

O DESENVOLVIMENTO EXAUSTIVO DA CIÊNCIA E DA TÉCNICA ENQUANTO MOTIVAÇÃO PARA O Esvaziamento Ético CONTEMPORÂNEO: UMA ANÁLISE À LUZ DE JÜRGEN HABERMAS E HANS JONAS

The excessive development of Science and Technique as reason for the contemporary ethical emptying: an analysis from Jürgen Habermas's and Hans Jonas's perspectives

Francisco Vale Lima¹

Resumo: Trata de uma leitura do papel da tecnociência no que tange ao esvaziamento ético com o qual nos deparamos. Para tanto, vale-se das abordagens feitas por Jürgen Habermas e Hans Jonas. Neste sentido, opera com alguns conceitos fundamentais de ambos os teóricos, no que se refere ao tema posto. Do primeiro filósofo refletir-se-á acerca do esvaziamento dos significados do mundo da vida face ao caráter instrumentalizador que a razão assumiu após o iluminismo. Do segundo, analisar-se-á o vácuo ético operante diante do poder que foi outorgado ao homem pela tecnociência.

Palavras-chave: Esvaziamento ético, Nihilismo ético, Tecnociência.

Abstract: This is a reading of the role of technoscience in relation to empty ethics with which we face. To this end, draws on the approaches taken by Jürgen Habermas and Hans Jonas. In this regard, it operates with some fundamental concepts of both theoretical and with regard to the issue position. The first philosopher will reflect on the emptying of the meanings of the lifeworld against the character instrumentalizer assumed that the reason after the Enlightenment. The second will examine the ethical vacuum working at the power that was given to man by technoscience.

Keywords: Emptying ethical, Ethical nihilism, technoscience.

Introdução

É deveras significativo focar as múltiplas perspectivas que ao longo dos anos o homem tem lançado sobre si mesmo, particularmente aquelas por meio das quais ele busca se perceber e se situar enquanto sujeito de ação e de significado. Nestes termos, é de se supor que à medida que este mesmo homem altera sua realidade, seja em termos econômicos, sociais, políticos e/ ou espirituais, altera também os significados subjacentes a esta nova realidade por ele criada e recriada. Há aqui uma visão materialista da realidade, qual seja: a mudança da economia leva à mudança dos significados; os idealistas pensam o contrário; a mudança dos significados leva à mudança na economia, na política; acreditamos que as duas coisas ocorrem ao mesmo tempo.

¹ Estudante do Programa de Mestrado em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí –

Nestes termos, cremos que a reflexão acerca da ética, a partir da situação hodierna em que esta se encontra, pode nos permitir alçar vôos rumos a uma busca de significados que indiquem o nosso estar no mundo. Desta análise, faz-se mister pontuar o fato inconcusso do esvaziamento ético o qual nos vemos submersos, fato descortinado de modo voraz a partir da eclosão da modernidade. Para tanto, considerar-se-á como instrumental teórico o pensamento do filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas, uma vez que este mesmo pensador, por conta da tradição herdada pela Escola de Frankfurt, é um dos maiores críticos dos resultados das ações do Iluminismo e, porque não dizer, da modernidade como um todo. Isto porque, para o referido teórico, enquanto a ciência e a técnica avançaram à exaustão, as demais áreas do conhecimento foram como que retraídas, impedindo assim que o projeto moderno se concretizasse no seu todo.

Faremos também uma leitura deste esvaziamento ético à luz do pensamento de Hans Jonas, haja vista tal teórico pontuar de forma precisa o vácuo ético desembocado a partir da modernidade e sua defesa arrebatadora da tecnociência, o que haveria contribuído para desgastar os fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer as normas éticas. Contudo, tal teórico, afirma também que tal mecanismo não destruiu o nosso sentimento pela norma, mas este começa a duvidar de si, face às gritantes reivindicações da cobiça e do medo, além de, não raro, sentir-se envergonhado de si por não estar fundado neste saber ora tido como superior.

