



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS (CFCH)  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA-DOUTORADO  
UFPE-UFPB-UFRN

HARIM DE BRITTO LYRA NETO

**VIVER É MELHOR QUE SONHAR:  
DA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE AO MUNICIPALISMO LIBERTÁRIO**

RECIFE  
2020

**HARIM DE BRITTO LYRA NETO**

**VIVER É MELHOR QUE SONHAR:**

**DA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE AO MUNICIPALISMO LIBERTÁRIO**

Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (Doutorado) das Universidades Federais de Pernambuco – UFPE, da Paraíba – UFPB, e do Rio Grande do Norte – UFRN, como parte dos requisitos para a obtenção do título de doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Prática

Orientador: Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira

RECIFE

2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Lyra Neto, Harim de Britto.

Viver é melhor que sonhar: Da ética da responsabilidade ao municipalismo  
libertário / Harim de Britto Lyra Neto. - Recife, 2020.  
183 p

Orientador(a): Érico Andrade Marques de Oliveira  
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de  
Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.  
Inclui referências.

1. Ética da Responsabilidade. 2. Comunalismo. 3. Municipalismo  
Libertário. 4. Hans Jonas. 5. Murray Bookchin. I. Marques de Oliveira, Érico  
Andrade. (Orientação). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

## HARIM DE BRITTO LYRA NETO

### VIVER É MELHOR QUE SONHAR:

#### DA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE AO MUNICIPALISMO LIBERTÁRIO

Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (Doutorado) das Universidades Federais de Pernambuco – UFPE, da Paraíba – UFPB, e do Rio Grande do Norte – UFRN, como parte dos requisitos para a obtenção do título de doutor em Filosofia.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 28/09/2020

#### COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Érico Andrade Marques de Oliveira – (Orientador)

UFPE

Participação via Videoconferência

Prof. Thiago André Moura de Aquino – (1º Examinador Interno)

UFPE

Participação via Videoconferência

Prof. Filipe Augusto Barreto Campello de Melo – (2º Examinador Interno)

UFPE

Participação via Videoconferência

Profa. Lilian Simone Godoy Fonseca – (1º Examinador Externo)

UFVJM

Participação via Videoconferência

Prof. Jelson Roberto de Oliveira – (2º Examinador Externo)

PUCPR

Participação via Videoconferência

Dedico esse texto à Syonara Britto, minha esposa amada.

## **AGRADECIMENTOS**

Reconheço que toda pesquisa, independentemente da natureza de seu objeto ou da complexidade dos trabalhos envolvidos, é sempre fruto de um esforço coletivo. Participam dela não apenas aqueles que assinam a autoria, a orientação ou a coorientação, mas também uma miríade de mãos e braços dispostos a colaborar, direta ou indiretamente, com tudo o que for necessário para sua realização. Seria, portanto, injusto tentar nomear todas as pessoas que, em maior ou menor grau, contribuíram para que este texto ganhasse forma. Ao mesmo tempo, é fundamental exercitar aqui a gratidão e reconhecer o esforço de algumas pessoas sem as quais nada disso teria sido possível.

Em primeiro lugar, agradeço ao Prof. Érico Andrade por todo o apoio e suporte ao longo deste processo de orientação. Da mesma forma, estendo meu agradecimento ao Prof. Thiago Aquino pelos diálogos enriquecedores e pela gentileza com que me acompanhou nessa jornada de amadurecimento intelectual. Registro ainda meus sinceros agradecimentos ao GT Hans Jonas da ANPOF, especialmente ao Prof. Jelson Oliveira e à Profa. Lílian Fonseca, pelas contribuições valiosas ao desenvolvimento desta pesquisa. Aos colegas de caminhada, que leram, questionaram, sugeriram e colaboraram para o aprimoramento do texto, deixo aqui meu carinho e apreço.

Por fim, um trabalho que demanda tanto tempo e energia só se concretiza com um amparo emocional firme, que encontrei em minha família. Pelas noites em claro, pelas tristezas e, sobretudo, pelas alegrias que compartilhamos ao longo desses anos, encontrei forças para seguir até aqui. Sem a presença amorosa de meu filho e de minha esposa, não acredito que teria conseguido chegar bem e tão longe.

Não há substituto para a consciência. A verdade emergirá apenas a partir da percepção, do pensamento crítico, de um princípio de realidade que não sacrifica princípios por ganhos oportunistas, de uma probidade moral que resiste à rendição de ideais. A educação permanece na ordem do dia – e, de fato, mais hoje do que antes, devido à complexidade dos nossos problemas e à massiva tendência à vulgaridade intelectual. O que os anos 60 também devem nos ensinar é que uma contracultura não é suficiente – por mais importante que seja. O que precisamos são de estruturas firmes, como esqueletos, para sustentar essa nova cultura – principalmente, *contrainstituições*. Isso nos confronta com a necessidade de criar um movimento político que seja libertário e que resgate a palavra “política” da ignomínia do governo estatal. (Bookchin, 2004, p. XXXIV) (Bookchin, 2004, p. XXXIV)

## RESUMO

Nesta pesquisa, retomamos a análise crítica de Hans Jonas feita no ensaio filosófico *O Princípio de Responsabilidade* sobre as formas de governo. Trata-se da parte em que o autor discute uma questão muito em voga na época da publicação do ensaio, numa apresentação distinta da forma habitual. Na discussão sobre as formas de governo, não pergunta qual a melhor estrutura político-ideológica, mas antes, qual sistema ofereceria as melhores condições para lidar com a ameaça tecnológica e a possibilidade de sobrevivência da humanidade em seu futuro, ante uma possível catástrofe ambiental. Entre o ocidente liberal e o socialismo soviético, Jonas defende que entre essas ideologias hegemônicas, o socialismo teria uma pequena margem de dianteira, por ser mais capaz de coordenar uma mobilização em larga escala, coisa que as estruturas difusas da democracia liberal não dariam conta. Em comum, o autor argumenta que os dois sistemas – e principalmente o socialismo – seriam signatários do mesmo projeto moderno baconiano de dominação da natureza. A opção pelo socialismo, entretanto, será condicionada a uma crítica da utopia. Esse Estado, que Jonas aparenta sugerir, é capaz de mobilizar os afetos e as ações para a causa da ameaça tecnológica e diferentemente de prometer felicidade e abundância para seus cidadãos, se compromete com uma tarefa mais modesta e prudente, que é garantir um futuro possível para as gerações vindouras. Segundo Jonas, é preciso que haja um governo com forças e condições necessárias para impor uma marcha mais suave com vistas a proteger a biosfera e os nossos descendentes. Procuramos mostrar que as indicações deixadas por Jonas, além de serem delicadas do ponto de vista político e social, considerando que apostar em uma tirania benevolente não parece ser algo tão prudente assim. Em contraposição, procuramos mostrar como a democracia, desacreditada por Jonas, pode servir na sua forma mais radical e direta como apresentada por Murray Bookchin, como uma melhor resposta à ameaça da técnica, bem como à questão sobre as formas de governo, sem romper, com isso, a reflexão proposta pela Ética da Responsabilidade jonasiana. Vimos essa possibilidade de inclusão por duas premissas: A primeira é que Jonas, quando faz a crítica da democracia considera a estrutura representativa apenas e em segundo, que o Estado e governo centralista que ele propõe, além de soar tão anacrônico quanto as utopias que ele criticou, oferecer estruturas para aquela tirania benevolente se converter em

uma autocracia verde, possibilidade que, para a nossa época, é tão aterrorizante quanto a ameaça de uma catástrofe ecológica global.

**Palavras-Chave:** Ética da Responsabilidade; Comunalismo; Municipalismo Libertário; Hans Jonas; Murray Bookchin

## **ABSTRACT**

In this study, we revisit Hans Jonas's critical analysis of forms of government, as presented in his philosophical essay *The Imperative of Responsibility*. This concerns the section in which the author discusses a highly debated issue at the time of the essay's publication, offering a distinct approach from the conventional one. In discussing forms of government, Jonas does not ask which political-ideological structure is best, but rather, which system offers the most favorable conditions for confronting the technological threat and ensuring the survival of humanity in the face of a potential environmental catastrophe. Between Western liberalism and Soviet socialism, Jonas argues that socialism holds a slight advantage, being more capable of coordinating large-scale mobilization — something that the diffuse structures of liberal democracy would struggle to achieve. He contends that both systems — and especially socialism — are proponents of the same modern Baconian project of domination over nature. However, Jonas's preference for socialism is conditioned by a critique of utopia. The type of state Jonas appears to suggest is one capable of mobilizing emotions and actions around the technological threat. Rather than promising happiness and abundance to its citizens, such a state commits to a more modest and prudent task: securing a viable future for generations to come. According to Jonas, a government must possess the necessary strength and conditions to enforce a more tempered course of development aimed at protecting the biosphere and our descendants. We aim to show that the suggestions left by Jonas are politically and socially delicate, given that placing hope in a benevolent tyranny may not be such a prudent stance. In contrast, we argue that democracy — dismissed by Jonas — could, in its most radical and direct form as envisioned by Murray Bookchin, serve as a better response to the technological threat and the question of forms of government. This would not undermine the ethical framework proposed by Jonas's *Ethics of Responsibility*. We identify two premises for this inclusion: first, Jonas's critique of democracy considers only its representative structure; and second, the centralized state he proposes, in addition to sounding as anachronistic as the utopias he critiques, risks enabling the very structures that could transform a benevolent tyranny into a "green autocracy" — a possibility as terrifying in our time as the threat of global ecological catastrophe.

**Keywords:** Ethics of Responsibility; Communalism; Libertarian Municipalism; Hans Jonas; Murray Bookchin.

## ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Untersuchung greifen wir Hans Jonas' kritische Analyse der Regierungsformen in seinem philosophischen Essay *Das Prinzip Verantwortung* wieder auf. Da diskutiert der Autor ein zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des Essays sehr modisches Thema, aber in einem neuen Format. In der Diskussion über Regierungsformen fragt Jonas nicht, welche die beste politisch-ideologische Struktur ist, sondern welches System die besten Bedingungen für den Umgang mit der technologischen Bedrohung und fürs Überleben der Menschheit in der Zukunft angesichts einer möglichen Umweltkatastrophe bieten würde. Zwischen dem liberalen Westen und dem sowjetischen Sozialismus argumentiert Jonas, dass der Sozialismus unter diesen hegemonialen Ideologien einen kleinen Vorteil hätte, da er besser in der Lage sei, eine Mobilisierung großen Ausmaßes zu koordinieren, etwas, das die diffusen Strukturen der liberalen Demokratie nicht bewältigen könnten. Der Autor argumentiert, dass beide Systeme – und insbesondere der Sozialismus – Unterzeichner desselben modernen baconschen Projekts der Beherrschung der Natur wären. Die Wahl des Sozialismus wird jedoch durch eine Kritik der Utopie bedingt sein. Dieser Staat, den Jonas vorzuschlagen scheint, ist in der Lage, Affekte und Aktionen für das Problem der technologischen Bedrohung zu mobilisieren. Im Gegensatz dazu, seinen Bürgern Glück und Überfluss zu versprechen, ist dieser Staat einer bescheideneren und umsichtigeren Aufgabe verpflichtet, nämlich der Gewährleistung einer möglichen Zukunft für künftige Generationen. Laut Jonas muss es eine Regierung mit der notwendigen Stärke und den notwendigen Voraussetzungen geben, um einen sanfteren Kurs zum Schutz der Biosphäre und unserer Nachkommen durchzusetzen. Wir sind der Meinung, dass Jonas' Hinweise nicht nur aus politischer und sozialer Sicht heikel sind, sondern auch, dass es nicht so umsichtig ist, auf eine wohlwollende Tyrannei zu wetten. Im Gegensatz dazu argumentieren wir hier, wie die von Jonas diskreditierte Demokratie in ihrer radikalsten und direktesten Form, wie sie Murray Bookchin vorstellt, als bessere Antwort auf die Bedrohung durch die Technologie sowie auf die Frage der Regierungsformen dienen kann, ohne dabei mit der von Jonas' Ethik der Verantwortung vorgeschlagenen Reflexion zu brechen. Wir verteidigen es anhand von zwei Prämissen: Erstens betrachtet Jonas bei seiner Kritik an der Demokratie nur die repräsentative Struktur. Und zweitens ist der zentralisierte Staat und Regierung, die er vorschlägt, genauso anachronistisch wie die von ihm

kritisierten Utopien. Noch dazu würden die Strukturen, die aus dieser wohlwollenden Tyrannei eine grüne Autokratie machen würden, ein Szenario erstellen, das für unsere Zeit ebenso erschreckend ist wie die Bedrohung durch eine globale ökologische Katastrophe.

**Schlüsselwörter:** Ethik der Verantwortung; Kommunalismus; libertärer Kommunalismus; Hans Jonas; Murray Bookchin

## **Sumário**

1 Introdução	14
2 A dimensão ético-política do Princípio de Responsabilidade	18
2.1 A Ecologia Social e o comunalismo	26
2.2 Organismo e Liberdade	32
3 Técnica e Política: A polis como paradigma	56
3.1 Salvar a imagem humana	60
3.1.1 A Heurística do Temor e a Ética da Responsabilidade	67
3.2 Política enquanto projeto de futuro: Carestia, pós-escassez, utopia	86
3.3 Totalidade, continuidade e futuro	105
4 Em busca da melhor forma de governo	110
4.1 Interlocuções com a teoria marxista	112
4.2 Viver é melhor que sonhar: a ética da responsabilidade e a crítica da utopia	125
4.3 Retomar a Democracia: Das assembleias cidadãos ao Municipalismo libertário	154
4.4 O comunalismo libertário e o princípio responsabilidade	162
5 Considerações Finais	173
6 Referências	178

## 1 INTRODUÇÃO

Enquanto este texto introdutório está sendo produzido, o mundo inteiro se encontra às voltas com uma pandemia causada pelo coronavírus (SARS-CoV-2), resultando em milhares de mortos em todos os países. O impacto social e econômico desse acontecimento ainda não foi objetivamente calculado, mas o que se sabe é que de uma maneira geral, todos foram afetados: de indivíduos que perderam seus parentes e seus empregos a empresas que não conseguiram se ajustar a essa nova realidade e nações inteiras passando por grave crise econômica.

Por outro lado, estamos assistindo a um processo de acúmulo, ainda mais severo, de capital (financeiro e político) por grandes conglomerados corporativos, empresas voltadas para a tecnologia da comunicação e serviços, e por fim, de políticos que têm se utilizado desse cenário instável para impor seus projetos pessoais sem o devido debate público e o escrutínio necessário para o bom andamento da democracia. Discursos populistas, sem embasamento científico e perigosamente amparados em concepções obscurantistas ganham impulsionamentos por perfis automatizados e pelos algoritmos das redes, criando uma falso poder que, trazendo para o plano real das decisões políticas, vem ameaçando conquistas sociais e pondo em risco as populações mais vulneráveis. Além do risco de colapso social, vimos aqui em nosso país um avanço sistemático desse discurso populista sobre políticas de proteção social e também ambiental. O sucateamento de políticas públicas, aliado ao discurso negacionista da ciência e fortemente sintonizado com os interesses do capital financeiro e especulativo, faz com que o projeto democrático esteja hoje sob forte ameaça.

É quando a temática da responsabilidade aplicada à política, que desenvolveremos ao longo dessa pesquisa, se faz não apenas presente como extremamente atual, e sobretudo, necessário para o momento que estamos vivenciando. Assim, trazemos aqui a discussão sobre a Ética da Responsabilidade, apresentada pelo Hans Jonas na obra *O Princípio Responsabilidade* e vamos direcionar o debate desta ética e a sua aplicação em torno das formas de governo, que foi um tema que infelizmente não fora suficientemente explorado por Hans Jonas nesta obra.

Percebemos essa lacuna, e com ela, vimos a possibilidade de apresentar outra forma de responder à questão da técnica para além da dicotomia apresentada no texto original, mas que esteja também amparada n' *O Princípio Responsabilidade*. Inicialmente, pensamos em oferecer uma complementaridade para o que consideramos uma lacuna existente no ensaio — sobre as possibilidades de explorar outras formas de governo —, porém findamos por encontrar alguns antagonismos no texto e a oportunidade de explorar uma crítica política à obra. Para tanto, nos utilizamos das análises do pensador americano Murray Bookchin (1921 - 2006), que nos ofereceu não apenas uma alternativa, mas, se estivermos pensando adequadamente, um caminho para a correta aplicação do Princípio de Responsabilidade no âmbito social e político.

Ainda sobre o livro de Jonas, não há ali nenhuma indicação explícita sobre qual forma de governo seria mais adequada para lidar com a questão da técnica, muito embora existam pistas de que, entre as opções existentes e consideradas pelo autor — capitalismo e socialismo — haveria uma certa vantagem quanto ao socialismo, por considerar a capacidade de mobilização das pessoas em torno de um projeto comum e também por haver nele, algum tipo de moral ascética capaz de preparar as pessoas para sacrifícios pessoais em prol de um maior bem comum, que é a possibilidade de haver uma humanidade futura.

A aposta de Jonas no centralismo socialista e a desconfiança do autor em relação ao projeto liberal revelariam de antemão algumas escolhas que, apesar de tematizadas na obra, não configurariam uma forma de governo propriamente dita, mas antes, componentes de um labirinto em que muita coisa não-dita acaba deixando espaços para especulações e interpretações das mais variadas.

Ao mesmo tempo em que Jonas fala da necessidade de um governo<sup>1</sup> capaz de conter a ameaça tecnológica, também alerta para o risco do surgimento de governos ditatoriais; ainda que veja nessas ditaduras alguma vantagem no que tange o exercer do poder e do controle sobre a sociedade, diz que é a favor das liberdades civis e da abertura existente no ambiente democrático; chega a falar de uma *tirania benevolente* inspirada nos moldes do Rei-Filósofo platônico, enquanto critica esse paradigma

---

<sup>1</sup>Jonas fala de “um poder sobre o poder”, que seria uma estrutura política capaz de impor uma disciplina social “pode levar a uma subordinação das vantagens do presente aos imperativos de longo prazo do futuro.” (Jonas, 2006, p. 237) (JONAS, 2006, p. 237)

vertical e transcendental clássico, opondo a ele uma perspectiva temporal e baseada no horizonte histórico; ao fazer uma análise das formas de governos e perceber uma pequena margem de vantagem para o socialismo, contemporiza que esse mesmo socialismo deveria ser problematizado por ser ele o herdeiro natural do ideal baconiano de dominação da natureza — mais do que o capitalismo —; assim, propõe um modelo de marxismo ‘internamente sóbrio’ e sem o elemento utópico; quando critica os estados civis democráticos pela fragilidade com que as ações são tomadas consensualmente, faz também a defesa das liberdades civis e do Estado de bem-estar social; faz a análise crítica da técnica moderna, mas quando opta por um Estado centralizador, ignora que essas mesmas estruturas burocráticas e concentradoras que alicerçam as tomadas de decisão são manifestações deste mesmo fenômeno da técnica moderna.

Nesse labirinto do pensamento, parece que Jonas quer, segundo Sganzerla,

nos precaver que se continuarmos no atual ritmo de exploração da natureza, podemos chegar a um momento em que não seja mais possível voltar atrás e que sejamos obrigados a adotar posturas e medidas próprias dos despóticos e autoritários (Oliveira; Pommier, 2019, p. 201) (OLIVEIRA; POMMIER, 2019, p. 201)

Há um componente biográfico que numa análise filosófica geralmente deixada em segundo plano, mas consideramos interessante trazer para essa introdução, porque joga uma luz sobre essa desconfiança de Jonas em relação ao sistema democrático e a capacidade das massas para lidarem com a ameaça tecnológica: É preciso contextualizar que a interrupção de sua carreira acadêmica, a onda antissemita e o exílio forçado em 1933, bem como a deportação da sua mãe para os campos de concentração de Auschwitz em 1942 foram desdobramentos lamentáveis de uma decisão referendada pelo voto popular. A chegada de Hitler ao poder e a ascensão nazifascista tiveram a chancela de uma escolha popular pelo voto e isso certamente impactou na análise de Jonas sobre a democracia, mas não seria apenas isso.

A fragilidade em torno da criação de consensos e a dificuldade de impor sacrifícios faria essa estrutura política democrática pouco eficiente para lidar com a questão da técnica, principalmente quando pensada a partir do modelo representativo. O que Jonas não considerou nesta crítica e é este o ponto que queremos trazer para pesquisa, é que o modelo democrático, com todos os problemas já falados acima, é

aquele que pode, do ponto de vista da mobilização, oferecer uma boa resposta para a questão da técnica, quando investido de uma base sufragista ampla e coesa.

É dessa maneira que queremos trazer a proposta comunalista de Murray Bookchin e seu resgate dos elementos democráticos da polis grega — sem aqueles vícios exclusivistas de sua origem — e da mobilização política existente nas várias estruturas comunais históricas. A democracia radical proposta por Bookchin seria uma forma de responder à crise de representatividade que as democracias modernas atravessam, como também uma forma de enfrentamento da crise ambiental e social, que, segundo Bookchin, possuem raízes comuns na lógica de dominação e concentração, que seria também uma outra maneira de falar dos aspectos da técnica moderna e a questão da responsabilidade.

Todavia, enquanto Jonas pensa uma ontologia do ser orgânico, com sua finitude e fragilidade constitutiva — para tematizar a liberdade e a responsabilidade *bio-cêntrica* — e a partir disso esboçar uma Ética da Responsabilidade, Bookchin procura refletir sobre os desdobramentos ambientais, econômicos e sociais desta mesma crise ontológica.

É verdade que existem divergências na forma de cada pensador responder à questão da técnica, mas nessa pesquisa procuramos desenvolver uma ponte dialógica inicial, mostrando que há uma convergência possível na possibilidade da democracia direta, como uma forma de responder à questão da técnica. A sequência do texto foi pensada de acordo com essa dinâmica: iniciamos mostrando as convergências seguidas dos primeiros pontos de atrito para finalizarmos na crítica relacionada às formas de governo, apresentando o comunalismo como uma possibilidade de aplicação prática do princípio de responsabilidade.

## 2 A DIMENSÃO ÉTICO-POLÍTICA DO PRINCÍPIO DE RESPONSABILIDADE

Em suas *Memórias*, Hans Jonas (1903 – 1993) refaz o percurso de sua vida, e nos faz ver como as suas vivências estão — entre encontros e desencontros, chegadas e partidas, — habilmente cerzidas em seu pensamento: desde a sua infância, em Mönchengladbach, marcada por notícias de conflitos e guerras que o influenciaram nos acontecimentos vindouros de sua existência e deixaram marcas indeléveis em seu itinerário filosófico, até os dias finais de sua vida e já em solo americano, onde passou a desfrutar de reconhecimento e prestígio pela sua carreira acadêmica, que foi, inicialmente, interrompida pela chegada de Hitler ao poder.

Nessa trajetória, acompanhamos o desenvolvimento de um pensamento que, fincado nas raízes judaicas e no olhar fenomenológico lançou uma nova e promissora interpretação da gnose antiga, abruptamente suspensa por conta da guerra e seus horrores; longe dos livros e em meio aos *fronts* de batalha atuando como oficial de artilharia, Jonas teve que lidar diariamente com os riscos do conflito, meditando sobre a condição humana e a fragilidade da vida por meio da experiência corpórea do organismo: dessas reflexões surgiram as bases para uma biologia filosófica — ou ainda —, para uma filosofia do orgânico. Findadas as participações em conflitos armados, Jonas se estabeleceu na América do Norte e lá pôde retomar a sua carreira acadêmica, lecionando em universidades do Canadá e depois nos Estados Unidos. Nessa fase, Jonas recuperou as reflexões acadêmicas sobre o problema da liberdade (presente em seus primeiros escritos) e a partir das meditações e vivências sobre a condição do orgânico, procurou extrair as consequências morais destas relações, no que consiste o terceiro e último grande momento de seu itinerário. É nesse período de culminância que surge o seu livro mais importante, *O Princípio Responsabilidade*<sup>2</sup>, do qual partiremos para realizar esta investigação.

---

<sup>2</sup>Esta obra, escrita inicialmente em alemão e posteriormente vertida para o inglês, como veremos mais abaixo, foi traduzida para vários idiomas, incluindo a edição em português lançada pela Contraponto Editora, cuidadosamente traduzida por Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez, que utilizaremos como base para esse estudo. Quando se fizer necessário, cotejaremos esse texto com outras edições. Ainda sobre essa questão das traduções, teremos também referência de outros textos e pensadores, que na ausência de uma edição traduzida, terão os textos feitos por uma tradução nossa, sendo apontada a referência textual da obra original.

O Princípio Responsabilidade foi publicado em 1979 como uma clara resposta ao utopismo presente no *Princípio Esperança*, do filósofo marxista Ernst Bloch (1885 – 1977). Para Jonas, o elemento utópico presente no projeto blochiano (e antes disso, no ideário baconiano-marxista) está assentado numa concepção de natureza intimamente conectada ao panorama desvelado pela ciência moderna<sup>3</sup>.

O programa baconiano de dominação da natureza é um elemento fundamental desse paradigma tecnocientífico, fruto da revolução epistemológica operada ao longo da modernidade e caracterizada pela dinamicidade, pela experimentação e por um novo olhar sobre a natureza, como veremos a seguir. A ciência moderna se amalgamou de tal forma com a instrumentalidade técnica que a sua realização hoje é praticamente inviabilizada sem esses aparatos. É por isso que a ciência de nossos dias é compreendida como *tecnociência*. “Minha tese é que, para a teoria moderna, a aplicação prática não é acidental e sim essencial, ou que a *ciência natural* é essencialmente tecnológica”. (Jonas, 2004, p. 220) (JONAS, 2004, p. 220) Ser essencialmente tecnológica é, neste sentido, interpretar a Natureza como um mero dispositivo e o conhecimento produzido pela Ciência moderna como uma forma de poder controlá-la e manipulá-la livremente.

Esse novo modo de fazer ciência trouxe consigo desafios para os quais o pensamento ético e político tradicional não estavam preparados. Quando Jonas fala sobre a necessidade de uma Ética que esteja familiarizada com esse novo panorama, é preciso, como parte dessa preparação, uma análise prévia dos projetos éticos tradicionais, em que Jonas buscou sistematizar elementos comuns a estas estruturas já postas e refletir sobre essas insuficiências, para só então propor um modelo para ação melhor sintonizado com os desafios postos pela técnica moderna. Nessa análise da tradição, Jonas encontrará quatro axiomas comuns aos modelos éticos existentes. São eles:

1. Todo o trato com o mundo extra-humano, isto é, todo o domínio da *techne* (habilidade) era — à exceção da medicina — eticamente

---

<sup>3</sup>Essa problematização foi feita no formato de conferência duas décadas antes do livro, sendo posteriormente transformada no texto ‘Do uso prático da teoria’. Esse texto está presente num compêndio de textos lançado como *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* (1966). Este livro, apesar de não possuir uma unidade interna, foi considerado por Jonas em sua autobiografia a sua obra filosófica mais importante, “pois nele já se encontravam os rudimentos para uma nova ontologia” (Jonas, 2005b, p. 341) (JONAS, 2005, p. 341)

neutro, considerando-se tanto o objeto quanto o sujeito de tal agir (...) Em suma, a atuação sobre objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo. 2. A significação ética dizia respeito ao relacionamento direto de homem com homem, inclusive o de cada homem consigo mesmo; toda ética tradicional é antropocêntrica. 3. Para efeito da ação nessa esfera, a entidade “homem” e sua condição fundamental era considerada como constante quanto à sua essência, não sendo ela própria objeto da *techne* (arte) reconfiguradora. 4. O bem e o mal, com o qual o agir tinha de se preocupar, evidenciavam-se na ação, seja na própria práxis ou em seu alcance imediato, e não requeriam um planejamento de longo prazo. (Jonas, 2006, p. 35) (2006, p. 35)

Como vimos acima, a essência da ciência moderna é tecnológica e a sua realização passa pela dominação objetiva da natureza. E Sobre o alcance dessa dominação, podemos incluir aqui toda a biosfera (e dentro dela a humanidade, posto que também somos seres orgânicos). O impacto dessas incursões tecnocientíficas são capazes de alterar as estruturas orgânicas mais ínfimas e essa consiste numa das ameaças. E porque a moderna tecnociência tem o poder de alcançar e impactar o que chamamos de essência humana — que não pode mais ser considerada como imune às transformações — aqui temos uma outra forma de pensar a ameaça. Ainda sobre a natureza da duração dessas ações tecnocientíficas, os seus desdobramentos (majoritariamente imprevisíveis) acenderiam mais um alerta sobre a magnitude destas incursões e das nossas limitações para impor controles ou reverter processos. Para Jonas,

o perigo decorre da dimensão excessiva da civilização técnico-industrial, baseada nas ciências naturais. O que chamamos de programa baconiano — ou seja, colocar o saber a serviço da dominação da natureza e utilizá-la para melhorar a sorte da humanidade — não contou desde as origens, na sua execução capitalista, com a racionalidade e a retidão que lhe seriam adequadas; porém, sua dinâmica de êxito, que conduz obrigatoriamente aos excessos de produção e consumo, teria subjugado qualquer sociedade, considerando-se a breve escala de tempo dos objetivos humanos e a imprevisibilidade real das dimensões do êxito (uma vez que nenhuma sociedade se compõe de sábios). (Jonas, 2006, p. 235) (2006, p. 235)

E pelo caráter cumulativo das ações tecnocientíficas, há não apenas o risco de comprometer materialmente a existência das gerações futuras — pense aqui na poluição e no comprometimento de biomas inteiros —, como há também o risco de desfiguração — e neste sentido, pense nas incursões da engenharia genética e o risco do comprometimento de funções orgânicas, psíquicas e de outras dimensões do fenômeno humano —, que é ainda maior para aqueles que sequer estão aqui neste

para poder reivindicar o seu lugar. A ameaça de desfiguração dessa imagem pela técnica moderna, considerando a fragilidade da vida orgânica da qual somos parte integrante, atestam o perigo a que a condição humana encontra-se hoje exposta. Nessa relação — ambígua, como veremos a seguir — com a tecnociência, o homem passaria a ser feitor e também objeto dessa mesma técnica, sendo, portanto, necessário que haja a busca pela salvaguarda dessa essência, dessa *imagem humana*.

A caracterização da ciência moderna como ameaçadora e perigosa — dada a magnitude dos impactos e a imprevisibilidade dos prognósticos —, geraria em nós, segundo Jonas, um vínculo de responsabilidade com as gerações futuras. A preservação da essência humana — dessa imagem, por demandar um agir, passaria a ter contornos éticos e esta preservação será a pedra angular do *tractatus ethicus-technologicus* jonasiano, que no seu escopo já contemplaria o caráter dinâmico da técnica moderna. Parte-se da noção de que a extensão dos impactos ultrapassam a esfera da proximidade e da coetaneidade da ação, comprometendo a possibilidade da existência de uma humanidade futura. É quando aqueles progressos converteram-se em ameaça, e a responsabilidade que o novo imperativo exige não pode mais ser fundamentada na ideia tradicional de reciprocidade, dado que a entrada de novos personagens — a natureza e as futuras gerações — deixou o jogo mais complexo.

‘Ética para o futuro’ não designa uma ética *no* futuro — uma ética futura que poderíamos inventar agora para nossos descendentes — mas uma ética atual que se ocupa do futuro, que trata de protegê-lo das consequências de nossas ações no presente para os nossos descendentes. (Jonas, 1998, p. 135) (1998, p. 135)

Na medida em que os desdobramentos destas incursões tecnocientíficas ganham espaços cada vez maiores, há também uma demanda não apenas pela reflexão ética nesse novo contexto, como também um clamor prático e que inevitavelmente passa a ter contornos políticos. É neste sentido que o agir do filósofo que se ocupa com a ordem da vida humana, não é de natureza técnica, mas antes, política<sup>4</sup>. Numa passagem de suas *Memórias*, Jonas fala que no *Princípio*

---

<sup>4</sup>Numa reflexão sobre o uso prático da teoria, Jonas mostra como a perspectiva antiga difere da construção teórica dos modernos. Para ilustrar, ele faz uma comparação (Cf. Jonas, 2004, p. 216–217) (Cf. 2004, pp. 216–217) utilizando-se do exemplo de Platão, para quem o conhecimento cria um senso — que embora não chame expressamente de responsabilidade — de compromisso com a coletividade, relacionando essa atividade a uma ideia de bem que bastaria à si mesma para orientar a ação do filósofo.

## *Responsabilidade*

também dedico muitos pensamentos à questão dos sistemas políticos. Em um ponto, no entanto, meu livro introduz um elemento novo na filosofia política: a tarefa de questionar qual das propostas ideológicas e projetos políticos programáticos é melhor para o homem e para o futuro. Na realidade, concluí que isso era indiferente e, portanto, postulei que a questão era qual deles oferecia as melhores opções para lidar com as novas ameaças que a sociedade humana enfrenta: como devemos viver com a natureza ou como a natureza pode subsistir ao nosso lado. No meu livro, o tema principal não versa sobre os seres humanos, mas sim sobre esse novo horizonte da reflexão ética. (Jonas, 2005a, p. 360) (2005, p. 360)

*Esse novo horizonte da reflexão ética* alcança necessariamente o âmbito da política e por esse motivo, pensamos que esse horizonte falado acima por Jonas é de natureza *ético-política*. Por isso, pensando nessa conexão, desenvolvemos esta pesquisa a partir da crise ecológica e da questão da técnica, para analisar as implicações da *Ética da Responsabilidade* nos modelos políticos que temos atualmente.

Assim, partiremos das análises feitas por Jonas n' *O Princípio da Responsabilidade*, especificamente nos dois últimos capítulos, que tratam da Teoria da Responsabilidade e de uma possível aplicação da teoria na análise dos sistemas de governos (Cap. V), bem como a crítica feita ao utopismo a partir da *Ética da Responsabilidade* (Cap. VI), relacionando-as ao pensamento de Murray Bookchin sobre o municipalismo libertário como uma possível resposta à questão deixada em aberto por Jonas.

O que propomos é ver se as condições de possibilidade para aplicação da *Ética da Responsabilidade*, limitar-se-iam aos cenários apresentados por Jonas ou se haveria a perspectiva de uma continuidade dessa construção, expandindo essa reflexão das formas de governo para outras possibilidades não consideradas inicialmente por Jonas. A nossa hipótese inicial é que muito da análise política feita na obra estaria vinculada à facticidade histórica, e com ela, todas as contingências advindas deste intento; apesar de não haver tematizado ali uma Filosofia Política propriamente dita, Jonas dá algumas pistas ao longo do texto sobre suas opções e preferências, que podem nos servir de base para contrapor um caminho que, originalmente, não foi considerado por Jonas.

Ainda sobre as contingências históricas e as opções do autor, temos, por

exemplo, na parte que trata *do exame concreto das possibilidades abstratas*, (Cf. Jonas, 2006, p. 251–257) (Cf. 2006, pp. 251–257) quando o autor considera apenas dois paradigmas geopolíticos — e hegemônicos — durante a Guerra Fria, deixando de considerar outras configurações existentes (ou que já existiram anteriormente) como possibilidades para o enfrentamento da questão da técnica. Nessa comparação feita por Jonas, limitada a uma dicotomia baseada entre o capitalismo liberal e o socialismo soviético, “pareceu apontar uma vantagem para um marxismo interiormente mais comedido (ou seja, melhores possibilidades de dar conta das duras tarefas do futuro)” (Jonas, 2006, p. 251) (2006, p. 251).

Esse marxismo mais comedido proposto por Jonas chega a ser estranho para os cânones da teoria e talvez por isso ele próprio se declare como um *pós-marxista*. E a diferença fundamental entre o ‘marxismo sóbrio’ proposto por Jonas e o cânone estaria neste *telos*, que diferentemente da teoria tradicional se encontraria aberto e destituído de um projeto utópico *a priori* de sociedade ou de homem. Essa abertura proposta por Jonas libertaria a teoria clássica de seus vícios de origem, isto é, dos entraves que amarrariam a teoria marxista ao destino à condição de herdeira legítima da revolução baconiana e que

compreendendo-se como seu testamenteiro — aliás, como melhor testamenteiro do que o capitalismo, pois mais eficiente. Resta provar se ele poderá ser superior ao mestre. Nossa resposta antecipada é a de que ele só poderá sê-lo caso modifique a forma como interpreta a si mesmo, deixando de ser aquele que traz a salvação para tornar-se aquele que protege do mal, renunciando, portanto, ao seu sopro vital, a utopia. (Jonas, 2006, p. 241) (2006, p. 241)

Antes expor propriamente a sua Ética da Responsabilidade, Jonas apresenta uma parte que trata dos princípios e fundamentos, que pode servir como uma propedêutica para a questão da responsabilidade. Ali estariam postas as necessidades e os “porquês” deste intento e por isso a sua importância. A busca pelos fundamentos de uma Ética da Responsabilidade é de natureza moral e também política.

Estas razões devem estar bem fundamentadas, principiando numa base filosófica para então seguir para uma aplicação prática, material e objetiva. Em vista do panorama descortinado pela figura da tecnociência, metaforizada no “Prometeu desacorrentado”, a essa aplicação falada a pouco seria naturalmente política, visto que o impacto dos desdobramentos dos efeitos e das ações é coletivo. E para uma

ação política eficaz, é preciso que estes saberes estejam lastreados por uma ciência capaz de lidar com essas necessidades longínquas, do plano das possibilidades e que possa servir, ainda que hipoteticamente -- visto que trataria fatos e eventos que ainda não aconteceram --, para estruturar essas ações, no que Jonas chamará de "uma 'futurologia comparativa'". (Cf. Jonas, 2006, p. 70) (Cf. 2006, p. 70).

Este conhecimento do possível seria heurísticamente suficiente para a doutrina dos princípios buscada por Jonas, que fortemente influenciado pelas condições políticas existentes na época e inspirados num espírito especulativo que lhe é próprio, ele confessa em suas *Memórias* que “não me submeti aos critérios próprios da Filosofia, mas em vez disso, enfatizei exclusivamente esse critério externo: qual forma de governo oferece as melhores perspectivas nessa situação? E deixei aberta a pergunta!” (Jonas, 2005a, p. 361) (2005a, p. 361)

A pergunta deixada por Jonas seguiu aberta pelos 14 anos seguintes — tempo transcorrido entre o lançamento do ensaio e a sua morte, em 5 de fevereiro de 1993. Neste período logo após a publicação do *Princípio Responsabilidade*, muitos acontecimentos importantes se deram no plano geopolítico e que poderiam provocar uma revisão do ensaio por Jonas, ou ainda, uma ampliação das possibilidades elencadas no mesmo, mas isso, no entanto, não ocorreu. Após a publicação da obra houve uma repercussão positiva na Alemanha, local em que a obra foi lançada inicialmente; O contexto do pós-guerra, a reconstrução da Europa e a efervescência política pós-68 criaram um ambiente propício para ideias como a que Jonas estava ali propondo. Foi assim que, para além dos muros acadêmicos, as ideias de Jonas tiveram a proeza de alcançar uma grande receptividade no âmbito político e social, lhe conferindo uma boa projeção. Em comentário feito na sua autobiografia, Jonas afirma que “supe que mi nombre era utilizado por todos los partidos políticos en los debates parlamentarios y que ni la CDU<sup>5</sup> ni los socialdemócratas querían renuncias a su derecho sobre Hans Jonas.” (Jonas, 2005a, p. 364) (2005a, p. 364)

O debate sobre o *tractatus ethicus-technologicus* foi retomado apenas em 1985, quando foi publicado na forma de compêndio um conjunto de ensaios e artigos

---

<sup>5</sup>Trata-se da Christlich-Demokratische Union Deutschlands (CDU), ou União Democrata-Cristã da Alemanha. Partido político de ideologia conservadora e localizado no espectro político à centro-direita. Atualmente é o maior partido em atividade na Alemanha e desde os anos 2000 conta com a chanceler Angela Merkel como sua principal liderança.

produzidos entre os anos de 1969 e 1984. Essa obra envolveu a parte prática do projeto ético para civilização tecnológica, que inicialmente foi deixada de lado por questões de tempo. Hans Jonas acreditava que tinha uma idade bastante avançada e por esse motivo optou por desenvolver esses pontos numa outra ocasião, chegando a redigir a obra inicialmente em alemão, mesmo morando há alguns anos já nos EUA.

Essa ponderação também me levou a reservar uma “parte aplicada” anexa à investigação sistemática, prevista para ser publicada no prazo de um ano. Ela deve ilustrar o novo tipo de questões e obrigações éticas, escolhidas entre temas específicos bastante concretos. No presente não se poderia tentar nada mais além de uma casuística provisória como esta. Ainda não é tempo para uma doutrina sistemática do dever (a que, afinal, se deveria aspirar), dado que sua “matéria” se encontra em processo de vir a ser. A decisão de escrever este livro em alemão após décadas de escrita quase exclusiva em inglês não se deu por motivos sentimentais, mas pela sóbria constatação da minha idade avançada. (Jonas, 2006, p. 23–24) (2006, pp. 23–24)

De forma preliminar e provisória, Jonas propôs em seu livro alguns encaminhamentos para a questão da técnica, que numa leitura apressada pode até trazer-lhe a pecha de ‘tecnofóbico’<sup>6</sup>, a questão é muito mais profunda que uma mera preferência pela técnica ou não, considerando o que está em jogo. Sobre essa parte prática e aplicada que apareceria ‘no prazo de um ano’ trata-se na verdade da obra *Técnica, Medicina e Ética*<sup>7</sup>, em que temos a discussão e a aplicabilidade — em caráter experimental — da ética proposta n’*O Princípio Responsabilidade* para casos concretos, bem como a problematização e a reflexão sobre os impactos causados pela tecnologia no meio científico e social. Vale mencionar que toda problematização política feita n’*O Princípio Responsabilidade* e mesmo a aplicabilidade prática tentada em *Técnica, Medicina e Ética* tiveram também um caráter preliminar e provisório; a possibilidade de transpor essa Ética para um projeto político e social não chegou de fato a acontecer. Como dito acima, Jonas acreditava estar numa idade já avançada para desenvolver as partes faltantes e deixou a tarefa para outro momento, que infelizmente não chegou a acontecer.

---

<sup>6</sup>Veja, por exemplo, como a ‘heurística do temor’ é interpretada erroneamente como uma mera aversão à tecnologia (Cf. Nélaton, 2016, p. 135–136) (Cf. NÉLATON, 2016, pp. 135–136)

<sup>7</sup>Recomendo a excelente apresentação cronológica dos artigos, feita pelo Prof. Jelson Oliveira para a edição brasileira da obra. (Cf. Jonas, 2013, p. 9–18) (Cf. JONAS, 2013, p. 9–18)

As produções de Jonas que vieram depois seguiram por uma via mais teológica e especulativa, fortemente conectadas à questão judaica<sup>8</sup>. É possível encontrar nessas reflexões posteriores todos os elementos presentes nos outros momentos de seu itinerário filosófico, como a questão da gnose e o problema da liberdade, a fragilidade do orgânico e as preocupações com a técnica e a ética da responsabilidade, porém, num formato bem mais especulativo. Entretanto, a pergunta pelos sistemas políticos e as formas de governo seguiu aberta.

## 2.1 A ECOLOGIA SOCIAL E O COMUNALISMO

Como a tarefa ficou por ser feita, achamos interessante inserir neste ponto do debate o estadunidense Murray Bookchin, filósofo e ecologista que, influenciado por uma gama de pensadores — incluindo o próprio Hans Jonas — desenvolveu uma teoria para o que ele chamou de *Ecologia Social*<sup>9</sup>. Sobre essa conexão entre os pensadores, vimos na introdução feita pelo Andrés Sánchez Pascual para a edição espanhola de *O Princípio Responsabilidade*, que “a linha de ataque de Jonas à utopia marxista passa pela via ecológica.” (Jonas, 1995, p. 10) (1995, p. 10). Sobre a filosofia do organismo, nos agradecimentos da obra *The Ecology of Freedom: The emergence and dissolution of hierarchy*, é o próprio Bookchin quem já estabelece essa conexão quando diz que “achei o *Fenômeno da Vida*, de Hans Jonas, uma fonte refrescante de inspiração na Filosofia da Natureza, bem como um livro de rara graça estilística.” (Bookchin, 1982, p. viii) (BOOKCHIN, 1982, p. viii). Partindo dessas conexões, vimos uma boa oportunidade para estabelecer pontes entre esses dois pensamentos e assim, poder avançar na resposta sobre os sistemas políticos deixados em aberto por

---

<sup>8</sup>É dessa época o texto *O conceito de Deus depois de Auschwitz. Uma voz judia*. (Cf. Jonas, 1998, p. 195–212) (Cf. JONAS, 1998, pp. 195–212)

<sup>9</sup>Numa introdução crítica ao itinerário de Bookchin, Janet Biehl (parceira de vida e de pesquisas de Bookchin) afirma que “Mesmo abraçando a tradição anarquista, entretanto, Bookchin nunca abandonou inteiramente as ideias básicas de Marx. Com efeito, ele se baseou no melhor do marxismo e do anarquismo para sintetizar uma Filosofia Política híbrida e coerente de liberdade e cooperação, baseava tanto no rigor intelectual quanto na sensibilidade cultural, análise e reconstrução. Ele chamaria essa síntese de *Ecologia Social*”. “Even as he embraced the anarchist tradition, however, Bookchin never entirely abandoned Marx’s basic ideas. In effect, he drew on the best of both Marxism and anarchism to synthesize a coherent hybrid political philosophy of freedom and cooperation, one that drew on both intellectual rigor and cultural sensibility, analysis and reconstruction. He would call this synthesis social ecology.” (Bookchin; Biehl, 1999, p. 4) (BOOKCHIN; BIEHL, 1999, p. 4)

Jonas. Faremos agora uma breve introdução ao pensamento de Murray Bookchin.

Bookchin nasceu em 1921 na cidade de Nova York no bairro do Bronx. Filho de imigrantes russos que foram forçados a emigrar após a tentativa fracassada da revolução em 1905. Naquela época, o Bronx era considerado um bairro periférico e composto em sua maioria de imigrantes de várias nacionalidades. Bookchin cresceu nesse gueto, que tinha uma dinâmica própria e uma vida intensa de comunidade. A vida nessa vizinhança ricamente mobilizada culturalmente e também politicamente engajada deu ao jovem Bookchin um senso de coletividade bastante precoce. Com a chegada da Grande Depressão em 1930, a família de Bookchin passou por grandes dificuldades financeiras, sofrendo vários despejos e dependendo de instituições de caridade para terem abrigo e alimentação.

Neste período de juventude, Bookchin vendeu jornais nas esquinas do bairro para sobreviver. Nesse período, passou a integrar o Partido Comunista Americano, iniciando com os *Young Pioneers* e depois a *Young Communist League*. Após terminar o ensino básico, Bookchin foi trabalhar na indústria pesada e depois como autônomo; fez política sindical e participou ativamente dos movimentos operários. Podemos dizer que boa parte da formação política de Bookchin se deu nessas vivências práticas, nos trabalhos que desempenhou e nas ruas, fora dos grandes espaços acadêmicos. Segundo Bookchin,

nós éramos muito bem informados. em comparação com o professorado da década de 1980, não apenas pelas aulas da Escola dos Trabalhadores na East 13th Street e na Rand School da Union Square, mas também nos grupos de estudo e formações regulares que faziam parte integrante das nossas reuniões semanais. (BOOKCHIN apud White, 2008, p. 13) (BOOKCHIN apud WHITE, 2008, p. 13)

A primeira ruptura política de Bookchin aconteceu em 1939, quando foi assinado o Tratado de Não-Agressão entre a Alemanha e a União das Repúblicas Socialistas Soviética<sup>10</sup>. Por discordar desse acordo Bookchin foi expulso do Partido Comunista Americano (CPUSA), migrando para uma tendência política trotskista voltada para o trabalho de base sindical. Entretanto, uma nova ruptura aconteceu mais adiante, já na sua atuação como sindicalista, quando viu os arranjos feitos entre a

---

<sup>10</sup>Também conhecido como Pacto Molotov–Ribbentrop, esse acordo feito entre a URSS e a Alemanha Nazi, tinha como objetivo manter uma política de não agressão e de neutralidade entre as duas nações no conflito. Ainda incluíam nesse pacto, acordos secretos de divisão de territórios.

burocracia sindical e o governo Roosevelt para retirar dos trabalhadores o direito de greve. Em meados da década de 1940, desiludido com o autoritarismo e o estatismo, rompeu totalmente com o marxismo-leninismo e aproximou-se do socialismo libertário, tornando-se anarquista em meados dos anos de 1950 e ajudando a fundar a *Libertarian League* em Nova York.

Os anos pós-guerra trouxeram novos desafios para a esquerda americana: o aumento da repressão aos ‘subversivos’ com as políticas macartistas e o relativo conforto material alcançados pela sociedade após o conflito fizeram com que os *vermelhos* mudassem o foco ou simplesmente entregassem os pontos, deixando a militância política em segundo plano. Esse período de relativo conforto material vivenciado pelos EUA no pós-guerra não impediu Bookchin de retomar as suas reflexões, mas antes, apenas reforçou a necessidade de repensar a tradição da esquerda.

Tais eventos claramente tiveram um efeito sobre Bookchin, mas ele não seguiu essa mudança dominante rumo ao neoconservadorismo. Em vez disso, tais eventos afirmaram sua crença de que a tradição radical precisava ser sistematicamente repensada, em vez de abandonada. (White, 2008, p. 15) (2008, p. 15)

(Bookchin, 1986, p. 197)(Bookchin, 1986, p. 199)(Bookchin, 1986, p. 242) Ainda sobre essa apresentação do Bookchin, é preciso mencionar a existência de mais uma ruptura em seu itinerário intelectual e político, desta vez com o próprio movimento anarquista americano, isso já na década de 1990. Tal imbróglio veio, então, pelo entendimento de Bookchin de que os anarquistas, da mesma maneira que fazem política no chão das fábricas e atuam no movimento sindical — mobilizando greves e intervenções políticas nestes meios — não deveriam se furtar a também participar de organizações civis como Conselhos ou mesmo, de disputar eleições. Esse entendimento sobre a participação de anarquistas em eleições e na disputa por cargos destoaria dos teóricos anarquistas modernos, para quem ‘votar significa formar traidores, fomentar o pior tipo de deslealdade’, como pensou Élisée Reclus — um dos grandes nomes da teoria anarquista moderna.

Bookchin acredita que a política, pensada aqui a partir das relações burocráticas advindas das conexões sociais presentes nas instituições que compõem os Estados-nação, bem como toda ritualística que envolve o funcionamento desses mecanismos, realmente levaria à concentração de poderes, corrupção dos valores e

seria responsável pela crise na qual estamos.

Entretanto, haveria uma forma de política, mais pulsante e que seria praticada nas assembleias de vizinhos em pequenas comunidades organizadas, que escapariam dessa sanha concentradora e seria, portanto, uma verdadeira escola de cidadania. A saída da crise passaria pelo fortalecimento desses pequenos espaços, como parte da estratégia de Bookchin para fomentar a democracia e fortalecer os vínculos entre os participantes daqueles meios. Essa forma horizontalizada de pensar a política por caminhos que passariam pela descentralização de poderes, Bookchin chamará de *municipalismo libertário*, que seria "sua estratégia para alcançar instituições revolucionárias e democráticas, bem como a infraestrutura política de uma sociedade ecológica racional" (Biehl, 2007, p. 26) (BIEHL, 2007a, p. 26).

O *municipalismo libertário* seria uma forma de organização composta pelos chamados grupos de afinidade, em que os cidadãos se articulariam para composição de chapas e a disputa de eleições, capilarizando o poder político por meio dessa comunidade, que organizada em assembleias, fariam as tomadas de decisões, articulando-se com outras comunidades através de um sistema descentralizado e federado. Segundo Bookchin, essa política baseada na descentralização

será necessária para alcançar um equilíbrio duradouro entre a sociedade e a natureza. A descentralização urbana fundamenta qualquer esperança de alcançar o controle ecológico de infestações de pragas na agricultura. Só uma comunidade bem integrada com os recursos da região envolvente pode promover a diversidade agrícola e biológica. ...uma comunidade descentralizada é a mais promissora para a conservação dos recursos naturais, especialmente porque promoveria o uso de fontes locais de energia [e usaria] energia eólica, energia solar e energia hidrelétrica. (Biehl, 2007, p. 8) (BIEHL, 2007a, p. 8)

Como resposta à crise ecológica, que seria também uma crise social e política, Bookchin proporá o comunalismo, que seria uma outra forma para compreender essa dimensão democrática do anarquismo. Essa forma descentralizada de estruturar as decisões políticas, organizada a partir das demandas originadas na própria comunidade, não apenas encurtariam os caminhos para a equalização dos problemas sociais e ambientais daquele entorno, como seria, ainda, capaz de estar em melhor sintonia com o ambiente. Para Bookchin,

"uma sociedade anarquista deve ser uma sociedade descentralizada, não apenas para estabelecer uma base duradoura para a

harmonização do homem e da natureza, mas também para adicionar novas dimensões à harmonização do homem e da humanidade." (Bookchin, 1986, p. 101) (1986, p. 101).

Como resposta à crise ecológica, que seria também uma crise social e política, Bookchin proporá o comunalismo, que seria uma outra forma para compreender essa dimensão democrática do anarquismo. Essa forma descentralizada de estruturar as decisões políticas, organizada a partir das demandas originadas na própria comunidade, não apenas encurtariam os caminhos para a equalização dos problemas sociais e ambientais daquele entorno, como seria, ainda, capaz de estar em melhor sintonia com o ambiente. Para Bookchin,

uma sociedade anarquista deve ser uma sociedade descentralizada, não apenas para estabelecer uma base duradoura para a harmonização do homem e da natureza, mas também para adicionar novas dimensões à harmonização do homem e da humanidade. (Bookchin, 1986, p. 101) (1986, p. 101).

A crítica ao marxismo pela via ecológica é um ponto que conecta tanto o pensamento de Bookchin quanto o de Jonas. A emergência da crise ecológica inspirou nesses pensadores formas diferentes para lidar com a questão. Por ora, é interessante ver como neste ponto da crítica bookchinista ao marxismo tradicional pela via ecológica seria por excelência, segundo o próprio Bookchin, uma *crítica anarquista*.

