humanas básicas para compor a vida ativa do homem, dá um passo decisivo a fim de mostrar quem é o homem. Essas atividades são: o

⁹ Apesar da ferramenta ser um objeto artificial, existe uma relação do *homo faber* muito próxima com os animais. Ou seja, certos animais usam certos objetos a fim de facilitar sua sobrevivência. A diferença do animal para o humano reside justamente na sobrevivência, embora a técnica utilizada na construção de ferramentas seja uma marca distintiva do ser humano em relação aos animais. Estes últimos a utilizam apenas para manter sua sobrevivência, portanto dizemos que é algo instintivo dos animais. O homem por sinal pode utilizar meios técnicos para produzir ferramentas que fogem da concepção meramente instintiva, como por exemplo, a produção de pinças para pintura de obras de arte. Mesmo havendo essa distinção clara entre o animal e o humano, dizemos que se trata de uma passagem “confusa” entre esses seres vivos.

trabalho, a obra e a ação.

A obra é a atividade que se aproxima decisivamente do artefato da ferramenta, que nos permite estabelecer um fio condutor das obras de Arendt e Jonas. Quando Arendt diz que “a obra é a atividade correspondente à não naturalidade da existência humana” (ARENDR, 2010, p.9), ela nos revela que tal atividade está relacionada com a artificialidade da ferramenta, como vimos em Jonas. Então, também na obra não existe naturalidade que envolva o produzir, e sim uma “atividade construtora do mundo” (JONAS, 2000, p.30).

O *homo faber* entendido como “mero produtor e usuário de ferramentas” (JONAS, 1998, p.44), é aquele que convive com o mundo artificial das coisas. Mas quais as ameaças que este produtor de ferramentas representa a existência humana? Por que devemos ser ontologicamente responsáveis pela ideia de homem para as gerações futuras? Para responder essas questões precisamos entender como Jonas compreende a técnica desde as civilizações mais primitivas até os nossos dias. Veremos que nas fases que analisaremos o *homo faber*, o produtor de ferramentas, sempre esteve presente. Ele é um personagem indispensável para a existência da vida humana.

Já dissemos que Jonas analisa a técnica como um fenômeno a partir de sua dinâmica formal e de seu conteúdo material, ora, no entanto, faltaria uma terceira dimensão que precisaríamos analisar que é a dimensão ética. Sob o ponto de vista da dinâmica formal, na chamada técnica pré-moderna, todas as ferramentas e procedimentos criados pelo *homo faber* tendiam a um equilíbrio adequado, entre “fins reconhecidos e meios apropriados” (JONAS, 2013, p.27). O que tornava a técnica uma posse e um estado, que visava atender as necessidades. Até o século XVII esta concepção de técnica funcionava.

Na técnica moderna, os artefatos, ferramentas e procedimentos criados não tendiam a um equilíbrio entre meios e fins. Neste período, qualquer procedimento técnico ou criação tende a se difundir rapidamente pela comunidade tecnológica, bem como se passa a criar objetos de desejo que extrapolam a necessidade humana, ou seja, não existe mais um ponto de saturação tecnológica. O que se observa nesse período é a solidificação do conceito de progresso, como um impulso contido na própria técnica, ele é o *modus operandi* da técnica moderna, que a partir de agora, segue suas próprias leis de movimento. Em outras palavras, sempre haverá algo que podemos melhorar, aprimorar e descobrir.

Já o conteúdo material da tecnologia tem a ver com o “uso concreto e seu efeito sobre o nosso mundo e nossa vida” (JONAS, 2013, p.26). De certa forma, estamos nos referindo às novidades provocadas pela tecnologia, a partir do século XVII, que contribuíram

decisivamente para uma nova concepção de mundo, obviamente graças as novas características formais da técnica moderna, como acabamos de ver. Essas novidades tecnológicas provocaram uma revolução significativa na vida das pessoas, desde a fase mecânica até a biotecnologia em tempos hodiernos. Vamos analisar rapidamente essas revoluções tecnológicas até chegarmos a biotecnologia, pois acreditamos que este último estágio representa claramente aquilo que chamamos de “tecnificação da existência” [*Technisierung des Daseins*], pois expõe os riscos a vida humana e ao planeta. A partir disso, poderemos estabelecer os critérios éticos que permitem uma retomada da consciência humana e uma melhor utilização da tecnologia.