À medida que a ciência e a técnica avançavam traziam consigo a concepção de um homem dominador por excelência. Defendia um conhecimento objetivante e universalizador, em termos teórico-científico e subjetivante e individualizador em termos ético-normativos. Com isso, criou-se uma ética funcional que visava a atender tão-somente as satisfações humanas imediatas. Em consequência disso ou tendo em vista este objetivo, a comunicação estabelecida para formular um discurso que sustentasse essa ética pragmática, obviamente, não levava em conta o mundo da vida, sendo, portanto, um ato comunicativo sistematicamente distorcido, a favor da manutenção de uma razão instrumentalizada. Além disso, a busca pelo *sapere aude* iluminista redundou na ausência de princípios normativos que regulassem ou controlassem o poder da ação humana, ou seja, adquiriu-se um poder técnico-científico em tal magnitude que a vida futura encontra-se ameaçada e não existe princípio normativo que regule este poder de ação.

1. O avanço técnico-científico moderno e o esvaziamento ético dele subjacente, segundo Jürgen Habermas.

A modernidade, fundada nos princípios iluministas, inaugura uma nova forma de conceber a realidade. As diversas produções intelectuais da época (economia, política, sociologia, filosofia, ciências biológicas, química e mecânica...) prometiam uma realidade mais promissora à humanidade.

O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc².

Ocorre, porém, que estava intrinsecamente sobreposto ao pensamento iluminista o *sapere aude* (atreva-se a saber) tendo em vista a eliminação de uma forma de pensar dita

² HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.5.

como de “minoridade” própria da fase anterior à do século das luzes. O “atrever-se a saber” lançava diretamente sobre os ombros do homem moderno o senhorio primaz deste sobre a natureza, instaurando o primado da razão que auferiria ao homem o poder de sair da situação de “minoridade” em que este se encontrava. Contudo, não foi bem isto o que se viu nos séculos decorrentes.

A modernidade que pretendeu tirar o ser humano da minoridade, dando-lhe autonomia, força e recursos para vencer os determinismos, revelou, ao contrário, a vulnerabilidade interior do ser humano. Em vez de conduzir para a maioria autoconfiante e autosuficiente, levou à manifestação da profunda fragilidade e interdependência humanas. A acentuação das capacidades humanas de auto-superação e o conseqüente esquecimento da vulnerabilidade expuseram a ferida da indigência³.

Conforme se deu a perceber, a presente reflexão parte de um dado concreto e conceitual: uma crítica ao domínio paradigmático estabelecido pela modernidade, o qual pretendia à luz da pragmática positiva mensurar tanto os fatos morais da interação como da comunicação humana⁴, o que reduzia a reflexão acerca da moral aos princípios normativos da ciência e da técnica. Associar esta concepção mecanicista de moralidade à maioria prometida defendida pela modernidade positivista redundou na formulação de aparatos éticos de cunho utilitário e carentes de fundamentos sólidos.

A crítica aqui estabelecida ao iluminismo e seu projeto encontra respaldo no pensamento dos filósofos da Escola de Frankfurt. O substrato do questionamento destes filósofos concerne exatamente no fato de que as promessas de um mundo próspero e de paz, ou em síntese, emancipador, conforme propuseram os iluministas, não se concretizou.

Fundados em Schopenhauer, Nietzsche e Freud, “(...) os frankfurtianos afastaram-se do cientificismo materialista, da crença na ciência e na técnica como pressupostos de emancipação social”⁵, isto porque “A ciência perdeu sua destinação humana”⁶. Para tais pensadores:

A racionalidade técnica dissocia meios e fins e redundando na adoração fetichista de seus próprios meios. Ela não é o triunfo da “razão científica”, mas o triunfo do método sobre a ciência. Isso quer dizer que a ciência e a técnica perdem sua destinação humana. (Aspas do autor)⁷.