Há também em Bookchin um componente vivencial que não pode ser ignorado: como já dito, sua formação política e social se deu a partir de experiências práticas e muito da construção de seu pensamento, guinadas e embates teóricos estão diretamente vinculados às suas circunstâncias de vida. Quando Bookchin faleceu, em 2006, muito se comentava a respeito de seu legado teórico e da sua importância como o mais relevante pensador anarquista estadunidense da segunda metade do século XX. Esses comentários, se por um lado fazem ver a relevância e o impacto de suas publicações no meio, por outro, ignoram que o próprio Bookchin já não se reconhecia mais como parte do movimento e rechaçava o título de 'anarquista'. Janet Biehl, que foi a principal colaboradora de Bookchin nas produções desse período e também companheira íntima por quase 20 anos, escreveu o opúsculo *Bookchin Breaks with Anarchism*, no qual expõe as razões para o rompimento dele com o movimento anarquista. Dentre as várias questões, entre táticas, métodos e entendimentos, é ressaltada a má recepção de muitos anarquistas estadunidenses às análises de

Bookchin feitas em *Urbanization Without Cities: The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*. A proposta do municipalismo não foi bem aceita pelos anarquistas mais puristas (Biehl, 2007, p. 23) (Cf. BIEHL, 2007, p. 23) Nessa obra, Bookchin explora as possibilidades para efetivação de uma democracia radical partindo de paradigmas clássicos, que também se encontram presentes de alguma maneira nos pensamentos dos teóricos libertários mais celebrados pela tradição: entretanto, mesmo na história do pensamento libertário existem debates acalorados sobre a natureza e funcionamento da democracia, a ideia de participação e mesmo de representatividade. Nas palavras de Bookchin,

Os libertários normalmente consideram a democracia, mesmo nesse sentido, como uma forma de 'dominação' - uma vez que ao se decidir, a posição da maioria prevalece e portanto 'domina' a da minoria. Assim, diz-se e a democracia é inconsistente com um ideal verdadeiramente libertário. Mesmo um historiador tão conhecedor do anarquismo como Peter Marshall observa que, para os anarquistas, 'a maioria tem tanto o direito de se impor à minoria, mesmo à minoria de um, quanto a minoria tem o direito de se impor à maioria.' Inúmeros libertários ecoaram essa ideia, várias e várias vezes. (Bookchin, 2010, p. 61–62) (Bookchin, 2010, p. 61–62)

Toda a crítica política passa também por uma crítica ecológica, que não seria limitada apenas pelos aspectos sociais da crise ambiental e que buscaria, ainda, pensar a pluralidade orgânica e a consideração das formas de vida como um elemento chave para o que poderia ser um lugar para refletir sobre uma filosofia da natureza em Bookchin. Sobre esse aspecto,

há mais coisas no anarquismo do que comunidades descentralizadas. Se examinei essa possibilidade com algum detalhe, foi para demonstrar que uma sociedade anarquista, longe de ser um ideal remoto, tornou-se uma pré-condição para a prática de princípios ecológicos. Para resumir a mensagem crítica da ecologia: se diminuirmos a variedade no mundo natural, degradaremos sua unidade e integridade; destruirmos as forças que contribuem para a harmonia natural e para um equilíbrio duradouro; e, o que é ainda mais significativo, introduzimos um absoluto retrocesso no desenvolvimento do mundo natural, que pode eventualmente tornar o ambiente impróprio para formas avançadas de vida. (Bookchin, 1986, p. 98) (1986, p. 98)

Seguiremos por essa via ecológica, apresentando aspectos da filosofia do organismo de Hans Jonas e da Ecologia Social de Bookchin, buscando as possíveis intersecções destas duas propostas e de que maneira estas propostas podem contribuir para pensar a crise política e social, tendo como crivo a questão da técnica moderna.

## 2.2 ORGANISMO E LIBERDADE

No prefácio da edição em português do *Princípio Vida*, há uma breve apresentação da obra e a estruturação dos capítulos. Ao final, Jonas comentou que o título da edição original em inglês perderia em clareza como aquele que foi dado para edição alemã da obra, que seria “o que eu considero como o tema central do livro: organismo e liberdade”. (Jonas, 2004, p. 9) (2004, p. 9). O propósito de trazer o tema do *Organismo e da Liberdade* para este ponto é porque essa expressão dialoga bem com a Ecologia Social de Murray Bookchin, cujo tema principal também é a liberdade.

Como já falamos, as circunstâncias abruptas que interromperam o início da carreira acadêmica de Jonas e o forçaram a sair da Alemanha abriram espaço para uma série de vivências práticas, sobretudo enquanto soldado da infantaria. Lá nos *fronts* Jonas teve que lidar diariamente com os riscos do conflito e nas trincheiras meditou sobre a fragilidade da vida. Essas reflexões foram importantes para a formação do pensamento de Jonas, pois conforme sinaliza Wolin, “uma das lacunas perceptíveis de sua formação profissional na Alemanha na década de 1920 foi a falta de atenção ao corpo e à Natureza. Nos seminários de Heidegger, por exemplo, não se falou muita coisa sobre esses temas.” (Wolin, 2003, p. 164) (WOLIN, 2003, p. 164).

Essas lacunas na formação de Jonas não apenas foram preenchidas com as vivências nos *fronts* como serviram de fundamentação para seu pensamento. Não por acaso, Richard Wolin na obra *Los hijos de Heidegger*, ao apresentar Hans Jonas, o chamará “do filósofo da vida”<sup>11</sup>. O ponto de partida desta nossa exploração estaria, portanto, na filosofia da natureza proposta por Jonas na obra *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. É ali, naquele compêndio de artigos e ensaios, que Jonas apresentará sua interpretação “ontológica” dos fenômenos biológicos. A chave de leitura desses fenômenos será o método fenomenológico, como forma de

reconquistar para a compreensão das coisas orgânicas a dimensão

---

11Podemos ver como o tema da vida está latente em todo o pensamento de Jonas: desde seus primeiros escritos sobre a gnose antiga até as reflexões tardias sobre *O conceito de Deus após Auschwitz*, notamos podemos como toda fragilidade da vida, sua constituição e a responsabilidade que temos por ela se seguem para compor a sua obra. Através desse conceito, vemos o embate com as novas tecnologias, a necessidade de zelar pelas condições de existência das gerações futuras e até uma reposição do lugar do homem no discurso ecológico, que, em Jonas, é mais pertinente se pensado a partir de um paradigma biocêntrico.

interior — a que nos é conhecida —, e assim reconquistar a unidade psicofísica da vida o lugar que ela perdeu na teoria após a separação estabelecida por Descartes entre o mental e o material. Nesse caso o ganho para a compreensão do orgânico há de constituir um lucro também para a compreensão do ser humano. (Jonas, 2004, p. 7) (2004, p. 7)

Um dos pontos centrais da obra é a análise crítica da separação feita ao longo da modernidade, que criou uma nova estrutura epistemológica a partir de uma outra interpretação da Natureza. Com esse novo paradigma, vieram as modernas Ciências da Natureza e uma miríade de filosofias que estranhamente se tocam, e entretanto, não se comunicam plenamente. Na leitura feita por Jonas, os processos orgânicos são explicados pela modernidade a partir de mecanismos físicos regidos por uma causalidade cega, enquanto a interioridade humana, pensada aqui como sede da liberdade e da consciência, ainda que suponha uma *corporalidade*, estaria vetada aos demais seres do mundo. A vida nesses termos seria portanto, um mistério.

Com base na redução fenomenológica operada para explicitar o fenômeno da vida, Jonas procurou mostrar como “mesmo em suas estruturas mais primitivas o organismo já prefigura o espiritual e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico”. (Jonas, 2004, p. 11) (2004, p. 11) Ao refazer a leitura filosófica do fenômeno da vida, Jonas procurou reconectar essas pontas soltas. E o ‘local’ para esse (re)encontro seria o próprio homem, porque

as grandes contradições que o ser humano encontra em si mesmo — liberdade e necessidade, autonomia e dependência, o eu e o mundo, relações de isolamento, atividade criadora e condição mortal — já estão germinalmente prefiguradas nas mais primitivas manifestações da vida, cada uma delas mantendo um precário equilíbrio entre o ser e o não-ser, sempre já trazendo dentro de si um horizonte de ‘transcendência’ (Jonas, 2004, p. 7–8) (2004, p. 7–8)

Essa conexão entre o material e o espiritual é um componente importantíssimo no projeto ético e político jonasiano, pois é a partir dele que podemos pensar o paradigma *biocêntrico* como um componente fundamental para a existência das gerações futuras. É por essa via que também passamos a conceber alguma dignidade metafísica às outras formas e estruturas orgânicas além dos próprios seres humanos. A leitura original sobre o fenômeno da vida permite a Jonas confrontar a tradição<sup>12</sup> e,

---

<sup>12</sup>Nesse sentido, o antropocentrismo é uma característica marcante da ontologia clássica, que vê o homem como “a medida de todas as coisas”, sendo ele o *locus* privilegiado de discurso e mostraçãõ da verdade. No período medieval, com o predomínio de visão religiosa, a posição central fora deslocada em favor da divindade, mas, ainda assim, a

ao mesmo tempo lançar bases para pensar uma ecoética a partir d' *O Princípio Responsabilidade*.

Por seu turno, Bookchin na obra *The Ecology of Freedom: The emergence and dissolution of hierarchy*, propõe essa mesma reconexão do homem com a natureza, mas, seguindo por uma outra via de pensamento, mais libertária, e sob o nome de *Ecologia Social*. Para Bookchin, “a própria noção de dominação da natureza pela humanidade decorre da dominação do homem pelo” (Bookchin, 1982, p. 1) (1982, p. 1). Há, tanto em Jonas quanto em Bookchin, o entendimento de que a crise ecoambiental e socioeconômica vivenciada na contemporaneidade está diretamente ligada às relações de dominação/exploração da natureza pelo homem e conseqüentemente, da dominação do homem pelo próprio homem.

Bookchin, mostrará que essas relações de dominação do homem perante a natureza e depois com o próprio homem não são um fenômeno culturalmente universal e que nas comunidades primitivas isso não se fazia presente. Foi no colapso gradual dessas comunidades que começaram a surgir estruturas de desigualdade e com elas, a noção de hierarquia, pensada aqui como um sistema complexo de submissão e controle, que pode ou não se manifestar na forma de exploração, o que num sentido amplo, englobaria não apenas a relação do homem com o próprio homem, como também, do homem em relação à natureza. A leitura que o senso comum faz, por exemplo, sobre a cadeia alimentar seria uma boa ilustração de como essa perspectiva de dominação e hierarquização das coisas segue um padrão linear, ignorando a complexidade existente nesses meios.

O colapso da igualdade primordial em sistemas hierárquicos de desigualdade, a desintegração dos primeiros grupos de parentesco em classes sociais, a dissolução das comunidades tribais na cidade e, finalmente, a usurpação da administração social pelo Estado — tudo isso alterou profundamente não apenas a vida social, mas também a atitude das pessoas umas com as outras, a visão que a humanidade tem de si mesma e, finalmente, sua atitude em relação ao mundo natural. (Bookchin, 1982, p. 43) (1982, p. 43)

---

figura do homem manteve sua importância no plano dos seres vivos, obtendo do Criador a autorização para reinar sobre as demais criaturas, pois ele fora criado por Deus "à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra" Gn. 1,26 e assim a divisão da realidade entre o eu e o mundo, entre ser interior e exterior, entre espírito e natureza, sancionada pelo dogma religioso, preparou terreno para os dualistas modernos.

A existência de um pensamento não-linear, poético e em certa medida mágico existentes nas primeiras comunidades primitivas, foi jocosamente taxado de ‘mentalidade primitiva’ ou ‘pré-lógica’ pelo pensamento linear tradicional, e foi, por isso, relegado a algo menor e que poderia ser esquecido; assim, muitos significados que poderiam ser melhor compreendidos dessas comunidades primitivas também se perderam. A tese de Bookchin é que essas comunidades inicialmente desconheciam essas estruturas de dominação e hierarquia presentes nas primeiras civilizações, coexistindo simbioticamente com o meio. Nessas comunidades ecológicas, o senso de coletividade e pertencimento predominava no grupo. Mesmo diante de rituais e práticas reservadas a alguns indivíduos — pensemos aqui nos rituais religiosos ou em práticas de cura —, o senso de integração existente no grupo dissiparia qualquer sentimento divergente que pudesse surgir.

A comunidade orgânica é concebida para fazer parte do equilíbrio da Natureza — uma comunidade na floresta ou uma comunidade rural — em suma, uma comunidade verdadeiramente ecológica ou *eco-comunidade* inerente ao seu ecossistema, com um senso ativo de participação no ambiente global e nos ciclos da natureza. (Bookchin, 1982, p. 46) (1982, p. 46)

Não haveria nessas primeiras comunidades conflitos de interesses com base na diferenciações de papéis, pois o ambiente integrador e cooperativo presente nessas coletividades aglutinariam os indivíduos em torno de uma unidade. Ainda sobre as diferenciações de papéis, haveria nessas comunidades o compartilhamento dos frutos deste trabalho coletivo, que executado de forma cooperada, renderiam para o grupo o acesso a estes bens. Ainda que houvesse a apropriação privada de um bem, como um utensílio, arma ou ferramenta, esta apropriação seria momentâneo e conforme a necessidade. Haveria uma privatização *pro tempore* daquele objeto, tendo essa duração vinculada a ocasião.

A necessidade coletiva orchestra sutilmente a organização do trabalho, não apenas por uma necessidade pessoal, pois a reivindicação coletiva está implícita na primazia do usufruto sobre a propriedade. Assim, mesmo o trabalho realizado numa habitação particular teria uma dimensão coletiva e subjacente à possível disponibilização destes bens para toda a comunidade. (Bookchin, 1982, p. 50) (1982, p. 50)

O desenvolvimento de novas tecnologias e a transição para formas de comunidades mais sedentarizadas foram criando subdivisões dos papéis sociais, fazendo surgir novas configurações do trabalho nestes agrupamentos. Essas

mudanças, consideradas isoladamente, não implicariam na transformação das mentalidades, porém contribuíram para a dinamização dessa transição para um entendimento mais próximo do que temos hoje sobre os âmbitos público e privado. E ainda sobre a dinâmica existente nessas primeiras comunidades, haveria um entendimento quanto à existência desses objetos comuns, como parte de um conjunto de coisas referentes à propriedade comunal, que, segundo Bookchin, já seria um indício da transformação dessa mentalidade coletiva em função da lógica da apropriação privatista. Essa transformação seria já a manifestação de uma metafísica do eu — ainda incipiente —, mas que já revelaria algo diferente para aquele espírito comum das primeiras comunidades falado anteriormente.

Segundo Bookchin, não é possível pensar a crise ecológica separada desse contexto social de dominação e hierarquia. O surgimento das formas de apropriação privada e o desenvolvimento de estruturas hierárquicas — capazes de garantir a manutenção desse *status quo* — estão diretamente conectados à crise ambiental. A crítica e a busca pela superação da crise ambiental implicaria também na transformação desse cenário social de dominação e hierarquia. Análise que faz lembrar um pensamento atribuído ao ambientalista brasileiro Chico Mendes, que dizia que ‘Ecologia sem luta de classes é jardinagem’, e, de fato, a crítica de Bookchin aos movimentos ecológicos repousa nessa omissão de pensar as questões ecológicas à luz da desigualdade social e da existência de estruturas hierárquicas de dominação.

Nenhuma libertação será completa, nenhuma tentativa de criar harmonia entre os seres humanos e entre a humanidade e a natureza poderá ter êxito se não forem erradicadas todas as hierarquias e não apenas a de classe, todas as formas de dominação e não apenas a exploração econômica. (Bookchin, 2010, p. 22) (2010, p. 22)

Buscar elementos que possam romper a lógica linear do pensamento tradicional é, de alguma forma, resgatar práticas e relações dessas primeiras comunidades, visando com isso algum tipo de resgate desse espírito antigo. Para essas eco-comunidades, cada indivíduo manifesta a sua singularidade e relevância para o grupo, inserido dentro de uma ‘ordem cósmica’, na qual todos os componentes guardariam a sua importância. Uma tradição ancestral, a dos *griots*, afirma que quando um idoso morre na África, é como se uma biblioteca inteira fosse incendiada<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup>Esse pensamento antigo foi colhido pelo historiador e escritor malinês Amadou Hampâté Bâ, que procurou ao longo de sua vida trazer essa riqueza presente na sabedoria antiga, manifesta na transmissão oral, para escritos, contos e poesias.

A reverência pela ancestralidade e pela coletividade, por sermos todos fragmentos de uma coisa só — o Ubuntu —, revela uma concepção pampsiquista e hilozoísta, para qual a vida em suas mais variadas manifestações é a forma de ser do próprio cosmo. Nesse pensamento, a grande incógnita existencial não seria a vida, mas sim, a morte.

A 'alma', em certo sentido, permeia toda a existência; a matéria 'morta' que a ciência nos deu desde o Renascimento, como Hans Jonas apontou com tanta sensibilidade, "ainda estava para ser descoberta - como de fato seu conceito, tão familiar para nós, é tudo menos óbvio". O que é mais natural para as sociedades orgânicas seria uma 'vivência' abundantemente fecunda e abrangente, que integra esse seu conhecimento, num mundo de vida que "ocupa todo o primeiro plano exposto à visão imediata do homem... água gerando, fervilhando, alimentando, destruindo - são tudo menos modelos de 'mera matéria' ". (Bookchin, 1982, p. 47) (BOOKCHIN, 1982, p. 47)

Vamos entender como se estruturou esse paradigma de dominação, a partir da análise jonasiana da vida. Esse componente do pensamento jonasiano é um desdobramento de suas reflexões iniciais sobre o problema da liberdade e que aconteceram num período conturbado da biografia de Jonas: apartado do ambiente acadêmico e envolto nos perigos e vivências traumáticas dos fronts de batalha, Jonas viu ali uma oportunidade para refletir sobre a fragilidade do corpo e esboçar ali uma filosofia da vida. Essa filosofia da vida abarcaria, ao mesmo tempo, a filosofia do espírito e a filosofia do organismo, numa tentativa de unificar esses componentes que emergiram nesse formato radicalmente separados durante a modernidade. Antes disso, havia o entendimento de que uma dimensão já estaria prefigurada na outra e vice-versa. A relação corpo e espírito formavam um todo unificado e a mera separação seria um esforço especulativo.

Quando o monismo se decompôs no dualismo, os traços característicos da perturbadora experiência particular puderam mais e mais difundir-se por sobre a imagem do universo físico. A morte, na realidade, conquistou a realidade externa. (...) O corpo, de per si, é a 'sepultura da alma', e a morte corporal é a ressurreição desta. A vida mora como um estranho no corpo, que na verdade é um cadáver — e, na morte real, abandonado pelo estranho hóspede, ele chega à sua verdade original, assim como ao abandoná-lo a alma também chega à sua. (Jonas, 2004, p. 23) (JONAS, 2004, p. 23)

Foi da ruptura com esse monismo primitivo e originário que se seguiu o dualismo gnóstico, como forma de resolver o problema vida e da morte. Entretanto, na tentativa de solucionar o problema do animismo pampsiquista, se inverteu a lógica hilozoísta predominante, extraindo o elemento vitalista do mundo e concentrando-o no espírito, na *animalitas*. Essa inversão, além de ter gerado uma polarização entre

espírito e matéria, se radicalizou de tal forma que mais adiante deu formas a monismos absolutos, que, no intento de darem conta de si próprios, englobaram todos os fenômenos a partir de sua própria lógica: É disso que resulta o entendimento do espírito como originado de processos físicos complexos e apenas das estruturas mais desenvolvidas (os animais), na mesma medida em que se entendem apenas alguns seres como detentores desse atributo, sendo as demais formas de vida, meros autômatos. Dessa relação estranha — e conflituosa — entre corpo e alma, é que surge a percepção de que matéria e espírito podem existir de modo independente. A transição de uma ‘ontologia da vida’, isto é, do paradigma animista e panvitalista para uma ‘ontologia da morte’ — de estrutura materialista e mecanicista foi o que tornou a moderna teoria da vida compreensível.

Foi com a renúncia à compreensão do fenômeno da vida que chegamos aos monismos pós-dualistas. O resíduo dessa posição extremada é o surgimento de dois ‘monstros’ modernos, a saber, o idealismo e o materialismo, que procuram dialeticamente englobar os fenômenos do outro campo, a partir de sua visão própria, na divisão entre realidades primárias e secundárias, substância e epifenômenos, consciência e aparência. Dessa forma,

o monismo vinha acompanhado de uma ingênua naturalidade que só a experiência da morte poderia perturbar, e que aos poucos pode ser solapada pela técnica — até que o dualismo teórico consciente provocasse o fim desta e de todas as outras ingenuidades — da mesma forma a consideração pós-dualista do ser ocupa-se inevitavelmente com as duas peças deixadas pelo dualismo, frente às quais elas só conseguem ser monista ao preço de uma escolha ontológica entre os dois, de uma opção por um ou por outro — pelo menos enquanto a herança metafísica do dualismo ainda forçar o reconhecimento e seu caráter de alternativa. Com esta alternativa em seu ponto de partida, portanto, todo monismo pós-dualista implica em uma decisão por um lado ou por outro; isto é, ele próprio é de natureza alternativa, e por conseguinte particular, e se defronta com o seu oposto como a possibilidade que ficou excluída. (Jonas, 2004, p. 25–26) (2004, p. 25–26)

Esse problema da interação entre matéria e espírito foi trabalhado por Jonas mais detalhadamente num outro texto, que a princípio integraria *O Princípio Responsabilidade*<sup>14</sup> mas acabou sendo publicado à parte anos depois. N’*O Princípio*

---

<sup>14</sup>Esse texto, segundo o próprio Jonas, deveria aparecer entre o capítulo terceiro (sobre os fins e sua posição no Ser) e o capítulo quarto (o Bem, o Dever e o Ser), conectando esses dois capítulos a partir da intersecção entre a filosofia biológica e a ética da responsabilidade. O autor justificou a publicação em separado porque achou que a

*Responsabilidade*, o terceiro capítulo trata da fundamentação desta teoria dos valores, com base na reflexão sobre a possibilidade de existir fins na natureza; Uma parte importante dessa fundamentação encontra-se fora d’*O Princípio*, num texto chamado *Match oder Ohnmacht der Subjektivität*, (*Potência ou impotência da subjetividade*), em que Jonas procura quebrar, ou melhor, tornar uma as dimensões psíquica e física, mostrando que entre elas há uma interação natural e que essa relação é perfeitamente compatível com a causalidade presente em toda a natureza, confrontando o paradigma gnóstico-dualista que suporta toda metafísica tradicional. O texto, situa o debate sobre o problema psicofísico, que é parte importante da conexão entre a filosofia do organismo e a ética da responsabilidade porque só revendo essa questão é que se pode, por um lado, romper a barreira do antropocentrismo que caracteriza o pensamento tradicional, e, por outro, possibilitar uma nova compreensão sobre o fenômeno da vida. Para Jonas, a ruptura operada na modernidade entre mente e corpo fomentou os dois monismos absolutos citados anteriormente — o materialismo (da *res extensa*) e o idealismo (da *res cogitans*). Segundo a crítica jonasiana, esses monismos são incapazes de darem conta um do outro e quando tentam fazê-lo, é sempre pela via reducionista.

Nesse embate, Jonas entenderá que o materialismo, pela condição de ter que lidar com os corpos físicos, se expõe por meio do processo às provas ontológicas e, com elas, a possibilidade de fracassar no intento. Ao se deparar com esses limites, o materialismo acaba dando sinais do seu status crítico — e me refiro aqui à ideia de *crise* remetendo ao pensamento epistemológico de Thomas Kuhn —, possibilitando o irrompimento de uma estrutura possível. O mesmo já não ocorreria com o idealismo. De acordo com a exposição feita por Jonas, o idealismo evitaria esse problema, oferecendo algumas ‘rotas de fuga’, ao dialetizar as estruturas físicas como ideias ou meros fenômenos do pensar, negando, portanto, a corporalidade que lhes é própria. Isso mascararia, por conseguinte, o problema da vida bem como o problema da morte. A vertente materialista, seria a opção mais séria, pois segundo Jonas

---

inserção desse tema poderia sobrecarregar o livro com um problema específico e ainda, quebrar a linha narrativa que conectava um capítulo ao outro. Trata-se de um texto bastante especulativo, que vai ao cerne da questão metafísica sobre os fins, e é imprescindível para quem desejar compreender melhor como Jonas estende a noção de direitos e deveres para além dos limites antropocêntricos e instaurando um “biocentrismo” *sui generis*. (Cf. Jonas, 2005a, p. 71–73) (Cf. JONAS, 2005b, pp. 71–73)

em sua esfera objetiva ele realmente permite o encontro com todos os outros corpos, também com os corpos vivos, e ao ser obrigado a submetê-lo também aos seus princípios ele se dispõe à prova real ontológica e à possibilidade do fracasso; isto é, oferece ocasião a si próprio para deparar-se com seu limite: permite que o problema ontológico apareça (Jonas, 2004, p. 29) (2004, p. 29).

É, portanto, na vertente materialista que o problema da vida deve ser confrontado. O mistério da vida e da não vida estaria encerrado no corpo orgânico. Nele, podemos sinalizar a crise latente

de toda ontologia que conhecemos e o critério ‘de toda ontologia futura que possa aparecer como ciência’ (...) é ele que tem que ser a norma das futuras tentativas de solução, que superando as abstrações particulares aproximam-se da base oculta de sua unidade, e que, por conseguinte, para além das alternativas, não pode deixar de buscar um monismo integral em nível mais elevado. (Jonas, 2004, p. 28) (2004, p. 28)

Segundo Illana Giner, “la obra de Hans Jonas conforma una unidad, presidida en todo momento por el intento de superar ese ‘secreto dualismo’ que caracteriza, según Jonas, el pensamiento occidental”. (GINER apud Jonas, 2005b, p. 16) (GINER apud JONAS, 2005b, p. 16) O corpo que sinaliza essa crise da ontologia é também o ponto de partida para a superação em torno de uma unidade. “No corpo está amarrado o nó do ser que o dualismo rompe, mas não desata.” (Jonas, 2004, p. 36) (2004, p. 36) Uma filosofia da vida tem que, portanto, visitar esses (des-)caminhos e repor a questão ontológica a partir do corpo orgânico, pois, é através dele que podemos experimentar a *perceptio* e conectar as realidades interior e exterior. O problema surgido com as ontologias pós-dualistas é que, nessa cisão entre espírito e matéria, a possibilidade de compreensão da causalidade fica comprometida com explicações parciais e, por conseguinte, incompletas, pois,

se a matéria foi por um lado abandonada como morta, por outro lado a consciência, destacada como herança da vitalidade animista, deveria ser o repositório da vida, ou mesmo seu destilado. Mas a vida não admite destilação; ela ocupa algum lugar entre os aspectos purificados, lá onde se encontra sua realização concreta. Abstrações não possuem vida. (Jonas, 2004, p. 31) (2004, p. 31)

Nessa unidade superior, a causalidade passa a ter um significado diferente: para Jonas, a causalidade não é uma relação estabelecida por uma subjetividade — seja por sequência de hábitos associativos como pensou Hume, ou ainda, como uma estrutura passiva do nosso entendimento, como defendia Kant —, mas antes, algo intrínseco ao ser vivo. Pensar a causalidade como intrínseca ao corpo é reposicionar o

problema da teleologia, que segundo Jonas “é um modo causal da própria natureza”. (Jonas, 2004, p. 44) (2004, p. 44). Essa máxima só poder ser pensada a partir de uma imanência, visto que a hipótese *ex-nihilo* dá um maior lastro para explicações de cunho mecanicista, uma vez que o agente criador uma vez concluída a obra se retira do mundo e retorna para sua redoma imperscrutável e envolta em mistérios para os quais nenhuma investigação de natureza científica poderia medrar em terreno tão hostil aos seus métodos. Segundo Jonas,

Quando a ciência nascente se ocupou com esse aspecto da teleologia, ela limitou-se a denunciar sua forma grosseiramente antropocêntrica de universo feito para proveito do ser humano. Abstraindo disto, a ideia de um arquiteto Divino dono de uma suprema arte, mas com intenções imperscrutáveis foi na realidade bem-vinda à visão mecânica do mundo durante a fase mais importante do seu primeiro desenvolvimento. (Jonas, 2004, p. 44) (2004, p. 44)

Historicamente, essa rejeição da teleologia poderia ser explicada, segundo Jonas, como um posicionamento anti-aristotélico presente na modernidade, calcado muito mais num ‘decreto apriorístico da ciência moderna’ que propriamente em resultados indutivos, de forma que “a simples busca de tais causas foi de repente declarada incompatível com a atitude científica, e considerada como um desvio na busca das causas verdadeiras” (Jonas, 2004, p. 45) (2004, p. 45). A existência das causas finais, argumenta Jonas, é o que há de mais natural ao espírito humano, e indo mais além, afirma que essas causas permeariam também o universo.

Essa luta contra a teleologia “é uma fase da luta contra o antropomorfismo” (Jonas, 2004, p. 46) (2004, p. 46), que seria uma forma de combater qualquer imprecisão residual no processo epistemológico. No combate à personificação mítica pelos pensadores da *physis*, seguida do processo de racionalização em torno da teleologia, foi-se aos poucos excluindo dessas explicações de mundo qualquer vestígio que conectasse essa moderna ciência ao animismo antigo. Com isso, foi se criando uma espécie de blindagem para a moderna teoria da natureza contra qualquer elemento que possibilitasse uma conexão à cosmogonia primitiva. Mas essa manobra de exclusão dos traços anímicos, teleológicos e antropomórficos encontrou limites justamente no corpo orgânico, que cobra dessa explicação meramente mecânica a prestação de contas de sua existência enquanto ser vivo.

O fenômeno da vida não permite fragmentações e reducionismos, sob o risco de perder toda a complexidade que envolve o corpo orgânico. E esse sistema orgânico

só faz sentido se as partes estiverem integradas no todo — e harmonicamente, persistirem enquanto viventes. Por que a vida, diz Jonas,

é essa confrontação explícita do Ser com o não-Ser, pois, na sua carência constitucional decorrente das necessidades metabólicas, cuja satisfação pode falhar, a vida abriga em si a possibilidade do não-Ser como uma antítese sempre presente, como ameaça. O modo do seu ser é a manutenção do fazer. O “sim” do esforço é fortalecido pelo “não” ao não-Ser. Por meio da negação do não-Ser, o Ser se torna um interesse positivo, ou seja, uma escolha permanente de si mesmo. A vida como tal, no perigo desse não-Ser que é parte da sua essência, expressa essa escolha (Jonas, 2006, p. 152) (2006, p. 152).

Esse empenho do corpo orgânico pode ser observado na insistência em permanecer integrado às partes, sob o risco de ser destruído. Há, portanto, algum ‘querer’ que mantém integração do todo numa unidade. E Jonas compreende que é na atividade metabólica que esse empenho em persistir acontece. A vida é um insistir do ser frente ao não-ser e cada organismo vivo seria uma unidade que, na busca de sua própria conservação, teria um fim em si.

Sendo a vida um fenômeno caracterizado pela fragilidade do organismo, que é atravessado de temporalidade, nestes corpos vivos já haveria um lampejo de liberdade, ainda que não esteja plenamente desenvolvido como na forma de uma consciência, tal como nos seres humanos, por exemplo. E ainda sobre a perspectiva temporal, os organismos, na busca pela continuidade da subsistência, estariam inexoravelmente lançados na permanente tarefa de conquistar, a cada momento, a sua própria sobrevivência física. A busca pela nutrição e pela própria conservação impulsiona estes seres ao esforço de afirmar a sua própria existência em cada momento da vida. Com isso, não é mais a ideia metafísica de uma alma e sim a de liberdade, que, nessa biologia filosófica jonasiana, assumirá o papel de conceito ontologicamente descritivo para o fenômeno da vida. Dessa maneira, o metabolismo será interpretado fenomenologicamente como já sendo essa primeira forma de liberdade

isso significa, por um lado, segundo a amplitude e precisão da experiência e dos graus ascendentes da presença sensorial do mundo que, através do reino animal, chegando até a objetivação mais completa e livre da totalidade do existente no ser humano. Por outro lado, se pode interpretar o progresso – em paralelo com o primeiro conceito e igualmente culminando no ser humano –, segundo a magnitude e o tipo de intervenções no mundo, ou então seguir os graus de uma progressiva liberdade de ação. (Jonas, 1998, p. 16) (1998, p. 16)

Nessa perspectiva, a dinâmica existente no metabolismo físico vai além do processo de 'influxo e refluxo' existente nos sistemas fechados que caracterizam as máquinas, afastando, com isso, a leitura corrente do corpo — a *res extensa* — como uma estrutura inerte e regida por processos meramente mecânicos. A usual leitura do corpo como um mecanismo capaz de operar meras trocas com o meio sai para dar lugar a uma estrutura aberta, ativa e pulsante, que na condição de finita, insiste no exercício do viver e por isso respira, se alimenta e de alguma forma presta contas da sobrevivência para si próprio. “Podemos dizer que esta é uma individualidade autocentrada, existindo por si mesma e em oposição a todo o mundo restante, com um limite essencial entre interior e exterior.” (Jonas, 1998, p. 24) (1998, p. 24). No intento de unir as pontas soltas deixadas pelo pensamento pós-dualista, Jonas busca ir além do antropocentrismo tradicional e põe o paradigma biocentrista no cerne de seu projeto filosófico, trazendo o fenômeno da vida como base para a sua especulação filosófica e com ele

fundamentar o dever ontologicamente. Se sua interpretação evolutiva da Natureza pode ser considerada até certo ponto antropomórfica, porque 'lê' o fenômeno da vida a partir de categorias tradicionalmente humanas, estabelecendo um *continuum* biológico que parte das manifestações orgânicas mais simples e culmina no homem, a proposta ética poderia ser compreendida como uma *biologização* do ser moral. (Jonas, 2005b, p. 48) (JONAS, 2005b, p. 48)

A leitura da vida a partir de categorias tradicionalmente humanas poderia inserir a ética proposta por Jonas dentro daquele escopo bem conhecido de teorias éticas naturalistas, em que valores morais são extraídos de fenômenos naturais. Essa ponte já foi problematizada e analisada criticamente por David Hume<sup>15</sup> e Nietzsche<sup>16</sup>, em

---

15“até aqui tenho sempre notado que o autor durante algum tempo procede segundo a maneira comum de raciocinar, estabelece a existência de Deus, ou faz observações sobre a condição humana; depois, de repente, fico surpreendido ao verificar que, em vez das cópulas é e não é habituais nas proposições, não encontro proposições que não estejam ligadas por deve ou não deve. Esta mudança é imperceptível mas é da maior importância. Com efeito, como este deve ou não deve exprimem uma nova relação ou afirmação, é necessário que sejam notados e explicados; e que ao mesmo tempo se dê uma razão daquilo que parece totalmente inconcebível, isto é, de como esta nova relação se pode deduzir de outras relações inteiramente diferentes” (Hume, 2016, p. 542) (HUME, 2016, p. 542).

16“Nós, que pensamos e que sentimos, somos nós que fazemos e não cessamos realmente de fazer o que não existia antes: este mundo eternamente crescente de apreciações, de cores, de pesos, de perspectivas, de escalas, de afirmações e de negociações. E este poema de nossa invenção que os homens práticos (os nossos atores, como disse) aprendem, repetem, traduzem em carne, em atos, em vida corrente. Nada que tenha seja

questionamentos que apontam para a impossibilidade de derivar o *dever ser* a partir do *ser*, assim como revelam e explicitam a absoluta ausência de valores intrínsecos à natureza, sendo esta indiferente perante os fenômenos da cultura.

Ainda sobre a construção desta ponte entre o ser e o dever ser, haveria neste esforço uma tentativa para deduzir uma conclusão a partir de elementos que não estavam previamente contidos nas premissas. Como nos alerta Vazquez, "tal dedução, certamente, é ilegítima do ponto de vista lógico, mas isso não significa que o reino do dever ser não tenha nenhuma relação ou, inclusive, não assente as suas raízes no mundo do ser" (Vazquez, 1990, p. 220) (VAZQUEZ, 1990, p. 220) Esse 'salto lógico', que as éticas naturalistas operam nessa passagem do *ser* ao *dever ser* também foi denunciado por George Moore em sua obra *Principia Ethica*, que caracterizou essa concepção naturalista da ética como falaciosa, ou como ficou mais conhecida, a expressão *falácia naturalista*.

"A Ética Naturalista." É de notar que a falácia em função da qual definimos "Ética Metafísica" é da mesma natureza, razão pela qual lhe damos apenas um nome, o de *falácia naturalista*. (...) "São 'naturalistas', portanto, as teorias da Ética que proclamam que o único bem consiste numa dada propriedade das coisas, que existe no tempo; e proclamam-no com base na suposição de que o próprio 'bom' pode ser definido em função dessa propriedade". (Moore, 1999, p. 125; 128) (MOORE, 1999, p. 125; 128)

Assim, a 'biologização do ser moral' é um elemento essencial para a fundamentação da ética da responsabilidade, porque, de maneira muito hábil, Jonas estabelece uma nova abordagem sobre o acontecimento da vida, quando lê os fenômenos biológicos a partir de categorias antropológicas ao passo que insere o corpo orgânico numa escala de manifestações que tem na forma humana — com toda complexidade psicofísica — o seu estágio mais elevado. A possibilidade de incluir esse pensamento de Jonas dentro do escopo da falácia naturalista,

estaria descartada em definitivo, porque não há em Jonas uma tentativa de retirar a ética da ontologia, mas justamente o contrário: numa teoria que reconhece o âmbito espiritual (e a própria condição da liberdade) no ramo geral dos viventes, a ética já está contida no fato mais primordial da vida, o Ser. (Sganzerla, 2012, p. 165)

---

que valor for no mundo presente possui este valor em si mesmo, por natureza — a natureza nunca tem valor; este valor foi-lhe dado, é um presente, é uma oferta que lhe fizeram, e aqueles que lhe fizeram fomos nós. Fomos nós que criamos o mundo que diz respeito ao homem para que este mundo existisse foi necessário que nós viéssemos!..." (Aforismo 301 Nietzsche, 2000, p. 191) (Aforismo 301 NIETZSCHE, 2000, p. 191)

(SGANZERLA, 2012, p. 165)

Dessa forma, haveriam elementos para refletirmos o fenômeno da liberdade a partir do conceito de vida — na sua condição finita, aberta, e temporal — e assim, pensar uma ética integrada a esse cenário. Uma ética que não apenas se ocupe das formas de vida existentes mas que também inclua em suas ações a possibilidade da existência daqueles que ainda não estão numa perspectiva espaço-temporal próxima — as futuras gerações. Assim, a ética da responsabilidade jonasiana, nesse sentido, se aproxima da Ecologia Social proposta por Bookchin. Como observa Mauro José Cavalcanti,

a complexidade das relações entre os seres humanos e a natureza é enfatizada pela ecologia social, juntamente com a importância de se estabelecer estruturas sociais que possam levar em conta tais relações. Se a natureza é fonte de liberdade, participação, solidariedade e apoio mútuo, então as estruturas sociais que organizam as sociedades humanas também assim poderiam ser. (CAVALCANTI apud Bookchin, 2010, p. 10) (CAVALCANTI apud BOOKCHIN, 2010, p. 10)

A fundamentação ontológica da ética proposta por Jonas, harmoniza bem com a Ecologia Social proposta por Bookchin, quando ambas buscam pensar a crise ecológica partindo dessa visão integrada e mais amplificada dos problemas entre a urbe e a orbe. Vejamos então como o Bookchin desenvolve esse pensamento da Ecologia Social.

Num texto chamado *Ecology and Revolutionary Thought*, Bookchin fala da conexão entre o surgimento de pensamentos revolucionários e o desenvolvimento das ciências e teorias na modernidade: de como a astronomia de Copérnico e Kepler foram importantes para a transformação da visão medieval; do Iluminismo que culminou na Revolução Francesa e do surgimento das teorias evolucionistas na biologia e na antropologia, bem como as contribuições de Marx e Freud foram transformadoras no período vitoriano. Bookchin — fazendo coro com o psicólogo humanista Abraham Maslow (1908-1970) —, reconhece que a ciência de nossa época perdeu esse caráter emancipador e inovador das primeiras revoluções, se convertendo num poderoso instrumento de separar e deprimir pessoas, em lugar de uni-las.

Utilizados intencionalmente de maneira funcional e instrumental, os ramos da ciência que uma vez romperam as correntes da humanidade, agora são usados para perpetuá-las e dourá-las. Até a filosofia cedeu ao instrumentalismo e tende a ser pouco mais que um

corpo de artifícios lógicos; é a serva do computador e não do revolucionário. (Bookchin, 1986, p. 79–80) (1986, p. 79–80)

Assim, mesmo a filosofia, com seu caráter crítico e emancipador, nesta conjuntura instrumental perderia essa função disruptiva para ser apenas mais uma peça dessa engrenagem de exploração. Entretanto, se é verdade que cada época tensiona e fomenta dialeticamente as suas próprias formas de superação, então é possível que em nossa época também existam conhecimentos capazes de romper com a lógica de dominação. Na modernidade, por exemplo, esse paradigma foi posto a partir dos modelos matemáticos, e, segundo Bookchin, a ciência capaz de reverter esse quadro de nossa época seria a Ecologia.

Contudo, aquela Ecologia pensada lá no século XIX pelo naturalista Ernst Haeckel (1834-1919) e capaz de investigar as relações totais dos animais com o meio orgânico e inorgânico, correria o risco de, nesse fluxo cumulativo, soar como apenas mais uma disciplina acadêmica acompanhada dos outros ramos da biologia e, por fim, servir como suporte auxiliar deste paradigma hegemônico. Para que essa ciência ecológica não caia nessa mesma armadilha, é preciso que essa ciência, para além da problematização das relações entre as formas de vida e o meio seja capaz de buscar um equilíbrio e dessa maneira trazer para a reflexão “esse aspecto integrador e reconstrutivo da ecologia, que se realiza em todas as suas implicações e conduz diretamente a áreas anárquicas do pensamento social” (Bookchin, 1986, p. 80) (1986, p. 80).

Por ser uma ciência integradora e reconstrutora, a Ecologia, entendida num sentido mais profundo, alcançaria a perspectiva social e política libertária, na medida em que a criação de uma comunidade humana em harmonia com o meio natural é, em última instância, o propósito maior da teoria e prática anarquista.

Para Bookchin, a Ecologia tem esse caráter integrador e reconstrutor, e entendida num sentido mais profundo, alcançaria a dimensão política e libertária na medida em que a criação de uma comunidade humana em harmonia com o meio natural é, em última instância, o propósito maior da teoria e prática anarquista. Assim, por oferecer uma visão de conjunto, a Ecologia é capaz de, nesse momento crítico em que estamos inseridos, apontar os problemas ambientais, econômicos, sociais e políticos vivenciados em nossa época e em alguma medida, indicar também possíveis soluções para reestabelecer aquele equilíbrio falado inicialmente, cumprindo a função

de servir como paradigma para a nossa época.

Partindo de uma crítica ecológica, podemos ver que a crise ambiental e o desequilíbrio são resultantes de um processo de dominação, inicialmente do homem pelo próprio homem e depois do homem em relação à natureza, que foram se agravando e, de fato,

encontra seu desenvolvimento mais exacerbado no capitalismo moderno. Devido à sua natureza inerentemente competitiva, a sociedade burguesa não apenas coloca os humanos uns contra os outros, mas também coloca a humanidade contra o mundo natural. Assim como os homens são convertidos em mercadorias, todos os aspectos da natureza também são convertidos em mercadorias, como um recurso a ser manuseado e comercializado arbitrariamente. Os eufemismos liberais utilizados para os processos envolvidos são de 'crescimento', 'sociedade industrial' e 'praga urbana'. Mas seja lá qual for a linguagem com que sejam descritos, os fenômenos têm suas raízes na dominação do homem pelo homem. (Bookchin, 1986, p. 85) (1986, p. 85)

Pensando de forma mais conjuntural, a Ecologia Social de Bookchin lança uma mirada para o restabelecimento da conexão entre o οικονόμος (oiko-logos) e οικολόγος (oiko-nomos), que se desencontraram nessas transformações operadas ao longo da modernidade, mas que guardam raízes comuns e precisam, urgentemente, se reconectar. “Do ponto de vista da ecologia, o homem está simplificando perigosamente seu ambiente” (Bookchin, 1986, p. 94) (1986, p. 94). Essa simplificação é perceptível em vários aspectos: na expansão dos domínios do mundo sintético diante do mundo natural; na manipulação da natureza para adaptar-se às demandas de uma população cada vez maior, com a criação de alimentos mais artificiais, industrializados e multiprocessados — sem contar no uso crescente de agrotóxicos e também para não deixar de falar, do uso de Organismos Geneticamente Modificados (OGMs) —; nas relações políticas e sociais existentes nas comunidades, que transcorriam de modo difuso e ambientado numa estrutura de vizinhança e foram dando lugar a formas cada vez mais concentradoras e burocráticas, distanciando as pessoas e criando padrões massificados de comportamento.

Do ponto de vista ecológico, a reversão da evolução orgânica é o resultado de terríveis contradições entre cidade e campo, estado e comunidade, indústria e pecuária, manufatura de massa e artesanato, centralismo e regionalismo, escala burocrática e escala humana. (Bookchin, 1986, p. 90) (1986, p. 90)

A Ecologia Social, pensada por Bookchin, teria uma poderosa mensagem para

nosso tempo: há uma conexão profunda entre os problemas sociais e ambientais, visto que ambos emergem do mesmo paradigma civilizacional. Assim, tratar das questões ambientais sem observar as implicações e desdobramentos sociais e econômicos<sup>17</sup> dessas ações e vice versa tornam o esforço muito mais performático e reformista, portanto inócuos, do ponto de vista da resolução do problema.

Há uma radicalidade na proposta de Bookchin, que em alguma medida retoma aquele discurso (λόγος<sup>18</sup>) integral sobre a nossa casa (οἶκος), e com base nisso, busca criar regras (νόμος) que desenvolvam harmonia entre a comunidade e seu entorno natural. Há no pensamento de Bookchin uma busca pela retomada da integração entre a *oikologos* e a *oikonomos*, separadas pelas novas interpretações da natureza. A denúncia sobre o processo de simplificação das coisas também é feito por Hans Jonas, mas por outra via, quando elabora a crítica à redução do *homo sapiens*, pensado já como *homo faber*, através da técnica moderna.

Se a natureza foi descrita pelos primeiros filósofos como κόσμος, isto é, como uma unidade orgânica e cheia de vida, a modernidade tratou de desconstruir essa interpretação para dar lugar à compreensão da natureza como um jogo de forças guiado por uma causalidade cega. Esse processo de simplificação e mecanização da

---

17“Para a economia política, portanto, o homem é fundamentalmente um ser econômico, ou, mais precisamente, é por 'natureza' um ser mercantil. Tal afirmação pressupõe tanto a hipótese de que o homem é, em essência, um ser egoísta, quanto a crença de que o mercado sempre foi a forma natural de estruturação da economia. Ora, o sistema de trocas onde predomina a procura utilitarista do interesse próprio não existiu durante a maior parte da história da humanidade, mas generalizou-se na era moderna, como nos demonstram Polany (1980), Henderson (1985) e Mauss (1988), esclarecendo que os mercados, apesar de comuns, eram isolados, locais e acidentais à vida econômica. A antropologia é profícua em demonstrar que não existe uma 'natureza mercantil' no homem, que houve e ainda há culturas não mercantis, não regidas pela 'lei do valor', que durante a maior parte da 'história da humanidade' a produção e distribuição dos recursos básicos foram feitas de acordo com uma racionalidade comunitária.” (Lisboa, 1994, p. 109) (LISBOA, 1994, p. 109)

18Esse é um dos termos mais problematizados pela história da filosofia, dada a sua riqueza semântica. Dentre os vários significados para *Lógos*, podemos compreendê-lo como “palavra”, “razão”, “argumento”, “discurso”. O termo é inicialmente apresentado por Heráclito, para referir-se a ordem racional subjacente e a toda a mudança, como podemos ver no seguinte fragmento mencionado por Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 132: “Este *Lógos*, os homens, antes ou depois de o haverem ouvido, jamais o compreendem. Ainda que tudo aconteça conforme este *Lógos*, parece não terem experiência experimentando-se em tais palavras a obras, como eu as exponho, distinguindo e explicando a natureza de cada coisa. Os outros homens ignoram o que fazem em estado de vigília, assim como esquecem o que fazem durante o sono”. (Cf. Bornheim, 1998, p. 36) (Cf. BORNHEIM, 1998, p. 36)

natureza permitiu ao homem tomar a frente desse jogo e participar ativamente do processo. Aos poucos, o trabalho científico e técnico foi ocupando mais espaço nos afazeres cotidianos, e hoje desponta como a principal ocupação da humanidade. Nessa revolução,

na forma da moderna técnica, a *techne* transformou-se em um infinito impulso da espécie para adiante, seu empreendimento mais significativo. Somos tentados a crer que a vocação dos homens se encontra no contínuo progresso dessa natureza humana sobre todos os outros, e inevitavelmente às custas deles. Não há nada melhor que o sucesso, e nada nos aprisiona mais que o sucesso. (Jonas, 2006, p. 43) (2006, p. 43)

O homem passou a vivenciar e celebrar a ciência moderna como a principal ocupação e o dever de dominar a natureza como sua missão e destino. Assim, “o que quer que pertença à plenitude do homem fica eclipsado em prestígio pela extensão de seu poder, de modo que (...) o homem atual é cada vez mais o produtor daquilo que ele produziu e o feitor daquilo que ele pode fazer.” (Jonas, 2006, p. 43) (JONAS, 2006, p. 43) A análise de Jonas sobre o eclipsamento do fenômeno humano diante das ocupações pela tecnociência se conecta à crítica feita por Bookchin sobre as teorias e os pensamentos revolucionários, que envoltos pelas transformações operadas na modernidade, se converteram em instrumentos de dominação. Para Bookchin, é a Ecologia enquanto ciência que teria a importante função de criticar esse estado de coisas da modernidade e fazer a denúncia dos sinais da catástrofe ambiental e econômica na qual estamos inseridos.

A perspectiva moderna — e essencialmente darwinista — se tornou uma espécie de cânone para explicar os processos naturais. Em alguma medida, essa concepção seria também aplicada como modelo de explicação para as transformações das comunidades e — por meio da teoria social de Herbert Spencer e a ideia de que haveria uma rivalidade natural entre os seres — pode servir de premissa para explicar a crise em que estamos. Muito dos problemas que nos acometem hoje é o reflexo direto dessas contradições, e nesse sentido, Bookchin vê aproximações muito interessantes entre essa mensagem ecológica e os pressupostos libertários, em especial, os contributos de Kropotkin para a formação de um ecoanarquismo, com a tese de que

todos os seres vivos têm duas necessidades essenciais: a nutrição e a propagação da espécie. A primeira leva-os à guerra e ao extermínio mútuo, ao passo que a segunda faz com que se aproximem e se

apoiem mutuamente. Mas estou inclinado a pensar que, na evolução do mundo orgânico – na modificação progressiva dos seres orgânicos –, a ajuda mútua desempenha um papel muito mais importante do que a luta entre indivíduos. (KESSLER apud Kropotkin, 2009, p. 23) (KESSLER apud KROPOTKIN, 2009, p. 23)

A Ecologia Social de Bookchin denuncia que a competitividade existente nas sociedades modernas são estruturadas com base na lógica de dominação e hierarquia. Essa característica é sintomática quando pensada a partir da 'luta pela sobrevivência', presente naquela leitura darwinista da sociedade. Essa 'luta pela sobrevivência' se materializaria na tensão presente no mundo do trabalho. É nessa forma de ocupação que a competitividade ganha contornos mais concretos e, pela vultuosidade que essa ocupação assume nas sociedades modernas, direciona o homem para esta que passa a ser a, digamos, mais importante das ocupações humanas. O homem, na condição de *homo faber*, seria esse ser que, enquanto trabalhador, ocuparia boa parte do seu tempo na produção de coisas e, para isso, disporia de si mesmo e do meio a sua volta para a realização dessa principal função.

A pressão que o fenômeno da produção exerce sobre o meio natural, como o esgotamento dos biomas, e, por outro lado, o aumento da desigualdade — social e econômica — nas sociedades sinalizam que esse modelo competitivo é um modelo em crise. Bookchin retoma a crítica de Kropotkin a esse modelo competitivo, propondo em seu lugar uma estrutura baseada no apoio mútuo, o que não apenas resgata esse pensamento libertário tradicional como também faz a atualização da questão, que se antes era tachado de 'utópico' e 'romântico' por criticar essas estruturas centralizadoras, estatizantes e anti-democráticas — que caracterizam as burocracias modernas — manifesta-se hoje como um elemento atual e pertinente e necessário para lidar com a crise ecológica. As demandas concretas de hoje cobram ações sintonizadas com esses mesmos ideais que, ironicamente, num passado não muito distante, eram vistos como irrealizáveis.

Os tradicionais inimigos do pensamento libertário — indicados por Bookchin como os liberais, os direitistas, os conservadores e ainda os 'esquerdistas' autoritários — ancoravam sua crítica na realidade concreta, e, tomados por uma suposta razão histórica, fundamentaram seus ataques aos anarquistas tendo como base a visão idealista e em parte romântica destes pensamentos libertários. Havia ainda um componente de natureza social — contendo aqui elementos tecnológicos,

econômicos, materiais e culturais — que não raro era proclamado para demover qualquer tentativa libertária. Se essas críticas tinham cabimento num dado momento histórico, a marcha dos acontecimentos e seus desdobramentos hoje nos indica que aqueles fundamentos da crítica mudaram de tal forma que aqueles discursos contrários ao anarquismo, hoje pouco se sustentam.