A primeira fase de desenvolvimento da tecnologia acontece final no século XVIII com o surgimento da mecânica. O objetivo dessa fase era substituir a força de trabalho humano por equipamentos mecânicos. Essa substituição não inseriu novos produtos no mercado, mas propiciou uma rapidez na produção. A novidade nessa fase, em relação aos produtos foi o surgimento das próprias máquinas, elas deram início a uma nova forma de relação do homem com a natureza.

A segunda fase é a química, algo artificialmente produzido pela ciência. Como exemplo, temos os corantes sintéticos e as fibras que passaram a substituir produtos naturais. Podemos perceber que nesta fase procura-se imitar elementos da natureza e reproduzi-los em laboratórios, mas também criam-se novos elementos que não estavam presentes na natureza, como certas fibras sintéticas.

A terceira fase são as máquinas disponíveis a todas as pessoas, isto é, estamos falando de equipamentos que facilitam a vida pessoal e doméstica. Esses equipamentos mecânicos modificaram nosso estilo de vida, a ponto de sermos totalmente dependentes desses objetos, não é a toa que “estamos cada vez mais “mecanizados” em nossas atividades e entretenimentos cotidianos” (JONAS, 2013, p.45). Mas, ao contrário, das máquinas da primeira fase da revolução tecnológica que tinham um objetivo, substituir a força de trabalho humana ou animal e produzir mais em menos tempo, agora muitas dessas novas máquinas não tem nenhum objetivo físico de trabalho, como as televisões, rádios e os telefones. Em outras palavras, são inúteis do ponto de vista físico.

A quarta fase marca um avanço importante para a artificialidade e abstração, que é a eletricidade, “uma força universal da natureza” (JONAS, 2013, p.46), que não se manifesta naturalmente (a exceção do raio). Sua produção ocorre por meio de transformação de formas brutas de fenômenos naturais de energia. Por isso, é algo totalmente abstrato, incorpóreo,

imaterial e até invisível. A eletricidade substitui as máquinas movidas a carvão, e causa uma revolução no trabalho, pois agora com energia elétrica a produção pode se estender durante toda a noite. Mas além disso, a marca revolucionária da eletricidade tem a ver com a eletrônica e com a transmissão elétrica de notícias. A eletrônica é o elemento artificial produzido pelo *homo faber* sem nenhuma relação ou intervenção da natureza, mas que, no entanto, ameaça a condição humana e a natureza, devido ao modo como a automatização substitui o ser humano.

O último estágio de desenvolvimento tecnológico é a biotecnologia. Dentre todas as revoluções essa é a que mais ameaça a integridade humana, pois com o surgimento da biologia molecular podemos modificar geneticamente o ser humano. Aqui aparece uma questão moral, uma vez que temos que refletir sobre a possibilidade de agir ou não, e se temos o direito para realizar tais intervenções na natureza humana.

A biotecnologia é o melhor exemplo que temos em relação aos riscos contidos na ideia de “tecnificação da existência” [Technisierung des Daseins], ou seja, através dela fica explícito o perigo que corremos quando nos propomos a aprimorar geneticamente o ser humano, ou ainda, quando confiamos demasiadamente na tecnologia e na ciência sem um exame crítico e ético. Na nossa perspectiva, tecnificar a existência alcança seu auge quando não satisfeitos com nossa constituição humana atual, nos propomos a reconfigurá-la sem uma imagem clara do tipo de homem que buscamos.

Jonas na sua obra de 1979, *O Princípio Responsabilidade*, constata que a partir dos avanços tecnológicos, principalmente da biotecnologia, o homem se tornou um objeto da técnica, no momento em que “o *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto” (JONAS, 2006, p.57, grifo do autor). Então podemos dizer que o problema que Jonas alerta não é pelo fato do homem querer utilizar a tecnologia para curar doenças e males da condição humana, mas quando o homem pretende se tornar o criador da existência humana e dos demais seres vivos.