Seguindo Bookchin, essas estruturas de poder, além de insustentáveis do ponto de vista da crise ecológica, a ordem prática das coisas mostra que, se aquelas estruturas tradicionais em algum momento histórico tiveram a sua relevância e contribuição no progresso das sociedades, hoje, porém, se converteram em ferramentas de opressão na medida em que tolhem as sociedades mais do que impulsionam as comunidades. Essa opressão, vista numa perspectiva ecológica, aprofunda ainda mais a questão, pois, essas estruturas, mais do que subjugar os homens à sua lógica de dominação vigente, arrastaria consigo também a própria natureza, na medida em que sua ação e existência comprometem e inviabilizam não apenas as comunidades humanas, como também as demais formas de vida neste planeta. Para Bookchin,

nunca é demais enfatizar que os conceitos anarquistas de uma comunidade equilibrada, uma democracia face a face, uma tecnologia humanística e uma sociedade descentralizada – esses ricos conceitos libertários – não são apenas desejáveis, mas também necessários. (Bookchin, 1986, p. 91) (1986, p. 91)

Diante da crise ecológica em que estamos inseridos, Bookchin vê na Ecologia Social uma força mobilizadora capaz de converter a rejeição niilista presente no *status quo* para uma afirmação enfática da vida<sup>19</sup>: É, num contexto de diversidade, que a biosfera pode lidar melhor com as oscilações do ambiente, ampliando a capacidade de resistir às impempéries. Assim, quanto mais fértil, rico e diversificado é o meio, maiores são as condições para a manutenção da vida. “Estabilidade existe em função da variedade e da diversidade: se o ambiente for simplificado e a variedade de espécies animais e vegetais reduzida, as flutuações na população tornam-se acentuadas e tendem a ficar fora de controle.” (Bookchin, 1986, p. 93) (BOOKCHIN, 1986, p. 93)

---

<sup>19</sup>Na perspectiva de Bookchin, a Ecologia traz em seu bojo o aspecto da diversidade o que, trazendo para a dimensão social e política, dá espaço para pensarmos a alteridade nesses novos modelos propostos pela revolução bookchinista. Sobre a possibilidade de pensar uma teoria social à luz do anarquismo, (Cf. Bookchin, 1986, p. 96 e; Rafael, 2018) (Cf. BOOKCHIN, 1986, p. 96 e ; RAFAEL, 2018)

O empobrecimento do bioma, com o uso intensivo de agrotóxicos e outras incursões desordenadas, como por exemplo, a inserção de organismos estranhos ao ambiente, a poluição da água, do ar e do solo e a monocultura intensiva comprometeriam a cadeia alimentar e, com ela, todo ecossistema<sup>20</sup> vigente, atingindo as espécies e acabando com a espontaneidade natural. Esse desordenamento cria circunstâncias desfavoráveis para o desenvolvimento de algumas espécies, que, em detrimento de outras, gera um desequilíbrio nessas populações, fazendo com que algumas populações animais aumentem de tal modo que aquela forma de vida em maior profusão seja, então, percebida como uma praga biológica em seu próprio meio! A monocultura traz riscos para o meio ambiente da mesma forma que o pensamento único e o centralismo político traria para as sociedades e a política: É possível pensar nestes riscos e, de alguma forma, mensurar os possíveis impactos dessas ações do tipo mono-lógicas também no meio social e político. Bookchin faz essa defesa da diversidade, argumentando que

a descentralização é importante, além disso, para o desenvolvimento do agricultor, bem como para o desenvolvimento da agricultura. O cultivo de alimentos, praticado num sentido verdadeiramente ecológico, pressupõe que o agricultor conheça todas as características e sutilezas do terreno em que as culturas são cultivadas. Ele deve ter um conhecimento profundo da fisiografia da terra, seus solos variegados - lavouras, florestas, pastagens - seu conteúdo mineral, orgânico e seu microclima, e deve se dedicar a um estudo contínuo dos efeitos produzidos pela introdução de novos espécimes da flora e da fauna. (Bookchin, 1986, p. 94) (1986, p. 94)

A diversidade presente no ambiente impulsiona o pequeno e médio agricultor a conhecer os processos imbricados no cultivo do solo e nas técnicas de lavrar a terra, desenvolvendo nesse processo um conjunto de conhecimentos e práticas que difere da lógica distante e mecanizada da agricultura de grande porte. Por essa mesma via, Bookchin fará a crítica das sociedades contemporâneas, associando o avanço das estruturas políticas e econômicas modernas a um modelo de desenvolvimento ecologicamente insustentável. Pensando aqui na produção de alimentos para a grande população, pelo menos aqui no Brasil, boa parte do alimento que vai para a mesa das famílias se originam em empreendimentos rurais de pequeno e médio porte. A agropecuária de grande porte é extremamente desenvolvida do ponto de vista tecnológico e a produção, em escala industrial, praticamente escoa para o mercado

---

<sup>20</sup>Em alguns textos, Bookchin prefere substituir o termo ecossistema por 'ecocomunidades' (Bookchin, 1992, p. ix-xiii) (Cf. 1992, pp. ix-xiii)

externo. O desenvolvimento e fortalecimento dessas estruturas menores, além de ser menos agressiva para o ambiente, pelo baixo índice poluente, poderia servir de contrabalanço para essa tendência atual e ainda, fomentar essa produção de alimento em todas as comunidades, que se estruturariam para atender melhor a demanda local.

A crise ecológica não seria o resultado das formas de exploração do trabalho do homem pelo próprio homem que reverberariam na natureza, mas, antes, seria fruto da simplificação das relações estabelecidas pelo homem com a natureza, que nessas forma de reducionismo alcança, por fim, o próprio homem, tomado aí como um mero objeto. Ainda nesse reducionismo, a natureza perde o seu status ontológico e fundamental para também ser limitada a um conjunto de recursos disponíveis para a nossa utilização. Dessa forma, homem e natureza estão igualmente disponíveis para a exploração. Essas simplificações, se por um lado reduzem e limitam, por outro, transformam as complexidades e singularidades dos seres em uma forma mais prática para o manejo. Essa ressignificação do olhar sobre o homem e os fenômenos naturais foi também denunciada por Jonas no texto “O problema da vida e do corpo na doutrina do ser”, no qual afirmou que o advento da modernidade trouxe consigo uma simplificação do fenômeno da vida. A transição dos antigos para os modernos é caracterizada pela substituição paulatina da ontologia da vida pela ontologia da morte. E nessa inversão, o paradigma hilozoísta e vitalista dos antigos saiu de cena para dar vez ao mecanicismo moderno, que segundo Jonas, fez da

não-vida (...) a regra e a vida uma exceção e um enigma [...] e a vida passou a ser a pedra de tropeço da teoria. Que exista vida, e como algo assim seja possível em um mundo de pura matéria, este é o problema com que agora o pensamento terá que ocupar-se. O próprio fato de termos hoje que discutir o problema teórico da vida em lugar do da morte atesta o status da morte como o estado natural, como aquilo que se explica por si mesmo. (Jonas, 2004, p. 20) (JONAS, 2004, p. 20)

Essa crítica de Jonas também é acompanhada pela análise bookchinita, que vê essas simplificações como uma característica da modernidade, manifestas não apenas na relação do homem com o ambiente, como também na relação social e política entre os homens, quando as antigas e complexas formas de arranjo e organização difusa dos grupos foram perdendo espaço para estruturas cada vez mais centralizadoras e burocráticas. Essas novas estruturas organizacionais distanciariam as pessoas da dinâmica inusitada promovida pela vida cotidiana, para em troca instituir padrões massificados, hierarquizados e previsíveis de comportamento, tal

como engrenagens de um grande maquinário social.

Para fazer frente ao avanço tecnocrático, Bookchin vê, dentre as formas de conhecimento já existentes, uma ciência - moderna - capaz de reposicionar as relações artificiais de uma forma integrada e problematizadora, que como vimos, é a Ecologia. É a Ecologia que, enquanto saber problematizador, terá a função de criticar esse estado de coisas, ao mesmo tempo em que poderá oferecer elementos para denunciar os sinais da catástrofe ambiental e econômica. E suas ideias não se restringem apenas às questões ambientais, pois, enquanto saber integrador, pensaria a crise a partir das contradições existentes no modelo civilizacional em que estamos inseridos.

Assim, a crise ambiental pode ser pensada como crise social, do mesmo modo que a crise social impacta diretamente nos ecossistemas, provocando desequilíbrios. Trata-se, portanto de um modelo civilizacional em permanente entropia, que, na medida em que se expande para além da urbe, alcança espaços mais amplos e profundos do meio natural, impondo um modelo que periga colapsar a própria biosfera.

Não por acaso, esse pensamento integrador, proposto por Bookchin, é pensado dialeticamente a partir de preceitos libertários, que atuam como focos de resistência para fazerem frente a essa força dominadora. A problematização dessas estruturas centralizadoras através do resgate de modelos cooperativos e democráticos já existentes na história, compõe o escopo de sua *Ecologia Social*.

De fato, a Ecologia Social desafia as próprias premissas da 'aptidão' que entra no drama darwiniano do desenvolvimento evolutivo, com sua fixação na sobrevivência em vez da diferenciação e fecundidade. Como William Trager enfatizou em seu perspicaz trabalho sobre simbiose: "O conflito na natureza entre diferentes tipos de organismos tem sido popularmente expresso em frases como a 'luta pela existência' e a 'sobrevivência do mais apto'. cooperação mútua entre organismos – simbiose – é tão importante, e que o 'mais apto' pode ser aquele que ajuda o outro a sobreviver." (Bookchin; Biehl, 1999, p. 40) (1999, p. 40)

Uma reflexão sobre os caminhos que levaram à crise ambiental nos possibilita também uma reflexão da crise social e vice-versa. Para Bookchin, "A Ecologia natural torna-se *Ecologia Social*." (Bookchin, 1986, p. 23) (1986, p. 23) Há, portanto, uma contiguidade natural entre essas duas áreas. Assim, esse apelo à diversidade é também pensado dentro dos perímetros da urbe: A Revolução Industrial demandou

por montantes cada vez maiores de materiais e transformou a lógica de produção e consumo das cidades ao ponto de requerer capacidades energéticas cada vez maiores para atender às necessidades da população. A concentração de pessoas, materiais e demandas num espaço restrito fez com que as especificidades regionais e o fluxo intenso das trocas entre as vizinhanças fossem suplantadas por uma estrutura cada vez mais concentradora e centralizadora, tomando a forma de cidade e da prefeitura<sup>21</sup>, estrutura criada com vistas a organizar as burocracias concernentes às necessidades civilizacionais. Essa forma centralizadora e burocrática funcionaria como um rolo compressor, que, atuando sobre as formas de organização das vizinhanças e da riqueza cultural pulsante nos bairros, transforma essa diversidade em meros componentes da máquina administrativa estatal, homogeneizadas a partir de padrões comportamentais segmentados e que comporiam o *staus quo* civilizacional.

---

21No texto intitulado *Urbanization Without Cities: The Rise and Decline of Citizenship*, Bookchin lança uma provocação logo no primeiro capítulo, tratando das relações entre a urbanização e a 'citificação', que normalmente são tratadas como sinônimas, mas, segundo Bookchin, carregam profundas contradições. Esses problemas estariam arraigados no desenvolvimento dessas estruturas urbanas que, imersas nesse contexto de crise ambiental e social, são responsáveis pelo declínio da própria noção de cidadania. "I refer to the historic decline of the city as an authentic arena of political life (that once lived in some balance with the natural world) and, perhaps no less significantly, the decline of the very notion of citizenship." (Bookchin, 1992, p. 1) (1992, p. 1)

### 3 TÉCNICA E POLÍTICA: A POLIS COMO PARADIGMA

Como vimos anteriormente, as análises do corpo orgânico — feita por Jonas — e da questão socioambiental — feita por Bookchin —, sinalizam uma crise da modernidade, surgida com a nova interpretação da natureza. O novo olhar sobre a natureza trouxe também um novo olhar do homem em relação ao mundo e a si mesmo.

Nessas análises críticas, é possível perceber como há tanto em Jonas como em Bookchin uma mirada para o passado, com vistas a resgatar elementos que possibilitem reconectar o homem a essa ‘essência’ numa relação mais própria dele com o mundo e consigo mesmo. Entretanto, é importante frisar que essa mirada que falamos há pouco é consciente da marcha histórica e não se propõe a anacronismos. Não há como retornar para aquele espírito monista antigo, reconstituindo uma unidade ontológica primitiva ou regressar para uma comunidade pré-tecnológica, como Bookchin, inclusive, criticará nesses movimentos irracionalistas, situacionistas primitivistas e anti-civilizacionistas, o que seria não apenas um equívoco, mas parte de uma estratégia de esvaziamento do debate econômico e político que,

imbuído de um neo-malthusianismo pérfido que se propõe, no essencial, deixar morrer de fome os pobres, vítimas principais da carestia do Terceiro Mundo, com a finalidade de ‘reduzir a população’. A Natureza, diz-se, deve ser deixada livre para ‘seguir o seu curso’. A fome e a carestia não são causadas, diz-se, pelos negócios agrários, pelo saque levado a cabo pelas grandes empresas, pelas rivalidades imperialistas, pelas guerras civis nacionalistas, mas têm a sua origem na superpopulação. Deste modo, o problema econômico é completamente esvaziado do conteúdo social e reduzido à interação mítica das forças naturais, frequentemente com forte carga racista de pendor fascistizante. Por outro lado está em construção o mito tecnocrático segundo o qual a ciência e a engenharia resolveriam todos os males ecológicos (Bookchin, 2010, p. 24–25) (BOOKCHIN, 2010, pp. 24–25)

Focando no problema social e econômico, Bookchin pensa essas relações a partir da organização do espaço. Para além dos maniqueísmos grosseiros e das caricaturas feitas sobre cada espaço — pensemos agora na cidade e no campo como paradigmas. Em alguns períodos históricos, houveram tentativas de sobrepujarem-se uns aos outros, entretanto, noutros períodos, se buscou coligir as demandas do campo com as da cidade, e foram em momentos assim que surgiram coisas

admiráveis. Segundo Bookchin,

algumas das mais admiráveis aventuras humanas em cultura, técnicas e liberdade social ocorreram precisamente naqueles períodos em que uma relação complementar entre cidade e campo, na verdade entre sociedade e natureza, substituiu com sucesso a rivalidade mútua pela supremacia. (Bookchin, 1992, p. 2) (BOOKCHIN, 1992, p. 2)

O fenômeno da urbanização, na medida em que avança sobre o meio rural, transforma aqueles espaços em zonas produtivas; e não que antes disso não houvesse já tal movimento de organização do território com vistas a esse fim de produção. Porém, a lógica de concentração de poderes, de recursos e o planejamento tecnológico que são características predominantes das cidades modernas, ao invadir o espaço agrário, o fez de uma maneira que a zona rural, com as regiões de produção e as ‘reservas naturais’ que eram alocadas de forma difusa em seu território se tornassem mera extensão do espaço urbano, como suas zonas funcionais. No mapeamento aéreo das grandes metrópoles, é possível perceber como até as ‘áreas verdes’ passam a ter uma função específica no processo de urbanização, servindo ora como cinturão verde entre cidades, ora como oportunidades futuras para zoneamento residencial, que, a depender de como esteja orientada sua a forma de povoamento, pode ocorrer na forma de suburbanização periférica, causada por gentrificação, ou, na forma de condomínios fechados de alto padrão (*gated communities*)<sup>22</sup>, engolindo esses espaços verdes dentro de uma lógica privatista, como parte de um projeto de urbanização — acessível a apenas algumas poucas pessoas com recursos — num processo que Bookchin chamará de “canibalismo social”. (Bookchin, 1992, p. 3) (1992, p. 3)

Esse processo de compartimentação do espaço, com a ‘otimização’ das áreas consideradas ociosas, num planejamento intensivo da paisagem, invade também a esfera social, impactando na noção de cidadania ou do que venha a ser um cidadão, que passa também por essa mesma lógica de fragmentação, acarretando um

---

<sup>22</sup>Esse fenômeno não é novo e conforme a análise de Rita Raposo, “entendemos existir evidência suficiente para afirmar que os CFs ou *gated communities* (GCs) encontraram suas primeiras manifestações num mundo muito específico: o anglo-americano. Tal terá acontecido há mais de dois séculos, seja cerca de 1750. Seu primeiro fôlego, que haveria de engrossar, bem que mudando formalmente de direção graças à intervenção de várias transformações contextuais de relevo, atravessou todo o século XIX para praticamente apenas se extinguir nas primeiras décadas do século XX. Ora, tal período correspondeu grosso modo ao do primeiro (longo, progressivo e variável, é certo) desenvolvimento da Modernidade.” (Cf. Raposo, 2012, p. 172) (Cf. RAPOSO, 2012, p. 172).

consequente empobrecimento semântico do que significa a vida em comunidade.

Queremos saber o que os conceitos de 'cidade' e 'cidadania' realmente significam — não apenas como definições ideais, mas como processos ecológicos fecundos, que revelam o crescimento das comunidades e dos indivíduos que as povoam — ou melhor, o que os transformam numa verdadeira esfera pública num corpo político vivo. É uma triste característica de nossa miopia atual, que essas mesmas palavras, esfera pública e corpo político, tenham simplesmente desaparecido de nosso vocabulário social. Quando os usamos, raramente parecemos entender o que eles significam ou pelo menos significaram para as civilizações anteriores, nas quais afirmamos ter nossas raízes cívicas e sociais. Eles foram suplantados por termos como "eleitorado" e, claro, "contribuintes" e "constituintes" — termos administrativos que desnaturam os conceitos de política e comunidade por definição (Bookchin, 1992, p. 11) (1992, p. 11),

Com a intensificação da urbanização sobre os demais espaços e a compactação dos mesmos em funções da *urbe*, podemos fazer uma analogia e dizer que, de maneira semelhante, a noção de cidadania foi solapada, e por fim fragmentada, nessas estruturas modulares: O cidadão, parte do tecido social e constituinte do corpo político da cidade, cede espaço para fragmentos como o de eleitor (durante os períodos eleitorais) e “não surpreendentemente, o morador da maioria das cidades hoje em dia tende a desenvolver uma auto-imagem muito distinta de si. E não é a imagem de um cidadão comum – termo historicamente marcante que ainda não descrevi – mas a de um contribuinte” (Bookchin, 1992, p. 9) (1992, p. 9). O problema envolvendo essa autopercepção reduzida de si próprios é que, dada as condições sociais e econômicas diversificadas existentes dentro do mesmo espaço urbano, os indivíduos tendem a se medir a partir de critérios econômicos, estabelecendo categorias distintas de cidadania. Entretanto, essa diferenciação não ocorre, por exemplo quando esses mesmos cidadãos de condições econômicas distintas vão exercer o direito de votar.

Quais seriam os impactos destas discrepâncias econômicas e sociais no jogo político, e, conseqüentemente, na forma como isso afetaria as escolhas e a dinâmica de vida dos habitantes daquele lugar? Segundo Bookchin,

Um cidadão cada vez mais desempoderado pode muito bem se tornar um sujeito passivo e altamente retraído. Uma grande perda de poder social tende a tornar uma pessoa menos que humana e, assim, produz uma perda da própria individuação. Esses constituintes vivem em um mundo dolorosamente contraditório. (Bookchin, 1992, p. 10) (1992, p. 10)

O esmaecimento da cidadania pode ser também compreendido como um

reflexo do avanço da urbanização sobre o campo, que por meio de uma colonização drástica, transforma o meio 'selvagem' num espaço domesticado. Esse movimento resvalaria também para o cidadão, que teria a sua identidade fragmentada e retalhada em funções ou momentos de ação. Dessa ficção, o espaço comum do meio rural dá lugar para o zoneamento urbano e o cidadão dá lugar para as funções de 'contribuinte', de 'votante', de 'trabalhador' ou quaisquer outras funções ou ocupações que possam haver na vida cotidiana. Essa compartimentação do cidadão é parte desse fenômeno que inclui a urbanização e que ultrapassaria os muros da urbe, num movimento de expansão contínua que aparenta ter uma vida própria diante das ações das pessoas. Fazendo a leitura desse fenômeno como uma manifestação da técnica, que na modernidade ganhou contornos mais intensificados, buscaremos aqui estabelecer conexões entre o fenômeno da urbanização e o solapamento do cidadão, com a leitura jonasiana sobre a questão da tecnociência.

Logo nos primeiros parágrafos d'*O Princípio Responsabilidade*, é tratada da relação do homem com a natureza e lá, Jonas faz o alerta para os impactos desse agir modificado do ser humano sobre o ambiente — e sobre si mesmo. No começo do texto, Jonas traz um fragmento da Antígona de Sófocles e, mais especificamente, o canto sobre as maravilhas que a humanidade pode empreender graças à sua inteligência: essa engenhosidade aliada à sua força e vontade são capazes de subjugar as criaturas e o ambiente natural conforme a necessidade, não havendo limites que o impeçam de seguir adiante com suas artimanhas, senão a própria condição da finitude humana.

A técnica, que inicialmente era vista como um 'tributo pago à necessidade', foi um caminho que o homem descobriu para, a partir dele, dominar o meio natural e instituir a cidade como um enclave cultural. A invenção da cidade, como um espaço de ocupação humana permanente fere a dinâmica natural e cambiante das coisas. Nessa construção humana, as obras, as estradas, as edificações e demais engenhos são pensadas para permanência, para uma durabilidade indeterminada.

O fato é que a relação do homem com a técnica é tão antiga quanto a própria civilização humana, dado que o homem sempre contou com ela. Para Jonas, o homem nunca esteve desprovido de técnica. Ao invadir a Natureza com seus engenhos, o homem cria e recria o ambiente em sua volta. É com a técnica que o homem cria um

enclave na natureza e lá, faz a sua morada. Por meio da linguagem, do pensamento e imbuído do espírito de comunidade, condensa seus esforços na invenção da cidade. Inspirado pelo coro da Antígona, Jonas dirá que “a violação da natureza e a civilização do homem caminham de mãos dadas” (Jonas, 2006, p. 32) (2006, p. 32).

O fenômeno da técnica — pensando aqui na sua versão moderna —, tem seu início com a ação do próprio homem (assim como nos tempos antigos), entretanto, na marcha que se segue, as coisas criadas vão se desenvolvendo num ritmo próprio, crescendo e se avolumando de tal maneira que acabam engolindo as próprias pessoas. É assim que as criações tecnocientíficas ganham impulso para além dos muros da urbe, chegando ao meio natural (como se em nossa época, marcada pela globalização do capital, houvessem ainda espaços não afetados por alguma modificação direta ou indireta devido a ação humana). Além da amplitude do alcance, seus efeitos (cumulativos e em sua maioria imprevisíveis) são propagados por períodos temporais maiores. Hoje é ponto pacífico o entendimento que essas mudanças todas são potencialmente danosas e capazes de comprometer a existência da vida no porvir.

### 3.1 SALVAGUARDAR A IMAGEM HUMANA

Os avanços da tecnociência trazem consigo o risco de inviabilização da vida humana no futuro. Esse risco, como alerta Jonas, deve ser tomado a sério e como uma possibilidade real. A questão sobre o agir humano deve, portanto, contemplar essa ameaça, que poderá se configurar como uma herança maldita para os descendentes. Na análise de Jonas, as teorias éticas tradicionais conseguem dar conta deste novo panorama, porque pensam ainda a técnica como um instrumento neutro e isento de valores, tratam a condição humana a partir de uma essência imutável. Seriam como ‘pontos cegos’, que colocam esses modelos éticos como respostas insuficientes para o problema da tecnociência.

As ações humanas, que estavam constringidas à imediaticidade e a proximidade espaço-temporal do ato e do uso dos engenhos criados seguiriam essa dinâmica, entretanto, a ciência moderna trouxe consigo uma nova interpretação da natureza e com ela, o desenvolvimento de novos artefatos, poderosos o suficiente para amplificar o impacto de suas ações. Essas ações são poderosas o suficiente para extrapolar o enclave da cidade e se propagar de maneira amplificada pelo ambiente, encurtando

distâncias e se desdobrando no tempo por gerações. A cidade e seus engenhos há muito expandiram seus domínios, derrubando fronteiras e reduzindo distâncias, transformando o nosso planeta em uma aldeia global, para usar uma expressão do pensador contemporâneo Marshall McLuhan (1911 – 1980). É nesse contexto que Hans Jonas insere o seu projeto ético presente n’O *Princípio Responsabilidade*.

A chegada das novas tecnologias, com poderes e alcances cada vez maiores, faz crescer a extensão da responsabilidade sobre as nossas ações, que devem acompanhar esse avanço na mesma proporção ou até mais e, — considerando que alguns impactos são imprevisíveis e as consequências das ações são dificilmente reversíveis — assim, o imperativo de cuidado com a biosfera transforma-se num dever dos homens de hoje para com o planeta inteiro, incluindo aí a possibilidade das formas de vida vindouras e as futuras gerações. O homem, que antes se supunha o grande controlador, passa a vigorar como uma peça deste grande engenho tecnológico,

Na hipótese de que tomemos “a nossa própria evolução em nossas mãos”, então esta nos escapará exatamente por ter incorporado a si mesma esse impulso. Mais do que em qualquer outra parte, aplica-se aqui o provérbio de que temos liberdade para dar o primeiro passo, mas nos tornamos escravos do segundo e de todos os passos subsequentes. (Jonas, 2006, p. 78) (2006, p. 78)

Para Jonas, há uma diferença radical no papel do conhecimento desenvolvido pelos antigos e como passou a vigorar na modernidade; De fato, nessa revolução moderna, houve uma mudança na percepção do papel do conhecimento, que agora passou a ter uma função eminentemente prática. Como já falamos acima, foi a partir da modernidade que a natureza passou a ser tomada como um aglomerado de matéria regida pelo cego acaso, da qual o homem pode, então, dispor livremente, modelando-a conforme a necessidade. Nessa nova razão, que *planeja, organiza e manipula*, tudo é objetivamente passivo o uso humano. Daí que a natureza, tomada por essa racionalidade como matéria bruta e sem vida, é submetida à manipulação técnica. Nisso, estamos nós, como seres naturais, também disponíveis para sermos transformados por meio da nova engenharia técnica.

Para Jonas,

a tese de partida deste livro é que a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou àquela de forma indissolúvel. Ela vai além da constatação da ameaça física. Concebida para a felicidade humana, a submissão da natureza, na sobremedida de seu sucesso, que agora se estende à própria natureza do homem,

conduziu ao maior desafio já posto ao ser humano pela sua própria ação. Tudo aí é novo, sem comparação com o que o precedeu, tanto no aspecto da modalidade quanto no da magnitude: nada se equivale no passado ao que o homem é capaz de fazer no presente e se verá impulsionado a seguir fazendo, no exercício irresistível desse seu poder. (Jonas, 2006, p. 21) (2006, p. 21)

Os aparatos tecnológicos disponíveis para o homem com o surgimento da tecnociência, abriu uma miríade de possibilidades para interferências e reconfigurações no meio natural e no próprio homem. E, com tais possibilidades, veio também o risco iminente dessas incursões — considerando o alcance dos efeitos e a pouca capacidade que temos de prever seus desdobramentos — atingirem a própria condição humana, a sua “essência”. O *novum* tecnológico impôs a necessidade de se buscar uma nova compreensão de sociedade, e, conseqüentemente, uma nova maneira de pensar a postura do homem consigo mesmo e com o ambiente que o circunda.

A fragilidade dos sistemas éticos tradicionais para lidar com a tecnologia se dá por essa via: por se pautarem numa “essência” humana constante não percebem os riscos advindos com a nova ciência moderna, porque interpretam o homem a partir da permanência e estaticidade. A tecnociência tem poder para reconfigurar a natureza orgânica — num fenômeno mais recente a partir da engenharia genética — e modificar assim o próprio ser humano. Essa é a ameaça da técnica, segundo Hans Jonas,

precisamos da ameaça à imagem humana — e de tipos de ameaça bem determinados — para, com o pavor gerado, afirmarmos uma imagem humana autêntica. Enquanto o perigo for desconhecido não se saberá o que há para se proteger e por que devemos fazê-lo: por isso, contrariando toda lógica e método, o saber se origina daquilo contra o que devemos nos proteger. (Jonas, 2006, p. 70) (2006, p. 70)

A fragilidade dos projetos éticos, somado ao risco que a técnica moderna traz consigo, põe Jonas diante do desafio de pensar uma Ética que possa salvaguardar essa *imagem humana*. Mas que imagem seria essa que estaria ameaçada pela desfiguração tecnológica e mereceria nossa *proteção*? Nessa breve passagem acima, Jonas não diz qual imagem de homem seria essa, senão que aponta para a necessidade de protegê-la — seja essa imagem qual for — da radical desfiguração que poderá sofrer, caso não se atente para o perigo que anda à espreita e cada vez mais se faz presente em nossas vidas.

E que imagem humana seria essa a que Hans Jonas se refere quando fala de

uma possível desfiguração? E qual seria o perigo que estaria à espreita? Numa reflexão especial sobre o papel do corpo na ontologia antiga<sup>23</sup>, Jonas mostra que nos “primórdios da interpretação humana do ser, a vida se encontrava por toda a parte, e o ser confundia-se com o ser vivo” (Jonas, 2004, p. 17) (2004, p. 17). A base experimental para esse processo de interpretação do mundo é o corpo orgânico, que, por meio dos sentidos possibilita a percepção do mundo. Pelos sentidos<sup>24</sup>, os fenômenos são apreendidos e, para que haja o conhecimento do mundo, é preciso um *lugar de mostraçã*<sup>25</sup>.

Esse *lugar* de mostraçã é o homem. É o homem que percebe o fenômeno e transforma essa experiência num dizer sobre a coisa. Um dizer que, para os gregos é o λόγος, lembrando que numa das acepções dessa palavra, aparece novamente o conceito de *manifestaçã*, sendo o *Lógos* um *dizer que mostra* a coisa, mesmo quando em sua ausência. O “λόγος faz ver algo (φαίνεσθαι), vale dizer, aquilo do que se fala, e o faz ver *para* o que se diz (voz media) ou, correlativamente, para os que falam entre si.” (Heidegger, 2012, p. 55) (2003a, p. 55) À transiçã do que estava escondido para o momento de sua manifestaçã, tomaremos emprestado da analítica

---

23(Cf. Jonas, 2004, p. 17–34) (Cf. JONAS, 2004, pp. 17–34) “O problema da vida e do corpo na doutrina do ser”.

24A possibilidade de mostraçã está sempre vinculada à possibilidade perceptiva do observador. Dessa forma, um observador num momento de desatençã fatalmente perceberá bem menos do fenômeno que se estivesse mais preparado. Portanto, mesmo que as coisas se manifestem fenomenicamente com todo seu vigor, se não houver quem as perceba, essa mostraçã passará despercebida.

25 Os fenômenos são o nosso suporte para a construçã do conhecimento. Contudo, nem todas as manifestações percebidas correspondem às coisas de fato. Em seu manifestar existe a possibilidade do equívoco, que é quando percebemos algo que não corresponde diretamente ao objeto, embora, de certa maneira, se ligue a ele. Nesse caso, o fenômeno indica apenas uma mera semelhança, passando a mostrar aquilo que *parece* ser o objeto, mas que não o é de fato. Essa maneira de manifestar-se fenomenicamente não é a própria coisa, senã que aparece como fenômeno, o qual compreende “todas as indicações, *representações*, sintomas e símbolos que têm essa estrutura formal básica do manifestar-se, por mais diferentes que sejam entre si”. (Cf. Heidegger, 2003, p. 53) (Cf. HEIDEGGER, 2003b, p. 53). Por mais distintos que sejam esses tipos de manifestações, sua ocorrênciã “só é possível *sobre a base* do mostrar-se de algo. Desse modo, o mostrar-se que possibilita o manifestar-se não deve se confundir com o manifestante mesmo.

heideggeriana<sup>26</sup> o conceito de *desocultamento*<sup>27</sup> para designar este processo.

Para a palavra ‘desocultamento’ — entendido como puro mostrar-se — os gregos utilizavam a palavra ἀλήθεια (termo grego para a verdade), que surge em meio a este jogo permanente de mostrar-se e ocultar-se do ente. Por conta dessa acepção de “‘verdade’ ter esse sentido e o λόγος ser um modo determinado de fazer ver, não deve se dizer do λόγος ser ele mesmo o “lugar” primário da verdade” (Heidegger, 2012, p. 56) (2003a, p. 56), mas derivado, na medida em que ele retira o fenômeno do ocultamento. Para aquilo que se pode chamar de *verdade*, talvez até mais originariamente que o λόγος é a noção de αἴσθησις<sup>28</sup>. É a αἴσθησις entendida como a percepção de algo que aponta sempre para a sua ἴδια, isto é, ao ente propriamente acessível por ela e para ela. Sobre esse lugar de mostração como originário para a verdade, Heidegger dirá que “‘verdadeiro’, no sentido mais puro e originário [...] é o puro νοεῖν, a percepção contemplativa das mais simples determinações do ser do ente enquanto tal. Este νοεῖν não pode se encobrir jamais, jamais pode ser falso” (Heidegger, 2003, p. 56) (2003b, p. 56). Portanto, a verdade possui, então, essas duas dimensões fenomênicas fundamentais: Um acesso direto feito através da percepção estética; e um acesso oblíquo pelo discurso.

---

26É sabido que houve o rompimento entre Jonas e Heidegger, em função da ascensão do Reich, da saída de Jonas da Alemanha e pela notícia do envolvimento de Heidegger com os nazistas. Esse rompimento — muito doloroso para Jonas —, se deu no nível pessoal e também filosófico. É possível ver em sua autobiografia o quanto esses acontecimentos impactaram suas reflexões. Contudo, a necessidade de trazer esses conceitos heideggerianos se deu porque, em que pese essa decisão de Jonas de afastamento de seu antigo mestre e a busca por um caminho próprio, é possível ainda ver alguns resquícios dessa relação em seu pensamento, como por exemplo, a influência da fenomenologia hermenêutica e a análise crítica da técnica. (Cf. Jonas, 2005a, p. 323–334) (Cf. JONAS, 2005a, p. 323–334)

27No §7 item C de *Ser e Tempo*, onde é tratado o conceito de fenomenologia, Heidegger procura estabelecer conexões entre os conceitos de ‘fenômeno’ e ‘logos’, que dão o nome ao método em questão. A fenomenologia, enquanto “ciência dos fenômenos” opera descritivamente, isto é, comprometida tão somente com a enunciação dos fenômenos, sendo ela um modo de acesso e determinação do ente em seu desocultamento. Fazer a volta “às coisas mesmas” através da descrição fenomenológica é tocar no que há de mais fundamental para o “estudo do ser enquanto ser”, de maneira que para Heidegger “a ontologia só é possível como fenomenologia” (Heidegger, 2003, p. 57) (HEIDEGGER, 2003b, p. 57)

28A rigor, a *aesthesis*, é a maneira pela qual nós podemos apreender a realidade através dos nossos sentidos, e desta forma, conhecer o mundo. A arte e o belo seria, por estas vias, a *techne* e o *télos* por onde a experiência estética se desdobraria.

Sabemos que a discussão sobre a originalidade do acesso aos fenômenos, se pelo discurso ou pela percepção sensível, foi assunto para diversos estudos e ainda hoje proporciona acaloradas discussões no meio filosófico, envolvendo conceitos como os de 'linguagem', 'razão' e 'pensamento', com poucas margens de consensualidade. No que tange à possibilidade de engano, na comunicação, isso pode acontecer em dois momentos, enquanto na percepção imagética a possibilidade de engano – ainda que factível – é reduzida e, por esse motivo, Hans Jonas opta pela relativa simplicidade da imagem, devido a certa “vantagem hermenêutica” que essa teria frente ao discurso, visto que a sua natureza é constitutivamente mais simples. Ainda que a discussão gire em torno destes dois conceitos – discurso e imagem - , há, segundo Jonas, “maior esperança de um acordo preliminar sobre o que é uma imagem do que sobre o que é uma palavra” (Jonas, 2004, p. 186) (2004, p. 186). Para ele, “uma compreensão da capacidade da imagem, que é uma capacidade mais simples, pode contribuir para a compreensão do problema muito mais complexo da fala” sendo essa, portanto, um problema secundário<sup>29</sup> dentro de sua reflexão antropológica. Assim, a investigação recai sobre aquele ser que é capaz - dentre tantas outras coisas, de produzir imagens e será ele o responsável pela forja e pela guarda desta 'verdadeira imagem' anunciada anteriormente.

Na fenomenologia hermenêutica, o homem será visto como um ente, semelhante aos demais, porém com um diferencial: o homem *compreende o ser*. É esse detalhe particular que abre a possibilidade para pensar sobre sua condição, e nisso, articular a pergunta sobre o sentido do Ser<sup>30</sup>. Em torno da possibilidade de autocaracterização e autocompreensão veremos então como se dá a articulação desses modos de ser nas disposições afetivas do *medo*, da *angústia* e do *temor*. É o *homo pictor* que terá que não apenas *co-rrsponder* à questão pelo sentido do ser, como deverá prestar contas sobre essa imagem que encontra-se ameaçada.

No desenvolvimento das forças tecnológicas, o homem se bifurca, ora na condição atuante desse demiurgo moderno, ora como objeto dessa *techne* tal como um novo golem. O *homo technologicus* (Cf. Ferraz De Matos, 2017) (Cf. FERRAZ DE

---

<sup>29</sup>Como nossa pesquisa não foca essa discussão propriamente, mas necessariamente teve de passar por ela, tomaremos então os pressupostos colocados por Hans Jonas em suas reflexões sobre o problema da ontologia antiga, em (Cf. Jonas, 2004, p. 181–210) (Cf. JONAS, 2004, p. 181–210)

<sup>30</sup>Sobre esse ponto, (Cf. Heidegger, 2003, parag. 5) (Cf. HEIDEGGER, 2003b, para. 5).

MATOS, 2017), empoderado pelos engenhos modernos passa a atuar ao mesmo tempo como criador e criatura, na medida em que ele mesmo estaria *dis-posto* a essa arte, na qual a sua própria imagem entraria em jogo.

Essa ambiguidade no fenômeno da técnica foi percebida por Jonas, mas antes, pelo seu mestre Martin Heidegger. Em ambos, o fenômeno da técnica é percebido como um caminho tomado pela civilização. Assim, a interpretação sobre o fenômeno da técnica vai além do mero instrumental e passa a ser uma manifestação da ἀλήθεια — sendo, portanto, um desvelamento do ser. “A técnica não é, portanto, meramente um meio. É um modo de desabrigar. Se atentarmos para isso, abrir-se-á para nós um âmbito totalmente diferente para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desabrigamento, isto é, da verdade.” (Heidegger, 2012, p. 17) (HEIDEGGER, 2003a, p. 17).

A técnica está, portanto, intimamente conectada ao modo de ser da própria verdade, que, enquanto fenômeno conduz o homem a um *destino* (Geschick). Dessa forma, a questão da técnica pertenceria ao *destinamento*, sendo do âmbito da própria História (Geschichte) e portanto, seria bem mais fundamental que a noção corrente que se tem da técnica como um simples meio. Seus desdobramentos modernos não seriam mera fatalidade ou fruto de um acaso, mas algo que acontece no bojo da própria humanidade. Heidegger diz que a técnica moderna é um destinamento do ser e esse destinamento é histórico, “onde o termo ‘histórico’ é aqui entendido como a sequência de épocas em que o ser se dá e se suspende” (Heidegger, 2005, p. 17) (HEIDEGGER, 2005, p. 17). Nesse jogo, o pensar torna-se *co-respondência* ao ser e nisso está o destinamento.

No pensamento heideggeriano, a pretensão de uma escatologia histórica — tal como a marxista — é de pronto vetada pelo abismo intransponível e aberto entre ser e ente. Pois o homem não põe nem constrói o ser. Pelo contrário: a relação entre ser e homem é dada a partir da escuta ao apelo do ser. Assim, o homem não é o agente histórico, tal como pensado por Marx e, portanto, não cabe a ele sequer pôr a questão sobre o sentido do ser, pois essa já está posta na forma de envio, em que cabe ao homem esperar, ouvir e cumprir. Desta forma, a recente história tecnológica da humanidade seria, por conseguinte, um envio possível, no qual coube ao homem — num modo de existir cada vez mais planetário — a tarefa de, nessa escuta, *resolver-se*

a partir do apelo e *correspondê-lo*.

O desenvolvimento e exploração desse recursos pela tecnociência estariam assim na forma de correspondência, e assim cumpririam uma forma de resposta ao apelo do ser como envio. Nesse jogo de co-pertença entre ser e homem, o destino é pensado como a dimensão fundamental da história, que, no seu envio, apresenta-se como o jogo de relações entre homem e ser articulado numa estrutura total de significância ou rede referencial, onde todo ente pode apresentar-se significativamente, pois “pensar e falar é articular o destino do ser. Por isso só o homem pensa. Só o homem fala. Só o homem é histórico. E é histórico enquanto faz e é feito pela história” (Haar, 1993, p. 14) (HAAR, 1993, p. 14).

### 3.1.1 A HEURÍSTICA DO TEMOR E A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE

Uma das premissas basilares do pensamento ético jonasiano é a de que o fenômeno da técnica moderna desencadeou uma série de processos para os quais a nossa capacidade preditiva, valorativa e orientativa são insuficientes para dar conta desses desdobramentos desencadeados pela tecnociência. Para caracterizar a tecnologia moderna, não poucas vezes Jonas recorrerá a metáforas extraídas da mitologia grega, utilizando a figura do *Prometeu desacorrentado* (Cf. Jonas, 2006, p. 31) (Cf. 2006, p. 31) para tonalizar a grandiosidade dos perigos a que a humanidade encontra-se exposta.

Isso faz soar um alerta para os riscos dessas incursões tecnológicas no meio natural e dos perigos que os desdobramentos destas ações possam ter num horizonte próximo. Os processos desencadeados pela técnica moderna, falados anteriormente, ao mesmo tempo em que descortinam um panorama ameaçador, nos inclinam para a necessidade de buscar um agir capaz de lidar com essa ameaça num horizonte espaço-temporal ampliado, posto que isso tudo é obra nossa.

Os sistemas éticos tradicionais ao se basearem numa “essência” humana constante, não teriam, por isso, cabedal para discutir questões envolvendo alterações biológicas (ou mesmo psicofísicas) mais profundas relacionadas à engenharia genética, por exemplo. Seriam, portanto, frágeis para lidar com a questão da técnica moderna. Um outro ponto digno de nota é o de que, de acordo com essa tradição, a técnica é percebida como um fenômeno eticamente neutro e essencialmente humano,

não sendo consideradas as interações da técnica envolvendo objetos não-humanos, recaindo naquela interpretação da técnica como algo meramente instrumental.

Seriam, por fim, éticas antropocêntricas e detentoras de uma concepção estática e atemporal do fenômeno humano, que ignoram elementos como a historicidade e a própria dinamicidade das incursões tecnológicas sobre as formas de vida — incluindo a própria humanidade — e pensem aqui também na engenharia genética por trás dos Organismos Geneticamente Modificados (OGMs).

Repensar o papel da técnica e o protagonismo que essa passou a exercer em nossas vidas é sem dúvidas, um dos pontos fortes do ensaio de Jonas. E mesmo que alguns encaminhamentos feitos por ele tenham um caráter preliminar e provisório, ao trazer o pensar sobre a questão da técnica moderna e partindo dela refletir relações na Ética e na Política, Jonas trouxe contribuições importantes e urgentes para nossa época. Sobre as relações entre a Técnica e a Ética, Jonas dirá que

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) (2006, p. 44)

E, para que essa ‘invasão’ da moral sobre os processos tecnológicos seja possível, é preciso retomar a questão da técnica indo além da caracterização instrumental e tradicional. Isso nos fará perceber que os parâmetros éticos clássicos não são capazes de ir a fundo nas conexões entre a ciência e ética da contemporaneidade e que é preciso repensar essas relações tomando outros referenciais como base. São dessas limitações que surgem os riscos e perigos para a humanidade, haja visto que, tomando o paradigma ético clássico, haveria uma inocuidade das ações perante o *novum* tecnológico. Esse ‘ponto cego’ que cobra uma reformulação do agir é causado pela tecnociência, que para além dos artefatos descritos acima, ameaça não apenas dizimar as formas de vida que temos no planeta, mas também ao imprimir uma dinâmica de manipulações, põe em risco de desfiguração da própria imagem humana.

A nova interpretação da natureza operada na modernidade trouxe a boa nova de um mundo, não mais habitado pelo sagrado e o mágico, mas de um conjunto de

materiais dispostos livremente para serem manipulados pela tecnociência. Também há em Jonas um comum entendimento com Heidegger de que a técnica é um fenômeno intrínseco à própria humanidade; entretanto, Jonas situa o homem numa postura mais proativa, na medida em que esse escutar é uma ação, e nesse contexto está inserido o seu *Princípio Responsabilidade*. A leitura de Jonas sobre a técnica moderna se aproxima da análise heideggeriana, quando percebe o fenômeno da *techné* a partir da relação entre Homem e ser; entretanto, afasta-se de Heidegger e desenvolve uma forma de pensar essa escuta e resposta que mais se assemelham à *práxis* marxista. Isso quer dizer dizer que Jonas, diante da ameaça da técnica, pensa um projeto ético que procure dar uma resposta mais substantiva à essas demandas, baseando-se num conjunto de ações políticas e sociais, na qual nós somos chamados para um agir proativo.

Na segunda parte d’*O Princípio Responsabilidade*, que trata das questões de metodologia e fundamentação, Jonas apresenta uma ciência fática, fundamentada em princípios filosóficos e capaz de servir de ferramenta para criação de predições hipoteticamente confiáveis servindo como uma “futurologia comparativa”. Essa

projeção do futuro, baseada cientificamente, do que nossas ações presentes podem causar no futuro — para poder lidar com o futuro não cegamente, mas com um olho nele. Conhecemos a *futurologia* do desejo imaginado sob o signo da utopia; a futurologia do alerta, por outro lado, é algo que ainda temos que aprender para dominar os nossos potenciais desenfreados. (Jonas, 1998, p. 136) (1998, p. 136)

É assim, pensando esse *agir* e considerando a ameaça da técnica moderna, que Jonas sugere uma ciência propedêutica para responder a essa questão. Essa ciência, inicialmente configurada como um saber *preditivo* — ou um conhecimento de caráter preambular que ele chamará de *Heurística do Temor* — e que ofereceria as guias básicas para a ação, norteadas pelos princípios de cautela e prudência. É assim, pensando esse agir e considerando a ameaça da técnica moderna, que Jonas sugere uma ciência propedêutica para responder a essa questão. Essa ciência, inicialmente configurada como um saber preditivo — ou um conhecimento de caráter preambular que ele chamará de Heurística do Temor — e que ofereceria as guias básicas para a ação, norteadas pelos princípios de cautela e prudência. Em termos práticos, para que haja uma ética baseada na responsabilidade e que possa melhor orientar as decisões humanas, é preciso que sejam estabelecidas as condições objetivas e possíveis para a criação de prognósticos. Em termos práticos, para que haja uma ética baseada na

responsabilidade e que possa melhor orientar as decisões humanas, é preciso que sejam estabelecidas as condições objetivas e possíveis para a criação de prognósticos. Essas guias não estariam baseadas em fatos objetivos (visto que estamos falando em possibilidades), e sim, em extrapolações dos possíveis impactos causados pela tecnologia. Esse saber propedêutico funcionaria como uma espécie de rédea, para orientar os progressos científicos de maneira mais cautelosa.

Pela falta de um maior rigorismo, as projeções da Heurística teriam um efeito de natureza mais sensibilizadora para a questão da ameaça da técnica, o que não faria desse saber, portanto, suficiente para formular uma Ética da Responsabilidade. E por basear-se em extrapolações, essa ciência heurística não poderia ser considerada uma ferramenta segura, mas tão-somente, um saber mobilizador de atenções e afetos, sendo, como dito acima, uma propedêutica para uma ação responsável que

não admite essa possibilidade. Pois ele proíbe que nos arrisquemos por nada, impede que este risco seja admitido em nossa escolha em suma, proíbe a aposta do tudo ou nada nos assuntos da humanidade. Ele também não confronta o inimaginável com o imaginável, mas só o que é inteiramente inaceitável com o que é mais ou menos aceitável dentro da finitude. Mas, acima de tudo, ele é imperativo, recusando o cálculo interessado de perdas e ganhos; essa imposição se faz a partir de um dever primário com o Ser, em oposição ao nada. (Jonas, 2006, p. 87) (2006, p. 87)

Neste sentido, a *heurística do temor* proposta por Jonas, teria uma importância capital no equacionamento dos termos progressistas, presente nas utopias. Há, nesse esforço de *futureologia* jonasiano, a diferenciação que consideramos fundamental entre a projeção do *desejo* (utopia) e a projeção da *advertência* (responsabilidade). Diante do risco de imprevisibilidade e irreversibilidade das incursões tecnológicas, essa prudência diante dos riscos faz da *heurística* jonasiana um bom cabresto para conter os impulsos provocados pela marcha progressista estimuladas pelas utopias. Conforme Zancanaro

a “heurística do temor” não é seguramente a última palavra na busca do bem, mas, seguramente, um veículo extraordinariamente útil. Deveria ser aproveitada para o empreendimento de preservação do planeta, podendo, dessa forma, acordar para a possibilidade de uma catástrofe que provoca a necessidade do limite e da renúncia em relação ao uso de certas tecnologias. (Zancanaro, 1998, p. 76) (ZANCANARO, 1998, p. 76)

O espaço da reflexão ética em que está inserida a questão da técnica e a possibilidade de uma Heurística do Temor é eminentemente coletivo, e, desse modo,

ações empreendidas no âmbito social, vêm alicerçadas por bases que envolvem normalmente o planejamento e a estratégia, coisas que nesse contexto da técnica moderna tornam-se bem mais complexas, dada a imprevisibilidade dos processos.

Na ausência de uma plataforma segura, a atuação dos governos (posto que estamos pensando aqui na dimensão coletiva) giraria em torno de algo muito semelhante a uma aposta, e nesse sentido, Jonas alerta que apostas, na medida em que envolvem governos — e conseqüentemente toda a população concernida — devem seguir o princípio de cautela e responsabilidade. É dever do governante garantir o bem-estar da sociedade e promover ações que façam do seu mandato uma referência de continuidade para ser seguida pelas administrações posteriores, não sendo cabível ao governante, arriscar a vida da comunidade. Esse componente de instabilidade posto pela técnica moderna cria um cenário de risco à ameaça de continuidade da vida no planeta gera, por conseguinte, um dever para com o futuro e a manutenção da vida — como um todo — tanto do político para com a sua comunidade quanto do indivíduo para com seus descendentes.

Como os poderes desse *Prometeu desacorrentado* ultrapassaram a nossa capacidade atual de predição e controle, ao mesmo tempo em que é obra nossa, haveria, segundo Jonas, um compromisso de responsabilização dos homens perante os efeitos do seu agir. A ampliação dos poderes e a sua interferência na capacidade de recuperação dos biomas, passaram a representar um risco não apenas para a manutenção desses ecossistemas como também põem em risco as condições de vida da própria humanidade futura. Para Jonas, "isso significaria procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento de 'fins em si' para além da esfera do humano e incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano." (Jonas, 2006, p. 41) (JONAS, 2006, p. 41). Este cuidado se estenderia para as outras formas de vida, que passariam a ser consideradas nesse agir responsável. Pela necessidade de salvaguardar a própria humanidade desses riscos é que, sob o signo da advertência, Jonas passará a considerar a Natureza como objeto de cuidados, incluindo a biosfera como um elemento fundamental da Ética da Responsabilidade. Em nossa época, marcada pela intensa presença da tecnociência,

o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização técnica, que se tornou "todo-poderosa" no que tange ao seu

potencial de destruição. Esse futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*. (Jonas, 2006, p. 229) (2006, p. 229)

E por estarem entrelaçados, não é possível, portanto, dissociar o destino da Natureza do porvir da própria Humanidade. Neste ponto, é visível o distanciamento da proposta de Jonas das formas tradicionais — incluindo a tradição marxiana — e, embora o elemento humano esteja presente como destaque na formulação jonasiana, ela difere das éticas clássicas porque pensa o homem e a própria natureza, *simbioticamente*, isto é, não apenas como base material para sua existência, mas como condição de possibilidade para pensar a própria ideia de humanidade. Nestes termos, seria uma ética biocêntrica. Essa ‘biologização do ser moral’, conforme falamos acima, é fundamental para formular uma ética que possa, diante do poder crescente dos processos e artefatos tecnocientíficos produzidos pelo homem, incluir a biosfera como sujeito de direito que passa, portanto, a figurar como objeto de cuidado de nossas ações. “O poder e o perigo revelam um dever, o qual, por meio da solidariedade imperativa com o resto do mundo animal, se estende do nosso Ser para o conjunto, independentemente do nosso consentimento” (Jonas, 2006, p. 231) (2006, p. 231).

Além disso, ante o risco de desfiguração da humanidade entraria o *princípio de advertência*, e a partir dele, a necessidade de se criar “uma ética da preservação, da preservação e da proteção, e não por uma ética do progresso ou do aperfeiçoamento.” (Jonas, 2006, p. 232) (2006, p. 232) Esse progresso e aperfeiçoamento falado anteriormente é parte do que Jonas considera o programa baconiano de dominação da natureza e seria tomada como algo útil (um objeto disponível) para o melhoramento das condições da vida humana e até da própria ideia de humanidade, vista aqui segundo uma lógica ‘cibórgica’. Esse projeto de dominação da natureza estaria validado na premissa ‘faço, porque posso’ e assim, as incursões técnicas, conforme empoderam o homem e satisfazem a suas necessidades prementes, convertem-se também em fins auto-justificáveis.

A confusão entre meios e fins, presente na questão da técnica moderna, reforçaria aquela crítica inicial feita por Jonas — da técnica como um fenômeno abrangente e que ultrapassa a tradicional caracterização antropológico-instrumental — e o colocaria diante do desafio de denunciar os riscos a que estamos expostos. E esse desafio de crítica e denúncia torna-se um tanto maior porque, na dinâmica de

desenvolvimento da técnica moderna e a história das inovações tecnológicas, com seus progressos e suas falhas exerceriam um poderoso lobby em nome do melhorismo da natureza.

Fazendo frente aos antigos imperativos éticos, Jonas vai buscar nessa mesma tradição filosófica, os elementos que possibilitem uma nova plataforma para o agir. Esse agir, que é responsabilmente comprometido com as condições para a existência de uma humanidade futura (no plano da possibilidade), precisa estar fundamentado na forma de um dever. Desta maneira, Jonas buscará estabelecer pontes dialógicas entre o criticismo kantiano e a tradição metafísica, que a própria teoria kantiana inviabilizou em sua fase Crítica. Para Jonas, o imperativo kantiano seria insuficiente para formular uma ética do dever para os nossos tempos, porque sua estrutura está baseada na autoconcordância do dever consigo mesmo. O móbile da ação estaria naquele sentimento de respeito perante a lei moral, sendo um imperativo estruturado formal e logicamente, e por esse motivo, possuiria apenas uma coerência interna e portanto, insuficiente. É insuficiente porque essa estrutura deontológica pressupõe tacitamente a existência de humanos *ad aeternum*, o que segundo Jonas, não é uma condição efetivamente garantida, dadas as condições ameaçadoras descortinadas pela técnica moderna.

Dessa maneira, é preciso fazer um reposicionamento desse imperativo, inserindo nele, como premissa, a possibilidade — e não mais a efetividade — da existência de humanos no futuro. Sobre esse antigo imperativo, é possível desejar algo para mim e amplificar esse querer universalmente para toda a humanidade presente, ainda que este agir possa inviabilizar a continuidade da existência da humanidade num futuro distante, e pensemos aqui como exemplo, no comprometimento de biomas ou no esgotamento de recursos naturais, em vistas a garantir a manutenção de um conforto para os homens de hoje. Querer garantir um conforto para mim e para todos os homens presentes, ainda que nessa ação de hoje, estejam comprometidas as condições de existência de gerações que ainda não existem. Segundo esse imperativo kantiano, não haveria problema algum em proceder dessa forma, haja vista que a ação estaria em conformidade com a máxima universal, imperativa e categórica.

Mas o próprio Kant compensou o simples formalismo do seu imperativo categórico com um princípio “material” da conduta, que

supostamente deveria acompanhar o primeiro, mas que, na verdade, lhe foi acrescido: o respeito pela dignidade das pessoas, pois elas são fins em si mesmas. (Jonas, 2006, p. 163) (2006, p. 163)

Todavia, a dignidade da pessoa humana evocada por Kant, ainda que ‘transcenda’ o mero formalismo, estaria circunscrita naquele escopo ético tradicional do qual já falamos, pois o respeito à lei e às pessoas evocado pela máxima universal é algo que em tese acontece no momento da própria ação — sendo um ato contínuo vinculado a um aqui e agora —, e não num mais-além, das gerações futuras e dos entes não-humanos que esse ato intencionado poderia englobar. Para dar conta desse objeto fora da ação, é preciso fazer uma retomada do discurso metafísico, porque só ela — além da religião — seria capaz de argumentar para além dessa autoconcordância do imperativo categórico, buscando objetos externos à estrutura e assim, advogar em favor das gerações que ainda estão por vir. O mandamento — que haja humanidade num futuro! — é o pressuposto ontológico utilizado por Jonas nesse movimento de reabilitar o discurso metafísico, estruturado a partir de uma nova perspectiva, da qual

somente sabemos duas coisas antecipadamente a seu respeito: que ele tem de retornar à última (primeira) questão da metafísica, a qual não mais admite resposta, para que possa, talvez, extrair do sentido do Ser, do “algo como tal”, que não se deixa fundamentar, o porquê do dever do Ser determinado; e, em segundo lugar, que a ética que possa ser eventualmente fundamentada a partir daqui não deveria estacionar no brutal antropocentrismo que caracteriza a ética tradicional e, particularmente, a ética heleno-judaicocristã do Ocidente: as possibilidades apocalípticas contidas na tecnologia moderna têm nos ensinado que o exclusivismo antropocêntrico poderia ser um preconceito e que, em todo caso, precisaria ser reexaminado. (Jonas, 2006, p. 97) (2006, p. 97)

No plano axiológico, a opção pelo ser recai tradicionalmente na identificação desse com a ideia de Bem, e uma reflexão metafísica desse nível não pode prescindir de uma teoria dos valores<sup>31</sup>. Fortemente influenciado por Aristóteles e por Whitehead,

---

31No *Princípio Responsabilidade*, o terceiro capítulo trata da fundamentação desta teoria dos valores fundamentado na reflexão sobre a possibilidade de existir fins na natureza; Uma parte importante desta fundamentação encontra-se fora do *Princípio*, num texto chamado *Poder ou Impotência da Subjetividade*, onde Jonas procura quebrar, ou melhor, tornar una as dimensões psíquica e física, mostrando que entre elas há uma interação natural e que esta relação é perfeitamente compatível com a causalidade presente em toda natureza, confrontando o paradigma gnóstico-dualista que suporta toda metafísica tradicional. Poder ou Impotência da Subjetividade deveria ter sido incluso entre os capítulos 3 e 4 d'O Princípio Responsabilidade, justamente na parte onde Jonas procura estabelecer a ligação entre a teoria sobre valores e a teoria da responsabilidade. Trata-se de um texto bastante

Jonas dirá que o fim de uma coisa “é aquilo graças ao qual uma coisa existe e cuja produção ou conservação exigiu que algum processo ocorresse ou que alguma ação fosse empreendida” (Jonas, 2006, p. 107) (2006, p. 107), sendo possível perceber esses fins tanto em criações humanas — um martelo ou um tribunal de justiça — como em elementos naturalmente constituídos — como o sistema digestivo e o caminhar, sendo todos eles em si mesmos, carentes ou isentos de valor. Nessa leitura neoaristotélica, cada coisa possuiria sua determinada finalidade, e os fins deveriam ser tomados por si mesmos dentro da própria coisa, cabendo ao observador fazer a descrição correta sobre elas inicialmente, sem nenhuma espécie de valoração.

Cabe aqui acrescentar algo que não está no Princípio Responsabilidade, mas em sua biologia filosófica, o fato de que ao perseguir fins e valores na própria natureza, tomando como exemplo funções vitais como o metabolismo do aparelho digestivo. Jonas procura mostrar que essa relação teleológica e valorativa se dá objetivamente, e dessa maneira, a liberdade já se encontraria prefigurada no processo de metabolismo, sendo essa uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si. Assim, a liberdade constitui o fundamento ontológico do orgânico e é compartilhada exclusivamente por todos os membros dessa classe de ‘organismos’, sobre a qual busca-se fundamentar o dever ontologicamente.

Na dimensão antropológica, a fundamentação ontológica do dever encontra no conceito de responsabilidade a pedra de toque para construção do projeto ético. O respeito à lei pela lei, como seguem as formalidades do imperativo categórico, são insuficientes para dar conta de proteger a imagem humana, sendo necessária também, para Jonas, a evocação da responsabilidade, enquanto sentimento e paradigma, para orientar as nossas ações com base numa relação não-recíproca, sendo este o verdadeiro objeto teleológico de sua ética. Sobre a responsabilidade enquanto sentimento,

ainda é preciso acrescentar (...) que a responsabilidade assume a forma de um sentimento – o sentimento de responsabilidade –, o qual introduz um fator de passividade e de receptividade no seio do fundamento racional da obrigação. A passividade desse sentimento lembra o testemunho que a vida concede à vida. Esta maneira de ser

---

especulativo, que vai ao cerne da questão metafísica sobre os fins, e é imprescindível para quem desejar compreender melhor como Jonas estende a noção de direitos e deveres para além dos limites antropocêntricos e instaurando um “biocentrismo” *sui generis*. (Cf. Jonas, 2005b) (Cf. JONAS, 2005b)

assim afetado sublinha o parentesco entre o sentimento de responsabilidade e a compaixão, na medida em que (...) a responsabilidade tem por objeto o perecível, quer dizer, o outro apreendido em sua condição de vulnerabilidade. O sentimento de responsabilidade se encontra assim totalmente afinado com a precariedade da vida. Aliás, não é surpreendente que a responsabilidade seja, de início, passivamente sentida, na medida em que se sentir responsável, é se sentir encarregado de uma tarefa, depositário de uma missão. (RICŒUR apud Godoy, 2011, p. 55) (RICŒUR apud GODOY, 2011, p. 55)

É pela via *biocêntrica* que o imperativo de responsabilidade será então reformulado, sendo o primeiro mandamento — que haja uma humanidade — uma *conditio sine qua non* para tratar do âmbito ético e político, seja ele em qual tempo for. Não é possível *falar* de um *agir* sem levar em consideração a existência da humanidade — presente e futura —, todavia, a tarefa imposta pela questão da técnica evoca não apenas a preservação dessa condição, em que não há uma imagem pré-determinada, mas tão somente, a ideia de que essa possibilidade encontra-se ameaçada. É necessário, portanto, cuidar dessa *imagem*, posto que as incursões técnicas sobre a natureza são obras nossas e estariam sob o esteio de nossa responsabilidade, podendo inclusive nos afetar de maneira irreversível. Esse paradigma de responsabilidade, porém, se estende às outras formas de vida orgânica, como elementos também dignos desse cuidado. Assim, rompe-se com aquela bolha antropocentrismo das éticas tradicionais, pois embora o homem tenha um papel importante nesse agir, consideram-se os organismos em geral como parte desse jogo. Por isso, zelar pela integridade aberta da imagem humana ante os perigos da técnica moderna é também zelar pela possibilidade de haver vida orgânica num aspecto mais generalista.

O dever gerado pelo formalismo lógico do imperativo kantiano é reposicionado agora em bases ontológicas. Para Jonas, é preciso ontologizar esse imperativo dando-lhe um corpo, para, com isso, expor a sua fragilidade — que é própria da condição humana — e, assim, deixar evidente que aquele formalismo da crítica kantiana seria insuficiente para lidar com esse panorama da técnica moderna<sup>32</sup>. Logo,

---

32Um projeto ético que atenda a essas necessidades precisa justificar racionalmente suas premissas, e, dessa maneira, os novos imperativos propostos por Jonas obedecem à determinação kantiana, sem incorrer em nenhuma irregularidade lógica. Para Kant, a base da lei moral é a razão e a autonomia do sujeito que age em respeito à lei por dever, em conformidade consigo próprio, com sua própria vontade, sendo a liberdade enquanto tal de ordem transcendente. Para Jonas, a ideia de liberdade já se encontraria prefigurada em toda a Natureza, sendo ontologicamente fundamentada no ser, o que de certa forma entra

no lugar do *“age apenas segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se tome em lei universal”* (Kant, 1974, p. 55) (KANT, 1974, p. 55) o novo dever assim fundamentado, não permite ao homem comum — e muito menos ao estadista — arriscar o ser da humanidade vigente. Dessa forma, o novo imperativo de responsabilidade

adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou, expresso negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou, simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou, em um uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer.” (Jonas, 2006, p. 47–48) (2006, p. 47–48)

Os avanços da tecnociência colocaram toda humanidade - presente e futura - numa situação para a qual nunca antes havia se pensado seriamente, sobre a continuidade da existência – ou não – da humanidade. Um problema que não é um mero paralogismo, mas um problema real. E a ideia de responsabilidade, nesse sentido, recai sobre aqueles cujas ações detém uma maior amplitude. Jonas formula essa estrutura de responsabilidade diferindo da concepção tradicional que pressupõe reciprocidade e foca na relação paradigmática de pai e filho. Esse seria o paradigma para a fundamentação ética da responsabilidade, que seria “de tal forma espontâneo que não necessita do recurso à lei moral, pois é o arquétipo humano elementar da coincidência entre a responsabilidade objetiva e o sentimento de responsabilidade subjetivo”, (Jonas, 2006, p. 163–164) (2006, p. 163–164) fazendo assim, a ‘costura’ do sentimento de responsabilidade (dimensão subjetiva) à responsabilidade moral (dimensão objetiva). Mas, o que significaria agir irresponsavelmente, nesses termos? Jonas procura ilustrar a ação irresponsável no âmbito privado e coletivo da seguinte forma:

o jogador que arrisca no cassino todo o seu patrimônio age de forma imprudente; quando se trata não do seu patrimônio, mas do de outro, age de forma criminoso; quando é pai de família, sua ação é irresponsável, mesmo que se trate de bens próprios e independentemente do fato de ganhar ou perder. O exemplo nos mostra que só pode agir irresponsavelmente quem assume

---

em consonância com a noção heideggeriana de cuidado, que nada mais é que o ser próprio do homem.

responsabilidades. A responsabilidade rejeitada nesse exemplo é do tipo mais abrangente e duradouro. O chofer temerário é imprudente quanto a si próprio, mas irresponsável quando também põe em risco os passageiros: ao acolhê-los, ele assumiu uma responsabilidade temporal, limitada a uma viagem, responsabilidade que normalmente não tem em relação a essas pessoas e ao seu bem-estar. O comportamento irrefletido, inocente e mesmo desejável em outras situações é aqui culpável, mesmo que tudo corra bem. Em ambos os exemplos há uma relação de não-reciprocidade, definidora da responsabilidade. Por circunstâncias ou por convenção, encontram-se sob meus cuidados o bem-estar, o interesse e o destino de outros, ou seja, o controle que tenho sobre eles inclui, igualmente, a minha obrigação para com eles. O exercício do poder sem a observação do dever é, então, “irresponsável”, ou seja, representa uma quebra da relação de confiança presente na responsabilidade. (Jonas, 2006, p. 168)(2006, p. 168)

Naturalmente, surgem contrastes, quando se coloca a responsabilidade dos genitores no mesmo patamar que a responsabilidade dos políticos. No primeiro caso, a esfera do agir é privada e natural, e no outro é coletiva e contratualmente artificial; porém, há que se colocar necessariamente essas duas dimensões do agir num mesmo plano, porque o que está em jogo em ambas é a responsabilidade do homem pelo próprio homem<sup>33</sup>. Assim, a ética da responsabilidade parte desse paradigma natural — e privado — para assumir uma amplitude evidentemente coletiva e portanto, política.

Ao expandir a temática da responsabilidade para o âmbito político, Jonas pensa nas questões envolvendo os descompassos entre o saber e os poderes constituídos para lidar com a questão da técnica moderna e vê que, conforme os cânones da teoria política, o Estado, a Constituição e mesmo as dinâmicas envolvendo os governos, são orientados para uma construção perene, pensada a partir de uma teoria das virtudes, que encontraria em Platão o paradigma de permanência no qual políticos, guardiões e comerciantes se espelhariam em uma ordem estratificada e permanente. Aos hodiernos e às gerações futuras caberia um ajustamento ao modelo existente e o cuidado para com sua permanência e manutenção. Não há no pensamento clássico, um dinamismo social, tampouco a adaptação das instituições que compõem o Estado, mas antes, a regulação dos cidadãos às estruturas sociais, que são perenes. O bem dos homens, assim como o das leis, tem a mesma natureza imutável. Essa natureza

---

<sup>33</sup>Ademais, que a divisão entre o público e o privado é bastante tênue e os limites pensados sobretudo para os dias de hoje são por demais insuficientes. (Cf. Jonas, 2006, p. 179–182) (Cf. JONAS, 2006, p. 179–182)

perene da política antiga alcançou a formação das primeiras constituições republicanas modernas, na medida em que as leis criadas são melhores quando perduram e promovem a virtude de seus cidadãos: há uma correlação entre o bem do indivíduo e o bem da cidade, na qual a lei sacramentaria essas relações num plano de ajustamento, continuidade e permanência.

o que é bom agora para o homem, como Ser pessoal e público, também o será no futuro; por isso, a melhor preparação para o futuro se encontra no bem da situação atual, cujas propriedades internas prometem perpetuar-se. A arte de governar não pode transferir tal bem para a geração seguinte ou as sucessivas, mas deve zelar para que ele se mantenha, e tratar de restabelecê-lo, toda vez que ele falhe. (Jonas, 2006, p. 210) (2006, p. 210)

O paradigma tradicional da política — notadamente platônico — como algo estático será criticado por Jonas, (Jonas, 2006, p. 211–212) (2006, p. 211–212) porque nessa estrutura não haveria a possibilidade de incluir a responsabilidade nessas práticas, dado que esse paradigma político é erigido a partir de uma ontologia vertical, orientada por um *eros* que estaria numa dimensão para a qual a temporalidade não se faz sentir. Nessa perspectiva do eterno, não haveria sentido em falar de responsabilidade, dado que esse bem suprassensível é, *per si* de natureza imutável, e portanto, não haveria necessidade de requerer maiores cuidados, diferentemente do horizonte ontológico proposto por Jonas, que é atravessado pela temporalidade, sendo portanto, horizontal.

Diante disso,

a perspectiva platônica era clara: ela não desejava que o eterno se tornasse temporal, mas sim que, por meio do Eros, o temporal pudesse se tornar eterno (“na medida do possível”). Em última instância, esse era o sentido de Eros, ainda que incitado por modelos perecíveis: sede de eternidade. Nossa preocupação com a conservação da espécie, ao contrário, é sede de temporalidade, em suas manifestações sempre novas, sem precedentes a cada vez, impossíveis de serem previstas por qualquer saber. Uma sede de tal natureza impõe seus próprios e novos deveres, entre os quais não se encontra o impulso pela perfeição, por algo intrinsecamente definitivo. (Jonas, 2006, p. 212) (2006, p. 212)

A contraposição entre o *eterno* e o *temporal* é feita por Jonas ao relacionar a concepção platônica do bem com a teoria da responsabilidade. Ao propor uma *ontologia do temporal*, Jonas dirá que esse ‘bem’ platônico se orienta para um eterno que, ante as dinâmicas e fragilidades da existência, deve ser relegado em nome de uma responsabilidade sobre o efêmero. Os objetos que se caracterizam a partir desse

panorama temporário são marcados pela fragilidade, mutabilidade e efemeridade constitutivas, sendo, por fim, legitimamente carentes desse cuidado e responsabilidade. Quando se substitui a ideia de bem do plano suprasensível (vertical) pela do plano temporal (horizontal) abandona-se aquela ideia estática de política em prol de uma perspectiva histórica, e, neste sentido, a perspectiva de 'progresso' passa a ter contornos mais tangíveis.

Ao trazer o debate da *responsabilidade* para um plano *temporal*, Jonas lança bases para pensar as relações humanas num plano histórico e a ideia de bem como uma estrutura reguladora do sujeito — que estabelece condutas morais racionalmente fundamentadas — para si mesmo, que como *imperativo categórico*, desdobra-se para toda a comunidade. Essa *horizontalização* da ideia de bem, ainda que tenha algum resquício daquele verticalismo platônico, traz a questão para um terreno mais palpável das relações humanas, muito embora não seja ainda possível considerá-la como parte da teoria da responsabilidade (talvez como parte de uma propedêutica), uma vez que o mandamento ético está formatado para ser autojustificável.

A ideia de um 'bem supremo', alçado pela máxima universal kantiana foi calçada por Hegel, convertendo-se em uma ideia temporalmente constitutiva e tendo a história como meio para a sua realização. Dessa forma, a "'astúcia' da razão age não do exterior, mas na própria dinâmica da história, com intenções bastante distintas dos sujeitos que a executam: o objetivo moral é superado pelo poder autônomo dessa dinâmica." (Jonas, 2006, p. 214) (2006, p. 214) É com Hegel e Marx que essa ideia reguladora passará a ser um elemento imanente e constitutivo, realizando-se inicialmente no plano da efetividade como astúcia da razão pela teoria hegeliana e posteriormente como uma ação consciente e orientada pela *práxis* marxiana.<sup>34</sup> Nessa concepção de Marx existem elementos que podem ser considerados para teoria da responsabilidade, uma vez que os agentes da revolução — ainda que não desfrutem diretamente do intento transformador —, são percebidos como semeadores ou ainda, preparadores do que haverá de chegar para aqueles que ainda não estão aqui.

---

34O debate com a teoria marxista não acontece esporadicamente no pensamento jonasiano. Nos primeiros desenvolvimentos de sua biologia filosófica, em dado momento Jonas dirá que a disputa sobre o problema da vida e da morte na ontologia moderna só pode ser levada a sério se considerada a vertente materialista, porque esta oferece os meios para lidar com as contradições reais que envolvem os corpos físicos, deixando aberta a possibilidade de falhanços (coisa que não ocorreria no idealismo). O marxismo oferecerá os meios para a teoria chegar ao seu próprio limite.

Aqui, pela primeira vez, se inscreve no mapa ético, sob o signo da dinâmica, a responsabilidade pelo futuro histórico, de forma racionalmente inteligível. Deve, pois, o marxismo voltar a ser um interlocutor em nosso esforço teórico em busca de uma ética da responsabilidade histórica. Mas, na medida em que o marxismo crê saber a direção e o objetivo dessa dinâmica, ele ainda é herdeiro da ideia reguladora de Kant, despida de sua infinitude e transposta inteiramente para a finitude, e que graças à “imantização” hegeliana foi redimida do seu isolamento em relação à causalidade mundana, ao ser designada como a lei lógica da dinâmica do mundo. (Jonas, 2006, p. 214) (2006, p. 214)

Essa conversão do bem supremo como objeto histórico foi importante, porque a partir dessa conversão, podemos ver como Marx fará a famosa inversão materialista para a leitura hegeliana da história, subvertendo aquelas ‘páginas em branco’ correspondentes aos períodos de felicidade (Hegel, 2001, p. 73) (HEGEL, 2001, p. 73), para nelas ‘pautar as linhas’ rumo à efetivação do reino da liberdade. Cada homem passaria a desempenhar um papel ativo na construção desse plano e a revolução pelo trabalho é a chave para abrir esse horizonte de felicidade. Assim, a felicidade passa a ser não apenas algo desejável pelos homens, como também possível, nesse caminho de transformação.

A promessa marxista de trazer a técnica e seus frutos para as boas mãos e com eles, fomentar o surgimento de uma nova humanidade é a manifestação genuína de uma escatologia ativa, que sob o signo da esperança projeta uma concepção de sociedade na qual as injustiças e desigualdades seriam equalizadas por meio da socialização dos meios de produção. Não por acaso, essa teoria surge em plena revolução industrial e passa a ganhar *tonus* na era das máquinas. A exploração do homem pelo próprio homem e a concentração de riquezas — que ocasionam o cerceamento de liberdade para muitos enquanto maximizam as possibilidades para alguns poucos —, são características de uma sociedade capitalista e o marxismo surge como uma teoria salvífica. Essa redenção, inclusa na promessa da esperança, se não acontecer para os homens dessa geração, chegará para seus descendentes. O esforço dos mártires será devidamente recompensado com homenagens e honrarias.

Nesse sentido, a utopia surge como promessa, gerando entre os seus signatários um dever quanto a sua realização. Considerando o dinamismo e a incapacidade de previsão dos processos tecnocientíficos que solapam qualquer tentativa de controle, essa força — irresistível —, se transmuta como uma séria

ameaça. Ameaça que nem mesmo uma comunidade articulada, consciente e politicamente engajada pela promessa da utopia seria capaz de conter. Um poder que estaria acima de qualquer mecanismo social, não importando quão boas e nobres sejam as razões para disporem desses recursos. E não por acaso, Jonas se considera um pós-marxista<sup>35</sup> e também, pelo mesmo motivo, confrontará a *esperança* da *utopia* marxista-blochiana com a *advertência* existente na teoria da *responsabilidade*.

Essa escatologia política, segundo Jonas, é um fenômeno moderno e não teríamos nenhum comparativo na história. O messianismo, presente nas escatologias religiosas, fundamenta-se numa promessa que está num outro plano, e a conquista desse mais-além seria da esfera pessoal. Por outro lado, na utopia política, a justiça, a paz e a felicidade encontram-se localizadas nesse plano terreno, e é como se eles - os utopistas, soubessem desde já como seria esse 'reino' e essa conquista não é individual, mas coletiva. Repousaria ainda sobre o projeto da utopia, a questão sobre como seria esse nova organização social, qual seria o modelo desse Estado. Haja vista que nele haveria o *novum*, pouco se tem escrito a respeito, mas é possível captar algo de concreto em meio à neblina que anima esse espírito utópico. Nas palavras de Marx, este Estado seria o “reino da liberdade” e nele, o trabalho seria diferente da forma como o conhecemos hoje, pois não estaria mais ligado ao cumprimento e satisfações de necessidades e apenas quando esse trabalho for realmente liberto é que

começaria o reino da liberdade, e a abundância seria obtida graças à produtividade superior das máquinas. Teria de ser, portanto, trabalho sem finalidades, livre de finalidades, por meio do qual se deveria satisfazer a nova necessidade de “trabalho como tal”. (Jonas, 2006, p. 312) (JONAS, 2006, p. 312)

Uma sociedade erigida sobre o trabalho e carente de finalidade, criaria, por outro lado, o problema sobre o que fazer com essa disponibilidade ociosa. Nessa idealização, as máquinas fariam, se não todo o trabalho, certamente os mais pesados

---

35“Nós, os pós-marxistas (uma expressão que talvez soe audaciosa e que muitos prefeririam não ouvir), deveríamos encarar as coisas de outra forma. Com a tomada do poder por parte da tecnologia (uma revolução incontrolável, que não foi planejada por ninguém e é inteiramente anônima), a dinâmica ganhou novos aspectos que não estavam incluídos em nenhuma das suas representações feitas antes e que nenhuma teoria, inclusive a marxista, poderia haver previsto — uma direção que, em vez de conduzir à sua plena realização, poderia conduzir à catástrofe universal, em um ritmo cuja aceleração exponencial, assustadora, ameaça fugir a qualquer controle.” (Jonas, 2006, p. 214) (JONAS, 2006, p. 214)

e tediosos, para que os homens desfrutem desse reino da liberdade. Bloch vai mais além desse cânone, postulando o *ócio ativo*<sup>36</sup> como o cerne existencial de uma sociedade livre das necessidades. Se temos hoje problemas relativos ao trabalho tais como a divisão dos papéis, a exploração da maioria e a má distribuição dos frutos desse esforço, seguramente haveria de se pensar em problemas relativos a outra sociedade, na qual as relações sociais se regulariam por outros marcos, não mais ordenados pelas necessidades.

Se é possível correlacionar em nossos dias a incidência de criminalidade às desigualdades econômicas, numa sociedade orientada pelo ócio (e sem as demandas econômicas), os homens seriam melhores? A criminalidade desapareceria? Podemos supor que os problemas podem ser de outra natureza, porém, considerando a natureza humana, os problemas não desapareceriam por completo. Mas, então, como seria? Perguntas como essa não podem ser respondidas por ora, mas tão somente quando a utopia descortinar no horizonte, firmando-se como nova égide e deixando, portanto, de ser utopia. Seria, portanto, uma questão a ser respondida pelos homens do futuro.

Para Jonas, o grande equívoco dessas concepções utópicas de Marx e Bloch está na separação entre o reino da liberdade e o reino da necessidade, que deveriam estar unidos. A separação entre esses dois reinos, ainda que hipotética, geraria uma liberdade sem propósitos — e portanto, vazia. “Não há “reino da liberdade” fora do reino da necessidade. Na utopia não conquistamos, mas perdemos de uma só vez a liberdade e a dignidade, na medida em que a ocupação principal do lazer deve consistir em hobby.” (Jonas, 2006, p. 329) (2006, p. 329)

É certo que o discurso escatológico, que se apresenta muitas vezes em tom redentor, arrebanha cada vez mais partidários da causa utópica. A utopia propõe um

---

36“Allí donde, como ocurre en Norteamérica, la casi fortuita profesión, el *job*, a muy pocos hombres colma, hay por ello numerosas aficiones favoritas, *hobbies*. Y las aficiones favoritas sólo desaparecerán una vez que ellas representen la verdadera profesión. Hasta entonces habrá que aprender de ellas de qué modo se sueña privadamente el ocio colmado: como trabajo que aparece como ocio”. (BLOCH, 2005a, p. 1066) (Bloch, 2005, p. 1066). Daí, derivariam problemas como a transformação do *hobby* em trabalho — e com isso, o fim da espontaneidade — mas, considerando que todos possam escolher como preencher esse tempo com atividades dessa natureza, haveria ainda um compromisso ou contrapartida para justificar aquela ocupação. O *hobby* perderia aquela natureza desinteressada e passaria a vigorar como uma atividade laboral (ainda que não remunerada, visto que a sociedade estaria liberta dessa condição).

corde radical com o passado em prol de algo muito maior e melhor, que ainda está por vir. Essa é a força da promessa utopista. E sobre ela, temos como momento mais emblemático desse impulso aquele discurso final de Marx para os operários, no *Manifesto do Partido Comunista*, conclamando-os à revolução engajada, onde se diz que “nela os proletários nada têm a perder a não ser os seus grilhões. Têm um mundo a ganhar” . (Marx; Engels, 1998, p. 69). (MARX; ENGELS, 1998, p. 69) No plano do obrar coletivo, a escatologia marxista apresenta uma sociedade onde possivelmente

a ação é realizada com vistas a um futuro que nem o agente, nem as vítimas, nem o resto de seus pares o desfrutarão. A obrigação para com o presente brota daí, e não do bem-estar ou da dor de seu mundo contemporâneo; e as regras de ação são tão provisórias, tão "inautênticas", quanto o estado que deve ser abolido por essa ação e levado a um estado superior. A ética da escatologia revolucionária vê a si mesma como uma ética transitória, enquanto a enquanto a ética autêntica - ainda essencialmente desconhecida - só entrará em vigor quando a primeira tiver lançado as bases para isso e depois se autoeliminado. (Jonas, 1998, p. 47–48) (JONAS, 1998, p. 47–48)

Toda a promessa — pautada naquele ‘ainda’ da utopia — está ancorada no futuro, e dessa forma, o homem de hoje seria um projeto para o homem de amanhã; a sociedade de hoje seria um esboço do que poderá ser melhorado amanhã; a história que vivermos aqui é uma pré-história daqueles dias gloriosos estão no porvir. O homem autêntico, a verdadeira sociedade e a história mais original ainda não aconteceram. Caberia a essa geração de hoje lançar as bases para a formação desses que ainda estão por chegar. Trata-se, portanto, de um tipo de ética da responsabilidade, na medida em que inclui nas suas ações toda a humanidade futura, empenhando-se por transformar as estruturas sociais e culturais de seu tempo e assim possibilitar o surgimento de uma verdadeira 'essência' humana. As conexões entre os elementos evolucionistas, a revolução e a *promessa* ressoam noutros discursos, em que vemos essa relação de superação da crise do capitalismo e o surgimento de seu substituto como um dado *natural*.

Toda a teoria de Marx é a teoria da evolução, na sua forma mais lógica, mais completa, mais refletida e mais substancial, aplicada ao capitalismo contemporâneo. Marx devia, naturalmente, aplicar essa teoria à falência iminente do capitalismo e ao desenvolvimento futuro do comunismo futuro. Em que podemos basear-nos para pôr a questão do desenvolvimento futuro do comunismo futuro? No fato de que o comunismo nasce do capitalismo por via do desenvolvimento histórico, que é obra da força social engendrada pelo capitalismo. Marx não se deixa seduzir pela utopia, não procura inutilmente adivinhar o que não se pode saber. Põe a questão da evolução do

comunismo como um naturalista poria a da evolução de uma nova espécie biológica, uma vez conhecidas a sua origem e a linha de seu desenvolvimento. (Lenin, 2007, p. 97) (LENIN, 2007, p. 97)

Essa verdadeira sociedade surgiria a partir das estruturas — transformadas — que temos atualmente. Essa fala de Lênin sobre a teoria marxista e sua dialética intrínseca para transformação do capitalismo, naquilo que seria a forma naturalmente evoluída, diz muito sobre esse porvir presente nas utopias — pensada aqui a partir da perspectiva do Bloch.

O caminho que separaria o capitalismo desse comunismo [soviético] seria, portanto, o percurso histórico trilhado dialeticamente pela sociedade no sentido de superação das contradições hodiernas. A opressão e a ideologia dominante causadora da alienação paralisante são fenômenos de uma sociedade capitalista que, na sua forma contemporânea, caminha para cenários cada vez mais insustentáveis e sua superação seria fruto do desenvolvimento histórico. Dessa forma, há uma contiguidade natural entre essas duas estruturas, sendo a concepção leninista-marxista uma evolução natural do capitalismo.

Em suma, o marxismo é, quanto à sua origem, um herdeiro da revolução baconiana, compreendendo-se como seu testamenteiro — aliás, como melhor testamenteiro do que o capitalismo, pois mais eficiente. Resta provar se ele poderá ser superior ao mestre. (Jonas, 2006, p. 241) (2006, p. 241)

Por essa via, Hans Jonas entende que este *marxismo blochiano*, nascido sob o signo da *esperança*, está orientado para a superação das contradições sociais e econômicas presentes no capitalismo, e, dentro de um processo material e histórico — portanto, ‘natural’ —, suplantaria a desigualdades com a criação de uma nova sociedade, livre de opressões. Essa tarefa contaria com os esforços — e alguns sacrifícios — dos homens hodiernos. Esse fator evolutivo da revolução marxista/blochiana é um fator decisivo para a demarcação de espaços de certa forma antagônicos, situando a ética da responsabilidade jonasiana como sendo de natureza antiutópica e portanto, *pós-marxista*.

O Princípio Responsabilidade é uma clara resposta ao utopismo presente n’O *Princípio Esperança*, do filósofo marxista Ernst Bloch. Para Jonas, o elemento utópico presente no projeto blochiano (e antes disso, no ideário baconiano-marxista) está assentado numa concepção de natureza e técnica que se conectam àqueles axiomas éticos analisados por Jonas.

A relação entre homem e técnica proposta por Jonas é amparada pela responsabilidade. Essa responsabilidade que, diante da ameaça tecnológica, pauta as suas ações na cautela e na prudência, margeadas pela heurística do temor. Uma leitura superficial da heurística do temor e da Ética da Responsabilidade jonasiana poderiam situar esse pensamento como anticivilizacional ou tecnofóbico, porém a questão é mais profunda, pois não é proposta nenhuma fuga ou retrocesso, mas antes, o envolvimento de um manejo mais ponderado desses artefatos. Sobre esse aspecto, Jonas dirá que

nada do que dissemos antes deveria ser compreendido como um desestímulo a esse ou a qualquer outro progresso técnico, apesar de constituir um tema recorrente, para nós, o perigo de que esses poderes caiam nas mãos da avidez e da mesquinha humana (e mesmo da miséria humana!). Se formos contemplados com a fusão nuclear, poderemos resolver de vez o problema energético. Seria preciso, apenas, que utilizássemos esse presente de forma sábia e moderada, assumindo um ponto de vista de *responsabilidade* global e não o da grandiosa *esperança* planetária. Em primeiro lugar, deveríamos calcular onde se encontram as fronteiras naturais ou onde começam os patamares críticos, nas circunstâncias em que fôssemos cumulados com tamanha riqueza. (JONAS, 2006, p. 306–307 com grifos nossos) (JONAS, 2006, p. 306–307 com grifos nossos)

Até que ponto a aplicabilidade da responsabilidade global pode ter força e fazer frente aos apelos da esperança? A seguir, traremos a leitura feita por Ernst Bloch sobre o fenômeno da utopia, para mostrar como essa latência dos desejos impulsiona a construção de um projeto político baseado na esperança, e de como esse projeto, diante do contexto da técnica moderna é um componente da ameaça denunciada por Jonas. A escolha por essa leitura blochiana se dá pela interlocução na obra d'*O Princípio Responsabilidade*, e que de alguma maneira, também se conecta com o pensamento social de Bookchin.

### 3.2 POLÍTICA ENQUANTO PROJETO DE FUTURO: CARESTIA, PÓS-ESCASSEZ, UTOPIA

Recorrendo à etimologia, a palavra utopia é originária do grego οὐ (não) e τόπος (lugar), sendo, portanto, um *não-lugar*. Num sentido social e político, o termo ganhou mais força a partir do séc. XVI com a publicação da obra *A Utopia*<sup>37</sup>, de

---

<sup>37</sup>Nessa sátira política, Morus critica a sociedade de seu tempo, apresentando um lugar quimérico onde os vícios sociais da Europa feudal inexistem. Com o passar do tempo, a relevância da obra de Morus apequenou-se diante do conceito próprio da utopia, que

Thomas Morus. Nessa literatura ficcional, Morus conta a história de uma ilha de nome Utopia, em que os seus habitantes coexistem harmonicamente. num sistema político que guarda muitas semelhanças quando relacionado com o socialismo. O οὐτόπος, segundo Bloch, seria “uma categoria espacial por excelência” (Bloch, 2017, seq. 2) (BLOCH, 2017, seq. 2).

Esse *espaço utópico* seria, para Bloch, a condição de possibilidade para a construção/surgimento do novo. Haveria em Bloch, portanto, um lugar para o não-lugar. Esse lugar possível é pensado dentro de uma historicidade, partindo do sujeito em sua concretude física, orgânica e psicossocial. É no sujeito que estarão projetadas, em pensamento, as possibilidades de realização deste lugar enquanto um ‘ainda-não’<sup>38</sup>. E das estruturas de pensamento existentes, Bloch enfatiza a importância do sonho, pois nele, há a satisfação do desejo. Iniciamos nossa vida nos movimentando, gritando e buscando aquilo que queremos. Aos poucos, vamos “desenvolvendo nossas percepções, impulsos e desejos para orientar nossas ações na busca por satisfazê-los” (Bloch, 2005, p. 29 ss.) (2005, p. 29 ss).

Sobre a natureza dos sonhos e às formas de satisfação do desejo, Bloch dirá que existem os sonhos quiméricos noturnos e os sonhos utópicos que alimentamos ao longo do dia, e a grande diferença entre eles é que enquanto o sonho noturno, há um distanciamento da realidade e a abertura para todo tipo de fantasias e ilusões, “a particularidade do sonho diurno reside no fato de que o ego se mantém. O eu [ego] permanece disponível, não censura e permite dar livre curso às suas criações.” (Bloch, 2017, seq. 2 n.p.) (BLOCH, 2017, seq. 2 n.p.). É, portanto, nos sonhos que se sonham acordados, que retiramos inspiração e energia para a construção de um novo mundo,

e o caminho que leva dos pequenos sonhos acordados para os

---

deixou de se referir a uma narrativa literária e ficcional para inspirar projetos e concepções políticas transformadoras, mas irrealizável.

38O conceito de "ainda-não" refere-se a algo que ainda não se realizou, mas que está em processo de se tornar realidade. Trata-se de um estado de expectativa ou uma antecipação do futuro, que pode ser tanto positiva quanto negativa. Essa dimensão temporal é o que diferencia o homem dos outros animais. Vivemos nessa tensão entre o presente e o futuro, entre o que temos nesse momento e a busca por um futuro melhor, que ainda não foi alcançado. A utopia é vista como uma expressão concreta do "ainda-não" e uma força motriz para a ação humana. A utopia, segundo Bloch, é a busca por uma melhora que ainda não aconteceu, e é por ela que movemos nossos desejos, pensamentos e ações. A utopia é a expressão concreta desse "ainda-não", uma vez que representa a imagem de um futuro melhor que ainda não foi alcançado.

robustos, dos claudicantes e passíveis de abuso para os vigorosos, dos castelos de vento inconstantes para aquela coisa que está por vir e é necessária. Principia-se, portanto, com os sonhos diurnos do tipo mediano, escolhidos leve e livremente desde a juventude até a velhice. (Bloch, 2005, seq. 21) (2005, seq. 21)

O sonhos diurnos brotam do sentimento genuíno de desejar aquilo que ainda não se tem e por ser uma mirada para o que está mais além, passam a movimentar os nossos desejos. O impulso de desejar, que é próprio da utopia, neste caso pode assumir uma multiplicidade de formas, como “as imagens do amor, os arquétipos da poesia, os mitos e a cultura popular, a arquitetura, as imagens dos paraísos sonhados após a morte pelas várias religiões, etc.” (Retamal, 2007, p. 464) (RETAMAL, 2007, p. 464). Outra característica importante desses sonhos diurnos e da mobilização dos afetos, é que seus conteúdos desejados podem ser compartilhados coletivamente. Os seus significados, compartilhados coletivamente, podem ser apreendidos e tratados como mola propulsora para a mobilização de uma engrenagem social orientada mais além.

O utópico, nesta fase ainda não consciente, existe como uma necessidade para a realização desse projeto humano ainda não concluído e se manifesta como uma necessidade que exige transformação em uma nova e diferente realidade. Essa manifestação antecipatória pode passar de uma forma *ainda-não-consciente* para uma etapa *consciente-conhecida*, na qual não contam apenas as expectativas criadas pelos sonhos diurnos, mas estes são analisados à luz da realidade histórica, revelando seus limites e possibilidades objetivas. É da antecipação dos sonhos diurnos que provém a função utópica. (González, 2013, p. 69) (GONZÁLEZ, 2013, p. 69)

Nessa abertura para o futuro, Bloch distingue duas formas, que seriam as formas autênticas e inautênticas de afeto. Essas intencionalidades se dão num horizonte temporal aberto, isto é, no ainda-não que o plano futuro reserva. Na perspectiva, as formas inautênticas seriam aquelas que, de alguma maneira, bloqueiam o surgimento da novidade. São formas simbolicamente autorreferenciadas, e podemos dizer que por vezes até se confundem com estruturas totalitárias. O medo<sup>39</sup> e a desesperança, que paralisam e impedem os indivíduos de desejarem seriam manifestações dessa forma inautêntica. Segundo Bloch, os indivíduos

---

<sup>39</sup>Importante ressaltar o entendimento divergente de Bloch e Jonas sobre o medo, uma vez que suas perspectivas influenciam diretamente o pensamento social e político. Bloch considera o medo como limitador da ação, bloqueando desejos e obstaculizando o surgimento do novo. Em contrapartida, Jonas diverge dessa concepção e enxerga o medo como essencial para o desenvolvimento de uma atitude responsável.

afetados pelas formas de inautenticidade diante do futuro, seriam oprimidos e “completamente passivos, reprimidos e forçados. Além disso, neles se torna evidente algo da *autodecadência* e do nada para onde desemboca, em última instância, a mera paixão passiva.” (Bloch, 1979, p. 55–56) (1979, p. 55–56)

Por outro lado, são as formas de afeto autênticas que, segundo Bloch, descortinam a possibilidade de desejar e avançar com ímpeto para a sua realização. É no âmbito da autenticidade que está contida a esperança e é por isso que,

em última instância, trata-se um afeto prático, militante, que ergue sua bandeira. Se da esperança nasce a confiança, temos o afeto da *espera* feito como absolutamente positivo, o polo oposto à *desesperança*. Assim como esta, a confiança também é *espera*, uma *espera* superada, a *espera* por um desfecho sobre o qual não cabe a menor dúvida. (...) A *desesperança* roça quase completamente àquele nada, ao qual se aproximam todos os afetos de *espera* negativos; a *confiança*, por outro lado, tem no horizonte o todo ao qual se refere essencialmente já a mais fraca *esperança*, inclusive a implicada com um futuro inautêntico. A *desesperança* transcende, na medida em que seu nada assume a intenção na certeza do fim; a *confiança* transcende, na medida em que seu todo ultrapassa a intenção na certeza da salvação. (...) E assim mesmo: se o estado de ânimo é o tédio geral do sonho diurno, os afetos da *espera* (junto com os anexos que podem acrescentar aos afetos saturados, como, por exemplo, a inveja ou a reverência) constituem, por sua vez, a direção do sonho diurno. São eles que traçam a linha pela qual se move a fantasia das representações antecipadoras e pela qual essa fantasia constrói, depois, seu ser. (Bloch, 1979, p. 84) (BLOCH, 1979, p. 84)

A esperança seria para Bloch, portanto, o núcleo dos afetos autênticos. Ela refletirá sobre esse futuro *ainda-não*, atuando na construção deste devir em bases positivas, isto é, operando os afetos e intenções de forma que essa possibilidade aberta pelo devir possa ser concretamente materializada, não desaparecendo em meros devaneios. A utopia, como horizonte do *ainda-não*, é de natureza dinâmica e como possibilidade aberta e latente, move-se entre fluxos dialeticamente.

É baseada na confiança de um futuro melhor em que “a esperança, em sua função utópico-concreta, através de sua potência antecipatória, tornar-se-á, deste modo, uma categoria intrínseca ao próprio materialismo-histórico” (Santos, 2011, p. 56) (SANTOS, 2011, p. 56). Bloch, ao trazer a utopia concreta como o *telos* por excelência da sua discussão e base de sua *práxis* política, conecta o debate das condições de possibilidade de realização deste topos ao pensamento materialista e histórico de Karl Marx. Nessa perspectiva, o marxismo teria, por assim dizer, um caráter instrumental e seria uma poderosa ferramenta voltada para a transformação

social — vencendo a opressão e a alienação, características de uma sociedade cuja estrutura do desejo e da satisfação estariam vetadas pelas formas inautênticas do desejo.

O gérmen da esperança está livremente espalhado nos grupos, porém, esses se encontram difusos e necessitando de uma melhor conexão entre si. É preciso então estabelecer conexões práticas entre esses sentimentos e ações espalhados pelos grupos, para que essas latências passem a vicejar orientadas num sentido comum. Nesse sentido, a utopia deixa de ter aquele horizonte meramente literário do Morus, ou ainda, aquele devaneio idealizado por um homem que aspira o melhor dos mundos possíveis e passa a ter em Bloch um status ontológico, sendo portanto de natureza basilar na construção da sociedade que se almeja.

Nesse aspecto, a utopia que virá será então demolidora, pois suplantará as estruturas de opressão existentes para em seu lugar abrir um horizonte de liberdade nunca antes experimentada pela humanidade. Para tanto, a sua realização efetiva exigirá o empenho e esforço conjunto de todos os sonhadores rumo à materialização da obra, e a saída natural para tanto é o campo político. Assim, devemos nós todos, enquanto signatários do sonho, atuarmos concretamente para a realização desse projeto e, naturalmente, a militância política é exigida nessa empreitada.

É preciso, portanto, mais que o desejo de querer mudar e o esforço por transformar, mas também alimentar positivamente o sonho diurno com a chama da esperança, entendida aqui não como um esperar quieto, mas um esperar atuante, isto é, que percebe essas possibilidades e as toma seriamente, orientando as ações com vistas a alcançar essa meta aspirada. As ações para culminância dessa sociedade livre estão presentes de alguma forma em estado latente na cultura, nas artes e nos empreendimentos sociais, quando estão estruturados para o bem comum.

Mas, como instrumento, a teoria marxista também encontra as suas limitações. Para Bloch, a teoria marxista tradicional teve a sua crítica focada basicamente na economia, na política e no Estado, planificada a partir de uma realidade atual. Essa realidade é compreendida ao olhar para o passado, mas se limitaria apenas a isso: o passado e o presente. Não havia a extrapolação dessa mirada para o futuro, que é o 'lugar' por excelência das utopias. Sobre as expectativas que à época pairavam sobre essas 'lacunas', era conhecida a resposta de Marx sobre a recusa de preparar receitas

para os caldeirões do futuro (Konder, 2010, p. 46 ss) (KONDER, 2010, p. 46 ss.). Recusa que foi problematizada por Bloch ao tratar das utopias por Marx e Engels. Para ele,

as utopias abstratas [de Marx e Engels] haviam dedicado nove décimos do seu espaço para pintar o Estado futuro, e apenas um décimo, para a consideração crítica, muitas vezes apenas negativa, do presente. Dessa forma, o objetivo permanecia vivo e colorido, mas o caminho em direção a ele ficava oculto, como poderia ser encontrado na situação presente. (Bloch, 1979, p. 190) (1979, p. 190)

E como desvendar esse caminho rumo ao futuro? A esperança, nesse sentido, articularia a dimensão subjetiva e também objetiva deste intento. Trata-se de um princípio norteador para a ação, que não se encontra circunscrito num *pathos* interior, mas que o transcende, alcançando as dimensões mais palpáveis do real. Seu acontecer só passa a ser de fato efetivo quando se projeta no plano material e concreto<sup>40</sup>.

O *Novum*<sup>41</sup>, assim, deixa de ser algo puramente esperado, numa atitude cômoda de aguardar, mas é buscado com afinco, através do esforço construtor, por algo que valha realmente a pena fazer: uma morada digna do homem. É a esperança animando todo e qualquer movimento social dos oprimidos, pois eles sabem que algo melhor é possível. (...). A esperança é instrumento objetivo, ajudando o homem a superar o medo das consequências de um possível ato libertador, além de ajudá-lo a superar a atitude niilista de negação do mundo. (Vieira, 2007, p. 7) (VIEIRA, 2007, p. 7)

Partindo desse componente da esperança, Bloch oferece um elemento fundamental para alimentar o seu projeto de sociedade, tendo na utopia o escopo para a ação dialética, orientada para construção social e política desse novo mundo. A denúncia de Jonas ao elemento utópico contido no Princípio Esperança consiste no

---

40Para Bloch, existem regiões que são ‘ricas de oxigênio’ para a efetivação desse *ainda-não-consciente*, que seriam a juventude, que sinaliza um estado de transição da infância para a vida adulta e por essa razão, seria um momento de efervescência; da mesma forma, a transição entre eras, é caracterizada como a mudança de verdades consolidadas por novas certezas, preparando um novo momento; por fim, na ação do produzir, porque nele existem os momentos de projetar, planejar, laborar e fazer aquele desejo surgido na mente ser vertido para a prancha de projetos e por fim, ter a sua execução na oficina, ganhando uma forma materializada. (Bloch, 2017, seq. 2 n.p.) (BLOCH, 2017, seq. 2 n.p.)

41Esse conceito, bom como outras categorias fundamentais do pensamento blochiano (frente, novo, tendência, latência, último, *ultimum*, *novum* dentre outros) foram bem didatizadas por Gimbernat (Gimbernat, 1983, p. 89 ss) (GIMBERNAT, 1983, p. 89 ss) Enquanto o *ultimum* aparece como elemento escatológico, podemos entender que o *novum* é a “terra-perspectiva do processo, sem o qual este só seria passado”.

fato da utopia partir das mesmas premissas do pensamento tradicional.

Considerando a inserção da utopia social ao contexto da técnica moderna e os problemas advindos disso, Jonas propõe pensar esses problemas à luz da responsabilidade, como forma reposicionar a crítica da utopia como sendo também uma crítica da tecnologia.

A crítica da utopia, (...) teria sido demasiado extensa, caso a utopia marxista, em sua estreita aliança com a técnica, não representasse uma versão escatologicamente radicalizada daquilo para onde o ímpeto tecnológico mundial nos está empurrando, sob o signo do progresso, ainda que de forma nada escatológica. Ou seja, tal crítica teria sido demasiadamente extensa caso a tecnologia, como poder eficiente por si mesmo, não contivesse uma dinâmica quase utópica. Assim, a crítica da utopia implicava uma crítica da tecnologia, na antecipação de suas possibilidades extremas. (Jonas, 2006, p. 349) (JONAS, 2006, p. 349)

Quando Jonas unifica a utopia e a tecnologia em sua crítica, partindo da noção de responsabilidade, ele cria as bases para pensar uma sociedade, uma ética e uma política essencialmente antiutópicas. Surge então a questão: seriam também essas bases anti-tecnológicas? Nesse ponto, é importante esclarecer que o sonho da utopia marxista-blochiana não seria viável sem o escopo técnico-científico moderno, pensado como essencialmente instrumental e, portanto, considerado neutro em sua ação.

Em outras palavras, a crítica de Jonas não rejeita a tecnologia moderna enquanto tal — dada a impossibilidade de negar o processo —, mas questiona o discurso de neutralidade presente no uso da técnica para a construção da utopia.

Nesse processo, segundo ele, todas as utopias “incluem deliberadamente a tecnologia em seus projetos” (PR, p. 171) ou, em outras palavras, todos os utopistas, sobretudo os modernos, têm a tecnologia como aliada, e esta carrega em sua estrutura uma série de ameaças que podem interferir na continuidade da vida. Dessa forma, pode-se dizer que Jonas elabora uma crítica à utopia em geral, mas critica em particular duas formas de utopias: a baconiana e a marxista, afirmando que as duas colocam em movimento ameaças e riscos quanto à continuidade da vida no futuro. (Oliveira; Guimarães, 2016, p. 279) (OLIVEIRA; GUIMARÃES, 2016, p. 279)

E não haveria como fazer essa rejeição, visto que a técnica, enquanto acontecimento, é algo muito maior do que se supunha como já mostramos acima, além do que, seus efeitos, hoje vigentes, não desapareceriam junto com a mera negação. Por isso, se faz necessária a responsabilidade, para ser considerada no

emprego da tecnologia, a fim de evitar — ou minimizar — maiores danos à condição humana, presente e futura. Jonas nos lembra que a tecnologia não é neutra em sua aplicação e que devemos assumir a responsabilidade por suas consequências. Assim, a perspectiva antiutópica proposta não é necessariamente anti-tecnológica, mas busca desenvolver uma conscientização sobre os possíveis riscos e desafios que acompanha a tecnologia moderna, com o objetivo de orientar a sua utilização prudente e responsável em prol de uma sociedade mais justa e sustentável.

Os escritos de Bloch nos oferecem elementos para considerarmos o seu projeto de sociedade, conforme a análise jonasiana, como essencialmente uma utopia político-social guiada pelo desejo autêntico da esperança e fundamentada a partir da dialética marxista. Essa caracterização desse modelo político traz sérias consequências quando colocada em perspectiva tendo como cenário a técnica moderna e os problemas advindos disso. N’O *Princípio Responsabilidade*, mais especificamente no Capítulo 06, Jonas se debruça sobre alguns problemas relacionados ao desenvolvimento de uma sociedade tecnológica, alicerçada na utopia. Inicialmente, ao avaliar as condições materiais, sendo a primeira condição da utopia, a abundância material (Cf. 2006, p. 299 ss), sem a qual não haveria a possibilidade do lazer, que por sua monta, se realizaria da melhor forma com a libertação “da servidão do trabalho a serviço das necessidades (ou da satisfação dos desejos, em geral)” (Cf. 2006, p. 299 ss) (Cf. 2006, p. 299 ss). A utopia marxista, se não tem a mesma capacidade inventiva e potencialmente inovadora que o capitalismo, poderia, por sua vez, oferecer uma distribuição socialmente mais igualitária e ampliar a capacidade de atendimento às necessidades sociais mais prementes. Esse quadro apresenta um desafio inicial: a implementação de uma nova planificação econômica poderia resultar na redistribuição dos bens anteriormente concentrados por uma minoria.

Essa redistribuição teria implicações tanto materiais quanto ambientais e dificilmente proporcionaria a mesma condição de conforto desfrutada pelos ricos no passado. Embora houvesse uma melhoria geral nas condições materiais, manter esse novo estado de coisas num contexto social utópico exigiria um esforço adicional em termos de trabalho, capacidade produtiva e consumo de recursos, que nesse ritmo, não tardariam a escassear.

É importante lembrar que vivemos em um planeta onde muitos desses recursos não são renováveis, e mesmo aqueles que são renováveis dificilmente se recomporiam na mesma velocidade de um consumo massivo. Como resultado, problemas relacionados à produção (e distribuição) de alimentos, matérias-primas e energia surgiriam rapidamente. Além disso, o crescimento e a densidade populacional estão se expandindo, com países atingindo níveis superpopulosos, o que demanda um planejamento, logística e distribuição ainda mais sofisticados.