É sobre três aspectos da contemporaneidade que Jonas pede precaução e responsabilidade para com o uso da biotecnologia. Primeiro, o prolongamento da vida, isto é, a morte passou a ser tratada como uma falha orgânica evitável, que pode ser superada através de mecanismos e procedimentos tecnológicos adequados. O problema é quão desejável é para o ser humano superar sua condição de ser vivo mortal¹⁰. O segundo aspecto diz respeito ao

¹⁰ Num texto intitulado *O fardo e a benção da mortalidade* de 1992, Hans Jonas explora quais os desafios e problemas éticos contidos na ideia de prolongamento da vida e das implicações que a superação do conceito de

controle de comportamento e está diretamente ligado ao desenvolvimento da indústria farmacológica. O controle comportamental de indivíduos, através do uso de medicamentos, pode nos tornar seres programados, ou seja, ao invés do ser humano buscar formas de superar seus problemas, a indústria farmacológica oferece medicamentos que ajudam o indivíduo a superá-los. Por fim, o terceiro aspecto se refere à manipulação genética, o que está ligado diretamente aos homens do futuro, “o homem quer tomar em suas mãos a sua própria evolução, a fim não meramente de conservar a espécie em sua integridade, mas de melhorá-la e modificá-la segundo seu próprio projeto” (JONAS, 2006, p. 61).

Todos esses aspectos, principalmente o último, nos leva a crer que por detrás deles existe um imperativo ontológico pela ideia de homem, em outras palavras, precisamos tanto de uma ética como de uma política capaz de frear os impulsos tecnológicos da biotecnologia que ameaçam e tecnificam a existência humana. É bem verdade que Jonas não explora a dimensão política da tecnologia, mas do ponto de vista ético sua contribuição é fundamental.

A proposta ética de Jonas é que ela seja um poder de mesma grandeza que a tecnologia atingiu nos últimos tempos. Para isso, precisamos de novos valores que fujam das características das éticas tradicionais, ou seja, precisamos entender que uma ética voltada apenas ao presente, neutra em relação à natureza, antropocêntrica e que não leva a possibilidade de reconfiguração da essência do ser humano, não supera as dimensões globais e temporais da tecnologia. Por isso, o imperativo jonasiano está pautado em “aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (JONAS, 2006, p. 47). Neste imperativo é clara a preocupação de Jonas, não se trata apenas de salvar as condições naturais para existência da vida no presente, mas o imperativo clama por responsabilidade para salvaguardar a vida para as gerações futuras.

Anteriormente dissemos que Jonas não contribuiu decisivamente com uma teoria política em relação à tecnologia, como Hannah Arendt, mas podemos extrair alguns elementos da política que comprovaram que Jonas tinha um interesse, mesmo não otendo estruturado e fundamentado. Percebe-se que o próprio princípio responsabilidade estabelece que não podemos arriscar a humanidade em favor dos homens de agora, isto é, temos o direito de arriscar e apostar nossa existência, mas não podemos ameaçar a vida dos homens futuros. Isso prova que a teoria jonasiana possui um aspecto político que leva em consideração muito mais a vida pública do que a vida privada. Segundo Jonas, “o novo imperativo clama por

morte representa a autenticidade da vida humana.

outra coerência: não a do ato consigo mesmo, mas a dos seus efeitos finais para a continuidade da atividade humana no futuro” (2006, p.49). Ao contrário da teoria kantiana que o imperativo categórico estava voltado para o indivíduo, o imperativo jonasiano prega “uma transferência meramente lógica do “eu” individual para um “todos” imaginário” (JONAS, 2006, p. 49). O futuro torna-se algo concreto a medida em que a responsabilidade assume um caráter de universalidade.

Se nosso objetivo é apontar características éticas e políticas que enfrentem uma “tecnificação da existência” [*Technisierung des Daseins*], precisamos descrever cada uma dessas. O primeiro aspecto de uma teoria ética para o futuro é aquilo que Jonas chamou de futurologia comparativa, que trata-se de uma avaliação científica sobre as possíveis consequências que a tecnologia pode representar para o futuro, ou ainda, podemos entendê-la como uma avaliação hipotética dos riscos e perigos, que submetidos a uma avaliação filosófica, sobre aquilo que devemos evitar e aquilo que devemos incentivar. Se pudéssemos dizer que existe uma função da futurologia comparativa poderíamos resumi-la em “advertir certas ações do presente que possam comprometer o futuro das gerações” (CAMARGO, 2018, p. 426), obviamente precisamos tanto da ciência, para visualizar um cenário possível do futuro, como da ética, para avaliar filosoficamente esse futuro.