Semelhante a Jonas, Bookchin entende que as revoluções modernas — que foram todas de natureza burguesa — transformou a sociedade de uma forma profunda e impactante, imprimindo uma nova organização do trabalho, da produção e do consumo. O desenvolvimento de tecnologias mais eficientes e com maior capacidade de automatização, criou, segundo Bookchin, um cenário propício para uma nova revolução, sendo esta de natureza coletiva, pois

assim como a revolução particularizada produziu uma sociedade particularizada e bifurcada, a revolução generalizada pode produzir uma comunidade organicamente unificada e plurilateral. A grande ferida aberta pela sociedade proprietária na forma da "questão social" agora pode ser curada. (Bookchin, 2004, p. 2) (BOOKCHIN, 2004, p. 2)

Bookchin acredita que as transformações surgidas a partir da modernidade criaram condições materiais para a superação de um mundo estruturado na lógica privatista, para uma sociedade mais capacitada para lidar com a questão das múltiplas desigualdades. Nesse contexto, a tecnologia é percebida por Bookchin como um componente instrumental, e utilizada na sociedade capitalista como ferramenta de opressão e dominação. Recairia, portanto, naquela mesma concepção tradicional, que vê na apropriação destes meios de produção o caminho necessário para uma sociedade que ele considera da “pós-escassez”, não se referindo apenas a uma sociedade em abundância material, como também uma sociedade capaz de manejar esses recursos de forma ecologicamente sustentável, de forma que essa sociedade ecológica

dependeria de pelo menos dois tipos de tecnologia: as tecnologias ecológicas de energia renovável e as tecnologias produtivas que eliminariam a escassez. A aplicação criteriosa de ambas tornaria possível uma sociedade livre, sem trabalho árduo ou que passe necessidades materiais, que seja livre da hierarquia ou da dominação e até mesmo livre de culpas e repressões. Nessa sociedade as pessoas finalmente teriam a base material para realizar o seu potencial de liberdade e racionalidade como seres humanos em sua

completude. (Bookchin; Biehl, 1999, p. 101) (BOOKCHIN; BIEHL, 1999, p. 101)

Nessa nova era, a comunidade poderá desfrutar abertamente dos frutos do trabalho técnico, fazendo aquela conversão paulatina do reino da necessidade para o reino da liberdade. A leitura marxista e blochiana não diverge muito da perspectiva bookchinita, quando percebe a tecnologia como um componente que pode servir para a libertação do homem da necessidade e reconectá-lo a uma natureza que lhe é mais própria e essencial, realizando a humanidade em sua totalidade. Nessa concepção marxista/blochiana/bookchinita, estão contidos aqueles quatro pressupostos elencados por Jonas como sendo característicos das propostas éticas tradicionais, na qual a técnica é percebida como um elemento meramente instrumental e dominável. Haveria nessas concepções acima, um apelo para que técnica seja controlada - por boas mãos - e posta a serviço do bem comum.

Ainda que recaia naquela interpretação tradicional e instrumental da técnica moderna, criticada por Jonas, Bookchin compreende que a tecnologia, mesmo quando percebida como uma ferramenta, pode desempenhar um papel significativo na superação das crises econômicas e ecológicas. Isso é possível quando a tecnologia é manuseada de forma responsável e ecologicamente sustentável, visando minimizar os danos (através da racionalização) e otimizar o consumo de recursos energéticos (em prol da sustentabilidade).

A leitura instrumental da técnica feita por Bookchin, embora passível de críticas, não o afasta tanto de Jonas. Mesmo com suas críticas à técnica moderna, Jonas não dispensa completamente o uso de artefatos e dispositivos técnicos contemporâneos, como podemos observar notadamente no Capítulo VI de *O Princípio Responsabilidade*.

Retomando a análise de Bookchin sobre o impacto desses avanços tecnológicos, o desenvolvimento dessas tecnologias no período pós-guerras teve um impacto significativo na sociedade do século XX. Isso levou muitas regiões desenvolvidas a experimentarem um *boom* de crescimento, deixando para trás o quadro de escassez anterior e criando o que Bookchin descreveria como uma "sociedade pós-escassez". Nela,

a tecnologia e os recursos de abundância fornecem ao capitalismo os meios para assimilar grandes segmentos da sociedade ao sistema estabelecido de hierarquia e autoridade. Eles fornecem ao sistema as armas, os dispositivos de detecção e os meios de propaganda para a

ameaça, bem como a realidade de repressão em massa. Devido à sua natureza centralizada, os recursos de abundância reforçam as tendências monopolistas, centralizadoras e burocráticas no aparato político. Em suma, eles fornecem ao Estado meios historicamente sem precedentes para manipular e mobilizar todo o ambiente de vida - e para perpetuar a hierarquia, a exploração e a falta de liberdade. (Bookchin, 2004, p. 3) (BOOKCHIN, 2004, p. 3)

O emprego da tecnologia moderna como ferramenta possibilitou um maior acúmulo de riquezas e concentração de poder. Entretanto, para direcionar melhor essa questão, fazemos aqui uma pequena paráfrase dos versos de Hölderlin, utilizados pelo Heidegger no texto *Sobre a questão da técnica*, “Ora, onde mora o perigo / é lá que também cresce / o que salva” (Heidegger, 2012, p. 31)(HEIDEGGER, 2012, p. 31). Bookchin entende que o desenvolvimento tecnológico possibilitou um maior crescimento e desenvolvimento das cidades, e conseqüentemente, a ampliação do fosso que separa as classes sociais. Por outro lado, Bookchin reconhece que as tecnologias modernas — considerada como uma ferramenta — pode ter uma função importante e emancipadora, ao libertar e congregar as pessoas. Sobre isso,

não é surpreendente descobrir que a tensão entre promessa e ameaça está sendo cada vez mais resolvida a favor da ameaça por meio de uma rejeição generalizada da tecnologia. Em crescente medida, a tecnologia é vista como um demônio, imbuído de uma vida sinistra própria, que provavelmente mecanizará o homem se não o exterminar. O profundo pessimismo que essa visão produz muitas vezes é tão simplista quanto o otimismo que prevaleceu em décadas anteriores. Existe um perigo muito real de que percamos nossa perspectiva em relação à tecnologia, que negligenciemos suas tendências libertárias e, pior ainda, nos submetamos fatalisticamente ao seu uso para fins destrutivos. Se não quisermos ser paralisados por essa nova forma de fatalismo social, é preciso encontrar um equilíbrio. (Bookchin, 2004, p. 42) (BOOKCHIN, 2004, p. 42)

Reconhecer a técnica como um fenômeno incontornável e, conseqüentemente, considerar suas estruturas como fundamentais para a sustentação das instituições econômicas, sociais e políticas é uma condição indispensável para enfrentar a ameaça tecnológica de forma realista, evitando qualquer tipo de especulação ou ilusão. É essencial compreender o fenômeno da tecnologia como um alicerce fundamental sociedade, sem o qual não é possível abordar questões críticas e essenciais de nosso tempo com êxito. Num texto chamado *Autogestão e Tecnologias Alternativas*, Bookchin procura aproximar as formas de organização autogestionadas com o emprego de tecnologias e técnicas. Segundo Bookchin,

é cada vez mais evidente que hoje, quando falamos de autogestão,

falamos de uma forma ou de outra, de sindicalismo. Falamos de uma formação econômica que se relaciona com a organização do trabalho, o emprego dos materiais e das máquinas, bem como com a repartição social dos recursos materiais. Em suma, nós falamos das técnicas ou da tecnologia. (Bookchin, 2010, p. 59–60) (Bookchin, 2010, p. 59–60)

Nesse sentido, Bookchin retoma as análises marxistas, que naturalmente apontam para a questão da técnica, ou melhor, da necessidade de dominação da técnica como condição basilar para a superação do reino da necessidade e para a construção do reino da liberdade, porém não fica limitado a ele, pois ao também revisitar a tradição anarquista, entende que ambas concepções estão constringidas aos contextos históricos, sociais e materiais dos começos da Revolução Industrial no século XIX. Bookchin dialoga com a tradição marxista sobre questão da técnica, tomando o espaço da fábrica como paradigma. Para a sua crítica ao marxismo, muito além da conquista proletária e do controle sobre o maquinário, a fábrica segue como o *reino da necessidade*, haja vista que as estruturas hierárquicas, de poder e dominação seguem coexistindo com a produção — ainda que sob nova gerência.

Porém, a sociedade livre de que nos fala Engels - e é esse o pecado histórico de todo o marxismo - não se liberta da hierarquia. Ela apenas pretende abolir a hierarquia em um domínio (o domínio da liberdade) para a impor noutro (o da necessidade). Levado às suas últimas consequências, este paradoxo arrisca-se a tomar proporções deveras absurdas. (Bookchin, 2010, p. 71) (Bookchin, 2010, p. 71)

Seguindo o pensamento de Bookchin, a saída mais viável para a fábrica enquanto espaço social seria desvencilhar-se da armadilha da hierarquia — da qual o marxismo não conseguiu se libertar —, considerando a tecnologia presente na organização produtora e a partir daí buscar formas mais autônomas de gestão e trabalho. Essas novas formas iriam de encontro à própria natureza concentradora e burocrática da fábrica, demandando, portanto, a criação de outros espaços, nos quais a tecnologia empenhada possibilite outras formas de relação.

Não se trata de retroagir para formas *‘pré-capitalistas’*, posto que os desenvolvimentos tecnológicos em marcha tem uma lógica própria. Também não se trata de considerar a tecnologia como um fenômeno meramente neutro, porque para Bookchin, “a ‘neutralidade’ da técnica sobre as relações sociais é apenas mais um mito. Ela, a técnica, mergulha em um universo social de intenções, de necessidade, de desejos e de interações.” (2010, p. 72) (2010, p. 72). A incontornabilidade do

fenômeno da técnica moderna e as urgências de nosso tempo, lançam uma luz sobre questões ligadas aos reinos da liberdade e da necessidade, que segundo Bookchin, devem ser retomadas a partir de uma reflexão mais profunda e que podem encontrar a sua síntese num nível mais elevado

onde a alegria, a criatividade e o prazer são fins em si próprios. A liberdade torna-se mais importante que a necessidade, e a alegria adquire mais valor do que o trabalho. Mas tais valores não podem, no entanto, ser levados em conta de uma forma abstrata. É preciso estabelecer concretamente tais valores, de modo a que as ricas possibilidades da realidade não se transformem em categorias ilusórias que escapam às exigências da imaginação. Daí o extraordinário interesse do pensamento utópico, nos seus melhores momentos. Ele nos dá a possibilidade de ver aquilo que é geralmente o domínio abstrato das ideologias. Neste sentido, é preciso considerar concretamente as alternativas que podem transformar o trabalho árduo em um jogo agradável e lúdico. Com efeito, uma colheita de trigo pode ser feita de duas maneiras quase opostas: a primeira, onde o amor, a festa, o canto e a alegria têm um lugar de relevo, contrasta com a segunda, onde o trabalho é feito com a monotonia das máquinas por um pequeno grupo de trabalhadores. A primeira, onde a mão-de-obra humana desempenha um papel importante, reforça o sentimento comunitário. A segunda, onde a grande maquinaria se impõe, contribui para o isolamento e para o sentimento de opressão que o indivíduo moderno sente. A mesma função, feita de formas diferentes, tanto pode ser uma obra de arte, produto de um artesanato local, como um trabalho desagradável que acentua o mal-estar dos indivíduos. (Bookchin, 2010, p. 72–73) (Bookchin, 2010, p. 72–73)

Partindo daquela análise jonasiana dos axiomas éticos, uma possível crítica a ser feita sobre o entendimento de Bookchin sobre a técnica moderna é de que ele ainda pensa nesse fenômeno a partir da concepção instrumental. Essa crítica é válida, entretanto, há que ser observada a dimensão prática e coletiva que o Bookchin assume ao pensar esses usos. Numa aplicação (hipotética) da *Heurística do Temor*, poderíamos ver nesses empregos mais coletivizados uma amortização dos impactos e a distribuição dos efeitos e usos dos artefatos técnicos.

Nas palavras de Bookchin, essas técnicas mais recentes trazem

consigo um critério de seleção (...), a partir do seu interesse ecológico e da sua relação com a liberdade humana. Nos seus aspectos de maior relevo, estas técnicas são fortemente descentralizadoras, isto é, humanas na sua própria escala, de construção muito simples e de orientação compatível com a natureza (...). Esta nova concepção da técnica pode ser designada por “tecnologia popular”. (Bookchin, 2010, p. 74) (Bookchin, 2010, p. 74)

É muito provável que essas formas de tecnologia não sejam tão eficientes quando comparadas às grandes estruturas produtivas e concentradoras que existem hoje, todavia, essas estruturas mais rústicas — se podemos chamá-las assim — reavivariam um espírito de coletividade e de copertença à comunidade, que teriam para si a responsabilização por esse fazer que é essencialmente, coletivo. Trazendo ainda aquela parte propedêutica da *Heurística do Temor*, desenvolvida por Jonas, poderíamos considerar esse esforço coletivo ao adotar essas tecnologias alternativas como parte de uma estratégia de sensibilização, haja visto que

todos estes aspectos, fazem delas realidades e, em certa medida, utopias, mas não simples visões. Finalmente, como dispositivos educativos comunitários, elas tendem a desenvolver uma política de personalidade, só comparável com aquela que o “grupo de afinidade” anarquista, entendido como arena educativa, pode desenvolver. (Bookchin, 2010, p. 75) (Bookchin, 2010, p. 75)

Essa mudança de mentalidade alcançaria outros âmbitos (não menos importantes) que o da produção. Essas transformações propostas por Bookchin na adoção dessas “tecnologias populares”, podem ser o substrato para o surgimento de novas formas de organização social, ecológica e política. Indo além do espaço da fábrica — com sua lógica hierarquizada e verticalmente concentradora — e pensando a cidade — que não escaparia dessa mesma lógica e função do espaço fabril — Bookchin irá propor o resgate de formas já conhecidas de mobilização e organização social, que ele chamará de “municipalismo libertário”. Nele, temos a descentralização e a corresponsabilização sobre o poder político, promovendo assim a participação direta das comunidades na tomada de decisões.

A crítica de Bookchin ao modelo social e político vigente não difere muito da visão blochiana e marxista. Ele argumenta que os problemas enfrentados pela sociedade atual são causados pelo desenvolvimento do capitalismo, que resulta no acúmulo de riquezas e na centralização do poder. Nesse aspecto, é possível notar algumas semelhanças entre essas visões as visões de Bookchin, Bloch e Marx. Todos eles reconhecem que o capitalismo é um sistema que cria desigualdades e concentra poder nas mãos de poucos e em comum, compartilham a preocupação de que a busca incessante por lucro e o aumento do poder econômico das elites prejudicam as condições de vida da maioria das pessoas. Mas, ao propor formas descentralizadas de organização, Bookchin se afasta desse cânone, na medida em que traz a responsabilidade — coletivamente — para, de alguma maneira, entrar em sintonia

com a Ética da Responsabilidade proposta por Jonas.

A necessidade de superação das estruturas capitalistas vigentes e a busca por alternativas mais justas e igualitárias levará Bookchin a propor um outro modelo, que ele chamará de *Ecologia Social*. Esse pensamento social é baseado na sustentabilidade e na procura por uma reconexão mais profunda do homem com a natureza, pois segundo Bookchin, a crise política e a crise ambiental são aspectos diferentes do mesmo fenômeno.

O distanciamento entre o homem e a natureza, — e o desencantamento do mundo, já denunciado por Max Weber —, são causados pela técnica em sua moderna roupagem, que em sua dinâmica própria, afasta o homem da possibilidade de controlar os processos engendrados por ele mesmo<sup>42</sup>. Num mundo desencantado, as relações sociais existentes nas comunidades vão se transformando aos poucos em estruturas com ‘vida própria’, e assim, dando surgimento aos aparatos jurídicos e burocráticos dos Estados modernos, capazes de moldar a estrutura social através de ações normatizadoras, orientadas para a instrumentalização e o controle.

A racionalização e a criação de controles são práticas disseminadas amplamente no tecido social, manifestando-se nas empresas modernas, por exemplo, no planejamento contábil e na implementação de padrões internacionais dos mais variados tipos visando obter uma maior disciplinarização<sup>43</sup>; manifesta-se também nas instituições públicas, na disciplinarização e no controle dos processos, que pode se manifestar de várias maneiras: desde a rigidez hierárquica e verticalizada das forças armadas até o lento e oneroso Estado, que não raramente se confunde com a estrutura cartorialista<sup>44</sup>, caracterizando assim, uma boa parte das instituições políticas.

---

42Relembrando uma passagem de Jonas, que já mencionamos acima, “temos liberdade para dar o primeiro passo, mas nos tornamos escravos do segundo e de todos os passos subsequentes”. (2006, p. 78) (2006, p. 78)

43Pegue-se, por exemplo, instituições de atuação internacional como a Organização Internacional de Padronização, conhecida como a ISO. Essa entidade reúne grupos, comitês e organizações que atuam internacionalmente para promover ações coordenadas e integradoras nos mais diversos âmbitos profissionais. De padrões técnicos para indústrias até procedimentos rotineiros para as organizações.

44Esse termo foi criado por Hélio Jaguaribe em seu trabalho “Política ideológica e política de clientela”, publicado no Jornal do Comércio de 14/5/1950 e em *Digesto Econômico*, São Paulo, 6 (68): 41-62, julho. O Estado Cartorial seria uma estrutura na qual os processos burocráticos, longe de garantir um controle sobre os ritos institucionais, serviria como uma

É diante desse fenômeno Bookchin procura uma forma de, investigando as formas anteriores ao fenômeno da urbanização moderna, ver quais instituições não-urbanas teriam contribuído para a formação dessa coisa que hoje denominamos de cidade. Dentre as formas encontradas, Bookchin destaca as assembleias populares que, caracterizadas pela união de forças difusas, fortes o suficiente para fazerem frente a grupos, castas ou classes detentoras dos meios de controle e poder social, teriam sido despojadas dessa força e esvaziadas enquanto organismo civil em detrimento de uma urbanidade. (Bookchin, 1992, p. 13; Orwell, 2003, p. 56) Em sua teoria política, Bookchin segue um fluxo diferente das inovações conceituais presentes na pós-modernidade, em vistas de resgatar conceitos clássicos que segundo julga, ainda possuem força para lançar uma luz sobre as questões sociais e políticas de nosso tempo.

O livro *The Rise of Urbanization and Decline of Citizenship* não faz concessões com ênfase na "atualidade" e na linguagem cibernética dos circuitos eletrônicos que são tão populares hoje em dia. As páginas que se seguem são completamente impregnadas de história e seu significado moral, e com uma linguagem rica em significados secundários. (...) Este livro trata de cidades e cidadania — tradicionalmente, o destino compartilhado que enfrenta "cidade e campo" na era moderna — e o impacto da urbanização na personalidade, na liberdade e na sensibilidade da humanidade à natureza. Mas também é um livro sobre moralidade e ética. (Bookchin, 1992, p. 14) (1992, p. 14)

Na busca por resgatar elementos da tradição e por meio deles, pensar as questões políticas de nosso tempo, Bookchin vê na πόλις (*pólis*) ateniense, uma boa fonte para investigação. Os ideais de cidadania e democracia, cunhados naqueles tempos antigos — mesmo com todos os problemas já conhecidos<sup>45</sup> —, podem servir de base para, não apenas entender como se deu o processo de expansão das *pólis*, como também se criou a partir dessas comunidades um espírito de pertencimento a

---

fina camada de dominação à disposição de grupos que aufeririam vantagens a partir desse instrumento, configurando uma espécie de clientelismo entre esses grupos e o poder instituído. Essa dominação, além de subverter a própria ideia de burocracia, visto que não contribuem diretamente para a eficiência dos ritos, ainda faz incidir custos diretamente sobre as práticas sociais, servindo como intermediário para lucrar com a morosidade das transações.

45“É verdade que somente os homens eram cidadãos e que, além das mulheres, estrangeiros e escravos eram igualmente excluídos. É ainda verdade que os cidadãos ricos dispunham de recursos materiais e gozavam de privilégios recusados aos cidadãos pobres. Mas é também verdade que a antiga cidade mediterrânea não havia ainda alcançado, há dois mil e tantos anos, o seu pleno desenvolvimento, a ‘sua verdade’ como diria Hegel”. (Cf. Tosi, 2003) (Cf. TOSI, 2003)

uma coletividade.

E quando Bookchin fala de política, o referencial é o helênico: a ideia de que os próprios cidadãos geririam a *pólis* nas assembleias feitas por meio da ação direta, sem contar com funcionários burocratas ou representantes para intermediar o processo decisório faz da ágora ateniense um paradigma político libertário por excelência. Ainda que se aludem às condições sociais e históricas para pensar a democracia ateniense nos deparássemos com problemas tortuosos, como, por exemplo, a exclusão de muitos indivíduos e o problema da escravidão, Bookchin faz a leitura dessas questões a partir da questão do trabalho e vê na repactuação da produção a possibilidade de superação dessa condição.

Aristóteles não via qualquer dificuldade em admitir que quando os teares tecessem sozinhos os gregos não necessitariam de escravos, nem - acrescento eu - de explorar o trabalho alheio para dispôr de tempo livre para si mesmos. Hoje as máquinas fazem o que Aristóteles dizia e muito mais. Podemos finalmente fruir o tempo livre necessário para nos desenvolvermos e participar amplamente na vida pública sem precisarmos pôr em perigo o mundo natural nem explorar o trabalho alheio. (Bookchin, 2010, p. 21) (Bookchin, 2010, pt. 320 de 2867) (BOOKCHIN, 2010, pt. 320 de 2867) (Bookchin, 2010, p. 21)

Sobre a repactuação das relações de trabalho e a esfera de produção, Bookchin critica posicionamentos considerados por ele radicais, que ora tratam de demonizar a tecnologia empregada nas produções e percebê-la como um mal irrecuperável da sociedade e — por esse motivo são taxados de semi-místicos, anticivilizacionais e antitecnológicos<sup>46</sup> —, que buscariam formas de escapismo desse quadro aparentemente caótico em comportamentos niilistas, antirracionalis, ‘neo’-primitivistas;

O *primitivismo* fica lamentavelmente em desacordo com qualquer tentativa de alcançar tal sensibilidade. Em um sentido ou outro, busca retroceder no tempo, voltar a uma era dourada mítica de inocência intelectual e social que nunca existiu. Nos melhores casos, o *primitivismo* argumenta por uma mentalidade não-racional, baseada em mitos inventados sobre uma "reverência primitiva" pela natureza mística, na qual os seres humanos só podem intervir por razões extremamente limitadas. Nos piores casos, oferece uma visão misantrópica da humanidade, uma identificação da natureza com a natureza selvagem intocada e um ódio pela racionalidade, pela ciência

---

<sup>46</sup>Essas características fazem parte de uma forma de anarquismo que Bookchin chama de *lifestyle anarchism*, que guardaria características individualistas, egocêntricas e ‘auto-determinadas’. Nisso, podemos incluir os anarcoprimitivismos de John Zerzan, Jaques Ellul e Fritjof Capra. (Bookchin, 1995b, p. 30)

e pela tecnologia. (Bookchin, 1995a, p. 146) (1995, p. 146)

E há, por outro lado, aqueles que ainda exaltam a tecnologia produzida na modernidade como fonte redentora de nossa época, perfazendo aquele papel dos tecnófilos e dos tecnocratas e que não percebem os problemas gerados pelo desenvolvimento da própria técnica, senão como apenas um mau uso ou nas condições de aplicação; acreditam, ainda, na possibilidade da correção destes problemas pelo desenvolvimento de novos produtos e novas técnicas. Na concepção de Bookchin, “[místicos e tecnocratas] têm importante característica em comum: nem uns nem outros examinam a fundo os problemas nem seguem a lógica para além das premissas mais elementares e simplistas.” (2010, p. 21) (2010, p. 21)(Bookchin, 2010, pt. 329 de 2867) (2010, pt. 329 de 2867) E ainda conforme Bookchin, ambos careceriam daquele entendimento que falamos acima, de que os problemas ecológicos têm rebatimento social e as questões de natureza social teriam seus desdobramentos na forma de problemas ambientais.

A crítica de Bookchin aos desenvolvimentos empreendidos ao longo da modernidade está no impacto transformador sofrido pelas comunidades orgânicas e pelas paisagens naturais, que estão cada vez mais sob ameaça do desaparecimento, potencializado pela cidade grande e suas tecnologias. Todavia, seria possível ainda nesse horizonte dominado pela tecnociência, buscar estruturas e elementos que possibilitem a reconstituição dos vínculos de pertencimento e dos interesses comuns das pessoas. No entendimento de Bookchin, a política enquanto prática é entendida no sentido helênico de uma *paideia*, e não no sentido moderno, do qual ele denominou “estatalidade”, que teria um aspecto mais burocrático e distante da dinâmica pulsante das comunidades.

O lugar onde se desenvolve o civil, seja a *polis*, a cidade ou o bairro, é o berço da civilização humana, após o processo de socialização que a família implica, e para complicar ainda mais as coisas, a "civilização" civil é simplesmente uma outra forma de politização, transformando uma massa em um corpo político, deliberativo e racional. Para chegar a este conceito de *civitas*, é pressuposto que o ser humano seja capaz de se reunir, superando as mônadas isoladas, e poder debater diretamente através de formas de expressão, que vão além das simples palavras e que raciocinam diretamente, cara a cara, chegando pacificamente e em comum a pontos de vista que permitam tomar decisões viáveis, sendo realmente implementadas através de princípios democráticos. Para formar essas assembleias e que também funcionem, é necessário que os próprios cidadãos se formem também, já que a política é medíocre se não tiver um caráter

educacional e se essa ideia de nova abertura não estiver promovendo um caráter formativo. (Bookchin, 1984, p. 20–21) (BOOKCHIN, 1984, p. 20–21)

A leitura feita do fenômeno da técnica moderna e dos problemas gerados em seu uso, seria um problema que consideraremos aqui de natureza logística, na medida em que as desigualdades sociais e econômicas advindas do modelo capitalista estariam baseadas no acúmulo de capitais e na forma de organização para exploração do trabalho, com a fragmentação do homem e da natureza perante esses processos de expansão. O equacionamento dessas questões trariam uma nova luz sobre a vida social e política quando terminaria a opressão capitalista para dar lugar ao reino da liberdade, no qual a técnica desempenharia um papel fundamental. Dessa forma,

o que chamamos de programa baconiano — ou seja, colocar o saber a serviço da dominação da natureza e utilizá-la para melhorar a sorte da humanidade — não contou desde as origens, na sua execução capitalista, com a racionalidade e a retidão que lhe seriam adequadas; porém, sua dinâmica de êxito, que conduz obrigatoriamente aos excessos de produção e consumo, teria subjogado qualquer sociedade, considerando-se a breve escala de tempo dos objetivos humanos e a imprevisibilidade real das dimensões do êxito (uma vez que nenhuma sociedade se compõe de sábios). (Jonas, 2006, p. 235) (2006, p. 235)

Não haveria, portanto, nessa utopia da técnica uma indagação adequada sobre os impactos dessas incursões tecnológicas — suas imprevisibilidades —, e menos ainda, uma reflexão mais aprofundada sobre as possibilidades e limites de esgotamento da biosfera, bem como acerca da irreversibilidade causada por alguns destes processos tecnocientíficos postos em marcha. Na verdade, o programa baconiano se mostraria insuficiente na lida com o panorama tecnocientífico, ainda que pressuponha a ideia de domínio e controle, na medida em que esse poder desatado pelos novos artefatos ultrapassaria em magnitude também em complexidade o saber preditivo que inicialmente o engendrou. “O poder tornou-se autônomo, enquanto sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação, em apocalipse”. (Jonas, 2006, p. 237) (2006, p. 237)

E para nos livrar desse apocalipse, é preciso perceber que esse poder, exercido inicialmente sobre a natureza, converteu-se em um poder independente e que cobra de nós sua continuação e prolongamento. É necessário, buscar um poder de ‘terceiro grau’, isto é, um “poder sobre o poder”, que imponha limites a esse impulso autocrático da tecnologia e para isso, não haveria outro lugar mais adequado para ser encontrado

que não na própria sociedade, pois segundo Jonas, a dimensão da tecnologia alcançou um tamanho que já não poderia mais ser tratado como um tema de âmbito privado. Vejamos como esse posicionamento heurístico e voltado para a coletividade podem articular a Ética da Responsabilidade de Jonas com a Ecologia Social de Bookchin.

### 3.3 TOTALIDADE, CONTINUIDADE E FUTURO

A teoria da responsabilidade apresentada por Jonas e aplicada ao plano social e político pode ser resumida em três conceitos básicos: *totalidade*, *continuidade* e *futuro* (Cf. Jonas, 2006, p. 175) (Cf. Jonas, 2006, p. 175), que são noções fundamentais e que se articulam em torno das ideias de existência e felicidade humanas.

Quando se fala da *totalidade*, aqui evocada, estamos tratando da responsabilidade arquetípica do homem pelo próprio homem<sup>47</sup>. O objeto abarcado aqui representa toda humanidade presente e também futura — sem tipificações, mas tão-somente como possibilidade. Há em Jonas uma reflexão ontológica sobre a ideia de humanidade que há de ter sua imagem preservada diante dos perigos de desfiguração. Preservação convertida em mandamento e

contra tudo isso, a existência do homem é uma prioridade, pouco importando que ele a mereça em virtude do seu passado ou da sua provável continuidade. A possibilidade sempre transcendente, obrigatória por si mesma, precisa ser mantida graças à continuação da existência. Preservar essa possibilidade como responsabilidade cósmica significa precisamente o dever de existir. Expressando-nos de forma extremada, poderíamos dizer que a primeira de todas as responsabilidades é garantir a possibilidade de que haja responsabilidade. A existência da humanidade significa simplesmente que vivam os homens. Que vivam bem é um imperativo que se segue ao anterior. O fato ôntico bruto de que eles existam, mesmo sem terem sido consultados a esse respeito, se impõe a eles como um imperativo: eles devem continuar existindo como tal. Esse “primeiro imperativo”, normalmente anônimo, está contido, implicitamente, em todos os outros (salvo se estes hajam feito do “não-existir” a sua finalidade). (Jonas, 2006, p. 176–177) (Jonas, 2006, p. 176–177)

Assim, como há nesse apelo de Jonas pela totalidade, há também em Bookchin uma consciência mais integral — e se assim podemos dizer — ambientalmente

---

<sup>47</sup>Entretanto, é preciso referenciar que, embora Jonas fale relação tipificada como antropocêntrica, existe um reposicionamento da questão ao serem inclusos perfis antes desconsiderados no jogo, como a própria ideia de natureza e as gerações futuras.

holística. Bookchin compreende que os homens, por possuírem um desenvolvimento neurológico cumulativo e mais avançado que os demais organismos, podem, a partir da *Ecologia Social* estabelecer

a base para uma total compreensão do lugar da humanidade e da sociedade na evolução natural. A história natural não é uma história de vale-tudo e de salve-se quem puder. É assinalada por tendências, direções e, pelo menos no que aos humanos diz respeito, propósitos conscientes. Os seres humanos e os mundos sociais que criaram, podem abrir um notável horizonte ao desenvolvimento do mundo natural — um horizonte marcado pela consciência, pela reflexão e por uma liberdade de escolha e de capacidade criativa sem precedentes. Os fatores que têm reduzido muitas formas de vida a papéis fundamentalmente adaptativos na mudança ambiental estão a ser substituídos por uma capacidade de adaptação consciente das formas de vida aos ambientes existentes e emergentes. (Bookchin, 2010, p. 98) (Bookchin, 2010, p. 98).

Há, tanto em Jonas quanto em Bookchin um chamamento para a responsabilidade dos homens sobre as suas ações que, pela magnitude dos efeitos e o impacto sobre os biomas, podem alterar profundamente o equilíbrio e comprometer assim com a continuidade desses ambientes. O mandamento de responsabilidade cobra dos agentes a sua *continuidade*, tal como um artista<sup>48</sup> pela sua obra.

Essa analogia feita entre as ações e os efeitos e do artista sobre a sua obra surge da ambiguidade fundamental provocada pela tecnociência, na qual o homem assume ora a condição de novo demiurgo criador, ora como um *golemin* engendrado pelas tecnologias postas em marcha. O *homo technologicus* é criador e também a criatura; o algoz e também a vítima de suas próprias ações.

Pela magnitude das coisas envolvidas, as ações devem, portanto, acompanhar a percepção de que nós todos estamos comprometidos — mesmo que sequer tenhamos dado início aos processos em marcha. Os impactos das ações tecnológicas empreendidas hoje tem um alcance e uma extensividade poderosos o suficiente para alterar o equilíbrio dos biomas, comprometendo assim possibilidade de continuidade das formas de vida existentes. E não há como se manter indiferente a esses impactos, pois todos nós somos atingidos por esses efeitos — embora que em graus distintos —,

---

48A arte do qual Jonas se refere pode ser percebida a partir de um jogo entre as formas cotidianas de percepção da arte como manifestação plástica e estética da experiência humana e também como a “emancipação da animalidade” (Cf. 2006, p. 177–178) (Cf. 2006, p. 177–178). Aqui, a arte assume a dimensão fundamental da τέχνη (techné), isto é, uma forma de des-velamento.

graus podem variar conforme a região, e sobretudo, condições socioeconômicas dos territórios envolvidos. Por essa razão,

a ecologia radical não pode ser indiferente às relações sociais e econômicas. O delicado equilíbrio entre o uso da tecnologia com fins libertadores e o seu uso com fins destrutivos para o planeta é matéria de apreciação social, mas tal apreciação é grandemente ofuscada quando ecologias *sui generis* denunciam a tecnologia como mal irreversível ou a exaltam como virtude indiscutível. (Bookchin, 2010, p. 21–22) (Bookchin, 2010, p. 21–22)

Como vemos acima, também não há em Bookchin um posicionamento antitecnológico. Primeiramente porque Bookchin reconhece que a tecnologia com a sua ambiguidade nos trouxe até aqui (para o mal ou para o bem). Além de anacrônico, qualquer discurso que venha negar (ou enaltecer) o acontecimento tecnológico sem considerar esses desdobramentos, apenas em favor de um dos aspectos, não vai a fundo na questão. E por essa razão, seriam discursos tangenciais e não mereceriam tanta consideração para pensar a *continuidade*.

Uma vez que a geração passada testemunhou a espoliação do planeta, que ultrapassa todos os estragos feitos pelas gerações primitivas, pouco mais do que uma geração poderá restar antes que a destruição do meio ambiente se torne irreversível. Por esta razão, devemos debruçar-nos sobre as origens da crise ecológica com honestidade implacável. O tempo corre precipitadamente e as décadas que restam do século XX podem bem ser a última oportunidade que teremos para restaurar o equilíbrio entre a humanidade e a natureza. Assentarão as origens da crise ecológica no desenvolvimento da tecnologia? A tecnologia tem-se tornado um alvo fácil para aqueles que querem evitar encarar as condições sociais profundamente marcadas por máquinas e processos técnicos perigosos. É tão conveniente esquecer que a tecnologia tem servido não só para subverter o meio ambiente como também para o melhorar. (...) É verdade que existem técnicas e atitudes tecnológicas que são inteiramente destruidoras do equilíbrio entre a humanidade e a natureza. É responsabilidade nossa separar a promessa da tecnologia - o potencial criativo - da capacidade da tecnologia para destruir. Na verdade, não existe tal palavra como “tecnologia” que presida a todas as condições e relações sociais. (...) Do que a humanidade necessita não é rejeitar em grande escala as tecnologias avançadas, mas sim peneira-las, necessita realmente de um maior desenvolvimento da tecnologia a par com os princípios ecológicos, o que contribuirá para uma nova harmonização da sociedade e do mundo natural. (Bookchin, 2010, p. 125–126) (Bookchin, 2010, p. 125–126)

Essa harmonização que o Bookchin fala acima é imprescindível para que haja um *futuro*. É necessário preservar a *totalidade* da humanidade em sua *continuidade* para que haja um porvir. Temos aqui o escopo fundamental para pensar como esses conceitos se articulam para pensar a questão do fazer — entrando assim no plano da

ética e conseqüentemente, da política.

Retomando Jonas, quando pensamos nessa ação responsável, o paradigma natural é precisamente a relação entre *pais e filhos* — arquetipo por excelência da responsabilidade — e dos *políticos e cidadãos*, que convergem na noção de responsabilidade pelo objeto de suas ações. “Mas isso é exatamente o que Aristóteles havia dito da *ratio essendi* do próprio Estado: este surge para tornar possível a vida humana e continua a existir para que a vida boa seja possível.” (Jonas, 2006, p. 180) (2006, p. 180).

A retomada do pensamento político do Aristóteles por Jonas é importante para nossa análise porque estabelece uma conexão necessária entre as dimensões privada e pública, relacionando esses dois paradigmas — dos pais e dos políticos — de forma contínua: os pais devem orientar seus filhos para que tenham uma vida boa e feliz, na mesma medida em que o Estado deve prover meios para que seus ‘filhos’ possam desenvolver as virtudes e estabeleçam assim um bom convívio, resultando por fim numa comunidade pacífica. Há uma relação de cooperação entre os pais e os governantes, haja vista que

o Estado não quer apenas receber os cidadãos já formados, quer participar da sua formação. Ele pode inclusive, em casos especiais, assumir a defesa da criança contra os pais dela, forçando-os, por exemplo, a cumprir os seus deveres, intervindo até na fase mais precoce da educação, que em geral (salvo no caso de uma coletivização extrema, que veremos adiante) permanece livre da intervenção pública. (Jonas, 2006, p. 181) (2006, p. 181)

Também retomando a *pólis* como paradigma, porém com uma outra perspectiva, vemos em Bookchin a conexão entre a responsabilidade e o agir coletivo, diferindo na maneira como a noção de Estado e Governo atuariam, nesse caso. Como já falamos anteriormente, há uma íntima conexão entre a crise ambiental, a crise econômica e a crise política de nosso tempo. Acreditar, por exemplo, que os problemas ambientais podem ser equacionados sob a mesma estrutura política que temos hoje é de antemão, seguir por um caminho de fracassos.

Temos que demonstrar que uma sociedade baseada na economia de mercado, na exploração da natureza e na competição acabará por destruir o planeta. Temos que fazer o possível para que o povo entenda que se queremos resolver de uma vez por todas os nossos problemas com a natureza, temos que nos preocupar com as relações sociais. O povo tem que entender que tudo tem que se unificar em uma visão de mundo coerente, em uma visão baseada em análise, na

crítica e em soluções de nível político, pessoal e histórico. Isso significa dar outra força ao povo. Temos que criar uma cultura política com uma visão libertária não limitada a um projeto que o Estado execute. Temos que criar uma literatura política, uma cultura política que leve o povo a participar, liberando-se, autonomamente, deste tipo de economia, de sociedade e de sensibilidade. (Bookchin, 2010, p. 138) (Bookchin, 2010, p. 138)

Sobre essa construção política, veremos no capítulo a seguir quais seriam as possibilidades levantadas por Jonas nos capítulos finais de *O Princípio Responsabilidade* e qual é a proposta de Bookchin para lidar com a crise da sociedade caracterizada pós-escassez.

#### 4 EM BUSCA DA MELHOR FORMA DE GOVERNO

Em suas *Memórias*, Jonas faz uma reflexão sobre o imperador romano Marco Aurélio e as suas *Meditações*, em que mostra como o pensador faz uma profunda reflexão sobre a natureza humana e da sua responsabilidade enquanto homem público — muito embora ali não haja uma filosofia política propriamente dita. Analogamente, Jonas menciona a sua própria condição e fala da ausência de uma

especulação sobre a qual é a melhor forma de organização para a comunidade humana — democracia, tirania, monarquia — não é encontrada em *eis emauton* [mim mesmo]. É difícil para mim avaliar quais são os efeitos secretos da filosofia sobre a arte de governar ao longo dos séculos, mas mesmo sem ter estudado expressamente filosofia política, sei que desde o Renascimento, a filosofia tem querido opinar sobre qual é a melhor forma de governo e que, embora não tenha alcançado uma influência imediata, tem influenciado politicamente graças aos efeitos posteriores de suas ideias. (Jonas, 2005a, p. 358) (2005a, p. 358)

Apesar de seu projeto ético se basear na ideia de responsabilidade e boa parte dessa reflexão transcender no âmbito do agir coletivo, haveria, por assim dizer, uma lacuna em seu pensamento no que diz respeito aos regimes políticos e as formas de governo. Não haveria no *Princípio Responsabilidade* uma teoria do Estado propriamente desenvolvida, muito embora existam ali alguns elementos que poder ser considerados para pensar a questão política. Existem também algumas escolhas feitas Jonas — iniciando por essa ausência que mencionamos acima — que pode nos indicar o que poderia ser um modelo possível de governo, como veremos mais adiante.

Iniciaremos com a análise, exposição e encaminhamento da pergunta inicialmente deixada em aberto por Jonas, e em seguida, apresentaremos outra tentativa de resposta ao problema. Ao empreendermos uma tentativa de responder à questão de forma diferente daquela apresentada por Jonas, não temos em mente a proposição de uma resposta sobre o problema, tampouco ensejamos o esgotamento do debate, mas tão somente enriquecer essa reflexão, apresentando uma estrutura que não chegou a ser seriamente considerada por Hans Jonas no seu exame.

Não sabemos, com precisão, porque ele teria ignorado as sociedades autogeridas em sua análise das formas de governo, mas podemos conjecturar que,

diante dos grandes paradigmas sociopolíticos sobre os quais ele debruçou a sua análise, a autogestão não foi considerada uma proposta séria — ou, melhor dizendo, politicamente efetiva — para lidar com a ameaça da técnica moderna, sendo considerados apenas o capitalismo liberal e o socialismo à soviética.

A nossa proposta de incluir formas sociais autogeridas vem, sobretudo, por uma demanda da própria contemporaneidade, caracterizada pela hiperconcentração de poderes nos grandes estados nacionais e a transição desta capacidade de mobilização política e social para as grandes corporações privadas, que passaram a ter um protagonismo maior e não raramente orquestrando ações governamentais conforme sua própria agenda de interesses. Por outro lado, temos em nossa época o desenvolvimento de tecnologias baseadas na descentralização<sup>49</sup> e com elas, o surgimento de plataformas para a comunicação difusa, democrática e aberta. Essas ferramentas impulsionaram novas mobilizações políticas e sociais e tiveram grande importância em acontecimentos políticos recentes (Cf. Joffé, 2011) (Cf. JOFFÉ, 2011). O surgimento de novos movimentos sociais nesse contexto cria um ambiente propício para que passemos a tomar essa possibilidade como algo mais tangível. A movimentação intensa desses agentes privados no corpus político e o surgimento de uma nova dinâmica social e política recolocam a questão sobre as formas de governo deixada em aberto por Jonas, e desta feita, acreditamos na possibilidade da inclusão de outra via além daquelas já apresentadas n’*O Princípio Responsabilidade*.

---

49T tecnicamente, podemos entender essas estruturas descentralizadas como formas de organização intercomunicáveis e que, em contraposição às estruturas centralizadas e agregadoras de organização, removeriam a necessidade de hospedeiros (que concentrariam as informações em seus servidores) e sem intermediários, fariam trocas de comunicação par-a-par, isto é, tiraria a possibilidade dessas informações ficarem retidas em um único lugar. Para ilustrar melhor essas estruturas, pensemos em corporações como a Microsoft, Apple, Google e Facebook. Essas empresas possuem mais informações sobre seus usuários do que qualquer aparato tecnoburocrático estatal do mundo jamais seria capaz de dispor. Não por acaso, os governos têm despertado um interesse sobremaneira no funcionamento destas empresas e de alguma forma, se associado a elas para dispor dessas informações que até então eram desconhecidas do grande público. Através de denúncias do ativista Edward Snowden, o mundo passou a conhecer algumas ações da Agência de Segurança Nacional (NSA) norte-americana e seu programa de espionagem em massa, utilizando-se de ferramentas que capturavam informações dos cidadãos, armazenadas nesses meios acima. Ainda sobre essas empresas de tecnologia, chama atenção como elas hoje são consideradas peças importantes para o debate político, sendo inclusive percebidas como um elemento fundamental na disputa eleitoral (Cf. Mitozo; Massuchin; Carvalho, 2017) (Cf. MITOZO; MASSUCHIN; CARVALHO, 2017)

A ideia de responsabilidade, ante todos esses riscos, ultrapassaria a pergunta pela melhor estrutura social, política e econômica com fins àquela salvaguarda da imagem humana, que é condição de possibilidade para existência de qualquer estrutura sociopolítica, estrutura que no final das contas, teriam um caráter — no entender de Jonas — meramente secundário. (Jonas, 2006, p. 215) (2006, p. 215)

Neste sentido pode-se dizer que Jonas “não estabelece” um sistema político para a prática do princípio responsabilidade, pois para o pensador, tanto capitalismo quanto o marxismo são herdeiros. utópicos do projeto baconiano e prometeico, e com isso, ambos os regimes, da forma como atuam, estão incapacitados para dar conta dos novos desafios que ameaçam a vida. (SGANZERLA apud Oliveira; Pommier, 2019, p. 197–198) (SGANZERLA apud OLIVEIRA; POMMIER, 2019, p. 197–198)

Disto, podemos inferir as razões pelas quais a questão sobre as formas de governo ter ficado em aberto e tratada de forma provisória por Jonas e do porque vimos como oportuno trazer o pensamento de Bookchin para tratar dessa questão.

#### 4.1 INTERLOCUÇÕES COM A TEORIA MARXISTA

Nesse ponto aqui, veremos como os pensamentos de Jonas e Bookchin dialogam com a teoria marxista e sobre a importância desse diálogo para a elaboração política que tratamos na pesquisa.

Na terceira sessão do capítulo quinto d’*O Princípio Responsabilidade*, Jonas fará a pergunta sobre qual sistema estaria melhor preparado para enfrentar o perigo da técnica, se o socialismo ou o capitalismo. Ao considerar o socialismo marxista como herdeiro legítimo do ideal baconiano de dominação da natureza e analisar as possibilidades de manejo e planejamento de uma sociedade centralizada — em que pese todos os pros e contras — haveria no marxismo uma pequena vantagem no que toca a noção de controle e mobilização social, diante da questão da técnica. Essa sociedade, dotada de um governo de base socialista,

integra a ingênua fórmula baconiana de dominação da natureza e a transformação radical da sociedade, esperando, com isso, o surgimento do homem definitivo, pode ser hoje considerado seriamente como fonte de uma ética que oriente a ação predominantemente para o futuro, daí extraindo suas normas para o presente. Pode-se dizer que o marxismo pretende colocar os frutos da herança baconiana à disposição da humanidade, realizando a promessa original de um gênero humano superior, promessa que se encontrava em má situação nas mãos do capitalismo. (Jonas, 2006, p.

239) (2006, p. 239)

Jonas questiona se a promessa marxista estaria melhor capacitada para lidar com as ameaças da técnica moderna, ao que ele mesmo responde que não estaria — a menos que se abandonasse o espírito da utopia em prol da sobrevivência da própria humanidade. Não haveria aqui uma certeza baseada num método seguro, mas tão somente uma conjectura, formada por algum raciocínio fortemente influenciado pelas condições políticas existentes e inspirada por um espírito especulativo que lhe é próprio<sup>50</sup>.

Iniciemos essa conjectura jonasiana pelo aspecto econômico: uma economia de livre mercado — como ocorre no capitalismo —, fomenta o empreendedorismo e a livre iniciativa com a finalidade de oferecer bens e serviços de melhor qualidade e mais baratos, o que exige um menor custo na produção; A busca pelos melhores preços e pela maior eficiência estimula nos agentes produtores uma forma desenfreada de competição. Esse estímulo à concorrência é benéfico, na medida em que se torna um componente fundamental para que haja inovação e aperfeiçoamento das práticas produtivas. A demanda por uma melhor organização e sistematização visando a maximização da eficiência são essenciais para que haja uma maior disciplina, rigor e planejamento. A resultante desse movimento é o aumento da lucratividade.

Paradoxalmente, se há numa das pontas o excesso de metodismo na elaboração, planejamento e execução da cadeia produtiva, na outra ponta há o estímulo à satisfação das necessidades e o apelo constante — e irracional — à realização dos desejos por meio do consumo. É quando as relações econômicas se entrelaçam com as dimensões ético-políticas da sociedade.

Nesse enredado, a organização econômica estrutura uma orientação político-governamental e vice-versa. Assim, veremos como a racionalização e disciplinarização da cadeia produtiva, ao chegarem nas instituições sociais, se manifestam na forma da burocratização. Jonas se questiona qual deles estaria mais capacitado para refrear uma catástrofe tecnológica e o faz de forma provisória e ensaística.<sup>51</sup>

---

50“A argumentação que se segue sobre essas possibilidades, por hora *não passíveis de comprovação*, tem o caráter de um primeiro ensaio.” (Jonas, 2006, p. 241–242 grifo nosso.) (JONAS, 2006, p. 241–242 grifo nosso.)

51(Cf. Jonas, 2006, p. 241 ss) (Cf. Jonas, 2006, p. 241 ss)

(Jonas, 2006, p. 242) Seguindo o critério do bem comum em lugar do lucro, a opção pelo centralismo burocrático seria o caminho escolhido por Jonas, porém, não sem antes ter a devida crítica: Jonas reconhece que o capitalismo ao se orientar na busca pelo lucro, e ao menos naquela época, seria o modelo mais eficiente na diversificação e oferta de bens e na satisfação das necessidades<sup>52</sup> e ainda que o estímulo ao consumo desenfreado produza desperdícios, na outra ponta da cadeia produtiva, estimula o planejamento de custos e a racionalização dos recursos. O fator irracional presente na busca pelo lucro, na acumulação de bens e capitais e o estímulo à satisfação das necessidades pelo consumismo inserem elementos que na cadeia das ações produzem efeitos que no médio e longo prazos são potencialmente perigosos. Já o centralismo burocrático-estatal, por outro lado, não almeja lucros mas antes, o bem estar social. “É certo, porém, que a ausência da motivação do lucro elimina uma das causas do desperdício, ou seja, a criação artificial de demandas de consumo por bens até então não desejados e sequer conhecidos.” (Jonas, 2006, p. 243) (JONAS, 2006, p. 243)

A busca pelo bem estar social no centralismo burocrático apresentaria também riscos e problemas. Não haveria nesse modelo social a necessidade de maximizar a eficiência — pois a competição é inexistente — o que pode implicar no desperdício de recursos na esfera produtiva, que combinado com a lentidão gerencial e burocrática pode ser ecologicamente catastrófico. Essa combinação poderia soar bem mais desastrosa que as ações difusas provocadas pelos agentes de uma economia de livre mercado, que ainda teria algum refreamento pelas dinâmicas impostas pelas demandas de consumo.

Pensando dessa forma, as vantagens de uma economia centralizada sobre uma economia de livre mercado se fundamentaria na capacidade de mobilizar pessoas em torno do bem comum e, racionalmente, conter os impulsos irracionais e o surgimento de necessidades artificiais. Não é possível que uma iniciativa dessa natureza aconteça sem estar devidamente lastreada por uma força política. Nesse ponto, que consideramos um tanto quanto delicado, Jonas flerta com governos autocráticos, sinalizando que

---

<sup>52</sup>Ainda em vida, Jonas pode acompanhar o desenvolvimento econômico da China e a transformação daquele país numa grande potência. Esse poderia ter sido mais um ponto a ser revisto por Jonas e infelizmente, não encontramos nada a respeito.

admitindo como conclusão que o espírito racional tenha melhores chances em uma sociedade socialista, ainda devemos acrescentar-lhe o seu maior poder, que lhe permite impor tal racionalidade na prática, impondo até aquelas medidas impopulares. Já expusemos um lado sombrio do poder centralizado. Examinemos agora suas vantagens. (...) As decisões da cúpula, que não necessitam da aprovação das bases para serem tomadas, não encontram nenhuma resistência no corpo social (...). Elas incluem medidas que, por contrariarem os interesses individuais dos sujeitos afetados, jamais se imporiam espontaneamente; no caso em que atinjam a maioria dos indivíduos, dificilmente conseguiriam ser aprovadas em um processo democrático. São medidas assim, porém, as que o futuro ameaçador exige e exigirá cada vez mais. (...) Até agora consideramos, portanto, as vantagens típicas de qualquer tipo de governo tirânico, que para nossos fins deve ser uma tirania bem-intencionada, bem-informada e que possua uma visão correta da realidade. (Jonas, 2006, p. 244) (2006, p. 244)

Essa *tiranía benevolente* evocada por Jonas como parte de sua aposta, nos faz lançar um olhar sobre alguns paradigmas clássicos da teoria política, como por exemplo o rei-filósofo de Platão, o príncipe maquiaveliano, a monarquia absoluta e os déspotas esclarecidos da modernidade. Nessas estruturas políticas, vemos a concentração de poder na mão de agentes que orientariam as decisões políticas em vistas de um fim, que independentemente de como sejam tematizados por cada pensador, identificar-se-ão todas com o bem maior: É como se esses personagens — cada um em seu ambiente epocal — reunissem os atributos necessários para tomar as decisões mais acertadas para a comunidade e isso bastaria para justificar a concentração de poder em torno dessas figuras.

Considerando que o critério estabelecido por Jonas seja a capacidade de cada sistema social para enfrentar os desafios da tecnociência, é evidente a concessão explícita à centralização do Estado, podendo até mesmo flertar com governos autocráticos. Mesmo sob o pretexto da 'benevolência', Jonas parece ignorar, nesse exercício de *realpolitik*, a inevitável tendência dos regimes autoritários de começarem com intenções nobres, apenas para degenerarem rapidamente em violência tirânica. E mesmo que as intenções elencadas por Jonas sejam as melhores possíveis para legitimar essa configuração política, precisamos ter em mente que diante dos desafios da tecnociência, a comunidade não pode ficar alijada das tomadas de decisões e que estariam ainda dentro daquele posicionamento heurístico.

Ainda que recaiam sobre os políticos as grandes decisões, a urgência cobra da sociedade um posicionamento no qual a ignorância não é mais uma opção. Pelo

contrário! Para Jonas, “reconhecer a ignorância torna-se, então, o outro lado da obrigação do saber, e com isso torna-se uma parte da ética que deve instruir o autocontrole, cada vez mais necessário, sobre o nosso excessivo poder.” (Jonas, 2006, p. 41) (2006, p. 41)

Após a publicação do *Princípio Responsabilidade*, Jonas granjeou um merecido reconhecimento e a partir daí seguiram-se convites para lecionar em outras universidades, bem como algumas críticas à obra. Uma dessas críticas, mencionada em suas *Memórias* (Jonas, 2005a, p. 365) (2005a, p. 365), a do filósofo Karl Popper que o acusou de defender posições fascistas e ditatoriais, quando Jonas afirma que, diante dos perigos da técnica moderna, seria necessário um governo centralizador e capaz de limitar a liberdade dos indivíduos: Um governo com poderes para controlar alguns processos sociais e econômicos, tais como a geração e distribuição de riquezas, da alimentação e a manutenção da população, que também deveria ser controlada e limitada, segundo as possibilidades da nossa biosfera, não sendo portanto uma decisão política, mas que em última instância, passaria por ela.

Ainda que Jonas tenha feito nessa análise provisória algumas concessões ao centralismo socialista, o próprio imperativo de responsabilidade quando pensado na esfera do agir coletivo vetaria essa mesma forma de governo. E mesmo livro, Jonas se mostra um defensor do estado democrático de direito<sup>53</sup> e das liberdades civis o que não sustentaria, por exemplo, tal acusação feita por Popper. E dizemos isso considerando que, diante do perigo de desfiguração da imagem humana pela técnica moderna, teríamos elementos concretos e bem mais consistentes para sensibilização da comunidade do que recorrer a uma ‘nobre mentira’<sup>54</sup>, como Platão precisou

---

53Também observado por (SGANZERLA apud Oliveira; Pommier, 2019, p. 198 ss.) (SGANZERLA apud OLIVEIRA; POMMIER, 2019, p. 198 ss.)

54“Se houver, portanto, quem tem a permissão de mentir, serão os dirigentes da cidade, tanto para enganar os inimigos como os próprios cidadãos, sempre que isso redundar em vantagem da comunidade; a ninguém mais será concedido semelhante privilégio” Trata-se de uma passagem presente n’*A República* em que o Platão se utilizará da estrutura do mito (de natureza verossímil) para convencer inicialmente os dirigentes, os guerreiros e depois toda a população, de que suas origens e a educação que receberam posteriormente deve ser considerada um sonho no qual eles imaginavam que tudo aquilo ocorreu de fato: os homens têm a sua origem na terra e lá foram educados e formados pelos deuses, que os criaram agregando a alma dos homens um metal diferente. Assim, todos são filhos da terra e, portanto, irmãos. Todavia, existem diferenças na mistura em que a divindade fez para cada homem. Desta forma, na alma dos políticos atribuiu-se ouro para que eles sejam os mais preciosos; aos guardiões e auxiliares atribuíram a prata e para os comerciantes e

justificar a sua estrutura política e social. E nesse exercício especulativo feito por Jonas, ele considera apenas os aspectos positivos desses regimes autocráticos — sem maiores preocupações por ora sobre qual o tipo de coloração ideológica desse regime, se seria ‘direitista’ ou ‘esquerdista, mas tão somente a capacidade de controle, planejamento e mobilização das massas.

Mas, uma vez que a tirania comunista já existe, e até agora nos ofereceu uma primeira e aparentemente única edição do seu tipo, podemos dizer que, do ponto de vista da técnica do poder, ela parece ser superior ao sistema capitalista-liberal-democrático no que tange à realização de nossos objetivos incômodos. O verdadeiro problema é: se considerarmos que aquela responsabilidade pelo futuro presume uma elite ética e intelectual capaz de assumi-la, como surgirá tal elite e de que poderes ela será investida de modo a executar sua missão? (Jonas, 2006, p. 244) (2006, p. 244)

Dessa perspectiva do manejo do poder pelas autocracias, a disciplina e a moral ascética autoimposta pela visão marxista, por partir de uma visão coletivista, teria alguma vantagem sobre a versão liberal<sup>55</sup>. O poder para mobilizar as massas, poderia advir do uso da força e do medo ou ainda, da capacidade de gerar nas pessoas um sentimento de empatia e identificação com a ordem instituída. Sobre a imposição violenta pelo uso da força e do medo, Jonas reconhece sua eficácia, mas alerta que esse expediente

“não só não é desejável por si, mas também pode se revelar problemática a longo prazo. Com efeito, é necessária uma identificação da coletividade com o governo, mesmo sendo um governo tirânico, caso se requeiram sacrifícios duradouros da coletividade. (Jonas, 2006, p. 244–245) (JONAS, 2006, p. 244–245) (Jonas, 2006, p. 244–245) (JONAS, 2006, p. 244–245)

Para fomentar esses vínculos entre as massas e o governo<sup>56</sup>, Jonas recorre ao ‘moralismo’ presente na doutrina marxista<sup>57</sup>, que geraria em seus partidários um

---

agricultores o ferro e o bronze. (Cf. Platao, 2000, parag. 382d; 389; 414b-d; 415a-d) (Cf. PLATAO, 2000, parag. 382d; 389; 414b-d; 415a-d)

55Jonas reconhece que nos começos também havia um certo ascetismo e comprometimento no surgimento do capitalismo moderno, sentimentos que foram se arrefecendo com o passar do tempo e substituído pela punjança material. Numa possível triunfo do comunismo, estaria essa sociedade livre dos mesmos desvios, num cenário de prosperidade material? (Cf. Jonas, 2006, p. 244–246) (Cf. Jonas, 2006, p. 244–246)

56Lembrando que Jonas deixa em aberto a questão se a melhor opção seria um governo autocrático originado na ‘direita’ ou na ‘esquerda’.

57A possibilidade de uma moral marxista, ou ainda, o espaço para reflexão sobre as relações éticas no contexto do materialismo marxista apresentam embates que não temos o

espírito coletivo de renúncia em prol da coletividade, como se houvesse na teoria uma disposição natural para moderação em nome de uma causa comum. Esses traços ascéticos da disciplina — que poderia compor uma ‘protomoral’ marxista falada a pouco — já existiram nos primórdios do capitalismo, mas que depois se perderam diante de um cenário de abundância material, e para Jonas,

Devemos nos perguntar se o comunismo, que assim como o capitalismo busca a prosperidade material, será capaz de resistir à tentação do êxito, justo quando ele começa a saboreá-lo; se, na medida em que siga competindo com o capitalismo, ele se disporá a voluntariamente permanecer em segundo plano, atrás das conquistas capitalistas na esfera do consumo; na hipótese em que ele tome o poder nas velhas nações mal-acostumadas com a abundância, se ele seria capaz de começar sua trajetória rebaixando o nível de vida das populações, particularmente quando tal rebaixamento deveria ser feito visando a uma repartição mais equitativa dos recursos do planeta em proveito de povos estrangeiros. (...) Por outro lado, pode ser que no socialismo a expectativa de vida do espírito ascético não seja maior do que foi aquela do capitalismo, sendo o socialismo poupado de prová-lo pelo fato de que seu começo tardio o situa próximo ao momento em que será necessário adotar uma frugalidade imposta globalmente, tendo, com isso, tido pouco tempo para se corromper com a abundância alcançada. Ele poderia passar sem grande transtorno da ascese a serviço da riqueza futura para uma ascese a serviço da prevenção contra uma pobreza ainda maior. (Jonas, 2006, p. 245–246) (2006, p. 245–246)

À época em que Jonas escreveu o *Princípio Responsabilidade*, as duas grandes potências comunistas daquele tempo — URSS e China<sup>58</sup> — não davam sinais de seguirem uma moral ascética com a perspectiva de prosperidade coletiva, mas antes, sob o contexto da Guerra Fria, disputavam politicamente com o ocidente ‘democrático-liberal’ para mostrar que a via socialista seria melhor o caminho para

---

interesse de expor aqui, mas seria interessante, ao menos, apresentar uma consideração feita pelo Prof. Adolfo Sánchez Vázquez no qual são indicadas duas posições possíveis: uma que nega a possibilidade de pensar uma moral na teoria marxista, uma vez que essas estruturas emergiriam de relações viciadas de dominação e alienação existentes no capitalismo e a moral, seria portanto a afirmação desse status quo; e haveria outra ainda que indicaria um lugar na filosofia da práxis marxista nos comandos a fazer a correta leitura e com ela poder interpretar e transformar o mundo, libertando os homens do jugo que os oprime. Não seria, portanto, apenas uma leitura correta, mas a reposição das questões éticas à luz dessa práxis revolucionária e por fim, transformadora. (Albinati, 2008; Boron et al., 2007; Dias, 2016) (ALBINATI, 2008; BORON et al., 2007; DIAS, 2016)

58Ainda que a disputa entre capitalismo e socialismo estivesse durante aquele período de produção d’O *Princípio Responsabilidade* num momento mais agitado, Jonas reconhece que na China comunista haviam progressos expressivos no controle de natalidade, embora não recomendassem esse receituário para os países mais pobres. (Jonas, 2006, p. 252 ss.) (2006, p. 252 ss.)

conduzir o mundo a uma maior prosperidade social. A promessa seria proporcionar aos concidadãos uma vida justa e confortável — e os sacrifícios iniciais seriam inerentes ao processo, que nesse sentido não difere muito do capitalismo em seus começos.

Ainda sobre o tema da disciplina, Jonas especularia — de forma inconclusiva — se as duas grandes potências estariam dispostas a abrir mão dos progressos materiais em nome de uma solidariedade ambiental num nível global. Sobre esses aspectos do poder, a existência de um governo mais centralizador, pela sua natureza e dinâmica, não se bastaria em apenas um território, sendo inclusive desejável que seu alcance se amplie para outros países e seja, pela urgência do perigo da técnica, um governo de alcance global, num movimento que poderia ser caracterizado como uma marcha imperialista, tal como o Leviatã hobbesiano.

Quais países estariam dispostos a abrir suas fronteiras e disponibilizar-se a acatar um governo estrangeiro (ou mesmo a um consórcio de países dotados das melhores intenções)? E dado o contexto de iniquidades sociais e econômicas entre esses países, quais (economicamente e socialmente desenvolvidos) estariam dispostos a se sacrificarem pelos que ainda necessitam do processo de desenvolvimento?

A expansão dessa moral ascética pela via autocrática poderia ainda desencadear um conflito entre países tal como uma luta de classes — para usar uma expressão corrente da teoria marxista — e sobre essas questões Jonas também não avançou significativamente, sinalizando apenas que nesses governos haveria uma capacidade maior para mobilização e uma empatia maior entre o povo e os governantes em prol de uma causa comum. Esse entusiasmo comum revela-se especialmente problemático naquilo que seria o coração (pensando aqui no *pathos* revolucionário) do próprio marxismo, que seria o elemento utópico — não havendo correspondência para isso no capitalismo.

Seria possível transpor esse sentimento de entusiasmo e exuberância gerado pela causa revolucionária em algo mais modesto e austero? Para Jonas, “trata-se de saber quão rapidamente esse entusiasmo se esgotaria, caso fosse dirigido a um objetivo muito distinto, em nada luminoso, de uma humanidade que trata de economizar”. (Jonas, 2006, p. 246) (2006, p. 246) O discurso da austeridade tem sua

força de convencimento, ou pelo menos de motivação, na ideia de que as contenções são necessárias e o arrocho seria algo de natureza temporária. Dito de outra maneira, austeridade seria, portanto, um meio. No contexto de degradação ambiental e pela economia baseada na *necessidade*, as práticas de austeridade passariam a vigorar pela força do hábito. Deixar o controle e a manutenção dessas estruturas econômicas a cargo de uma elite dirigente — devidamente capacitada e qualificada — para lidar com o enfrentamento da questão da técnica, seria retomar aquele princípio excludente presente na ‘nobre mentira’ platônica e, de forma subversiva, criar “uma falsa consciência sendo sustentada por uma consciência justa! Eu não considero inaceitável tal ideia!” (Jonas, 2006, p. 247) (2006, p. 247)

Nessa seara das técnicas políticas, Jonas chega a aventar a necessidade de “um novo Maquiavel, que teria de expor a sua teoria de forma rigorosamente esotérica”, (Jonas, 2006, p. 247) (2006, p. 247) pois não acredita na possibilidade da existência de uma “consciência autêntica” que seja por si capaz de ampliar-se e chegar aos demais homens<sup>59</sup> que Jonas confrontará esses dois marxismos (o abstrato e o concreto) num exame de metacrítica. Nesse exercício, aquilo que o Jonas observara como problemático das ‘democracias liberais’ como a busca pelo lucro e a busca egoica pela autossatisfação dos indivíduos (ou mesmo de nações inteiras) também se encontram nos estados socialistas, e mais: esses pontos problemáticos poderiam ficar ainda mais asseverados pelo centralismo de um governo único e o culto à técnica, presentes no marxismo.

O marxismo também é uma referência presente e uma figura interlocutora no pensamento de Bookchin. Em uma curta biografia de Bookchin que fizemos mais acima, falamos sobre a sua infância e juventude, marcada pela migração para os EUA e as dificuldades materiais que toda a família atravessou. Nesse período, Bookchin teve algumas vivências significativas como as mobilizações nos guetos do Bronx novaiorquino, a realização de pequenos trabalhos e a venda de jornais pelas ruas para sobreviver durante a crise de 1930 e o início da militância política no Partico

---

<sup>59</sup>Jonas não apenas exclui essa possibilidade do próprio marxismo (talvez ignorando todo o debate mobilizado por Antônio Gramsci e o conceito de intelectual orgânico) como também lança suspeitas sobre a responsabilidade de quem acredita e apoia ações dessa natureza. Entretanto, não veta totalmente esse caminho, dada a insondabilidade do mistério em torno do ‘homem’. De quebra, o autor reconhece que poderia receber a pecha de ‘cínico’, mas não desejaria opor-se a essa acusação propondo uma declaração de suas próprias boas intenções. (Jonas, 2006, p. 248) (2006, p. 248)

Comunista Americano. Como migrante, suburbano e operário da indústria, as demandas coletivas sempre estiveram presentes na vida de Bookchin e a sua formação política adveio dessas vivências práticas. Neste ponto, podemos falar da influência marxista não como um marco teórico e acadêmico, mas como um posicionamento ativista e como essa militância está diretamente vinculada às rupturas feitas por Bookchin e se apresentam em seus escritos.

As divergências políticas que permearam a trajetória de Bookchin estão diretamente vinculadas a eventos significativos que marcaram a sua participação na militância de esquerda. Sua discordância em relação ao Pacto Molotov-Ribbentrop, que propunha uma divisão taciturna de territórios durante a Guerra, resultou na sua expulsão do Partido Comunista Americano (CPUSA); A saída do Partido Comunista levou Bookchin a transicionar para o movimento sindicalista, de base trotskista; entretanto, lá ocorreu outra ruptura, logo após Bookchin tomar conhecimento de acordos entre os líderes sindicalistas e o governo Roosevelt, em manobras que visavam restringir os direitos dos trabalhadores e desestimular a mobilização grevista. A desilusão com o autoritarismo e estatismo levou Bookchin para mais uma guinada à esquerda, agora aproximando-se do socialismo libertário e do pensamento de bases anarquistas. Em solo estadunidense, o período pós-guerra é caracterizado pelo aumento do conforto material e também pelo endurecimento das políticas repressoras aos movimentos de esquerda (principalmente os *commies*); Em lugar de afugentar o Bookchin, esse cenário, pelo contrário, o motivou a buscar uma radicalidade ainda maior para pensar a tradição de esquerda. Nesse período, Bookchin produziu textos importantes, como o manifesto *Listen, Marxist!*.

Nesse pequeno ensaio-manifesto, Bookchin faz uma crítica aos cânones marxistas-leninistas, que apegados a uma teoria histórica e revolucionária e segue “a tradição das revoluções parciais, incompletas e unilaterais do passado, que meramente mudaram a forma da ‘questão social’ substituindo um sistema de dominação e hierarquia por outro.” (Bookchin, 1986, p. 197) (1986, p. 197) Para Bookchin, existem alguns problemas e limites na aplicabilidade da teoria marxista, que demandaria uma renovação crítica: Segundo Bookchin, o marxismo surge num momento de grande escassez de recursos e a sua visão revolucionária também emerge daquele contexto. Bookchin reconhece o brilhantismo da crítica feita à época, entretanto o dinamismo social e econômico trouxeram novas relações para a teoria,

uma vez que

está nascendo uma nova era na qual o marxismo não abrange adequadamente e cujos contornos ele antecipou apenas de maneira parcial e unilateral. Nós argumentamos que o problema não é 'abandonar' o marxismo ou 'anulá-lo', mas transcendê-lo dialeticamente, assim como Marx transcendeu a filosofia hegeliana, a economia ricardiana e as táticas e modos de organização blanquistas. Nós argumentamos que num estágio mais avançado do capitalismo do aquele tratado por Marx tratou há um século atrás, e num estágio mais avançado de desenvolvimento tecnológico do que aquele que Marx poderia ter antecipado, uma nova crítica é necessária, que por sua vez produz novos modos de luta, de organização, de propaganda e de estilo de vida. Pode chamar esses novos modos como quiser, até mesmo 'marxismo', se desejar. Nós escolhemos chamar essa nova abordagem de *anarquismo pós-escassez*. (Bookchin, 1986, p. 199) (1986, p. 199)

Esse *anarquismo pós-escassez*, proposto por Bookchin, busca dialogar diretamente com a tradição marxista, reconhecendo seus méritos, porém, com a proposta de avançar sobre as limitações do cânone. Bookchin reconhece que o marxismo clássico ainda é capaz de oferecer bons *insights* a respeito das relações econômicas, sociais e políticas de nosso tempo, pois o materialismo dialético ainda conserva a força da crítica e da denúncia das desigualdades, entretanto, Bookchin argumenta que o momento histórico e o contexto socioeconômico no qual essa teoria surgiu foi marcada pela escassez material e por tecnologias que sequer envolviam o uso da eletricidade.

Essas limitações materiais impactam diretamente na leitura dos problemas de nossos tempos pelo materialismo dialético marxista, uma vez que a perspectiva de abundância material no pós-guerra, somado ao dinamismo tecnológico do presente e o potencial energético criou um cenário social e econômico estranho o pensamento clássico.

Nosso objetivo não é discutir as citações feitas por Marx e Engels, mas enfatizar como os princípios-chave do marxismo – que são aceitos de forma tão acrítica hoje – foram de fato o produto de uma era que há muito foi transcendida pelo desenvolvimento do capitalismo nos Estados Unidos e Europa Ocidental. Em sua época, Marx ocupou-se não apenas com os problemas de uma "revolução proletária", mas também com os problemas da revolução burguesa (...) Para expressar essas preocupações de forma ampla, Marx estava mais preocupado com as pré-condições da liberdade (desenvolvimento tecnológico, unificação nacional, abundância material) do que com as condições da liberdade (descentralização, formação de comunidades, escala humana, democracia direta). (Bookchin, 1986, p. 232) (1986, p. 232)

Um dos pontos cegos da teoria marxista-leninista clássica está na concepção de um sujeito histórico, que hoje se encontraria dissolvido pelos vários grupos e classes, indo, portanto, ao encontro daquele protagonismo proletariado da teoria clássica. Ainda que haja a desigualdade, os avanços da sociedade liberal e burguesa deixaram essa polarização mais complexa, adicionando várias camadas identitárias à pauta do combate da opressão. A própria realidade concreta nos faz ver que aquele 'tipo ideal' abstrato da teoria clássica não operaria bem num mundo tão plural e complexo como esse no qual vivemos. Outro ponto a ser problematizado seria o questionamento sobre a necessidade da existência de uma estrutura política e econômica centralizada, à qual Bookchin irá contrapor formas descentralizadas e autônomas. Se estas formas horizontalizadas e autônomas falharam no passado por conta do baixo nível de tecnologia e a escassez de recursos, hoje teriam uma situação bastante diferente — e segundo Bookchin até mais propícia para a sua realização — e isso mudaria o quadro radicalmente.

Ainda sobre as formas de organização social, segundo Bookchin, o centralismo e o excesso de burocracia são características marcantes das sociedades modernas e capitalistas. Esses mesmos elementos também aparecem na teoria marxista e se manifestaram nas nações que passaram por revoluções socialistas. Esse ponto é interessante para nosso estudo sobre as formas de governo e mais adiante retomaremos isso. Se esses elementos centralizadores são de fato necessários, é coisa que alguns teóricos anarquistas clássicos como Bakunin e Kropotkin questionam e veem nesse centralismo um grande risco para a mobilização horizontal e a capacidade de auto-organização da comunidade.

Os anarquistas do século passado estavam profundamente preocupados com a questão de alcançar a industrialização sem esmagar o espírito revolucionário das "massas" e criar assim novos obstáculos à emancipação. Eles temiam que a centralização poderia reforçar a capacidade da burguesia de resistir à revolução e inculcar nos trabalhadores um senso de obediência. Eles tentaram resgatar todas aquelas formas comunais pré-capitalistas (como o *mir* russo e o *pueblo* espanhol) que poderiam fornecer um trampolim para uma sociedade livre, não apenas em um sentido estrutural, mas também espiritual. Por isso enfatizaram a necessidade de descentralização mesmo sob o capitalismo. Em contraste com os partidos marxistas, suas organizações deram atenção considerável ao que chamavam de "educação integral" — o desenvolvimento do homem como um todo — para neutralizar a influência degradante e banalizadora da sociedade burguesa. Os anarquistas tentaram viver pelos valores do futuro na medida em que isso era possível sob o capitalismo. (Bookchin, 1986,

p. 235) (1986, p. 235)

A despeito do que ficou relegado pejorativamente ao senso comum, as proposições anarquistas para a existência de uma sociedade livre — longe de ser uma estrutura sem autoridade e, portanto, desorganizada, disforme e caótica, é antes de tudo, uma sociedade organizada, coesa e guiada por princípios universais como a liberdade dos indivíduos, a solidariedade (apoio mútuo), a coexistência harmoniosa das comunidades, a propriedade coletiva, autodisciplina, responsabilidade (individual e coletiva) e forma de governo horizontalizado, baseado na autogestão. Essa noção do anarquismo como algo disforme e sem uma estrutura organizacional é, muitas vezes, uma caricatura do próprio movimento e talvez encontre ressonância nas ações individuais de alguns sujeitos que se outorgam anarquistas, mas enquanto movimento social, não é uma posição considerada séria.

Os anarcocomunistas não negam a necessidade de coordenação entre os grupos, de disciplina, de planejamento meticuloso e de unidade na ação. Mas eles acreditam que coordenação, disciplina, planejamento e unidade na ação devem ser alcançados voluntariamente, por meio de uma autodisciplina alimentada por convicção e compreensão, não por coerção e uma obediência estúpida e inquestionável às ordens de cima. Eles buscam alcançar a eficácia imputada ao centralismo por meio de voluntarismo e perspicácia, não estabelecendo uma estrutura hierárquica e centralizada. (Bookchin, 1986, p. 236–237) (1986, p. 236–237)

O que o Bookchin propõe nessa ruptura com o marxismo e o retorno às tradições mais libertárias é a reconsideração desses pensadores para refletir sobre os problemas sociais, porém, indo além dessa tradição libertária moderna, na busca pela recuperação de ideais e sobretudo de práticas políticas diretas de tempos passados. Práticas essas que passam pela sensibilização da comunidade pela autodisciplina, recuperando um espírito de coletividade que de alguma forma fora dissipado nas fragmentações individualistas das sociedades modernas.

No final de seu manifesto 'Listen, Marxists!', Bookchin alerta sobre os riscos que a sociedade capitalista moderna tem provocado, deixando para os revolucionários uma mensagem em forma de sugestão: “escute, marxista: a organização que nós tentamos construir é um tipo de sociedade que nossa revolução criará. Ou abandonaremos o passado – tanto em nós quanto em nossos grupos – ou simplesmente não haverá futuro a conquistar.” (Bookchin, 1986, p. 242) (BOOKCHIN, 1986, p. 242).

Há, nesse intento de Bookchin, a busca pela substituição da ética individual da convicção por uma ética da responsabilidade coletiva — para usar termos weberianos — e que também se fazem presentes no projeto de Hans Jonas. Em ambos, é perceptível o clamor da urgência em trazer essas práticas para o presente, sob o risco dessas ausências, não haver um futuro.

#### 4.2 VIVER É MELHOR QUE SONHAR: A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE E A CRÍTICA DA UTOPIA

Trazendo aqui o aspecto prático, como podemos então articular a Ética da Responsabilidade jonasiana com o ativismo e a mobilização política proposta por Bookchin? Vejamos, inicialmente, como o próprio Jonas esboça uma aplicação da Ética da Responsabilidade, considerando os posicionamentos políticos hegemônicos daquela época e que estão presentes em seu ensaio filosófico.

No Capítulo 05 do *Princípio Responsabilidade*, que trata da *responsabilidade hoje e sobre o futuro ameaçado e a ideia de progresso*, Jonas faz uma ponderação sobre os poderes acumulados pela humanidade e sobre como essa capacidade extraordinária de transformação traz consigo também uma ameaça, “na medida em que o homem se tornou perigoso não só para si, mas para toda a biosfera”. (Jonas, 2006, p. 229) (Jonas, 2006, p. 229) Diante desse perigo, é preciso que haja uma ampliação da solidariedade não apenas entre os homens de nosso tempo, mas indo além, a todas as formas de vida; e ainda transcendendo, incluindo a possibilidade da humanidade futura nessas ações — e por isso é preciso recorrer à metafísica.

Essa ação proposta por Jonas, baseada numa solidariedade mais ampla e envolvendo todo o mundo orgânico, pode ser estimulada por meio de uma espécie de ‘pedagogia da sobrevivência’, que serviria como mais um recurso na composição daquele preâmbulo que compõe a *heurística do temor* para a ação responsável, mas não se resolveria apenas com isso. Dadas as condições de complexidade dos efeitos e pela grandeza da ameaça, a ação responsável deve ser pensada a partir da coletividade. Dessa forma, a ética da responsabilidade passa a ter contornos de uma teoria social e política, haja visto que essas questões trazidas pela técnica moderna precisam ser decididas na esfera do agir coletivo. Neste sentido, a ação responsável torna-se mais efetiva quando articulado socialmente. “O poder e o perigo revelam um dever, o qual, por meio da solidariedade imperativa com o resto do mundo animal, se

estende do nosso Ser para o conjunto, independentemente do nosso consentimento.” (Jonas, 2006, p. 231) (Jonas, 2006, p. 231).

O ideal científico e baconiano, baseado na abordagem ampla de controle e dominação da natureza, estabeleceu um cenário desafiador para ser confrontado pelo espírito de solidariedade com o mundo orgânico. Isso ocorre devido ao movimento de expansão tecnocientífica se fundamentar no sucesso, criando assim empreendimento muito resistente à contestação. O êxito da tecnociência exerce uma atração irresistível para sua perpetuação e, por conseguinte, mobiliza um influente lobby contrário a qualquer movimento crítico, mesmo quando este se apresenta como um alerta diante de perigos iminentes.

Essa é uma das dificuldades para a realização dessa Ética da Responsabilidade num plano social mais amplo, num projeto que é, sobretudo, “uma ética da preservação, da preservação e da proteção, e não por uma ética do progresso ou do aperfeiçoamento.” (Jonas, 2006, p. 232) (Jonas, 2006, p. 232). Para fazer frente a uma força como essa, é preciso que seja criado um “poder sobre o poder”, capaz de mitigar os processos postos em marcha e ainda ser de resguardar possíveis (e vindouras) ameaças.

Pensando nesse aspecto da ameaça, Jonas passará a discutir a possibilidade de aplicação desse projeto ético de responsabilidade num horizonte de futuro, partindo das estruturas socio-econômicas — politicamente hegemônicas — e vigentes à época: o marxismo e o capitalismo.

Como vimos acima, há neste capítulo V uma parte em que Jonas faz um exercício comparativo entre os dois grandes blocos políticos e econômicos vigentes, chamando esse exercício de um *exame concreto das possibilidades abstratas*<sup>60</sup>. Nesse exame, com vantagens e desvantagens para cada bloco, Jonas reconhece que, em termos práticos e concretos, haveria uma pequena vantagem para o que ele chamará de um “marxismo interiormente mais comedido (ou seja, melhores

---

<sup>60</sup>Como falamos anteriormente, não haveria em Jonas a opção propriamente pelo marxismo, mas por uma concepção derivada disto. Partindo de uma análise crítica e, a despeito do que se possa colocar em termos concretos, o próprio Jonas reconhece que esse novo ‘marxismo’ internamente sóbrio proposto por ele, requer ainda uma metacrítica, visto que essa teoria pensada por Jonas seria uma abstração, sendo necessário, portanto, fazer essas análises a partir de regimes marxistas concretos e de partidos políticos concretos.

possibilidades de dar conta das duras tarefas do futuro)" (2006, p. 251) (2006, p. 251).

Porque se considerarmos o contexto analisado por Jonas, o socialismo vigente naquele tempo teria a vantagem de (a despeito do modelo liberal), possuir uma maior concentração nos esforços de planejamento e execução das ações, o que, do ponto de vista da mobilização, seria uma estratégia interessante para lidar com a questão da técnica. Haveria ainda, por assim dizer, uma reorganização da sociedade, então orientada não mais pelo afã do lucro e do acúmulo privatista, mas pelo bem estar coletivo o que aliviaria, em termos ecológicos — e econômicos —, o processo de degradação dos biomas (bem como contribuiria para a capacidade de regeneração dos mesmos). A existência de um Estado único com alcance global poderia dirimir a questão das desigualdades regionais por meio de uma economia planificada e orientada pelo espírito coletivista, apesar do risco também existente de desequilíbrios e disputas regionais (com investimento para desenvolver as regiões mais carente a despeito da manutenção e expansão das áreas já consolidadas).

E como se daria essa conversão para um Estado único? A hipótese bélica, de um grande conflito em escala mundial (a realização de uma batalha de proporções intercontinentais) e a imposição do melhor caminho, seria um grande contrassenso para a questão ecológica, política social, pois trocaria uma catástrofe paulatina (que já estamos enfrentando) por uma espécie de mal súbito. Essa possibilidade, considerando ainda as possibilidades de manutenção de um futuro, ficaria de pronto vetada porque comprometeria as condições de possibilidade para a existência das gerações seguintes, sendo, portanto, uma ação irresponsável.

Pensando ainda sobre as possibilidades da construção de um estado de alcance mundial, haveria a opção diplomática, que moveria essas transformações por meio de ações coordenadas no plano econômico e político. As ações dessa natureza seriam mais lentas, porém seriam capazes de, a seu ritmo, reconfigurar o ordenamento social, mitigando o quadro socioeconômico através de reestruturações regionais, combatendo as desigualdades historicamente constituídas e promovendo um crescimento dessas comunidades. Neste ponto, restaria saber se as partes ricas abdicariam do *status quo* em nome do bem-estar comum.

Como a probabilidade disso acontecer atualmente é muito remota, quiçá improvável, o êxito diplomático desse Estado global poderia ser alcançado por meio

do enriquecimento dessas regiões empobrecidas, mediante uma redistribuição de recursos. Nesse aspecto, há uma discussão muito interessante sobre o impacto que a concentração de renda exerce para a manutenção dos quadros de desigualdade econômica e do quanto esse modelo econômico é capaz de desestabilizar as sociedades democráticas.<sup>61</sup>

Assim, um Estado que tenha um governo com mais capacidade de planejamento econômico poderia mobilizar, por meio de políticas públicas, a

---

61 Tomando como referência as discussões do economista francês Thomas Piketty e pelo economista indiano Amartya Sen, existe uma correlação direta entre o desenvolvimento do capitalismo e o aumento das desigualdades sociais. Num estudo intitulado *O Capital no século XXI*, Piketty analisa algumas compilações de dados históricos e fiscais de vários países (com um enfoque maior na França) e mostra que a dinâmica de repartição de rendimentos, como salários, heranças e outras fontes (que Piketty simplificará todos os termos utilizando apenas capital), contribuem diretamente para a dinâmica social e política. Numa sociedade em que os dividendos e as taxas de rendimento sobre o capital são maiores que o crescimento econômico gera, em contrapartida, um aumento da concentração de riquezas e conseqüentemente um agravamento na questão social (Cf. Piketty, 2014, p. 530 ss) (Cf. Piketty, 2014, p. 530 ss), por conta das desigualdades e injustiças advindas no processo. Isso era algo que já se supunha, mas Piketty procura demonstrar esse fenômeno de forma objetiva. E basicamente, ele mostra como o desenvolvimento do capitalismo é acompanhado pela concentração de renda na mão de poucos e como a falta de uma regulação dessas riquezas e dos mercados pode levar ao colapso social, com o surgimento e agravamento das crises. Na obra "A ideia de justiça", Amartya Sen propõe uma reflexão sobre as noções de justiça e a existência de embates em torno desse conceito, com cada lado admitindo que seu posicionamento sobre a questão é imparcial e axiomático, o que inviabilizaria qualquer possibilidade de diálogo. Assim, segundo Sen, no debate iluminista sobre a justiça, existe a rivalização entre os posicionamentos de natureza transcendental - que pressupõe a existência da busca de valores para uma sociedade perfeitamente justa - e o conseqüentemente alinhamento com esse ideário, e a vertente que ele chama de "comparação focada em realizações", que abdica dessa busca pela perfectibilidade e se ocupa sobretudo na busca por critérios que sejam possíveis de orientar escolhas, num plano histórico, material e concreto sem aquela pretensão de universalidade que a outra corrente busca e defende. Esta segunda posição é a que Sen adotará para reflexão sobre a Justiça. Enquanto economista, Sen procura analisar como o desenvolvimento de uma sociedade está ligado ao processo de expansão das liberdades reais que as pessoas desfrutam" (Sen, 2009, p. 17) (Sen, 2009, p. 17). Essas liberdades que Sen fala são as liberdades coletivas. Há uma correlação direta entre Justiça e Desenvolvimento. Assim, quanto menor for o desenvolvimento de uma sociedade, maiores são os espaços para as injustiças e vice versa. Os estudos de Piketty foram importantes para o fortalecimento de propostas para haver uma maior regulação dos mercados e ampliar a taxação dos ricos e das grandes fortunas, com a finalidade de fortalecer políticas de distribuição de renda e promover a diminuição das desigualdades. Por outro lado, as contribuições de Sen são fundamentais para refletirmos sobre a necessidade de diálogo e pluralidade em nossos dias atuais, no qual a pressuposição da existência de um ambiente verdadeiramente democrático é que pode dar espaço para essas ideias florescerem com mais desenvoltura.

redistribuição dos recursos de forma mais eficiente (seja pela taxaço de grandes fortunas ou ainda de programas de transferência de renda, por exemplo) promovendo assim uma maior inclusão dos indivíduos. Com o fortalecimento dessas políticas econômicas e a oferta ampliada de uma educação de qualidade para toda a população fortaleceria o tecido social, deixando-o mais resiliente às crises. No plano político, uma sociedade com mais equidade e acesso qualificado aos canais de participação diminuiriam essas tensões que falamos anteriormente. Um caminho possível de ser trilhado, entretanto, de longo prazo para realização. E sobre essa hipótese de um Estado único, é certo que ainda haveria problemas nessa hipótese como, por exemplo, as tensões que surgiriam nessas regiões mais desenvolvidas que passariam por alguma estagnação, o que precisaria ser visto com muita atenção pelos gestores, para equalizar essa questão entre os que ‘têm’ e aqueles que ‘não têm’, como observado por Jonas (Cf. Jonas, 2006, p. 253–254) (Cf. 2006, p. 253–254)

Essa hipótese de um Estado único e de alcance global, teria ainda que lidar com o fascínio que a tecnologia moderna exerceria sobre o imaginário socialista, a ponto de ser parte constitutiva desse projeto utópico marxista-blochiano de uma sociedade sem classes e aberta para o trabalho livre. É preciso contextualizar que a tecnologia (e seus aparatos), ao menos nos primeiros escritos de Marx e Engels, é vista como um elemento dentro da cadeia produtiva que visaria a substituição do trabalhador dentro do processo.

Primeiramente, a visão de Engels – e também de Marx, inicialmente – sobre a tecnologia em geral e a maquinaria, especificamente, aparece fundamentalmente como negatividade, porque compreende a máquina como um substituto do trabalhador. Em Marx, essa visão vai receber um tratamento mais abstrato ao considerar a máquina como negação da subjetividade do homem que trabalha (Romero, 2005, p. 41) (ROMERO, 2005, p. 41)

Salientando que esse estado de alienação provocado pela técnica, com a perda da subjetividade do trabalhador não seria dado em sua totalidade, mas no decurso do processo produtivo. Dessa forma, a questão da técnica seria resolvida na teoria marxista, segundo a interpretação jonasiana, com a apropriação desses meios de produção (incluindo a técnica e seus aparatos), bem como dos frutos desses empreendimentos tecnológicos, reestabelecendo esse status ontológico de liberdade ao trabalhador. Não haveria na teoria marxista uma crítica do fenômeno da técnica, mas antes, a interpretação tradicional do fenômeno e com ele, a fé de que o bom

emprego técnica — leia-se: a tecnologia mantida sob controle e com propósitos orientados ao bem comum — poderia resolver problemas como a escassez<sup>62</sup> de recursos naturais e de alimentos.

O impulso tecnológico é um elemento constitutivo da essência do marxismo. Resistir a ele é tanto mais difícil na medida em que ele se vincula a uma perspectiva de antropocentrismo extremo, para o qual a natureza como um todo (incluindo a natureza humana) não passa de um meio para a auto-realização de um homem ainda inacabado. (Jonas, 2006, p. 256) (2006, p. 256)

E esse talvez seja o ponto mais conflitante entre a teoria jonasiana da responsabilidade e o projeto socialista marxista/blochiano, quando esses dois constructos são postos em perspectiva, tendo como pano de fundo a questão da utopia que trabalhamos acima. É no âmbito político onde essas tensões ficam mais evidentes e a possibilidade de uma resposta para essa questão se faz necessária. Para Jonas, é preciso abrir mão desses ideais, considerando a ameaça tecnológica e os riscos advindos de uma sociedade modelada e antecipada pela utopia.

A hipótese diplomática para a construção de um Estado único, capaz de mitigar as desigualdades por meio de políticas públicas, sugerida logo acima, deveria, em nome da responsabilidade com as gerações futuras, abdicar da promessa de um bem-estar coletivo, se para isso for necessário aumentar os recursos utilizados. A ideia de uma abundância de recursos para a realização da utopia é algo que merece ser reconsiderado, e nesses termos, para Jonas

a magia da utopia só poderá ser um obstáculo para aquilo que necessita ser feito, pois ela aponta para o “mais”, em vez de para o “menos”. A longo prazo, a advertência em relação a um mal maior no futuro não seria somente a política mais verdadeira, mas também a mais efetiva. (Jonas, 2006, p. 265) (2006, p. 265)

Por essa razão, é preciso abandonar essas utopias de prosperidade e abundância, em troca de algo mais modesto. As utopias materiais, morais e políticas, ainda que façam a promessa de um futuro com fartura de bens, numa sociedade moralmente (mais) desenvolvida<sup>63</sup> e unida em prol de um bem comum é algo para o qual não se constata, nas histórias das civilizações, nenhum exemplo tangível. Se

---

<sup>62</sup>Pegue-se ainda, a possibilidade da interpretação da relação entre a existência dos recursos (para alguns) e a escassez desses mesmos recursos (para outros) como parte de uma estratégia de dominação causada intencionalmente como parte da luta de classes. O domínio e socialização da técnica poderia inaugurar um novo capítulo de abundância para os povos.

*ainda* não aconteceu no passado, é possível fomentar os meios para que isso possa ser realizado num futuro? Eis a promessa da utopia. E é certo que a utopia, por essa razão, é capaz de alavancar os ânimos em torno de um projeto comum, mas em vista do risco iminente de colapso, talvez fosse mais sensato questionar o que ganharíamos (ou perderíamos), deixando as promessas das utopias de lado, indagando “o que se perderá com o seu abandono e o que talvez se ganhará. Caso o sonho seja falso, teremos ganho em verdade, ou ao menos teremos nos adequado mais a ela com o seu abandono.” (Jonas, 2006, p. 266) (2006, p. 266)

A ideia de progresso presente no ideal utópico, quando aplicado aos processos tecnocientíficos, é virtualmente infinita, visto que os processos de aperfeiçoamento nesse campo são condicionantes para os próximos avanços. Há que se discutir sobre quais ônus envolveriam esses avanços; como dissemos, virtualmente esse impulso não conhece limites, mas no plano efetivo das coisas essas ações demandam o consumo de recursos e ainda, há que se observar os impactos causados nesses desdobramentos da técnica. Nas utopias tradicionais, esses impulsos seriam legitimados pelos frutos colhidos e que — espera-se — compensariam esses investimentos.

Para Jonas, o marxismo é o herdeiro legítimo do ideal baconiano e portanto a problematização feita sobre a técnica (vista como um meio) é menos sobre a sua natureza do que propriamente dela como instrumento. A questão socialista, portanto, seria a retirada do domínio e usufruto da técnica por um oligopólio e libertá-la, deixando-a disponível para toda humanidade. A ideia de alienação, para essa doutrina clássica, passaria longe do cerne da questão da técnica, sendo algo pensado mais a partir das relações humanas estritamente produtivas.

Essa “alienação” é superada quando os trabalhadores se tornam donos dos meios de produção e do produto do trabalho, ou seja, com a socialização, a qual, por sua vez, intensificará a “alienação tecnológica” ao fomentar uma racionalização ainda maior. (Jonas, 2006, p. 255) (2006, p. 255)

---

63Sobre a ideia de progresso moral da humanidade por meio da utopia, o paralelismo existente entre as fases de desenvolvimento do homem (infância, juventude e velhice) correlacionada ao progresso moral das sociedades é algo para o qual não há analogia válida. Uma outra questão problemática sobre esse melhorismo civilizacional estaria em torno dos critérios sobre quais seriam essas estruturas sociais, políticas e morais que comporiam esse ‘melhor’ prometido na utopia.

A promessa por uma ampliação da igualdade estaria no combate às injustiças sociais e econômicas, com a eliminação da pobreza e a promoção de bem-estar aos seus cidadãos passaria, portanto, pela submissão da técnica à sociedade como um todo. Dessa forma, é no horizonte da utopia que as questões sociais, econômicas e políticas presentes no ocidente se resolveriam a partir de uma correta utilização da técnica. Isso faz com que a escolha do marxismo, feita por Jonas, tenha que ser reconsiderada naquilo que seria o espírito propulsor de todo projeto socialista: o abandono das utopias.

Consequentemente, a busca da sua realização com a ajuda da técnica, mais além dos incentivos vulgares que conduzem ao mesmo fim e que são partilhados com o capitalismo, torna-se o dever maior do servidor da utopia: o advento do homem verdadeiro assim o exige. Temos a dizer sobre isso duas coisas que ninguém gostaria de ter de dizer: primeiro, não podemos nos dar ao luxo de uma utopia que exige tal tipo de condição; segundo, como ideal, essa utopia é um falso ideal. (Jonas, 2006, p. 263) (2006, p. 263)

Abandonar a utopia nesse sentido falado por Jonas não seria apenas uma forma de subsunção dialética — tal como um momento anterior ao socialismo científico preconizado por Marx e Engels<sup>64</sup> —, mas antes, uma crítica baseada na alteridade: e quando falamos em alteridade aqui é para colocar a crítica jonasiana em perspectiva com a filosofia da identidade, que é característica fundamental do pensamento tradicional e permeia a dialética marxista. Pois, mesmo o socialismo científico, ao suplantando formas e estruturas sociais anteriores, perfaz aquela máxima newtoniana de estar repousando ‘sobre ombros de gigantes’. E a utopia, nesse contexto, seria ultrapassada pelo desenvolvimento dos processos em marcha, mas de alguma maneira permaneceria latente nesse constructo revolucionário. Se a utopia — pensemos aqui nos socialistas utópicos criticados por Marx e Engels no *Manifesto do Partido Comunista* — foi superada dentro da teoria marxista, foi por um movimento de expansão da própria consciência, que ultrapassaria as limitações — perigosas — existentes no espírito utópico e que não a resolveriam em seu próprio seio, mas num momento *a posteriori*. No *Anti-Dühring*, Engels faz a seguinte consideração sobre a importância das utopias, sinalizando ao mesmo tempo, a necessidade de ultrapassá-las.

---

<sup>64</sup>Vejam essa crítica presente no ‘Manifesto do Partido Comunista’ de Marx e Engels, no ‘Anti-Dühring’ que derivou uma outra obra intitulada ‘Do socialismo utópico ao socialismo científico’, essas duas últimas sendo de autoria do Engels.

Vimos que os utopistas foram utopistas porque não podiam ser outra coisa numa época em que a produção capitalista ainda estava tão pouco evoluída. Eles foram forçados a compor os elementos de uma nova sociedade a partir do seu pensamento, porque esses elementos ainda não haviam se tornado visíveis de modo geral na velha sociedade; para obter os traços básicos da sua nova construção, só lhes restou o apelo à razão, justamente porque ainda não podiam apelar à história concomitante. (...) [o sr. Dühring] chama os grandes utopistas de “alquimistas sociais”. Pode até ser. A alquimia foi necessária a seu tempo. Porém, desde aquela época, a grande indústria fez com que as contradições que dormitavam no modo de produção capitalista evoluíssem de tal modo para antagonismos gritantes que a derrocada iminente desse modo de produção tornou-se, por assim dizer, concretamente palpável (Engels, 2015, p. 237) (ENGELS, 2015, p. 237)

As utopias tem uma grande importância para as revoluções, na medida em que esses sonhos acalentados servem de combustível para a ação. A utopia é importante, mas não podemos ficar apenas nela. É preciso ultrapassá-la. Nessa mesma linha Ernst Bloch entende que, enquanto mediação dialética, “a utopia, é, portanto, uma verdadeira parteira, mas não a educadora da criança até a idade adulta, apenas a traz ao mundo. No melhor dos casos, é como um fórceps.” (Bloch, 2017, p. 46) (Bloch, 2017, p. 46)

As utopias concretas — como estruturas que emergem do *ainda-não* blochiano — oscilariam entre a liberdade e a ordem social. Bloch pensa que, num longo prazo, a ordem (social) é que prevaleceria sobre as liberdades (individuais). É com a existência de um bom ordenamento social que as iniquidades, a exploração e as formas de opressão sairiam para dar lugar ao trabalho livre, criativo e fraternal. A existência de um Estado serviria para, na condição de instrumento, dar condições para que esse ordenamento social venha a existir. O socialismo, ainda que de forma transitória, surgiria como um caminho de libertação e a utopia seria, para Bloch, por assim dizer, o combustível para manter a chama da esperança acesa.

Não seria um algo a ser ultrapassado pelo próprio espírito, mas seria uma certa disposição afetiva que acompanharia todos os processos em marcha. Enquanto possibilidade e latência, é a utopia que moveria os homens a acreditarem na existência de um amanhã. Porém, esse não seria um amanhã que jamais chegaria, o *u-topos* (a utopia inautêntica, para se referir à terminologia blochiana), mas antes, a utopia como uma luz que apontaria para a estrada e auxiliaria no caminhar para esse novo mundo.

"Pôr os pés no chão" aqui significa conectar as etapas, não pular nenhuma. Isto ocorreu no marxismo, algo que me atrevi a formular n' *O Princípio Esperança* da seguinte maneira: "O marxismo, portanto, não é uma utopia, mas o *novum* de uma utopia concreta". (Bloch, 2017, p. 55) (BLOCH, 2017, p. 55)

Essa é a utopia na sua forma autêntica, como pensada — e proposta — por Ernst Bloch em seu *Princípio Esperança*. Nessa obra, não apenas o marxismo se faz presente em sua utopia concreta, como ele próprio é o motor da teoria. E para fazer a contraposição ao espírito utópico presente em Marx e em Bloch, *O Princípio Responsabilidade* de Jonas propõe uma cautela e uma visão mais moderada em relação a utopia. Em certa medida, poderia se colocar a *Ética da Responsabilidade* como antiutópica. Fato é que em seu *tractatus ethicus technologicus*, Jonas abria mão das promessas presentes na utopia, como o incremento da prosperidade social, o domínio dos meios técnicos a serviço de um determinado projeto de homem e de sociedade, e mais além, se manteria com uma salutar sobriedade, ante o espírito efusivo que move a revolução.

Indo mais além do questionamento sobre a utopia, Jonas questiona o que perderíamos, ao abrir mão deste 'sonho'. A verdade, por mais dura que seja em alguns momentos, pode não ter a mesma força de mobilização presente na utopia. Entretanto, a ameaça da técnica e a consciência das limitações existentes para dominá-la fariam dessa troca da promessa, se não é a mais prazerosa, porém, certamente é a mais honesta e responsável. Há de se trabalhar outro aspecto crítico presente na utopia, que é o elemento progressista contido na promessa. É também por via da moralidade que Jonas fará uma crítica da tecnologia, naquilo que há de mais problemático na promessa utopista, que é a ideia de progresso.

Examinemos, portanto, a questão da verdade ao nos concentrarmos na utopia moral, à qual o vago aspecto cultural apenas servia de ornamento, e que conserva sua força como objetivo visionário, mesmo depois de reconhecer a impossibilidade de se atingir a utopia material considerada como sua premissa. Faz sentido dizer que "o homem", como espécie, poderá se tornar melhor e mais sábio do ponto de vista moral? Pode-se empregar o conceito de progresso nesse contexto? (Jonas, 2006, p. 266–267) (JONAS, 2006, p. 266–267)

Jonas problematiza o progresso moral a partir de dois elementos: o progresso individual e depois o progresso da humanidade como um todo. Sobre a possibilidade de haver progresso tanto nos indivíduos como nas comunidades, é algo não apenas provável como também desejável por si. Entretanto, há que perguntar se esses

progressos constituem melhorias efetivas. Pensando aqui no longo processo de aprendizagem e amadurecimento psicofísico, Jonas questiona se essa formação se dirigiria ao ‘melhor’, e por se tratar de um processo cujo *locus* é idealizado em torno das noções de perfeição, haveria sempre um mais-além a ser buscado e se nisso residiria uma espécie de utopia pessoal. Esse melhorismo, se conectado a uma realidade histórica e pensado por extensão a cada homem e depois à comunidade como um todo, exige um esforço de predição que Jonas considera perigoso, na medida em que cada momento terá por assim dizer, a sua ideia de ‘melhor’ e, em torno dela, exigirá as ações necessárias para se alcançar esse *topos* desejado. No cômputo das ações coletivas — pensemos aqui nos grandes empreendimentos e nas ações políticas —, o alcance, extensão e profundidade resultam ainda maiores que a ação tomada individualmente, e

em todos esses aspectos existe um progresso em direção ao melhor, ou pelo menos ao mais desejado — e, como também sabemos, existem regressões, algumas assustadoras. Mas, no conjunto, pode-se falar até agora de uma “ascensão” da humanidade; outras possibilidades de progresso podem se abrir no futuro. Mas, como já tivemos de aprender, há um preço que se paga por esse progresso: com cada ganho também se perde algo valioso. Não é necessário lembrar que o custo humano e animal da civilização é alto e, com o progresso, tende a aumentar. Mas ainda que pudéssemos ter tido a oportunidade de escolher (na maioria das vezes, não a tivemos), estaríamos dispostos a pagar esse preço ou a fazer com que a “humanidade” o pagasse, exceto no caso daquele preço que privaria o empreendimento de todo o seu significado ou que ameaçasse destruí-lo. Consideremos, portanto, os diversos tipos de progresso mencionados. (Jonas, 2006, p. 269) (2006, p. 269)

Não percamos de vista as ações empreendidas individualmente, embora o cerne da discussão jonasiana sejam as ações de caráter coletivo, pelos motivos que falamos acima. As questões levantadas por Jonas miram nos problemas advindos da tecnociência, que acontecem na esfera do obrar coletivo e é para ele que sua análise é voltada. Sobre a possibilidade de progressismo no agir da ciência e da técnica, de seus impactos e capacidade de aperfeiçoamento, podemos dizer que, virtualmente, não há limites para o desenvolvimento de sua marcha progressista.

Entretanto, existem limites reais para esse continuísmo ilimitado nas ciências. A escassez de operadores por conta de redução nos investimentos, a limitação de recursos materiais para o empreendimento ou ainda — o abandono da pesquisa por conflitos de natureza íntima, de credo, convicção política ou dever moral. Nessa última

hipótese o quantitativo é muito limitado, com pouquíssimas adesões mas ainda é um cenário possível. Em ambos casos, há uma fragilidade nessas soluções, dado que uma equipe de trabalhadores reticentes poderia ser facilmente substituída por outra, mais engajada e no caso da escassez de recursos, a busca por fontes alternativas poderia retardar o processo. São condições facilmente contornáveis. Os custos da empreitada, portanto, não devem ser calculados apenas por essas variáveis, mas antes, buscando-se elementos mais essenciais e naquilo que poderia ser ainda mais contundente.

Ainda sobre a questão do progresso técnico presente na utopia, Jonas trata da dinâmica 'melhorista' quando aplicada às instituições sociais, e retomando a perspectiva moral, analisa os impactos desse ímpeto progressista quando aplicado aos agentes públicos. Diferentemente dos avanços tecnocientíficos, que têm uma capacidade virtualmente infinita, esses progressos no campo institucional e político coligam-se às questões de fundo moral e nesse sentido, seus avanços são mais limitados, pois,

quanto mais próximo da esfera moral estiver um fenômeno da vida social, mais incerto será falar-se de "progresso" como uma forma de movimento natural. Aparentemente, aquilo que é mais neutro moralmente, que pode ser medido por critérios inteiramente "objetivos", onde cada "mais" significa um "melhor", se presta melhor a um aperfeiçoamento cumulativo. (Jonas, 2006, p. 273) (2006, p. 273)

Não haveria uma ordem social melhor que outra, mas segundo Jonas, haveria em cada ordenamento certas condições — melhores ou piores — para o desenvolvimento das virtudes. E dentre as ordens sociais conhecidas, não há indicação de que um bom Estado necessariamente garanta a existência de bons cidadãos sob seus domínios. Jonas dirá que essa relação tende, na verdade, para o oposto. Um bom exemplo disso são as sociedades regidas por déspotas ou imersas em grandes contradições socioeconômicas: nesses dois casos, o surgimento da virtude não é de todo vetado, porém, sob condições de violência e escassez, respectivamente, o surgimento de virtudes em sociedades nessas circunstâncias são mais remotas. Para Jonas,

as relações de exploração são imorais como tal, sendo seus efeitos igualmente desmoralizantes, tanto para os ganhadores quanto para os perdedores. Os exploradores serão culpados pelo simples fato de sê-lo e, além disso, como ninguém é capaz de suportar por muito tempo a consciência da culpa, eles sofrem com a deformação moral da

insensibilização e da consciência mentirosa, sem as quais não poderiam continuar a desempenhar seu papel. (Jonas, 2006, p. 274) (JONAS, 2006, p. 274)

Jonas reconhece que nas diversas configurações possíveis de sociedade, existem elementos de natureza política (o despotismo) e econômica (da exploração) que comprometem diretamente a formação de uma sociedade mais virtuosa. É possível que em condições adversas possam surgir indivíduos moralmente resilientes e capazes de ações virtuosas, mesmo diante da tirania e da carestia material, mas esses casos são exceções e devem ser tratados enquanto tal. Nessas condições mais difíceis, a tendência é que a maioria sucumba diante desse cenário e passem a agir de forma egoísta, covarde, insensível e mesquinha, sendo levado os homens a uma busca pela satisfação imediata de suas próprias necessidades ou comportem-se de forma impulsiva, presos a urgência do momento presente. Ora,

a pobreza conduz ao empobrecimento também do ponto de vista moral. O que se obtém no despotismo, por meio da violência e do medo, obtém-se aqui pela miséria material e a necessidade bruta. Ali onde não se consegue sufocar o sentido da “virtude”, pelo menos o seu preço torna-se demasiado alto. (Jonas, 2006, p. 275–276) (2006, p. 275–276)

Por outro lado, indaga Jonas, um ‘Estado bom’ produziria, por sua vez, homens bons? Aparte de qualquer ceticismo que envolva essa pergunta, Jonas entende que, sejam quais forem os contornos desse Estado<sup>65</sup> ‘bom’, é preciso lutar para acabar com as más condições (que pervertem e degradam os homens que vivem sob tutela desse Estado) e substituí-las, sempre que possível, por condições melhores. A pergunta pelos sistemas sociais feita por Jonas no Capítulo V d’O Princípio Responsabilidade não está necessariamente voltada para as vantagens e benefícios de cada um deles, mas antes, para procurar ver qual desses sistemas hegemônicos estaria mais preparados para lidar com a catástrofe ambiental.