Para que esse futuro visualizado tenha efeitos práticos, ele precisa levar em consideração o prognóstico negativo, isto é, ao percebermos que a integridade humana está ameaçada e corre o risco de extinção de espécies em massa, tendemos a proteger aquilo que está em risco. Na dimensão ética da responsabilidade de Jonas, “o saber se origina daquilo contra o que devemos nos proteger” (2006, p.71), ou seja, somente estamos dispostos a mudar nossas atitudes quando percebemos que existe um perigo eminente que ameaça a vida humana, este perigo é o poder que a tecnologia adquiriu e sua influência sobre a vida das pessoas.

O autor alemão acredita que reconhecer o mal é mais fácil do que o bem, por isso, deve ser o aspecto trabalhado pela futurologia comparativa. Por isso, instigar aquilo que temos medo é mais eficaz do que nossos desejos. A junção entre a visualização de cenários futuros negativos que despertam o sentimento de temor, Jonas chamou de heurística do temor.

Essas duas características, a futurologia comparativa e a heurística do temor, enquanto princípio ético, nos alerta para o risco contido nas apostas que fazemos no presente em favor do futuro. Por mais que no interior das apostas haja possibilidade de se alcançar um objetivo benéfico, devemos ter prudência e agir com cautela e responsabilidade, pois sabemos que os

efeitos da técnica moderna não são precisos e nem podem ser mensurados numa perspectiva espacial e temporal devido à sua magnitude e ambivalência. Nesse sentido, Jonas condena qualquer aposta que trate do futuro das gerações, indubitavelmente estamos nos referindo a apostas sem exame crítico-filosófico.

Sobre a responsabilidade, precisamos fazer algumas distinções e estabelecer algumas características e modelos que legitimam tal princípio. Tal responsabilidade possui um caráter ontológico a medida em que a ideia que devemos preservar é a de ser. Ela precisa ser compreendida “como imputação causal de atos realizados” (JONAS, 2006, p.165), isto é, o sujeito será responsável apenas pelos atos cometidos, tanto do ponto de vista legal quanto moral, no entanto, precisamos entendê-la como um pré-requisito da moral, ou ainda, um fator constituinte da ética para as gerações futuras. Uma ação responsável deve ser acompanhada da prudência.

O ser humano só é o ser vivo com maior grau de liberdade, porque ele é o único ser vivo responsável pela insegurança existencial de outros seres, ou seja, a medida que é livre e responsável o homem também deve proteger a existência do ser, “o homem não tem nenhuma outra vantagem em relação aos outros seres viventes, exceto a de que só ele também pode assumir a responsabilidade de garantir os fins próprios dos demais seres” (JONAS, 2006, p.175). Por isso, dizemos que o homem não apenas tem a obrigação moral de salvaguardar a vida, como ele deve agir dessa forma. Nesse sentido, sua ação nunca poderá ser irresponsável, pois qualquer atitude mal executada pode ameaçar a vida e a existência. Só pode ser considerado irresponsável aquele que assume responsabilidades de forma não-recíproca.

A não reciprocidade é outra característica da responsabilidade. A ação deve ter como propósito sempre o agir coletivo, e não simplesmente o bem estar de sujeitos próximos a nós, que compartilham a nossa existência. Os arquétipos funcionais que exemplificam a responsabilidade como princípio ético para as gerações futuras são: a relação entre pais e filhos e a do homem político.

Na relação pais e filhos “existe uma ideia ontológica de cuidado que extrapola os limites de interesse” (CAMARGO, 2018, p.427), pois o pai se responsabiliza pela criança antes mesmo de seu nascimento, da mesma forma é a ética da responsabilidade que se preocupa pelo bem-estar daquele que existirá, isto é, uma questão ontológica de dever ser. De maneira muito breve, no caso do homem político e público, existe a liberdade de escolha desses. Ou seja, eles assumem a responsabilidade de governar e administrar a sociedade. Para esses indivíduos, seu “objeto de responsabilidade é a *res publica*, a coisa pública, que em uma

república é potencialmente a coisa de todos, mas realmente só o é nos limites do cumprimento dos deveres gerais da cidadania” (JONAS, 2006, p.172, grifo do autor).