O cerne da reflexão ética jonasiana gira em torno da pergunta sobre o que podemos fazer para nos distanciar das ameaças (e possíveis catástrofes) da

---

65Retomando de forma breve o pensamento político kantiano, o melhor Estado seria aquele que funciona da melhor maneira possível, independente da índole daqueles que operam nele, pois acima dos indivíduos haveria uma lei reguladora. Estejam os burocratas na forma de diabos ou anjos a operar a máquina estatal, esta seguiria funcionando normalmente. O Estado, enquanto instituição social, seguiria operando normalmente e seria indiferente sobre essas questões da moralidade, diferindo, portanto, da concepção clássica de Estado (pegue-se, por exemplo, Aristóteles e o Estado como fomentador destas virtudes morais).

civilização tecnológica. Assim, a escolha entre um Estado orientado pela máxima liberal ou um Estado cujo funcionamento está diretamente conectado à vida privada de seus habitantes e fomentando virtudes, seria indiferente para a questão maior, pois

nossa preocupação não tem a ver com o que os sistemas estatais pensam a respeito de si mesmos, mas como eles funcionam efetivamente no que tange à nossa questão: o quanto eles podem determinar o bom ou mau caráter de seus membros. (Jonas, 2006, p. 278) (2006, p. 278)

Em se tratando das democracias, a tendência à renovação e a abertura à participação popular insere nesses sistemas elementos (de maior liberdade e autonomia) que gerariam instabilidade e que poderiam — ao sabor dos acontecimentos — subverter<sup>66</sup> todo o sistema, colocando em xeque conquistas alcançadas por gerações, que pode ser desfeitas entre um mandato e outro.

E os instrumentos responsáveis por esse desmonte são os mesmos que auxiliaram a consolidar as conquistas anteriormente. O risco de implosão da ordem social pelas mesmas vias democráticas que alçaram essas tendências é bem real. “Especialmente os sistemas liberais, oscilando necessariamente entre a ameaça interna de anomia e a coação externa da remediação (igualitária ou desigual), são, por natureza, construídos na base de concessões.” (Jonas, 2006, p. 280) (2006, p. 280).

A crítica à democracia e a subvalorização desse modelo por Jonas pode ser ainda compreendida por outra via: É que na democracia — e pensemos aqui nas grandes democracias modernas e ocidentais — há uma grande fragilidade em jogo, quando se pensa nessa estrutura para a criação de acordos e consensos. Numa sociedade aberta, democrática e fortemente influenciada por valores liberais, qualquer tentativa de imposição de sacrifícios coletivos -- ainda que a ação esteja voltada para a prevenção e contenção de riscos -- seria de pronto rechaçada e, considerando que a ameaça vá ganhando contornos mais nítidos e urgentes, a possibilidade de uma adesão imediata e massiva é bastante improvável.

---

<sup>66</sup>A biografia de Jonas foi marcada por alguns desses acontecimentos: A brusca interrupção de sua carreira acadêmica, a perseguição aos judeus na Alemanha e todas as tragédias passadas durante a Segunda Guerra se deram com a chegada de Hitler ao poder. Esse fato histórico não aconteceu por um golpe militar ou por uma nação de tradição autoritária, por meio do voto popular e numa das nações democráticas mais respeitadas do Ocidente. A ascensão nazifascista certamente impactaram a análise política jonasiana e não há como se precisar o quanto.

Na tensão tradicional entre o Estado ideal e o melhor Estado possível, os utopistas clássicos oscilam entre sociedades perfeitamente harmônicas (como a república platônica) e aquelas sociedades realizáveis num horizonte possível<sup>67</sup>. Nesse último caso, a utopia não serviria apenas como ‘fonte inspiradora’ mas como um componente ativo e fundamental no próprio processo revolucionário e, sendo parte essencial da escatologia, seria bem mais que uma probabilidade. Ela mesma é mobilizadora para essa transformação e gênese do que virá, sendo todos os momentos anteriores à sua realização como elos, conectados a uma história que seria rascunho (ou pré-história) do que estará por vir. Na utopia (então) realizada,

a verdadeira história da humanidade e mesmo o “homem verdadeiro” começam aí. No estágio inautêntico em que ainda nos encontramos não somos capazes de dizer nada a respeito de como será a constituição desse “homem verdadeiro”, sobre o seu conteúdo, que ainda está por se revelar. Duas coisas, no entanto, podem ser ditas: negativamente, que as objeções antiutópicas baseadas na “natureza” do homem, tal como a conhecemos até hoje, não valem mais, pois essa “natureza” era o produto de circunstâncias ultrapassadas; e positivamente, que essas circunstâncias que entravavam e deformavam os homens, eliminadas na nova situação, permitirão finalmente que os homens se desenvolvam livremente. Essa história humana verdadeira, que se inicia recentemente, é a história do reino da liberdade, inteiramente novo. No seu conteúdo imprevisível, confiamos em encontrar o novo homem. (Jonas, 2006, p. 282–283) (2006, p. 282–283)

Viver em um Estado regido por leis é melhor que viver sob um Estado autoritário. E viver num Estado de direito, garantidor das liberdades individuais é, de longe, muito mais interessante para o desenvolvimento das virtudes que o seu contrário. Jonas reconhece que esses ambientes de autonomia carregariam uma série de contradições que, incluindo o sistema de participações, poderia descambar para o seu oposto. Nesse campo das liberdades, a democracia, enquanto sistema político aberto, teria esse ‘vício de origem’, ao afirmar o espaço para o contraditório e para ações antagônicas, possibilitando inclusive reviravoltas dentro do sistema. Esse compromisso com a abertura e a pluralidade, presente nas democracias, não poderia estar incluso na promessa da utopia, visto que essa abertura e instabilidade inerentes ao sistema democrático poderiam abrir flancos no projeto utopista para movimentos

---

<sup>67</sup>Poderíamos incluir um outro elemento, que seriam as sociedades distópicas, criadas por narrativas poderosas o suficiente para mobilizar atenções e afetos. Não seriam modelos sociais idealizados e perfeitos, como a Utopia de Morus ou a República platônica, mas antes, um grande grito de alerta sobre caminhos que precisam ser evitados para não chegarmos à essa realização.

antagônicos e anti-revolucionários. Daí que as propostas utópicas, segundo Jonas, decidiriam sempre pela supressão das individualidades em benefício da coletividade e ainda que recaia sobre ela a pecha de cerceadora das liberdades e em alguma medida seja acusada de autocrática e paternalista, se vê esses problemas dentro do projeto utópico como formas efetivas de garantir a realização do seu projeto de transformação social.

A utopia blochiana-marxista traz consigo um elemento progressista que, colocado em perspectiva com a questão da técnica, faz dessa promessa — retomando a crítica jonasiana — a legítima herdeira do projeto baconiano de dominação da natureza: O caráter cumulativo dos processos engendrados pelos homens, mobilizados pela esperança de uma sociedade melhor faz da utopia marxista um instrumento até mais eficiente que a sociedade capitalista, que será suplantada em nome dessa causa comum. A tecnociência é um componente essencial para realização desse novo Estado, dessa nova Sociedade e desse novo Homem. Mas seria a técnica, por fim, controlada nessa utopia escatológica marxista?

Nossa resposta antecipada é a de que ele só poderá sê-lo caso modifique a forma como interpreta a si mesmo, deixando de ser aquele que traz a salvação para tornar-se aquele que protege do mal, renunciando, portanto, ao seu sopro vital, a utopia. Esse seria um marxismo muito diferente. Seria quase irreconhecível, até no que diz respeito ao seu princípio organizador externo. (Jonas, 2006, p. 241) (2006, p. 241)

Esse ‘marxismo diferente’ ao qual Jonas falou, diferiria da visão mais tradicional, dentre outras coisas, porque desconfia da capacidade de dominação da técnica (porque não se trata de um mero instrumento, como vimos) e em relação ao futuro, esse *outro marxismo* guardaria uma cautela que soaria estranha para o sentimento de otimismo que anima o tradicional espírito revolucionário, presente no cânone marxista. A prudência do *outro marxismo* falado acima, suspenderia também a ideia da busca incessante pelo sucesso por meio da dominação tecnológica. É preciso lembrar que os efeitos cumulativos e imprevisíveis da técnica moderna criam quadros de instabilidade e irreversibilidade para os quais a nossa capacidade preditiva está muito aquém. Para ilustrar, pensemos aqui nos Organismos Geneticamente Modificados (OGMs) e na dinâmica mutante para qual a Engenharia Genética, capaz de produzir tais organismos, ainda dá seus primeiros passos. Há um descompasso entre as forças mobilizadas e a capacidade de dominá-las, principalmente quando

essas ações se dão em ambientes fora dos laboratórios. E mais perigoso que esses artefatos tecnológicos é, como mencionamos anteriormente, o risco de desfiguração da imagem humana, que na utopia apareceria em forma de promessa. Promessa que já desenha no horizonte revolucionário uma sociedade autêntica, na qual existirão homens autênticos. Toda história anterior é preparação para a chegada desse triunfo, de uma sociedade sem classes e sem opressão, na qual os homens gozariam de plena liberdade, pois,

este último ponto parece ser a questão crucial, pois o *pathos* da utopia marxista não está na intenção de uma mera correção de circunstâncias lamentáveis, a superação da injustiça e da miséria (objetivo a que se destinam vários programas reformistas), mas na promessa de uma transformação radical do homem, graças a circunstâncias até então desconhecidas. Essa questão é decisiva, quando se consideram os riscos a serem assumidos diante de uma perspectiva tão sublime. (Jonas, 2006, p. 288) (2006, p. 288)

Nessa utopia política, a justiça, a paz e a felicidade estão aqui, materializadas no plano terreno e historicamente situadas, como marcos concretos desse novo mundo. Se nas escatologias religiosas o desejado topos possui em si uma imagem — estática — para o fenômeno humano, é na escatologia secularizada que a concepção para o ser humano “autêntico” se projeta como parte do processo no qual a sua realização está imbricado com a própria noção de Utopia. Na medida em que a sociedade se transforma, transformam-se também as estruturas políticas, estéticas, morais e também, antrópicas. Um processo dialeticamente contínuo e enredado nas ações dos homens que vivem hoje. A escatologia utopista, em seu tom redentor, arrebanha cada vez mais partidários da causa. E o que faz da escatologia utopista um objeto de interesse e crítica por Jonas é que esse discurso se propõe a fazer um corte radical com o passado em prol de algo muito maior e melhor, que ainda estaria por vir. Essa é uma grande ruptura das escatologias secularizadas com as tradicionalmente constituídas e, segundo Jonas,

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

ética autêntica, ainda essencialmente desconhecida, só poderá vigorar depois que aquela tiver criado as condições para tanto e, com isso, abolido a si própria. (Jonas, 2006, p. 56) (2006, p. 56)

A promessa de melhorismo, não apenas das estruturas sociais — pondo fim às opressões — mas também da reconfiguração ambiental e planetária — capaz de abarcar essa nova comunidade livre da opressão e da escassez — faz da utopia marxista (e neste sentido, também bookchinita) um alvo da crítica jonasiana, na medida em que apontam para uma transformação do próprio homem. As imperfectibilidades são inerentes à própria condição humana e a vontade de transformá-la por meio de processos revolucionários ou mudanças genéticas pressupõem duas coisas: que há uma natureza humana imperfeita, o que levaria à necessidade de uma mudança em conformidade com um modelo, estabelecido por sabe lá quem e Jonas considera isso um grande perigo.

Além da impossibilidade material para levar a cabo esse sonho utopista, existem questões de natureza moral e política que lançariam suspeitas sobre essa promessa. A ousadia utopista de pretender dizer o que os homens e a natureza serão no futuro, diante desse quadro instável criado pela tecnociência, é algo contrário ao princípio de prudência presente na ética da responsabilidade. Considerando a nossa incapacidade atual de predição e de domínio dos processos tecnocientíficos postos em marcha, as ações políticas deveriam se margear em estruturas mais modestas e cautelosas.

Toda a promessa está ancorada no futuro, com o qual os homens de hoje se comprometem — há aqui, percebam, um elemento de responsabilidade vinculante entre os homens de *hoje* — com os homens de *amanhã*: há ainda nesse esforço, elementos de doação, cuidado e também de sacrifícios por toda humanidade futura. Por outro lado, até que ponto é lícito sacrificar nossa geração em prol das gerações futuras? E até que ponto seria lícito aos homens de nossa época estabelecerem um modo de vida capaz de comprometer a continuidade da vida humana, sacrificando as próximas gerações? Jonas entende que nos dois casos existem problemas graves e inserir o apelo do ‘tudo ou nada’ por um sacrifício criaria um risco alto demais para ser pago, não sendo lícito a nós, homens do agora, comprometer a continuidade dos homens do amanhã. Fato é que a técnica moderna desenvolveu-se ao ponto de criar uma lógica própria, cobrando da humanidade a sua manutenção e continuidade, e nisso, comprometendo as gerações futuras.

Pois os poderes da técnica sobre o destino humano ultrapassaram o poder do próprio comunismo, que, como todos, pensava apenas servir-se deles. Por ora basta indicar que enquanto ambas as "éticas" têm a ver com as possibilidades utópicas dessa tecnologia, a que aqui se busca não é escatológica e é antiutópica, em um sentido que ainda precisa ser determinado. (Jonas, 2006, p. 56) (JONAS, 2006, p. 56)

Nesse sentido, é preciso ir mais além e pensar uma ética que considere a ameaça tecnológica e seja, portanto, essencialmente antiutópica. Essa ética proposta por Jonas é uma crítica e que vai no sentido da esperança, que move a utopia, seja então suplantada pela prudência e a responsabilidade que os tempos demandam de nós. Uma responsabilidade, como já vimos, que transcende o trato entre os homens, alcançando as gerações futuras e todo o mundo orgânico.

Jonas alega ouvir um apelo silencioso desta natureza, ameaçada na plenitude da sua existência. Não obstante, ele não quer aprofundar a questão em que medida este apelo é fruto, apenas, dos sentimentos do seu observador ou se devemos ampliar as nossas reflexões sobre a ética, enquanto mera doutrina do agir até o horizonte daquilo que é. (Brüseke, 2005, p. 19) (BRÜSEKE, 2005, p. 19)

(Jonas, 2006, p. 301)Quais seriam, portanto, os limites da utopia? Dissemos que o impulso tecnológico é virtualmente ilimitado, mas seus operadores, não. Somos, antes de tudo, atravessados pela finitude — ôntica e ontológica. A utopia, enquanto projeto, aparenta querer escapar dessa lógica. A sua realização, num plano material e histórico, demanda o consumo de vidas — revolucionárias — e recursos materiais que, até a sua plena realização, não há como ser mensurado o quanto será necessário para efetivar tal empreitada, nem por quanto tempo essa construção poderia levar. Fatalmente, caberia ainda perguntar se tudo isso que foi investido *valerá a pena*. São perguntas para as quais os homens de hoje não teriam resposta seguras. É preciso, por conseguinte, abandonar as utopias. E o abandono da utopia representa também o abandono simbólico da *esperança* blochiana, colocando em seu lugar a responsabilidade como elemento norteador para ação.

Ao fazer a crítica da técnica, Jonas mostrará que a utopia traz consigo as mesmas ameaças contidas nas estruturas que ela própria vem combater. Essa relação da utopia com a técnica é o que torna o marxismo, segundo Jonas, o verdadeiro herdeiro do projeto baconiano de dominação da natureza. A lógica do otimismo e da esperança, do controle total e do impulso infinito, cedem espaço para um pensamento ético e antiutópico, fundamentado na finitude, nas ações prudentes e no cuidado com o outro, baseado no paradigma da responsabilidade.

Das éticas orientadas para o futuro apresentadas por Jonas — a escatologia religiosa, o cuidado do legislador e promessa da utopia —, tanto a religião quanto a política movida pela utopia colocam o porvir em maior conta que o presente, sendo este *agora*, uma mera preparação para o momento posterior. Apesar de possuírem objetivos de natureza diferentes, ambas possuem uma escatologia implícita, o que as tornariam, de alguma forma, semelhantes nessa busca. Em se tratando da relação entre o político e os cidadãos,

sem dúvida, louva-se o legislador também pela durabilidade de sua criação, mas não por planejar previamente algo que só deve tornar-se realidade para os pósteros, sendo inalcançável para os contemporâneos. Seu esforço consiste em criar uma estrutura política viável, e a prova da viabilidade está na duração, a mais inalterada possível, do que foi criado. O melhor Estado, assim se imaginava, é também o melhor para o futuro, pois o seu equilíbrio interno atual garante o futuro; evidentemente, ele será também o melhor Estado no futuro, pois os critérios de uma boa ordem (entre os quais o da durabilidade) não se modificam, já que a natureza humana não se modifica. (Jonas, 2006, p. 53) (2006, p. 53)

Tomando como referência o paradigma platônico presente n' *A República*, a ética é pensada a partir da relação políticos e cidadãos, e tradicionalmente inspirariam instituições cujas estruturas seguiriam incólumes às mudanças e transformações, porque espelhariam o cosmos, o Ser e, num certo sentido, também a natureza humana — vistas por ela como algo igualmente imutável. Por não haver espaço para mudança nessas formas essenciais, o olhar estaria orientado para o momento social presente — sendo o futuro mero *constructo* resultante do que acontece agora. Assim,

a ação política possui um intervalo de tempo de ação e de responsabilidade maior do que aquele da ação privada, mas, na concepção pré-moderna, a sua ética não é nada mais do que uma ética do presente, embora aplicada a uma forma de vida de duração mais longa. (Jonas, 2006, p. 54) (2006, p. 54)

O fenômeno da técnica moderna repõe a questão sobre essa tradicional relação entre as ações políticas, as estruturas do Estado e a natureza humana. A utopia e a promessa de libertar o homem do reino das necessidades, tendo a técnica como um componente fundamental desse projeto, insere um componente dinâmico para qual o pensamento tradicional não estaria preparado. A ideia de se construir uma nova sociedade baseada na igualdade e justiça social soa interessante, sobretudo quando desconsidera as condições de possibilidade para essa realização. Deixando de lado os riscos reais, os custos, o tempo e os sacrifícios pessoais (e sociais) para

efetivação de tal projeto, ainda que a mirada esteja apontando para um futuro, sua realização acontece no presente e certamente os operários da construção não poderão ver a obra acabada.

Sobre essa temática dos riscos e insuficiências, ao nos debruçar sobre as condições materiais para realização da utopia, podemos ver como o esgotamento dos recursos naturais — hoje procura-se calcular o quão finito eles são e por quanto tempo ficarão escassos, com base velocidade de extração que temos hoje — e pode servir como um bom um indício de como a promessa da utopia é ecologicamente insustentável.

São nos capítulos finais d'*O Princípio Responsabilidade*, em que Jonas, após argumentar sobre a necessidade em abandonar o ideal utopista, analisará como as noções de progresso<sup>68</sup> são problemáticas para o indivíduo e para a sociedade. E pela própria noção de existência, não há como fazer uma correlação muito precisa entre o desenvolvimento histórico e pessoal, porque na própria dinâmica de vida, sabemos que esses descompassos acontecem naturalmente. Em termos sociais, essa mesma lógica é aplicável. Existe — sabemos disso — a possibilidade ainda de se tentar fazer uma leitura de progresso ou decadência em cenários distintos, mas incorreríamos num perspectivismo sobre quais premissas e quais referenciais foram considerados (nenhum deles são absolutos). Toda tentativa derivada disso seria, evidentemente, passiva de questionamentos. Ainda sobre essa noção de progresso, quando aplicado ao desenvolvimento das ciências e das tecnologias, esse impulso para o desenvolvimento é algo intrínseco à moderna ciência, mas aqui, caberia ainda uma reflexão sobre quais desenvolvimentos seriam esses e sobretudo, qual o preço a ser pago por essas conquistas... Valerão essas conquistas realmente o preço cobrado? E por fim, quem pagará a conta?

É essa a grande questão posta por Jonas sobre a utopia marxista, considerando que ela mesma seja uma proposta de não apenas reformar, mas de transformar radicalmente o homem, as relações sociais e a forma de operar sobre a natureza. Considerando a utopia marxista e as condições materiais<sup>69</sup> para realização desse projeto, é preciso considerar que esse projeto global demandará recursos que

---

68Capítulo V, parte VI.

69Capítulo VI, parte II.

são incompatíveis com a finitude dos recursos naturais e a atual velocidade de exploração e extração destes recursos. O modelo civilizacional no qual estamos hoje, opera dentro de uma lógica extrativista e predatória que compromete a capacidade de renovação e recomposição dos biomas, numa lógica que podemos chamar de antagônica ao modelo ético proposto por Jonas.

Um mundo orientado para a realização da utopia em escala global demandaria um montante de recursos ainda maior. Com o aumento da demanda e a possível explosão populacional, haveria a exigência por aparatos tecnológicos cada vez mais robustos e agressivos para dar conta dessas necessidades, representando um maior perigo ao ciclo de renovação da biosfera. A realização da utopia global, viria com uma capacidade poluente e destrutiva como nunca antes existiu.

O risco de esgotamento e escassez dos recursos naturais é um indício de como essa promessa é insustentável do ponto de vista ecológico. Um mundo orientado para a realização da utopia em escala global demandaria um montante de recursos ainda maior. Com o aumento da demanda e a possível explosão populacional, haveria a exigência por aparatos tecnológicos cada vez mais robustos e agressivos para dar conta dessas necessidades, representando um maior perigo ao ciclo de renovação da biosfera. A realização de uma utopia mundial viria com uma capacidade poluente e destrutiva como nunca antes existiu. O risco de esgotamento e escassez dos recursos naturais é um indício de como essa promessa é insustentável do ponto de vista ecológico.

A questão alimentar, por exemplo, demandaria uma grande reengenharia da natureza para transformá-la numa provedora com maior capacidade produtiva para atender à população que cresce numa proporção muito maior hoje que a atual capacidade de produção de alimentos. No processo de exploração do solo para produção e extração de recursos em camadas mais profundas, observam-se os impactos dessa ação na contaminação de lençóis freáticos por agentes químicos, nas erosões causadas pelo desmatamentos e na alteração dos microclimas, que impactam não apenas na vida das populações locais.

A crescente demanda por recursos, juntamente com a escassez e insuficiência destes, tem impulsionado a exploração de camadas mais profundas dos continentes e oceanos com a finalidade de obtê-los. Esses esforços, no entanto, exigem

investimentos significativos e avanços tecnológicos, resultando em um aumento do consumo de energia e elevando os custos de produção. Quais seriam custos — e os riscos — dessas ações, implementadas numa escala planetária?

Desdobrando os possíveis efeitos e impactos dessa lógica desenvolvimentista, torna-se evidente a existência de uma incompatibilidade prática entre a promessa de expansão desse bem-estar material, característico dos países desenvolvidos, e a realidade das demais nações. Isso ocorre devido ao esgotamento ainda mais acentuado dos recursos minerais pela indústria e ao aumento exponencial do consumo de energia. A ideia de estender essa promessa utópica em escala global, nas condições descritas acima, revela-se não apenas inviável, mas também materialmente impossível e, se caso ocorrer, seria algo extremamente irresponsável.

Além da atual incapacidade técnica e material para atender às demandas dessa utopia para todos, é necessário ainda considerar os impactos negativos gerados por tais incursões e dos riscos envolvidos: como o derramamento de óleo nos oceanos e a poluição dos rios; o desmatamento intensificado para a produção agropecuária extensiva; e a exaustão de certas áreas dos oceanos devido à pesca em larga escala.

O crescimento da demanda por novos produtos acarreta um desafio adicional: o considerável aumento na necessidade de energia, tanto para impulsionar a cadeia de produção quanto para atender à demanda de consumo. É essencial contar com um suprimento energético robusto que garanta o pleno funcionamento de todas essas estruturas.

O esgotamento iminente dos combustíveis fósseis, como o carvão, o petróleo e o gás natural, é um tema recorrente. Atualmente, esses recursos estão privatizados e acessíveis apenas a uma pequena parcela da população mundial, predominantemente nas regiões economicamente desenvolvidas e entre os estratos sociais mais abastados, que têm maior capacidade financeira para consumi-los. Além disso, há uma priorização desses recursos para o setor agropecuário e industrial, cujo uso massivo, além de combustíveis, inclui um consumo substancial de água potável, que é muito superior ao das residências comuns. A produção e o consumo desses combustíveis exercem um impacto significativo na qualidade de vida das populações em geral. A poluição decorrente da queima desses combustíveis não só afeta a saúde das comunidades urbanas, mas também tem um impacto direto no clima global,

contribuindo para o aumento da temperatura atmosférica e, conseqüentemente, para o agravamento do efeito estufa.

Jonas destaca a distinção entre fontes de energia renováveis e não renováveis, reconhecendo as vantagens das fontes renováveis, como energia eólica, solar e hidrelétrica, em relação ao carvão, petróleo e gás. E que essas fontes mais “limpas”, apesar de oferecerem a capacidade de renovação, tem ainda pouco impacto na composição energética de um país<sup>70</sup>. No entanto, essa análise jonasiana requer uma atualização no que toca a produção dessa energia considerada limpa, pois as fontes renováveis, embora sejam consideradas mais limpas, ainda têm impactos significativos durante sua implantação e operação. Por exemplo, a construção de usinas hidrelétricas causa grandes impactos ambientais, como a inundação de áreas extensas e o represamento de rios, afetando ecossistemas e comunidades locais. Da mesma forma, as usinas eólicas podem perturbar os ciclos de vida das aves devido à interferência das pás, além de gerarem poluição sonora. Além disso, a instalação de placas fotovoltaicas pode aumentar a temperatura nas áreas circundantes, o que pode ter efeitos adversos no longo prazo. À medida que a demanda por essas fontes de energia aumenta, é provável que esses territórios se expandam, exacerbando ainda mais os impactos ambientais. Portanto, embora as fontes de energia renovável sejam uma alternativa mais sustentável às fontes não renováveis, é essencial considerar e mitigar os impactos ambientais associados à sua implementação e operação.

Nisso chegamos a um outro ponto delicado, que é a utilização de fontes cada vez mais poderosas para extração de energia, que em nosso tempo é a energia nuclear. À época em que o texto do Princípio Responsabilidade foi pensado e escrito, havia um acalorado debate sobre os potenciais usos para energia nuclear. Após Hiroshima e Nagasaki, muitos testes pacíficos foram feitos com bombas para aferir o potencial destas armas, ao mesmo tempo em que se pesquisava o potencial energético da fissão nuclear. O uso da energia nuclear para fins pacíficos ou bélicos serviu para reavivar como metáfora a história bíblica dos irmãos Abel e Caim. O uso da energia para fins bélicos é, de pronto, uma imoralidade, e talvez por isso não tenha sido considerado por Jonas na análise, que fará apenas o debate sobre o uso pacífico

---

<sup>70</sup>Neste ponto, ele fala especificamente dos EUA, que historicamente é uma das nações mais dependentes dos combustíveis fósseis, demanda que impacta diretamente na economia e na diplomacia externa estadunidense.

da energia nuclear. A produção de energia nuclear, ainda que para fins pacíficos, é uma das questões que mais o preocupa, apesar de ver seu potencial como algo benéfico e que poderia liberar a humanidade da demanda energética. E

nada do que dissemos antes deveria ser compreendido como um desestímulo a esse ou a qualquer outro progresso técnico, apesar de constituir um tema recorrente, para nós, o perigo de que esses poderes caiam nas mãos da avidez e da mesquinharia humanas (e mesmo da miséria humana!). Se formos contemplados com a fusão nuclear, poderemos resolver de vez o problema energético. Seria preciso, apenas, que utilizássemos esse presente de forma sábia e moderada, assumindo um ponto de vista de responsabilidade global e não o da grandiosa esperança planetária. Em primeiro lugar, deveríamos calcular onde se encontram as fronteiras naturais ou onde começam os patamares críticos, nas circunstâncias em que fôssemos acumulados com tamanha riqueza. Mas, para fatores atuais (como a qualidade bioquímica do solo e dos lençóis freáticos, a economia planetária de oxigênio e vários outros), tal cálculo precisa ser feito bem antes dessa situação, pois seria melhor antecipar os patamares críticos do que aguardar a chegada até eles. Para tal, necessitamos de uma nova ciência que saiba lidar com a enorme complexidade das interdependências. Enquanto não existirem projeções seguras — levando-se em conta, particularmente, a irreversibilidade de muitos processos em curso —, a prudência será a melhor parte da coragem e certamente um imperativo da responsabilidade; talvez para sempre, se, por exemplo, para avaliar o conjunto das nossas possibilidades técnicas, aquela ciência tiver de captar a totalidade dos dados para então processá-los em suas inter-relações. A incerteza poderá ser o nosso destino permanente — o que acarreta consequências morais. (Jonas, 2006, p. 306–307) (2006, p. 306–307)

Todavia, é preciso fazer uma pequena correção histórica desse discurso de Jonas, tendo como premissa a própria teoria jonasiana da responsabilidade<sup>71</sup>. Ainda que esse poder seja exercido com sabedoria e atendendo a uma responsabilidade global, não é possível ignorar os riscos presentes na produção de lixo atômico. O sonho do domínio do átomo para fins pacíficos, quando analisado por aquela ‘ciência preditiva hipotética’, e, na busca por exercitar a aplicação dos princípios existentes na *heurística do temor* elaborado pelo próprio Jonas, vemos que a energia nuclear nesses termos seria de pronto vetada, conforme nos exige o princípio de prudência. Essa nova tecnologia para produção de energia, ainda que possua uma grande capacidade emancipadora graças ao seu potencial, produz lixo radioativo residual —

---

<sup>71</sup>Embora Jonas reconheça o potencial da energia atômica para emancipar a humanidade em termos de demanda energética, ele também percebe os problemas existentes na produção de resíduos atômicos, capazes de persistirem na natureza por milhares de anos. Mesmo assim, a crítica feita por Jonas acaba sendo dissolvida na própria expectativa do autor, quando vê nesse potencial atômico um elemento emancipador da humanidade.

que leva centenas de anos para retornar a níveis seguros e enquanto estiver ativo, pode causar mutações biológicas das mais variadas e provocar a morte prematura em muitos casos —, e que põe em risco a existência das gerações presentes e futuras, humanas e não-humanas. O uso e manejo dessa tecnologia, considerados os desdobramentos e riscos envolvidos seria então contrária ao princípio responsabilidade.

Vale a pena refletir sobre o fato de que o maior dos avanços práticos da ciência em toda a história da física, a decifração da estrutura do átomo, contém potencialmente, ao mesmo tempo, a salvação e o aniquilamento da humanidade. Tal aniquilamento não decorre somente do uso destrutivo do seu potencial, mas também do uso construtivo, pacífico, produtivo. Neste último caso, abafada pelas bênçãos dos sucessos imediatos, a voz da prudência ao longo do tempo teve muito mais dificuldade em ser ouvida do que no caso das ameaças de aniquilamento referentes ao uso militar e violento, nas quais o pavor coletivo veio ajudar. O apelo a fins “modestos”, por mais que soe dissonante ao ouvido da grandiloquência do poder, deve se tornar um primeiro imperativo, justamente por causa dela. É necessário, em todo caso, renunciar à utopia, o fim excessivo *par excellence*, tanto porque seus esforços conduzem à catástrofe quanto porque ela não pode perdurar por um período de tempo que valha a pena. (Jonas, 2006, p. 308) (2006, p. 308)

Na medida em que a utopia se propõe a modelar não apenas as estruturas políticas e sociais, como também o fenômeno humano a partir dessa mesma promessa e projeto, a crítica à utopia passa a ser, por conseguinte, também uma crítica à técnica moderna, uma vez que a técnica assume uma função essencial no projeto utopista, sendo ela mesma, um componente intrínseco à promessa. Ainda sobre a promessa da utopia, Jonas dirá que

no que tange à indispensável melhora das condições, é necessário liberar do engodo da utopia a exigência de justiça, de bondade e de razão. Pelo seu próprio bem, é preciso obedecer a tal mandato de forma realista, nem pessimista nem otimista, sem se extasiar com expectativas desmedidas. (Jonas, 2006, p. 346) (Jonas, 2006, p. 346)

Ao conceber a natureza humana como um objeto manipulável pela técnica, a utopia parte da premissa de que a condição humana atual (e passada) são de alguma forma, insuficientes para essa nova sociedade. Indo mais além dessa valoração negativa da humanidade presente, a utopia ainda reduz a condição humana a um mero constructo, que pode ser modificado de acordo com melhoramentos. Mas qual seria esse valor? Quem teria a posse desse modelo a ser alcançado? E por fim, qual o impacto dessa visão utopista para a formação de uma cultura planetária única? Quais

desses valores se destacariam? Teriam esses valores um alcance (e aceitação), num nível global? Nesse processo de mundialização da utopia, quais formas de cultura desapareceriam, e, novamente, a quem caberia tomar essas decisões? São questões difíceis e que a utopia não é capaz de respondê-las neste momento, entretanto, para essas questões ela nos oferece uma panaceia embutida no futuro da própria promessa.

Numa passagem<sup>72</sup> de *O Capital*, Marx fala sobre a relação entre a (dominação) da natureza, o trabalho humano e a produção material. Na triangulação destes elementos, surgem as condições para o *reino da liberdade* e o *reino da necessidade*. E a realização do reino da liberdade está na superação do reino da necessidade — reino que jamais será superável, haja vista que nele está a base material para a realização daquele outro. Para a construção do reino da liberdade, a organização social do trabalho é fundamental no processo, porque na medida em que os meios de produção progridem (consideremos aqui, sobretudo, os instrumentos mecânicos e automatizados), haveria, por assim dizer, uma redução do tempo — e força humana — dispendidas na produção material das coisas, sendo essa redução da jornada de trabalho uma condição essencial para essa realização<sup>73</sup>. Não haveria, portanto, como dissociar o ‘reino da liberdade’ do ‘reino da necessidade’, pois há uma interpenetração

---

72“Com efeito, o reino da liberdade só começa onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; pela própria natureza das coisas, portanto, é algo que transcende a esfera da produção material propriamente dita. Do mesmo modo como o selvagem precisa lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para conservar e reproduzir sua vida, também tem de fazê-lo o civilizado – e tem de fazê-lo em todas as formas da sociedade e sob todos os modos possíveis de produção. À medida de seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, porquanto se multiplicam as necessidades; ao mesmo tempo, aumentam as forças produtivas que as satisfazem. Aqui, a liberdade não pode ser mais do que fato de que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições mais dignas e em conformidade com sua natureza humana. Mas este continua a ser sempre um reino da necessidade. Além dele é que tem início o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, que, no entanto, só pode florescer tendo como base aquele reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é a condição básica.” (Marx, 2022, liv. 3, sessão VII, Cap. 48) (Marx, 2022, liv. 3, sessão VII, Cap. 48)

73Há algo nessa leitura feita pelo Marx sobre o avanço das automações e o aumento de tempo livre, que hoje poderia soar como ingênua porém fazia muito sentido naquele contexto industrial nascente.

dessas duas instâncias, sendo o último uma conquista construída coletivamente.

E a utopia, ao propor “a ruptura com o reino da necessidade, priva a liberdade do seu objeto. Sem a necessidade, a liberdade se torna vã, como a força sem resistência. Liberdade vazia, assim como poder vazio, se abole a si mesma”. (Jonas, 2006, p. 328) (2006, p. 328). Pela conexão intrínseca entre esses dois reinos, a ruptura proposta pela utopia é, antes de tudo, ficcional, sendo esse um dos motivos pelo qual o sonho utópico deve ser abandonado em favor do princípio de realidade, assim como o paradigma da *Esperança*, suplantado pelo da *Responsabilidade*.

O ‘*Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*’ foi publicado em 1979, isto é, 7 anos antes do desastre da Usina Nuclear em Chernobyl<sup>74</sup>. Em nossas pesquisas, não encontramos dentre os materiais publicados por Jonas após o ocorrido<sup>75</sup>, nenhum comentário ou crítica a esse desastre nuclear, acontecimento com peso e força para impactar diretamente a análise do uso de energias nucleares feitas n’O *Princípio Responsabilidade*. A magnitude desse acontecimento marcou a história da ciência moderna e sem dúvida, foi um dos maiores desastres causados pela ação humana no século XX. Podemos considerar que essa tragédia em Chernobyl e a queda do Muro de Berlim, 10 anos após a publicação do ensaio, poderiam juntos fomentar uma nova mirada, ou talvez uma retomada dessa análise das formas de governo, mas infelizmente isso não aconteceu.

Ele confessou que o declínio do socialismo havia causado nele algum arrependimento apenas porque “tanta esperança havia sido investida nessa ideia; era um impulso humanístico muito forte em direção ao princípio da justiça e igualdade, e a proteção contra a exploração”. (Schütze, 1995, p. 43) (SCHÜTZE, 1995, p. 43)

Deixaremos então esse ponto em aberto, na expectativa de encontrar alguma

---

74Esse acidente ocorreu durante um teste de segurança, ocasionado por uma combinação de fatores, iniciando pela engenharia e projeto do reator, na falha dos operadores e pela ingerência política dos dirigentes do partido. Essas circunstâncias desencadearam um desastre de proporções incalculáveis, tanto em danos para o meio ambiente (a região segue inabitável até hoje) como para a população, que ainda hoje sofre com uma maior incidência de câncer e doenças congênitas. Não há expectativa de quando aquela região estará apta para habitação, nem do retorno dos níveis de radiação para margens seguras. Essa catástrofe expôs o sistema político e burocrático soviético, sendo mais um componente crítico para o socialismo soviético, que, anos depois, levou à abertura do regime (a *perestroika*).

75E, da mesma forma, não encontramos nestas publicações nenhuma tentativa de Jonas em refletir sobre os sistemas políticos ou sobre as formas de governo.

informação acerca desse acontecimento nas obras completas — as *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas* (KGSJ) editadas pelo Prof. Dietrich Böhler — que estão em processo de publicação.

O que fizemos nesse estudo foi apresentar a discussão feita por Jonas sobre os sistemas políticos a partir d' *O Princípio Responsabilidade*, explorando a conexão entre eles a partir da crítica da técnica moderna e da utopia, como projeto e prática. A articulação entre a análise política e a Ética da Responsabilidade é, necessariamente, uma crítica da utopia. Boa parte da crítica à utopia enquanto possibilidade, no confronto com as realidades práticas de governos vigentes ficou restrito à polarização entre capitalismo e socialismo soviético, característico da Guerra Fria.

Como já sinalizamos acima, apesar de não haver uma proposta definitiva de uma forma de governo feita por Jonas, podemos ao longo da obra, ver indícios claros de uma orientação política em Jonas, ao menos nO *Princípio Responsabilidade*. E no que toca a questão política, há uma carência específica na produção jonasiana, que é o ponto central deste nosso estudo. As partes que poderiam ter sido desenvolvidas por ele ainda em vida, por razões variadas, não foram respondidas a contento. Coisas que poderiam ter sido atualizadas em função dos desdobramentos geopolíticos ficaram à margem e algumas acusações feitas ao Jonas, de ter pouco apreço à democracia ou pelo suposto flerte com sistemas políticos autocráticos, não foram respondidas satisfatoriamente nas suas produções, ficando apenas uma observação dessa lacuna feita pelo próprio Jonas em suas *Memórias*, mencionada mais acima.

A possibilidade de uma leitura mais atualizada do panorama ecológico, social e político, que poderia ter sido feita pelo próprio Hans Jonas não aconteceu, e vimos nesse espaço aberto uma oportunidade para apresentar outras perspectivas sobre a questão. Acreditamos que o pensamento libertário proposto pelo Murray Bookchin pode trazer alguma contribuição para a essa questão sobre as formas de governo.

Há uma característica comum e interessante nas produções de Jonas e Bookchin, que é a forma pulverizada com que foram sendo publicadas as suas obras, muitas vezes reunidas na forma de compêndios. Não apenas pelo fato de ambas propostas terem sido apresentadas na forma ensaística e aberta, o que poderia conferir às duas esse aspecto aparentemente inacabado, mas antes, porque ambos projetos surgem num panorama de dinamicidade que desafiaria quaisquer soluções

apresentadas tal como um receituário pronto. O desafio de pensar a política diante de um cenário altamente instável e dinâmico, como esse descortinado pela técnica moderna, vetaria de pronto qualquer proposta que fosse apresentada de forma pronta e acabada, como se já estivéssemos de antemão com todos os elementos em jogo claramente definidos e, portanto, passíveis de controle.

#### 4.3 RETOMAR A DEMOCRACIA: DAS ASSEMBLEIAS CIDADÃS AO MUNICIPALISMO LIBERTÁRIO

A busca por modelos cooperativos e horizontalizados seria a resposta encontrada por Bookchin frente à demanda colocada pelas sociedades contemporâneas, caracterizadas pelo modelo concentrador e verticalizado de dominação, que é próprio dos Estados Nacionais modernos. Quando Jonas, lá n' *O Princípio Responsabilidade*, analisa as formas de governo vigentes e a partir dessas estruturas propõe — ainda que de forma esboçada —, arranjos institucionais para lidar com a questão da técnica, o faz com base nas estruturas sociais, políticas e econômicas vigentes. Dessa forma, Jonas terminaria recaindo, por fim, num formato que seria também fruto da mesma crise ambiental, política e tecnológica.

A crise ambiental é a outra face da crise social, e vice versa. Não há como superar crise apenas reorganizando elementos de um mesmo cenário. É preciso buscar outras formas criativas, que partam de outros olhares e que resgatem formas que, de alguma maneira, já compuseram a paisagem política e que foram prescindidas por outras estruturas técnicas mais sofisticadas de organização, controle e gestão social.

A Ecologia Social, proposta por Bookchin, é uma forma de pensar a crise social e ecológica a partir do viés libertário. Se antes dessas crises modernas o discurso libertário era taxado de 'irreal', 'utópico' e 'romântico' ao criticar o poder irresistível dessas estruturas centralizadoras, estatizantes e burocráticas — e em certo sentido, anti-democráticas —, as demandas de hoje cobram ações sintonizadas com esses mesmos ideais que, ironicamente, num passado não muito distante eram vistas como irrealizáveis: os que antes se valiam de uma razão histórica e da *realpolitik* para criticar o pensamento libertário são os mesmos que hoje recorrem a modelos abstratos e

distantes da realidade concreta para seguirem na legitimação e manutenção do *status quo*. Se essas críticas ao pensamento libertário em algum momento histórico tinham cabimento e eram certas, a atual conjuntura tecnológica, ambiental e social de hoje invalidam essas críticas, considerando que, se chegamos a esse estágio periclitante, em muito se deve ao modelo civilizacional defendido por esses mesmos críticos. Era preciso, portanto, pensar outro caminho possível. Segundo sua companheira de pesquisas, Janet Biehl,

para criar uma sociedade tão racional e ecológica, precisaríamos de instituições viáveis —, o que ele [Bookchin] chamou de ‘formas de liberdade’. Tanto a organização revolucionária quanto as instituições para a nova sociedade teriam que ser verdadeiramente liberatórias, para que não levassem a um novo Stalinismo, para mais uma tirania em nome do socialismo. No entanto, eles teriam que ser fortes o suficiente para reprimir o capitalismo. Essas instituições, ele percebeu, só poderiam ser assembleias democráticas. O estado-nação atual teria que ser eliminado e seus poderes devolveriam aos cidadãos em assembleias. Eles, em vez dos mestres da indústria, poderiam tomar decisões, por exemplo, sobre o meio ambiente. E como as assembleias só funcionavam em uma localidade, a fim de funcionar em uma área geográfica mais ampla, elas teriam que se unir — para confederar. (Biehl, 2012, p. 3) (BIEHL, 2012, p. 3)

A instituição de assembleias democráticas, proposta por Bookchin, não é algo novo, sendo uma estrutura que já faz parte da tradição política ocidental e que está devidamente incorporada pelos Estados Nacionais modernos. Inspirada nos ideais iluministas, a negociação pelo diálogo e a busca por consensos presentes na antiga ágora ateniense foi expandido junto com a ideia de cidadania, passando a englobar um quantitativo maior de agentes políticos.

Essa ampliação do conceito ao longo da modernidade foi bastante salutar para o fortalecimento da participação social, entretanto, aquela pretensão de universalidade propagada pelos iluministas não conseguiu se realizar efetivamente, haja vista as lutas que ainda hoje persistem para o reconhecimento de minorias que ficaram alijadas do processo decisório e que ainda buscam um lugar nesse espaço de debate. Apesar de efetivamente inconcluso, o ideal de universalização, entretanto, persistiu.

É preciso, portanto, retomar o diálogo com essa herança inconclusa do iluminismo e, a partir disso, pensar criticamente as questões de nosso tempo. Buscar compreender as limitações e insuficiências da modernidade e em que medida é possível alcançar a desejada universalidade. Bookchin entende que retomar essa

herança política ateniense e iluminista podem servir como uma alternativa à crise conjuntural de nossa época. Uma crise que está diretamente vinculada ao modelo político e econômico adotado majoritariamente pelas sociedades modernas, baseados na hierarquização e na exploração.

Refiro-me [aqui] à mentalidade estruturada em torno de hierarquia e da dominação, em que a dominação do homem pelo homem originou o conceito da dominação sobre a natureza como destino e necessidade da humanidade. É reconfortante que se haja insinuado no pensamento ecológico a ideia de que esta concepção do destino humano é perniciosa. Contudo, não se compreendeu claramente como surgiu, persiste e como pode ser eliminada esta concepção. E se se quer achar remédio para o cataclismo ecológico, deve-se procurar a origem da hierarquia e da dominação. (...) Nenhuma libertação será completa, nenhuma tentativa de criar harmonia entre os seres humanos e entre a humanidade e a natureza poderá ter êxito se não forem erradicadas todas as hierarquias e não apenas a de classe, todas as formas de dominação e não apenas a exploração econômica. (Bookchin; Biehl, 1999, p. 40) (BOOKCHIN; BIEHL, 1999, p. 40)

A crítica feita por Bookchin sobre as formas hierarquizadas presentes nas estruturas de governo está diretamente vinculada às suas vivências. Inicialmente, Bookchin sofreu a desilusão socialista, causada pela assinatura do pacto nazi-soviético durante o período stalinista (cujos protestos de Bookchin acarretaram na sua expulsão do Partido Comunista Americano em 1939). Posteriormente, trabalhando na fábrica da General Motors (GM) e militando ativamente no movimento sindicalista pela União dos Trabalhadores Automobilísticos (a *United Automobile Workers – UAW*), Bookchin observou que haviam condições econômicas (viviam ainda a Grande Depressão) e políticas (com toda agitação social do período) para transformações significativas. Integrado ao movimento sindicalista, Bookchin participou ativamente das movimentações sindicais que convergiram com importantes greves trabalhistas naquele período; Numa dessas greves envolvendo trabalhadores da GM, Bookchin viu a movimentação grevista ser prejudicada pelas mãos dos burocratas do próprio sindicato, que agiram em conluio com o governo Roosevelt e ocasionaram grandes perdas para a classe trabalhadora — além de um ganho salarial abaixo do que estava sendo pleiteado, o acordo comprometeu ainda a capacidade de mobilização dos trabalhadores — e levando Bookchin a outro rompimento com o marxismo-leninismo no final da greve, em 1946. "A classe trabalhadora, decidiu Bookchin, não era e não poderia agir como um veículo revolucionário para sair do capitalismo em direção ao socialismo e ao comunismo." (Hyams, 2011, p. 12) (HYAMS, 2011, p. 12)

Esses rompimentos com esses dois grandes sistemas falados acima aproximaram Bookchin cada vez mais das teorias libertárias, e com elas, da busca por estruturas organizacionais que fossem anteriores à democracia liberal e ao estado socialista, ambos gerados pelo mesmo paradigma moderno. Essas instituições verdadeiramente democráticas e libertárias, ele percebeu, só poderiam ser as assembleias populares. O estado-nação atual teria que ser eliminado e seus poderes devolvidos aos cidadãos para serem exercidos na forma de assembleias. A população é que teria a soberania, o discernimento e a verdadeira capacidade de mobilizar-se em prol de sua própria sobrevivência.

O paradigma político trabalhado por Bookchin para tanto, seria o helênico clássico, e especificamente, o democrático e ateniense, que contrastaria com o paradigma aristocrático<sup>76</sup> platônico, presente na *República*. Bookchin faz esse retorno às tradições helênicas, procurando, por outra guia, fundamentar sua teoria política nas históricas assembleias democráticas atenienses. Vimos a possibilidade de trazer essa proposta do Bookchin como uma forma de responder em que medida a existência de um Estado enquanto instituição se faz realmente necessária para realização dessa Ética para as gerações futuras.

Os gregos podem ter sido o primeiro povo a nos dar uma imagem clara do cidadão em qualquer sentido politicamente inteligível do termo. Os povos tribais formam grupos sociais - famílias, clãs, alianças pessoais e comunitárias, clubes sororais e fraternos, sociedades vocacionais e totêmicas e assim por diante. Eles podem se reunir regularmente para examinar e decidir assuntos comunitários - certamente uma forma incipiente de política - mas as questões que os confrontam raramente lidam com meios e maneiras de se governar. (Bookchin, 1992, p. 52)  
(BOOKCHIN, 1992, p. 52)

Para Bookchin, os gregos — em especial os atenienses — possuíam uma noção de pertencimento e de participação nos processos decisórios que, se por um lado fortaleciam o senso de relacionamento e de responsabilidade com as coisas da cidade, por outro, estimulavam a capacidade de autonomia dos habitantes da *pólis*. A *Eclésia* ateniense como paradigma de participação direta nos assuntos da comunidade foi também percebida por Bookchin noutros tempos e noutros espaços: assim também acontecia nas primeiras cidades italianas e alemãs, nos *comuñerus*

---

<sup>76</sup>Quanto à discussão sobre tirania e democracia na Grécia antiga na formação das *pólis*, pegue-se o estudo feito por Mariana Figueiredo Virgolino “Redes, Stásis e Estabilidade na Grécia Antiga: um Estudo em Cultura Política” (Cf. Virgolino, 2018)

medievais da Espanha, nas assembleias da Paris revolucionária, nos conselhos e comitês estadunidenses, nas Comunas e nos *soviets*. Exemplos de autogestão ao longo da história das sociedades existem fartamente e demonstram que esse senso de organização é algo que faz parte da vida cotidiana das comunidades. A institucionalização dos ritos decisórios da comunidade e a absorção dessas vivências práticas feitas pelo engessamento e a burocratização estatal são fenômenos que Bookchin critica, pois, os vê como causa preponderante dos problemas ecológicos e sociais que enfrentamos hoje. E, segundo ele,

a autonomia, isto é, o autogoverno, teria sido uma palavra vazia se o conjunto de indivíduos que constituíam a pólis grega, e notadamente a democracia ateniense, não fossem eles próprios seres capazes de, por si mesmos, assegurarem a formidável responsabilidade do governo. No fundo, a democracia na cidade estava baseada em um princípio básico de que qualquer cidadão podia exercer o poder, visto que possuía uma competência pessoal e uma lealdade indiscutível. A educação política do cidadão era, por conseguinte, uma educação da competência pessoal, da inteligência e, sobretudo, da retidão cívica e moral. (Bookchin, 2010, p. 85) (2010, p. 85)

É preciso que haja, na pólis, uma formação que possibilite uma maior autonomização dos indivíduos, ao mesmo passo em que prepara o sujeito para a vida em comunidade. O componente de liberdade, fundamental para a ação política, é compreendido aqui como elemento basilar do contrato social. Entretanto, essa liberdade e autonomias, faladas a pouco, são pensadas numa perspectiva enfaticamente coletiva e nisso há um problema, quando discutimos esses conceitos à luz de uma conjuntura hegemonicamente burguesa. Nela, temos a emergência das subjetividades modernas e o desenvolvimento de uma forma de pensar focada no sujeito enquanto mônada — psíquica e metafisicamente independente da comunidade — desembocando numa manifestação egóica e de natureza essencialmente individualista. O sujeito moderno, metaforizado na figura do liberal burguês, é centrado em suas próprias vontades e inclinações. Esse indivíduo se sentiria empoderado pelos seus próprios desejos e, sem ter a necessidade de prestar contas à coletividade, agindo livre de quaisquer constrangimentos, compromisso ou obrigação com seu entorno social.

Em ambas concepções de liberdade faladas acima, há verdades de fundo que precisam ser consideradas. E que, apesar contrastantes, servem para legitimar movimentos libertários de bases distintas, nos países de tradição anglo-saxônica. Não

há como excluir uma vertente ou outra, porque no bojo da práxis anarquista, estas concepções estão presentes e em tensão permanente. Considerando a posição antiautoritarista existente no anarquismo, é possível compreender como, partindo desse fundamento antiautoritário essas teses se coadunam, ora na forma de um compromisso pessoal com a autonomia individual, ora na forma de um compromisso coletivo, pactuado na forma de liberdade social.

Entra em cena — nesse íterim —, discursos que também visam resgatar tradições esquecidas, numa espécie de ‘regresso espiritualizado à natureza’ como discurso ecológico, mas que no fundo esconderia um grande perigo. Para Bookchin,

este ressurgimento do primitivismo não é fenômeno inócuo: frequentemente está imbuído de um neo-malthusianismo pérfido que se propõe, no essencial, deixar morrer de fome os pobres, vítimas principais da carestia do Terceiro Mundo, com a finalidade de “reduzir a população”. A Natureza, diz-se, deve ser deixada livre para “seguir o seu curso”. A fome e a carestia não são causadas, diz-se, pelos negócios agrários, pelo saque levado a cabo pelas grandes empresas, pelas rivalidades imperialistas, pelas guerras civis nacionalistas, mas têm a sua origem na superpopulação. (Bookchin, 2010, p. 84) (2010, p. 84)

Ao mesmo tempo em que esse discurso instiga o indivíduo ao isolamento e a atitudes que beiram o obscurantismo anti-iluminista (misticismos dos mais variados, resgate de rituais e tradições arcaicas e primitivismos anti-tecnológicos), por outro lado, “fala-se da necessidade de maior centralização do Estado, desembocando na formação de “mega-Estados”, em paralelo arrepiante com as empresas multinacionais”. (Bookchin, 2010, p. 24) (2010, p. 24)

Esses discursos de libertação individual, que o Bookchin chamou de *anarquismo como meio de vida* são reflexos desse individualismo narcisista, que descolaria o homem dessa dimensão social e manteriam os indivíduos alienados da realidade do mundo, numa espécie de bolha niilista. A vivência do anarquismo como meio de vida, que se baseia numa tradição, como já pontuamos mais acima,

fundamentada no mito do indivíduo totalmente autônomo, cujas reivindicações de auto-soberania são validadas por "direitos naturais" axiomáticos, "valor intrínseco" ou, em um nível mais sofisticado, em um intuído ego transcendental kantiano que é generativo de toda a realidade cognoscível. Essas visões tradicionais aparecem no "eu" ou ego de Max Stirner, que compartilha com o existencialismo uma tendência de absorver toda a realidade em si mesmo, como se o universo girasse em torno das escolhas do indivíduo orientado para si mesmo. (Bookchin, 1995b, p. 14) (1995b, p. 14)

A ideia de que o indivíduo se posicione “contra o sistema” para afirmar sua vontade sobre tudo aquilo que possa lhe causar algum tipo de opressão, soa infantil e, no fundo, não é coisa totalmente nova. Entretanto, como posicionamento político e social, esses comportamentos anarco-individualistas não teriam outra função a não ser fortalecer o próprio ego em detrimento da coletividade, defendida pela tradição socialista e libertária. Esse *anarquismo como estilo de vida* é visto por Bookchin como um sério problema para a plataforma social libertária, na medida em que esses comportamentos individualistas criariam entraves para a coletividade, e, amplificando-se para mais indivíduos, causariam distorções no campo de percepção quanto às causas das mazelas sociais.

Um dos exemplos mais desagradáveis do anarquismo de estilo de vida é o texto "T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone", Anarquismo Ontológico, Terrorismo Poético, de Hakim Bey (também conhecido como Peter Lamborn Wilson), uma jóia da Série Nova Autonomia (nenhuma escolha de palavra acidental aqui), publicado pelo grupo fortemente pós-modernista Semiotext(e) / Autonomedia em Brooklyn. Em meio a hinos a "Caos", "Amour Fou", "Crianças Selvagens", "Paganismo", "Arte-Sabotagem", "Utopias Piratas", "Magia Negra como Ação Revolucionária", "Crime" e "Feitiçaria", para não falar de elogios ao "Marxismo-Stirnerismo", o apelo à autonomia é levado a extremos tão absurdos que parecem parodiar uma ideologia autoabsorvida e autoabsorvente. (Bookchin, 1995b, p. 23) (1995b, p. 23)

O anarco-individualismo enquanto prática atomizaria as questões e problemas de ordem social, desintegrando essas questões numa subjetividade que, pretensamente livre e empoderada, tenderia a buscar soluções para essas questões no âmbito pessoal. Segundo Peter Lamborn Wilson, conhecido também pelo pseudônimo Hakim Bey — e signatário do que ele chama de ‘anarquismo ontológico’ —,

dizer "só serei livre quando todos os seres humanos (ou todas as criaturas sensíveis) forem livres", é simplesmente enfiar-se numa espécie de estupor de nirvana, abdicar da nossa própria humanidade, definirmo-nos como fracassados. Acredito que, dando consequência ao que aprendemos com histórias sobre "ilhas na rede", tanto do passado quanto do futuro, possamos coletar evidências suficientes para sugerir que um certo tipo de "enclave livre" não é apenas possível nos dias de hoje, mas é também real. Toda minha pesquisa e minhas especulações cristalizaram-se em torno do conceito de ZONA AUTÔNOMA TEMPORÁRIA (daqui por diante abreviada por TAZ). Apesar de sua força sintetizadora para o meu próprio pensamento, não pretendo, no entanto, que a TAZ seja percebida como algo mais do que um ensaio ("uma tentativa"), uma sugestão, quase que uma fantasia poética. (Bey, 1985, p. 4) (BEY, 1985, p. 4)

Não há nessa proposta uma preocupação genuína de transformar ou ressignificar as estruturas num médio e longo prazo. A ação fica constricta no aqui e no agora, de forma pragmática e imediatista. Nesse embate entre o indivíduo e 'o sistema' denunciado por Bey — para se referir ao *stablishment* capitalista — é como se o fluxo de idas e vindas do capital abrissem lugares disponíveis e esses espaços sociais poderiam ser ocupados, desocupados e posteriormente reocupados ao sabor das conveniências pessoais. Essas vagas momentaneamente abertas pelo fluxo do capital, promoveriam ocasiões em que os indivíduos poderiam fazer frente ao sistema ressignificando aquele território, ainda que de maneira efêmera. Para Bey,

este paradoxo cria 'ciganos', viajantes psíquicos guiados pelo desejo ou pela curiosidade, errantes com laços de lealdade frouxos (na verdade, desleais ao 'projeto europeu', que perdeu todo o seu charme e vitalidade), desligados de qualquer local ou tempo determinado, em busca de diversidade e aventura... Essa descrição engloba não apenas artistas e intelectuais classe X, como também trabalhadores imigrantes, refugiados, os 'sem-teto', turistas, e todos aqueles que vivem em trailers - assim como pessoas que 'viajam' na internet, sem talvez jamais saírem de seus quartos (ou aquelas como Thoreau, que 'viajou demais - em Concord'), para finalmente englobar 'todo mundo', todos nós, vivendo em nossos automóveis, em nossas férias, aparelhos de TV, livros, filmes, telefones, trocando de emprego, mudando de "estilo de vida", de religião, de dieta etc. (Bey, 1985, p. 11) (1985, p. 11)

A proposta anarco-individualista de Bey soa mais como um convite à fruição e deleite oferecidos numa experiência imediata e em grande medida individualista, focada no momento e orientada por uma natureza hedonista, pragmática e performática, considerando apenas aquele instante. Não estaria preocupado com a existência (ou não) de um amanhã e tampouco com os outros, mas tão somente com aquilo que pode ser feito no aqui e no agora para alcançar sua própria satisfação, ainda que momentânea.

Essas formas individualistas, propostas por esse tipo de anarquismo, sugerem uma espécie de empoderamento dos sujeitos e da afirmação das subjetividades frente ao *status quo*, ao mesmo tempo em que se mostrariam incapazes de angariar forças para juntos realizarem mudanças profundas e verdadeiras na ordem geral das coisas. As capacidades de motivar e mobilizar os indivíduos seriam, dentro dessa 'fantasia poética', proporcionar um tipo de catarse para os sujeitos, que operariam de forma difusa e desconectados de um propósito comum, visando apenas o próprio contentamento.

#### 4.4 O COMUNALISMO LIBERTÁRIO E O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE

Na democracia ateniense, a *paidéia* do homem político era orientada para a atuação na coletividade, deliberando sobre as necessidades da cidade e administrando a *pólis*, formado e orientado pela noção de bem comum. Entretanto, havia — e sempre há —, a possibilidade de desvios do padrão. Assim, quando surgiam condutas e indivíduos, que, desinteressados pelas coisas da *pólis*, passavam a atuar apenas em causa própria. A estes, os gregos denominavam ἴδιος (*idiótes*), de onde deriva o termo “idiota”, em língua portuguesa. A *idiotia* é algo que vai de encontro à causa coletiva, representando uma ameaça à própria ideia de bem comum. Em casos assim, havia uma mobilização para conter ações como essas que podem comprometer todo o sistema democrático, que era — guardadas devidas as limitações daquele modelo —, aberto aos cidadãos. Segundo Chaves *et al.*

em tese, qualquer cidadão grego, embora tal possibilidade não fosse extensível aos escravos e às mulheres, poderia ir até a *ágora* e expor suas ideias, influenciando, assim, o destino da *polis* da qual era parte inseparável. Portanto, nesse cenário o *idiota* é entendido como um sujeito estranho ao mundo grego. (Chaves *et al.*, 2018, p. 154) (2018, p. 154)

Na modernidade, ao contrário desse espírito comunitário — presente na *pólis* ateniense do período clássico —, temos a eclosão das subjetividades e a celebração do indivíduo enquanto estrutura monádica fundamental, que aos poucos, foi corroendo essa teia de relações sociais e de alguma maneira, fez retornar um certo tipo de primitivismo, de caráter anti-iluminista e contrário ao espírito social das grandes transformações à época.

A celebração das individualidades esteve presente também no seio das teorias libertárias. Posteriormente, alguns teóricos anarquistas como por exemplo L. Susan Brown, afirmaria coisas como “um grupo é uma coleção de indivíduos, nem mais, nem menos” (BROWN apud Bookchin, 2010, p. 56) (BROWN apud BOOKCHIN, 2010, p. 56). O individualismo presente no seio de teorias libertárias como a proposta por Bey criou uma situação paradoxal, na medida em que esses elementos egóicos — de *idiotia*, pra mencionar o termo grego —, quando observados na esfera do agir coletivo, desviam os cidadãos dos propósitos comuns, causando assim uma maior interferência sobre os processos decisórios e comprometendo a natureza pública e coletiva do Estado a partir de uma lógica fragmentária.

Esse espaço para a ação, que deveria ser público (posto ser de natureza coletiva), ao ser atomizado pela ação difusa das subjetividades empoderadas, vai aos poucos sendo corroída, cedendo espaços e abrindo brechas no tecido social para a atuação de entes privados, que diferentemente do discurso individualista, não fragmentados, mas antes, unificados, coesos e altamente organizados na forma de partidos políticos ou na ação de lobistas a serviços de empresas e grandes corporações — que, ironicamente, se servem de estruturas de poder e controle cada vez mais sofisticados, com métodos e técnicas de alto refinamento tecnológico de amplo alcance e impacto social para defender seus próprios interesses.

Essa tendência anarco-individualista, que pensa a sociedade como um amontoado de indivíduos, se nega a admitir as necessidade de qualquer constrangimento social, enquanto admitem de forma quase fatalista a existência de forças controladas por uma ‘mão invisível’ e regida por leis que escapariam da alça de controle desses mesmos sujeitos, o que criaria uma situação que, nesse atual estágio de concentração de poder por grandes agentes econômicos/políticos atropelariam o direito de ‘livre escolha’ dos cidadãos. Sujeitos atomizados e em existências fragmentadas na sua condição urbana, relegados ao status de ‘consumidores’, ‘habitantes’, ‘clientes’ ou ainda, ‘pagadores de impostos’. Se bem observado, esse tipo de anarquismo individualista, ao orientar os homens de maneira atomizada em torno dos próprios desejos, ainda que consideremos o impacto das ações num cômputo coletivizado, se afastaria — e muito — da Ética da Responsabilidade proposta por Jonas, e por esse motivo é preciso fazer uma crítica a esse modelo, seja pela via axiológica, seja pelo viés político-social.

O egoísmo preconizado pelo anarco-individualismo atenta contra o espírito de comunidade e, numa perspectiva da crítica da técnica, seria um posicionamento perigosamente inócuo, considerando que a esfera do agir pela própria amplitude dos efeitos é cada vez mais coletivizado. A via desagregadora e supostamente libertadora do indivíduo perante o ‘jugo da maioria’ é, se bem observada, uma armadilha para esse mesmo sujeito, num simulacro de empoderamento, em verdade pouco ele poderia fazer para resistir às investidas dos grandes agentes privados, bem como fazer alguma frente aos fenômenos tecnocientíficos falados mais acima. Em Bookchin, a crítica desse perigoso discurso individualista/primitivista tomará forma na *Ecologia Social*. Essa ciência, segundo Bookchin,

tal como a concebo, não é mensagem primitivista tecnocrática. Tenta definir o lugar da humanidade “na” natureza — posição singular, extraordinária — sem cair em um mundo de cavernícolas anti-tecnológicos, nem levantar voo do planeta com fantasiosas espaçonaves e estações orbitais de ficção científica. (Bookchin, 2010, p. 26) (2010, p. 26)

A *Ecologia Social* seria, portanto, uma resposta para a questão da técnica, orientada por um saber prático e voltado para problemas que devem ser enfrentados pelos homens de hoje, o que, bem percebido, não difere da proposta jonasiana da *Ética da Responsabilidade*. E complementando, podemos dizer as propostas são perfeitamente coerentes entre si. É provável que o imperativo ético jonasiano seja filosoficamente mais bem desenhado que a *Ecologia Social* bookchinita, haja vista a formação acadêmica de Jonas em detrimento da formação política do Bookchin — que seria mais vivencial e prática. Entretanto, essa distinção feita não implica dizer que haveria uma teoria superior à outra. Pelo contrário! São concepções organicamente conectadas e cada uma, ao seu modo, faz ressaltar um aspecto relevante da questão da ética e da política na era da técnica.

Se em Jonas há uma busca pela fundamentação da responsabilidade com base na relação entre pais e filhos e extraindo desse paradigma os fundamentos éticos e políticos — considerando a fragilidade da vida diante da dinâmica e do crescente poderio tecnológico em nossas vidas —, em Bookchin há a constatação de que os problemas econômicos e ecológicos são de ordem coletiva e gerados a partir das diversas contradições existentes, e neste sentido,

a ecologia social sugere também que não é possível fazer frente a tais problemas, de forma realmente efetiva, apenas através de ações individuais como o “consumismo ético”, mas sim através de atividades coletivas fundamentadas em ideais democráticos e libertários radicais. (Bookchin, 2010, p. 14) (2010, p. 14)

A questão ecológica é pensada a partir da esfera social, tanto por Jonas quanto por Bookchin. Ambos consideram que é no âmbito da coletividade que os problemas ecológicos, sociais e econômicos são refletidos e equacionados, e a chave para isso está, portanto, na articulação política. Haveriam, entretanto, uma divergência importante entre os dois pensadores, no que toca a natureza da técnica: em Bookchin, não vemos como em Jonas a problematização da tecnologia como um fenômeno fundamental, ainda que a questão da técnica e seus impactos estejam de alguma

maneira tematizados<sup>77</sup>; Para Bookchin, a técnica é caracterizada como um instrumento neutro e disponível enquanto artefato humano. Isso fica evidente em trechos como esse de sua *Ecologia Social*:

atribuir toda a culpa dos nossos problemas ecológicos à tecnologia ou à 'mentalidade tecnológica' e ao crescimento demográfico (para citar dois dos argumentos que mais frequentemente emergem na mídia) é como castigar a porta que nos trancou ou a calçada em que caímos e nos machucamos. A tecnologia - mesmo a má como os reatores nucleares - amplifica problemas existentes, não os cria. (Bookchin, 2010, p. 20) (BOOKCHIN, 2010, p. 20)

Apesar da caracterização instrumental da técnica moderna, feita pelo Bookchin — que consideramos ultrapassada, conforme a crítica jonasiana —, em sua crítica ecológica podemos encontrar elementos que podem sugerir um olhar sintonizado com a crítica jonasiana, pois ao propor um reencantamento da humanidade pela via ecológica, haveria nessa atitude bookchinita a tentativa de resgatar aquele *status* biocêntrico, presente no paradigma pré-moderno e que também se faz presente na filosofia jonasiana.

Nossa tecnologia e ambiente tornaram-se totalmente inanimados, totalmente sintéticos - um meio físico puramente inorgânico que promoveu a desanimização do homem e de seu pensamento. Trazer o sol, o vento, a terra, de fato o mundo da vida de volta para a tecnologia, para os meios de sobrevivência humana, seria uma renovação revolucionária dos laços do homem com a natureza. Restaurar essa dependência de uma forma que evocasse um senso de singularidade regional em cada comunidade - um senso não apenas de dependência generalizada, mas de dependência de uma região específica com qualidades distintas - daria a essa renovação um caráter verdadeiramente ecológico. Um sistema ecológico real emergiria, um padrão delicadamente entrelaçado de recursos locais, honrados por estudos contínuos e modificações artísticas habilidosas. Com um

---

77"Nem todas as tecnologias são neutras em seu impacto sobre o bem-estar social e ecológico - ou mesmo necessariamente desejáveis. Claramente, algumas tecnologias, como armas nucleares e usinas de energia, deveriam ser completamente banidas. O mesmo pode ser dito para biocidas agrícolas e industriais, dispositivos de vigilância, armamentos de alta tecnologia e uma série de outras tecnologias social e ecologicamente prejudiciais. Mas abstrair a tecnologia de seu contexto social de forma superficial, deixando de lado suas aplicações atuais destrutivas em detrimento de sua aplicação potencialmente mais racional em uma sociedade melhor, negaria-nos a oportunidade de escolher quais tecnologias devem ser usadas e em que formas. Diferentes sociedades usam uma determinada tecnologia de maneiras radicalmente diferentes: algumas para fins pessoalmente lucrativos e exploratórios; outras a usam de forma restritiva, devido a tradições de parcimônia ou medos de instabilidade social; e ainda outras poderiam usá-la racionalmente, para avançar a liberdade humana, o auto desenvolvimento e uma sensibilidade ecológica." (Bookchin, 1995a, p. 157) (BOOKCHIN, 1995a, p. 157)

verdadeiro senso de regionalismo, cada recurso encontraria seu lugar em um equilíbrio natural e estável, uma unidade orgânica de elementos sociais, tecnológicos e naturais. A arte assimilaria a tecnologia ao se tornar arte social, a arte da comunidade como um todo. (Bookchin; Biehl, 1999, p. 30) (BOOKCHIN; BIEHL, 1999, p. 30)

Bookchin acredita que os problemas envolvendo a tecnologia são, na verdade, reflexos das relações de dominação surgidas a partir da modernidade com o aparecimento dos Estados Nacionais e também em decorrência das novas formas de produção: é que tanto a ciência quanto essas estruturas políticas modernas gravitam em torno das ideias de acumulação e concentração. Por conseguinte, as grandes questões envolvendo a ciência moderna, a política e o meio ambiente são impactadas por essa mentalidade apropriadora e acumuladora. Por meio desse *reencantamento*, reverter essa espiral de dominação e concentração, ao ressignificar os espaços públicos e as relações sociais por estruturas que chamaremos de 'pré-capitalistas'. Neste sentido, vemos a valorização de grupos que escapariam à lógica institucional (pensando aqui no contexto da política moderna) e que ele considera fundamentais para o tecido social. Bookchin chamará de *grupos de afinidade*. Esses grupos

poderiam ser facilmente considerados como um novo tipo de prolongamento da família, em que os laços de parentesco foram substituídos por um relacionamento humano extremamente intenso, relacionamento que é alimentado por ideias e práticas revolucionárias comuns. (...) Autônomos, comunitários e francamente democráticos, os grupos combinam as teorias revolucionárias a um estilo de vida e um comportamento igualmente revolucionários, criando um espaço livre onde os seus integrantes podem reestruturar-se, tanto individual quanto socialmente, como seres humanos. (Bookchin, 2010, p. 76) (2010, p. 76)

Esses grupos são formados por necessidades comuns e também pelo momento. Por sua formação ocorrer a partir das *circunstâncias* e não por um *comando burocratizado*, esses grupos possuem uma grande capacidade de articulação e são altamente dinâmicos, num comportamento análogo ao que Bookchin chamou de 'movimento browniano'<sup>78</sup>. Os *grupos de afinidades* se apoiam mutuamente e, de forma

---

78Trata-se de um fenômeno físico em que os choques das moléculas do fluido com as partículas aconteceriam em várias direções e aparentemente predominaria de um lado, dando a percepção de que o movimento seria aleatório. Esse movimento está diretamente ligado a muitas reações a nível celular, como a difusão, a formação de proteínas e o transporte intracelular de moléculas; nas interações observadas entre predadores e presas e, pensados num contexto social e econômico, acontece de forma semelhante na dinâmica de preços do mercado e ativos financeiros. Tem esse nome em homenagem ao físico e botânico inglês Robert Brown (1773-1858).

autônoma e independente, são capazes de se autogerirem “desenvolvendo um perfeito sistema de conhecimentos e experiências para vencer as limitações sociais e psicológicas impostas pela sociedade burguesa ao desenvolvimento individual.” (Bookchin, 2010, p. 76) (2010, p. 76)

Numa perspectiva prática e revolucionária, os grupos de afinidade seriam a base de sustentação de uma sociedade politicamente horizontalizada, democrática, justa e verdadeiramente fraterna. Cada grupo funcionaria de maneira análoga a uma célula desse grande tecido social, operando de forma coordenada. Assim, as decisões de cada grupo seriam tomadas coletivamente por meio de assembleias e essas deliberações seguiriam para instâncias maiores, formando com isso uma rede autônoma e comunitária.

Preocupado com os significados de palavras que foram despojadas de seu sentido original ao longo dos tempos<sup>79</sup>, Bookchin propõe denominar a essa rede estruturada aquilo que ele chama de *comunalismo*. O comunalismo, proposto por Bookchin, tem na sua essência a *horizontalidade democrática* — diferindo da forma representativa que passou a vigorar principalmente na modernidade, caracterizada por uma composição distante e que deslegitimaria a vontade do povo, quando reduzida a um pequeno grupo, que, não raramente atuaria em causa própria<sup>80</sup>.

No comunalismo, haveria um resgate daquele contexto original ateniense — sem os vícios excludentes da época — sendo uma forma *aberta* para a participação de todos; essa participação aberta a todos é também um resgate da essência do *comunismo* — que não pode ser identificado com aquele sistema opressivo simbolizado pelos *gulags* soviéticos — mas sim, numa sociedade “cooperativa que basear-se-ia moralmente no respeito mútuo e numa economia na qual cada um contribuiria para o fundo de trabalho social de acordo com sua habilidade e receberia os meios de vida de acordo com suas necessidades” (Bookchin, 2010, p. 55) (2010, p.

---

79A problematização dos conceitos e a busca por ressignificar essas relações partindo do próprio esteio histórico vem em parte pelo entendimento comum feito sobre essas ideias, que já não mobilizam tanto a população como antes dadas as deturpações práticas e em função das quais, do ponto de vista da teorização, precisariam se fazer novas concessões para poder correlacionar as conceituações — consolidadas pela tradição e adequá-las às manifestações sociais e políticas recentes.

80Essa forma representativa afastaria a comunidade das grandes tomadas de decisões, deixando os cidadãos à margem dos debates e fazendo crescer entre a população o sentimento de que os que foram eleitos ‘não nos representa’.

55); e por fim, a própria ideia de *anarquismo*, conceito que foi vilipendiado e transformado num *estilo de vida*, alijado da dimensão *social* e relegado à esfera meramente *pessoal*. Pesa ainda contra o anarquismo a acusação de ser comumente tachado como uma proposta política desorganizada, utópica e pueril<sup>81</sup>. A visão anarquista de Bookchin passaria pelo crivo da coletividade e da articulação horizontal entre os grupos de afinidade, formando redes federadas de comunidades atuantes e politicamente vibrantes. (Cf. Biehl, 2007, p. 23)(Bookchin, 2010, p. 61–62)

Essa dinâmica de poderes e a tomada de decisões, segundo Bookchin, não deveriam partir da premissa da imposição coercitiva da maioria sobre uma minoria. Até mesmo porque, numa sociedade verdadeiramente livre, segundo Bookchin, haveria o estímulo para o debate permanente e nesse contexto e a existência de discordâncias não deveria ser vista como um empecilho para a tomada de decisões, mas antes, percebidas como elementos geradores de um ambiente de diversidade, pluralidade e criatividade para a comunidade.

Na democracia, Bookchin vê os mecanismos decisórios sendo feitos por votação simples ou alternativamente, através de consensos. Sobre os consensos, Bookchin apresenta algumas reservas quanto ao funcionamento dessa estrutura, partindo de experiências práticas. É que essa forma decisória funcionaria melhor em grupos mais limitados numericamente e nos quais já houvesse algum tipo de entrosamento entre seus integrantes.

Mas, para examinar o consenso em termos práticos minha própria experiência me tem mostrado que quando grupos maiores tentam decidir por consenso, isso normalmente os obriga a chegar ao menor denominador intelectual comum em sua decisão: a decisão menos controversa ou mesmo a mais medíocre que uma assembleia relativamente grande consegue obter é adotada - precisamente porque todo mundo deve concordar com ela, ou então se abster de votar naquele tema. (Bookchin, 2010, p. 62–63) (2010, p. 62–63)

Haveria ainda o risco desta ‘produção de consensos’ esconder algumas armadilhas, como a possibilidade do lobby pessoal e a manipulação de resultados por meio de articulações. O próprio Bookchin presenciou isso nas reuniões da Clamshell

---

81Vimos mais acima como essa apropriação do anarquismo por uma vertente predominantemente individualista (tendência que não é nova, porém, nunca foi tão enfatizada como agora) afastaria os indivíduos da preocupação coletiva para uma esfera egóica.

Alliance<sup>82</sup>, em que os dissidentes muitas vezes eram admoestados a se absterem e assim deixar o caminho livre para uma decisão previamente articulada. Haveria — nas reuniões do grupo — um silenciamento dos grupos dissidentes, que eram então alijados do processo em nome de uma decisão da qual eles não influenciaram em nada, mas que por força do momento tiveram que ao final fazer coro apoiando essas mesmas resoluções. Para o Bookchin, “o consenso, por outro lado, não respeita minorias, ele as cala em nome da ‘unidade’ metafísica do grupo ‘consensual’.” (Bookchin, 2010, p. 64) (2010, p. 64) Essa ‘unidade’, pensada de forma fragmentada a partir das esferas individuais de ação, revela que o consenso, na verdade, seria a confluência das vontades particulares, sendo esta, “uma forma de autonomia pessoal sem amarras — ao ‘domínio’ da maioria” (Bookchin, 2010, p. 66) (2010, p. 66). Quando a dimensão coletiva (ou coletivista) é ofuscada em detrimento das aspirações individualistas, a própria noção de grupo é relegada a um ‘feixe de indivíduos’. Nesse aspecto, a crítica de Bookchin ao uso corrente à época para o termo ‘anarquista’ recai na acusação desse conceito expressar “um conjunto de posições antirracionalis, rústicas, antitecnológicas e anticivilizatórias”. (Bookchin, 2010, p. 66) (2010, n. 66)

Para Bookchin,

Não devemos fetichizar o consenso sobre a democracia em nossos processos de tomada de decisão. O consenso, como argumentei, é praticável em grupos muito pequenos nos quais as pessoas se conhecem intimamente. Mas em grupos maiores, ele se torna tirânico porque permite que uma pequena minoria decida a prática de uma grande maioria ou mesmo de uma minoria significativa; e ele fomenta a homogeneidade e a estagnação em ideias e políticas. Minorias e suas facções são o fermento indispensável para amadurecer novas ideias - e quase todas as novas ideias começam como pontos de vista de minorias. Em um grupo libertário, o "domínio" da maioria sobre uma minoria é um mito; ninguém espera que uma minoria abandone suas crenças impopulares ou ceda seu direito de argumentar suas opiniões - mas a minoria deve ter paciência e permitir que uma decisão da maioria seja posta em prática. Essa experiência e a discussão que ela gera devem ser o elemento mais decisivo para impulsionar um grupo ou assembleia a reconsiderar sua decisão e adotar o ponto de vista da minoria, estimulando ainda mais a inovação de práticas e ideias à medida que outras minorias surgem. A tomada de decisão por

---

82“Organização ativista antinuclear formada em 1976 que lutou (com sucesso) contra a construção do reator nuclear de Seabrook, no estado de New Hampshire; esta organização inspirou outros grupos que também travaram lutas bem-sucedidas contra a instalação de centrais nucleares nos Estados Unidos, como a Abalone Alliance na Califórnia e a Shad Alliance em Long Island, no estado de Nova York” (Bookchin, 2010, p. 65) (2010, n. 65)

consenso pode facilmente produzir estagnação intelectual e prática se, essencialmente, obrigar a maioria a abandonar uma política específica para agradar a uma minoria. (Bookchin, 2015, p. 44) (2015, p. 44)

As minorias dissidentes, apesar de assumirem a condição de *voto vencido* nos processos decisórios são capazes de, na divergência e na discordância, trazer um olhar diferente sobre o posto da hegemonia. Esse olhar dos derrotados — pensemos por esse prisma — traz um foco capaz de transformar um entendimento consolidado e eventualmente, ressignificar práticas e ideias que insuspeitavelmente seguiriam idênticas, se não houvesse uma forma diferente de fazer e pensar as coisas. Em grupos verdadeiramente democráticos e livres, todas as opiniões, independente de ser majoritária ou minoritária, são consideradas como parte integrante do espírito da própria comunidade. Essa pluralidade de olhares é algo que merece ser considerada, pois, é, principalmente, essas opiniões menos populares, que podem trazer o frescor da novidade, possibilidade que fica vetada num possível consenso. Como relatou Janet Biehl,

Murray não concordava. Ele achava que a tomada de decisão por consenso era adequada para pequenos grupos de pessoas que se conhecem, mas era totalmente impraticável para grandes assembleias de estranhos. Além disso, tendia a transformar os cidadãos em manipuladores, trabalhando nos bastidores para obter apoio total para sua proposta, em vez de articular abertamente desacordos válidos. E ao insistir no apoio unânime ou quase unânime a uma decisão, o consenso tendia a reprimir a dissidência, coagindo sutilmente aqueles que discordavam da maioria a "se afastar" - ou seja, a se negar como cidadãos e participantes. (Biehl, 2007, p. 24) (2007, p. 24)

Assim, retomamos então o argumento do Bookchin em favor das votações simples, na forma de participação direta. Mas, antes de retomar o argumento, façamos aqui uma pequena digressão a respeito da crítica do Bookchin ao acúmulo de poderes: Em linhas gerais, Bookchin entende que boa parte das crises que vivenciamos hoje — ambiental, econômica, política... — está correlacionada ao *modus operandi* que se evidenciou na modernidade, por meio de algumas estruturas sociais, políticas e econômicas que perduram até os nossos dias. Em comum a todas elas, está a ideia de acumulação<sup>83</sup> de poderes e recursos como forma de viabilização

---

83Essa concentração *per se* geraria desigualdade e, em que pese os sistemas de distribuição e circulação de riquezas, tenderia a permanecer entre as pessoas do mesmo grupo. Nesse sentido, os estudos feitos pelo economista francês Thomas Piketty (Cf. Piketty, 2014, 2015) (Cf. PIKETTY, 2014, 2015) dão uma boa base para entendermos o fenômeno da desigualdade e dos mecanismos existentes para aprofundar esse fosso entre as pessoas (e num sentido macro, países inteiros).

destas mesmas estruturas.

Tão inviável quanto debater a crise ecológica e não pensar na crise econômica (e vice versa) é, da mesma maneira, falar em favor da democracia (como espaço político) e não lançar um olhar crítico para os meios que travariam a efetivação desse ideal comum, quais sejam, as estruturas concentradoras. Essas estruturas não se furtam a impor a sua agenda autoritária quando surge no horizonte qualquer tentativa de contestação ao fosso existente — e ampliado — entre as pessoas, num quadro de desigualdade e injustiça.

Deve haver hoje algum lugar no espectro político onde um corpo de pensamento antiautoritário que faça avançar a luta amarga da humanidade para conseguir a realização de sua autêntica vida social - a famosa “Comuna das comunas” - possa ser claramente articulado institucionalmente e ideologicamente. Deve haver um meio pelo qual antiautoritários com preocupações sociais possam desenvolver um programa e uma prática para tentar mudar o mundo e não apenas as psiques. Deve haver uma arena de luta que possa mobilizar as pessoas, ajudá-las a se educarem e desenvolver uma política antiautoritária, para usar essa palavra no seu sentido clássico, que de fato oponha uma nova esfera pública ao Estado e ao capitalismo. Em poucas palavras, devemos recuperar não apenas a dimensão socialista do anarquismo, mas sua dimensão política: a democracia. (Bookchin, 2010, p. 67) (2010, p. 67)

A proposta de Bookchin é buscar formas para superação das crises ambiental (capitalista e voraz) e política (burocrática e concentradora) resgatando o paradigma clássico de democracia, para fazer frente ao autoritarismo segregador e destrutivo presente nas estruturas sociais, econômicas e políticas hodiernas. Essa recuperação de paradigmas clássicos da democracia não passaria, entretanto, pelo crivo anarquista em sua versão mais moderna — impregnada de valores e ideais cientificistas e positivistas e, em alguma medida, antiestatistas<sup>84</sup> existentes nesse movimento ao século XIX (momento histórico importante para a teoria anarquista).

Bookchin propõe o resgate daquela concepção ateniense e clássica de pólis e das comunas medievais. Esse olhar mais para trás de Bookchin busca trazer uma cultura estruturante e pensar um corpo social que melhor estivesse sintonizado com

---

<sup>84</sup>Pegue-se, por exemplo, os textos de Mikhail Bakunin nos quais ele defende uma estrutura federalista e socialista, tendo como condição *sine qua non* para a sua existência o antiteologismo (Cf. BAKUNIN, 2015, p. 15–106) (Cf. BAKUNIN, 2015, p. 15–106); ou ainda, nos princípios organizacionais da sociedade internacional revolucionária, em que a religião enquanto instituição social é descredenciada e destituída de sua função instrucional.

as demandas de nosso tempo. Assim, preferiu se expressar não mais como um anarquista, mas como um *social-libertário*. Pensar uma teoria libertária para nosso tempo, com demandas tão específicas e em circunstâncias tão diferentes das épocas passadas exige um esforço por refletir sobre as experiências revolucionárias do passado, para perceber os seus êxitos e reconhecer os falhanços, e não sucumbir diante dos mesmos equívocos.

Eu acredito que nem o marxismo nem o anarquismo sozinhos são adequados para os nossos tempos: muito do que ambos propõem não se aplica mais ao mundo de hoje. Precisamos ir além do economismo de Marx e do individualismo que às vezes é latente, às vezes explícito, no anarquismo. As ideias de Marx, Proudhon e Bakunin foram formadas no século XIX. Precisamos de uma ideologia libertária de esquerda para os nossos tempos, não para os dias das Revoluções Russa e Espanhola. (BOOKCHIN apud White, 2008, p. 179) (BOOKCHIN apud WHITE, 2008, n. 179)

Daí a opção de Bookchin pelo termo *comunalismo*, que pode ser definido como “uma teoria ou sistema de governo [sic!] no qual comunidades locais virtualmente autônomas [sic] estão vagamente numa federação.” (Bookchin, 2010, p. 70) (2010, p. 70). Essa concepção de Bookchin, conforme ele mesmo sinaliza, é um “horizonte em desenvolvimento” e dessa forma, não propõe o comunalismo como uma solução pronta para o ordenamento político-social. Todavia, a partir desse conceito, Bookchin nos propõe pensar as condições de possibilidade para um certo tipo de sociedade, compreendendo esse movimento como “um processo transformativo que começa com o que pode ser mudado nas condições atuais” (Bookchin, 2010, p. 69) (2010, p. 69). Esse aspecto inacabado e, de certa maneira provisório do comunalismo enquanto *proposta*, sintoniza bem com o Princípio de Responsabilidade de Hans Jonas.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão da técnica moderna, com seus impactos e desenvolvimentos na biosfera, foi o que movimentou a pesquisa e lastreou todas as reflexões ao longo deste trabalho. A percepção de que o problema da técnica e seus desdobramentos tem alcance e impactos de grande magnitude e que escapam a esfera individual, tem-se um desafio de natureza política e cuja resposta demanda uma ação coletiva. Por isso, a necessidade de pensar um “poder sobre o poder”. É nesse ponto que está inserida a pergunta pelas formas de governo, cuja resposta dada por Jonas, em seu Ensaio, girou em torno do embate polarizado entre o Ocidente liberal e o socialismo soviético. Nessa pesquisa, retomamos essa questão das formas de governo e a enriquecemos com a (re)consideração da democracia em sua radicalidade, tal como proposta por Bookchin e sua ideia de comunalismo.

Na análise, ainda seminal, feita por Jonas no *Princípio Responsabilidade*, há o embate entre o modelo social mais aberto e liberal — nos moldes da moderna democracia burguesa — e por outro, a estrutura do grande Estado planejador soviético, sendo estes os paradigmas hegemônicos e vigentes na época em que a obra foi elaborada. O que torna essa análise interessante é que Jonas não faz a pergunta pelo melhor sistema político, o que poderia suscitar questionamentos de matizes ideológicos, mas antes, o faz indagando qual destes modelos estaria mais adequados para lidar com a ameaça tecnológica. Ao longo da pesquisa, desenvolvemos um prolongamento da pergunta feita por Jonas sobre as formas de governo, procurando estender a reflexão sobre a técnica moderna para essas mesmas estruturas políticas.

Em seu ensaio filosófico, Jonas problematiza o uso da energia atômica utilizando-se da analogia metafórica dos irmãos Abel e Caim para sugerir um bom e um mau uso dessa tecnologia<sup>85</sup>. Aplicando o mesmo raciocínio na análise das formas de governo, entendemos por analogia que o próprio Jonas realiza um movimento semelhante, ao comparar o liberalismo ocidental e o socialismo soviético, dando —

---

<sup>85</sup>Em alguma medida, Jonas faz algumas concessões para a energia atômica, graças ao seu potencial, capaz de resolver a crise energética e a demanda de consumo cada vez maior, como falamos mais acima. (Cf. Jonas, 2006, p. 306–307 ss) (Cf. Jonas, 2006, p. 306–307 ss)

com algumas ressalvas — alguma vantagem para o segundo modelo. Se existem sérios riscos no uso da energia atômica — ainda que para fins pacíficos, como a geração de energia, a viabilização de uma concepção socialista, enquanto herdeira do ideal baconiano, também apresenta sérios riscos para o futuro da condição humana, isso se considerarmos aquela formulação tradicional marxista, que tem em seu bojo o espírito utópico e revolucionário.

Para enfrentar a ameaça tecnológica, é necessário, portanto, que este governo socialista e planificador de escala global seja repensado a partir de um marxismo renovado. Um novo marxismo, livre da utopia revolucionária e do τέλος utópico e nesse contexto, a abordagem da Responsabilidade jonasiana se apresenta como uma alternativa mais prudente em relação à visão utópica da Esperança de Bloch como caminho para a civilização tecnológica. Mas, será que o marxismo, enquanto herdeiro legítimo do projeto baconiano de dominação da natureza, ao ser revisitado de forma mais sóbria e prudente — moldado pela heurística do temor — seria capaz de proteger a *imagem humana* posta em risco pela ameaça tecnológica?

Retomando a analogia do Abel e Caim feita por Jonas, pensada agora a partir do contexto político-social, entendemos que a suspeita que paira sobre o uso da energia nuclear, deveria se estender também sobre as formas de governo tratadas no *Princípio Responsabilidade*. Ora, se considerarmos o surgimento histórico destas duas formas de governo, tendo ambas o seu desenho institucional pensado e maturado ao longo de toda modernidade, não estaria também Jonas incorrendo na mesma armadilha da técnica moderna?

As vantagens — ainda que diminutas —, conferidas à estrutura centralizadora e burocrática do Estado-nação, poderiam apresentar melhor desenvoltura para lidar com o desafio tecnológico que a versão liberal, entretanto, o risco de um governo global com contornos autocráticos acende um alerta sobre o tamanho e a complexidade do desafio de nosso tempo que não pode ser ignorado. Neste caso, pensando sobre a dinâmica do poder e dos riscos de um governo autoritário (ainda que tenham as melhores intenções envolvidas), caberia uma reflexão mais demorada sobre os efeitos de uma política dessa natureza, vivenciadas pela comunidade em espaçamentos temporais maiores.

E embora o campo da discussão seja aberto às mais variadas formas

especulativas, Jonas recorre a um elemento presente no marxismo que também está presente na democracia, porém esta última é deixada de fora pois na avaliação feita por Jonas, este sistema seria inapto por nele “predominarem interesses do presente” (Cf. 2006, p. 249) (Cf. 2006, p. 249).

Sabemos dos riscos de um estado único e hiperconcentrador, o que jogaria esses riscos para um patamar muito alto para lidar com essa hipótese, que passaria a vigorar — vejam só, como uma aposta (aquela mesmo que o Jonas vetaria para o pai de família e para o estadista).

Na época em que o Ensaio estava sendo elaborado, Jonas via que a ameaça técnica havia crescido de maneira tal que, na consideração das formas de governo, procurou considerar aquelas estruturas que oferecessem uma capacidade de mobilização e concentração tais que “o poder sobre o poder” pudesse ser exercido com a contundência que aquele momento pedia. E tantas coisas sucederam na política mundial após a publicação do texto que talvez fosse o caso do próprio Jonas reconsiderar a democracia. Entre 1979 e 1993, ano de sua morte, tivemos tantas transformações no panorama político, econômico, tecnológico e informacional que poderiam ter sensibilizado Jonas a uma recapitulação, mas do que pesquisamos, não encontramos nada a respeito e por isso nos motivamos a essa tarefa, que acreditamos ter, não cumprido o movimento completo, mas ao menos termos dado alguns passos modestos por esse caminho que consideramos viável.

Num fluxo contrário ao da concentração de poder e de centralização, próprios dessas estruturas político-sociais analisadas por Jonas em seu ensaio, é possível ver na democracia uma possibilidade viável para lidar com a questão da técnica. Consideramos que a técnica moderna, pensada como um *acontecimento apropriador* caracterizado pela unicidade, concentração, acumulação e demandante de níveis energéticos cada vez maiores para sua manutenção e funcionamento, não distaria tanto das metrópoles urbanas contemporâneas, das megaempresas, dos grandes estados burocráticos e dos grandes engenhos de nossa época.

E como a democracia pode oferecer um contraponto a tudo isso que discutimos acima? Murray Bookchin, ao propor um resgate radical da democracia fundamentado em formas horizontalizadas de tomada de decisão, busca romper com a estrutura verticalizada e centralizadora dos Estados Nacionais Modernos. Para Bookchin, ao

transferir o poder e a tomada de decisões para as comunidades por meio de assembleias abertas, pode-se perder em "eficiência" — um valor central do pensamento liberal moderno —, mas ganha-se em amplitude e inclusão, ao envolver um maior número de participantes no processo decisório, o que, se bem observado, em nada deixaria faltar à aplicação daquele princípio heurístico da precaução proposto por Jonas. É possível que a inclusão de mais agentes (muitos destes numa condição tecnicamente inepta para decidir sobre) pudesse retardar e até dar espaço para a manipulação (o próprio Bookchin aponta para os perigos do consenso) dos resultados e a lentidão na tomada de decisões.

Com o olhar voltado para as pequenas estruturas como a vizinhança, o bairro, o distrito, o município, Bookchin vê que essas formas, digamos, menores, são bem mais simples de gerir, conciliar interesses em prol do bem comum, movendo-se de forma rizomática e coordenada, interferindo e contribuindo nas tomadas de decisões partindo de uma lógica de afinidade, convergindo em movimentos que respeitariam os tempos e autonomias de cada grupo participante, formando uma grande rede conferedada, o municipalismo libertário.

E acredito na possibilidade de uma confederação de municípios livres como contra-poder de base à centralização crescente do poder por parte do Estado-nação. Quero fazer notar que, neste campo, a política ecológica é em muitos casos não apenas possível mas também coerente com a ecologia concebida como estudo da comunidade, quer humana, quer não humana. Uma sociedade ecológica pressupõe formas participativas de base, comunitárias, que tal política se propõe realizar no futuro. A ecologia não é nada se não ocupar-se do modo como interatuam as formas de vida para construir e se desenvolverem como comunidades. (Bookchin, 2010, p. 29) (BOOKCHIN, 2010, n. 29)

A proposta de descentralização e de horizontalização feita por Bookchin na forma do municipalismo democrático abre uma janela para pensarmos uma sociedade em que essas relações de responsabilidade estariam fortalecidas e disseminadas a partir da lógica do pai com o filho, e eles com a vizinhança, depois com as assembleias e, por fim, com a comunidade como um todo.

Essa possibilidade é importante porque não invalida o que Jonas propõe com a sua Ética da Responsabilidade, senão que contempla uma possibilidade desconsiderada por ele em suas reflexões sobre as formas de governo. Pensar essa responsabilidade disseminada desde o âmbito privado, como ele mesmo fala, até chegar ao âmbito público, não ficando presos apenas a esse paradigma do pai com o

filho (e do governante com o povo), mas, sim, pensando uma corresponsabilidade entre os cidadãos e pensando naquela lógica não-linear do Ubuntu, incluir nesse rol as gerações futuras, como condição de possibilidade para a sobrevivência da humanidade.

## 6 REFERÊNCIAS

ALBINATI, Ana Selva Castelo Branco. Marxismo e ética. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [s. l.], v. 13, n. 2, p. 17–41, 2008.

BAKUNIN, Mikhail. **Obras escolhidas**. São Paulo: Hedra, 2015.

BEY, Hakim. **Zona autônoma temporária**. [S. l.]: Coletivo Sabotagem: Contra-Cultura, 1985.

BIEHL, Janet. Bookchin breaks with anarchism. **Communalism: International Journal for a Rational Society**, [s. l.], v. 12, n. January, p. 1–20, 2007.

BIEHL, Janet. **Bookchin, Öcalan e a Dialética da Democracia**. [S. l.], 2012. Disponível em: <https://periodicoanarquista.wordpress.com/2019/08/21/bookchin-ocalan-e-a-dialetica-da-democracia>. Acesso em: 22 ago. 2019.

BLOCH, Ernst. **¿Despedida de la Utopía?** Madrid: Antonio Machado Libros, 2017.

BLOCH, Ernst. **El Principio Esperanza vol. I**. Madrid: Aguilar, 1979.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança vol 1**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2005.

BOOKCHIN, Murray. 6 Tesis Sobre Municipalismo Libertario. [s. l.], v. 16, p. 131–137, 1984.

BOOKCHIN, Murray. **Ecologia Social e outros ensaios**. Kindleed. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

BOOKCHIN, Murray. **Post-scarcity Anarchism**. Montreal: Black Rose Books, 1986.

BOOKCHIN, Murray. **Post-Scarcity Anarchism**. Chico: AK Press, 2004.

BOOKCHIN, Murray. **Re-enchanting Humanity: A Defense of the Human Spirit Against Antihumanism, Misanthropy, Mysticism, and Primitivism**. New York: Cassell, 1995a.

BOOKCHIN, Murray. **Social Anarchism or Lifestyle Anarchism An Unbridgeable Chasm**. Edinburg: AK Press, 1995b.

BOOKCHIN, Murray. **The Ecology of Freedom: The emergence and dissolution of hierarchy**. Palo Alto: Cheshire Books, 1982.

BOOKCHIN, Murray. **The Next Revolution: Popular Assemblies & The Promise of Direct Democracy**. London: Verso Books, 2015.

BOOKCHIN, Murray. **Urbanization Without Cities: The Rise and Decline of Citizenship**. Montréal: Black Rose Books, 1992.

BOOKCHIN, Murray; BIEHL, Janet. **The Murray Bookchin Reader**. Montréal: Black Rose Books, 1999. Disponível em: Acesso em: 26 fev. 2018.

BORNHEIM, Gerd A. (org.). **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1998.

BORON, Atílio A *et al.* Ética e marxismo. *In: A TEORIA MARXISTA HOJE. PROBLEMAS E PERSPECTIVAS*. [S. l.]: CLACSO, 2007. p. 483. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_nlinks&ref=000105&pid=S1517-4522201400010000400026&lng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000105&pid=S1517-4522201400010000400026&lng=pt). Acesso em: 25 jul. 2019.

BRÜSEKE, Franz Josef. Ética e técnica? Dialogando com Marx, Spengler, Jünger, Heidegger e Jonas. **Ambiente & Sociedade**, [s. l.], v. 8, n. 2, p. 37–52, 2005. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-753X2005000200003&lng=pt&lng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2005000200003&lng=pt&lng=pt). Acesso em: 12 jan. 2018.

CHAVES, Hamilton Viana *et al.* Quem são os idiotas, afinal?. **Pro-Posições**, [s. l.], v. 29, n. 1, p. 153–171, 2018. Disponível em: Acesso em: 13 out. 2019.

DIAS, Maris Cristina Longo Cardoso. O Cconceito de Etica para Marx e Engels. **Revista Dialectus**, [s. l.], n. 8, p. 134–145, 2016.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

FERRAZ DE MATOS, Patrícia. Homo technologicus? Desafios trazidos pela tecnologia no passado e no presente. **Trabalhos de Antropologia e Etnologia**, [s. l.], v. 57, p. 13–28, 2017.

GIMBERNAT, José A. **Ernst Bloch: Utopia y Esperanza**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1983.

GODOY, Lilian. A responsabilidade jonasiana: mais que princípio, uma virtude?. **Pensando – Revista de Filosofia**, [s. l.], v. 2, n. 3, p. 32–67, 2011.

GONZÁLEZ, Araceli Mondragón. Ernst Bloch: el peregrino de la esperanza. **Estudios Políticos**, Distrito Federal, n. 4, p. 43–77, 2013. Disponível em: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rep/article/view/37642/34206>. Acesso em: 20 maio 2017.

HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história**. Sao Paulo: Centauro Editora, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferencias**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016. (Textos Clássicos).

HYAMS, Aaron David. **Fifty years on the fringe - Murray Bookchin and the American revolutionary tradition, 1921-1971**. 2011. 104 f. - University of Montana, [s. l.], 2011.

JOFFÉ, George. A Primavera Árabe no Norte de África: origens e perspectivas de futuro. **Relações Internacionais (R:I)**, [s. l.], n. 30, p. 85–116, 2011. Disponível em: [http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1645-91992011000200006](http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-91992011000200006). Acesso em: 6 jul. 2019.

JONAS, Hans. **El principio de Responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica**. Barcelona: Editorial Herder, 1995.

JONAS, Hans. **Memorias**. Madrid: Editorial Losada, 2005a.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2006.

JONAS, Hans. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

JONAS, Hans. **Pensar sobre Dios y otros ensayos**. Barcelona: Editorial Herder, 1998.

JONAS, Hans. **Poder o impotencia de la subjetividad**. Barcelona: Paidós; I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2005b.

JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade**. São Paulo: Paulus, 2013.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KONDER, Leandro. **Em torno de Marx**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

KROPOTKIN, Piotr. **Ajuda mútua: um fator de evolução**. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.

LENIN, Vladimir Ilich. **O Estado e a Revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LISBOA, Armando de Melo. Economia: Oiko + Nomos? A linguagem desfigurada. **Textos de Economia**, [s. l.], v. 5, n. 1, p. 95–120, 1994.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política - Livro III: o processo global da produção capitalista**. [S. l.]: Boitempo, 2022. v. 3

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Sao Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

MITOZO, Isabele Batista; MASSUCHIN, Michele Goulart; CARVALHO, Fernanda Cavassana de. Debate político-eleitoral no Facebook: os comentários do público em posts jornalísticos na eleição presidencial de 2014. **Opinião Pública**, [s. l.], v. 23, n. 2, p. 459–484, 2017.

MOORE, G. E. **Principia Ethica**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

NÉLATON, C. Responsibility: Towards a fifth principle in blood transfusion's ethics. Applicability and limits of Hans Jonas's responsibility principle. **Transfusion Clinique et Biologique**, [s. l.], v. 23, n. 3, p. 132–137, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1016/j.tracli.2016.06.006>.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de; GUIMARÃES, Paulo Sérgio. A dimensão utópica da técnica moderna: a crítica de Hans Jonas ao programa baconiano e à teoria marxista. **Problemata - Revista Internacional de Filosofia**, [s. l.], v. 7, n. 1, p. 273–294, 2016.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de; POMMIER, Éric. **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: Educs, 2019.

PIKETTY, Thomas. **A Economia da desigualdade**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

PLATAO. **A República (ou: sobre a Justiça)**. Belem: EDUFPA, 2000.

RAFAEL, Erwin F. **The Promise of an Anarchist Sociological Imagination**. [S. l.: s. n.], 2018. Disponível em: Acesso em: 9 mar. 2019.

RAPOSO, Rita. Condomínios fechados, tempo, espaço e sociedade: uma perspectiva histórica. **Cadernos Metrôpole.**, [s. l.], v. 14, n. 27, p. 171–196, 2012.

RETAMAL, Christian. Ernst Bloch y la esperanza utópica de la modernidad. **Pensamiento**, [s. l.], v. 63, n. 237, p. 463–474, 2007. Disponível em: <https://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/viewFile/4543/4359>. Acesso em: 26 ago. 2017.

ROMERO, Daniel. **Marx e a Técnica: Um estudo dos manuscritos de 1861-1863**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

SANTOS, Thiago Reis dos. **Reconsiderando a Utopia: Um estudo sobre o pensamento de Ernst Bloch**. 2011. 102 f. - UFOP, [s. l.], 2011. Disponível em: Acesso em: 27 nov. 2017.

SCHÜTZE, Christian. The Political and Intellectual Influence of Hans Jonas. **The Hastings Center Report**, [s. l.], v. 25, n. 7, p. 40, 1995. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3528007?origin=crossref>.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SGANZERLA, Anor. **Natureza e responsabilidade: Hans Jonas e a biologização do ser moral**. 2012. - UFSCar, [s. l.], 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/4794>. Acesso em: 25 jan. 2023.

TOSI, Giuseppe. Aristóteles e a escravidão natural. **Boletim do CPA**, [s. l.], v. 15, n. jan-jun, p. 71–100, 2003.

VAZQUEZ, Adolfo Sanchez. **Ética**. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

VIEIRA, Antonio Rufino. Princípio Esperança e a “herança intacta do marxismo” em Ernst Bloch. [s. l.], p. 1–8, 2007. Disponível em: [http://www.unicamp.br/cemarx/anais\\_v\\_coloquio\\_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao6/Antonio\\_Rufino.pdf](http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao6/Antonio_Rufino.pdf).

VIRGOLINO, Mariana Figueiredo. **Redes, Stásis e Estabilidade na Grécia Antiga: um Estudo em Cultura Política**. 2018. - UFF, [s. l.], 2018.

WHITE, Damian Finbar. **Bookchin: A critical appraisal**. London: Pluto Press, 2008.

WOLIN, Richard. **Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Hebert Marcuse**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.

ZANCANARO, Lourenço. **O Conceito de Responsabilidade em Hans Jonas**. 1998. 230 f. - Universidade Estadual de Campinas, [s. l.], 1998.