É a partir dessas constatações que temos o princípio da responsabilidade como imperativo ético capaz de salvaguardar a existência humana frente aos avanços da tecnologia. A continuidade da existência é algo transcendente e obrigatória em si mesma, à medida que preservar a existência tornou-se uma responsabilidade do dever existir. “A existência da humanidade significa simplesmente que vivam os homens” (JONAS, 2006, p.177), para isso, precisamos ser os senhores da técnica e não seus escravos.

Considerações Finais

Diante de todos os pontos elencados no decorrer do artigo, podemos notar algumas relações entre Hannah Arendt e Hans Jonas, apesar de a teórica política pensar a técnica dentro de sua teoria política, e Jonas dentro da ética.

Primeiramente, o *homo faber* arendtiano e jonasiano se aproximam na medida em que sua atividade cria algo artificial, violentando a natureza por meio dela. Além disso, a atividade da obra corresponde à não naturalidade da existência humana em Arendt, assemelhando-se com a artificialidade da ferramenta em Jonas.

Posteriormente, a pluralidade na política segundo Arendt, interpretamos de modo que para Jonas, tal pluralidade se dá na ética, na medida em que cada ser individual, pertencente à pluralidade de homens, deve se responsabilizar pelas suas atitudes no mundo. Deste modo, podemos dizer que as implicações éticas jonasianas influenciam na política, porque, cada homem com cada ato, muda as coisas no mundo, por estar nele e habitá-lo.

Por fim, estabelecemos também um paralelo entre a heurística do temor em Jonas, com a teoria de Arendt, na medida em que o homem deve ter medo das consequências da tecnologia, diante das consequências ruins que ela pode causar. Este temor que se encontra nos escritos arendtianos foi interpretado como uma conscientização, reconhecendo que apenas onde há o perigo, que o homem pode se conscientizar e lá, achar a salvação.

Referências

ARENDT, H. (1958) “A condição humana”. Trad. Roberto Raposo. Rev. técnica Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. (1994) “Compreender”: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Trad.

Denise Bottmann. Org. Introd. e Notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. “Denktagebuch”. Bd. 1: 1950-1973. Bd. 2: 1973-1975. Piper, 2002.

_____. (1987) Trabalho, Obra, Ação. Trad. Adriano Correia. Rev. Theresa Calvet de Magalhães. “Cadernos de Ética e Filosofia Política”, pp. 174-201, 2/2005.

CAMARGO, L. N. “Transumanismo”: desafios e perspectivas para a filosofia contemporânea. In.: GOUVEIA, S. S.; SOL, A. F. (Orgs.). “Bioética no século XXI”. 1ª Ed. Charleston: CreateSpaceIndependentPublishing, pp. 415-429, 2018.

CORREIA, A. “Hannah Arendt e a modernidade”: Política, economia e a disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HEIDEGGER, M. (1953) “A questão da técnica”. Trad. Marco Aurélio Werle. “Scientiae Studia”, São Paulo, v.5, n.3, p.375-398, 2007.

HÖLDERLIN, F. (1922) “Sämtliche Werke”. 6 Vol. Stuttgart: Kohlhammer, 1954.

JONAS, H. Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt. In.: BERTRÁN, J. B. “Hannah Arendt”: el orgullo de pensar. Barcelona: Gedisa, 2000, pp. 23-40.

_____. (1992) O fardo e a benção da mortalidade. “Princípios”, Natal, v. 16, n.25, jan.-jun./2009, p. 265-281. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/450>>. Acesso em: 20 jan. 2015.

_____. (1979) “O princípio responsabilidade”: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. Puc-Rio, 2006.

_____. (1966) “O princípio vida”: fundamentos para uma biologia filosófica. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. (1992) “Pensar sobre Dios y otros ensayos”. Tradução Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998.

_____. (1985) “Técnica, Medicina e Ética”: sobre a prática do princípio responsabilidade. Tradução Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.

MAGALHÃES, T. C. Ação e pensamento em Hannah Arendt. “Filosofia do direito e o tempo”. Juiz de Fora: Editar, pp. 1-09, 2011.

OLIVEIRA, J. R. O *homo faber*: de usuário de ferramentas a objeto tecnológico. “Educação e Filosofia”, v.30, n.59, p.331-351, jan./jun. 2016.

POMMIER, E. Ética e Política em Hans Jonas e Hannah Arendt. “Revista de Filosofia Aurora”, Curitiba, v. 28, n. 43, pp. 227-248, jan./abr. 2016.