Jürgen Habermas, à luz da crítica marxiana e da “Dialética negativa”⁸ de Theodor Adorno critica os sistemas filosóficos que se propunham a absorver a totalidade do real, enquadrando-o dentro de seus esquemas pré-julgados e pré-fabricados, como é o caso do positivismo. Outrossim, Habermas, afinado ao pensamento de Max Weber, concorda com este quando afirma que a modernidade, ao supervalorizar a racionalização abstrata-formal, por esta atitude, “Ganhou-se o domínio material sobre o mundo, mas com isso ter-se-á perdido o significado da vida (...)”⁹. O que implica em dizer que esta opção se enquadra, no mínimo, como eticamente neutra. Mesmo porque:

³JUNGES, José Roque. *Ética ambiental*. 2.ed. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p.65-66.

⁴PINTO, F. Cabral. *Leituras de Habermas: modernidade e emancipação*. Coimbra: Editora Fora do Texto, 1992, p.28

⁵MATOS, Olgária C.F. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Moderna, 2001. p. 32. (Col. Logos).

⁶Id. Ibid., p. 32

⁷Id. Ibid., p. 35

⁸REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do romantismo até nossos dias*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 1991, p. 841 (Col. Filosofia vol.3)

⁹PINTO. op. cit., p. 213

A partir da ciência, podemos dominar todas as coisas pelo cálculo. Mas não resulta daí nenhuma orientação para a vida; a ciência nada nos diz sobre o que devemos fazer e como devemos viver para assegurarmos uma vida boa e feliz¹⁰.

Esta assertiva é deveras significativa, pois se direciona à forma como o homem concebe o espaço em que vive, bem como as relações que este mantém com seus semelhantes e isto resulta do tipo de razão que lhe norteia.

Em face da supervalorização da racionalidade técnica sob a pretensão de um falso progresso o homem aos poucos foi esvaziando a validade ética de suas ações, vez que estas ações estavam ideologicamente norteadas pelo conceito de razão técnica, subjugando a este conceito tanto o homem como a natureza: “O conceito de razão técnica é talvez também em si mesmo ideologia. Não só a sua aplicação, mas já a própria técnica é dominação metódica, científica, calculada e calculante”¹¹.

Esta postura objetivante da realidade revela a ruptura radical da modernidade com as outras épocas¹², mitigando conceitos normativos historicamente construídos. Por tal feito, esvaziaram-se algumas significações normativas do mundo da vida, sendo este encarado mediante um positivismo interposto à eticidade¹³.

Disto se percebe que o projeto moderno que contemplava a emancipação do homem no seu todo não se efetivou em completude. Habermas, citando Arnold Gehlen, no início do *Discurso Filosófico da Modernidade* já introduz de modo prefacial sua intenção em demonstrar a inconclusão daquele projeto quando este último diz: “As premissas do esclarecimento estão mortas, apenas suas conseqüências continuam em uso”¹⁴. Tal inconclusão subjaz no fato de que a modernidade cultural “opera apenas com leis funcionais da economia e do estado, da técnica e da ciência, as quais se fundem em um sistema pretensamente imune a influências”¹⁵. Assim, não se tem um projeto acabado ou morto, como Gehlen propõe, mas incompleto, vez que as premissas do esclarecimento orientam-se em vista da emancipação do homem no seu todo: enquanto ser axiológico, de ciência, de cultura, de espírito e de política.

Habermas, refletindo acerca da análise de Hegel¹⁶ sobre a modernidade, afirma que tal filósofo assevera que a ciência objetivante provocou um desencantamento da natureza, além de ter criado uma consciência moral e ambas visavam libertar o sujeito cognoscente. Dessa feita, a vontade subjetiva ganha autonomia sob as leis universais. Tanto o princípio da subjetividade quanto da ciência objetiva encontram-se respaldados tanto no *cogito* de René Descartes, quanto na apologia ao primado da Razão de Immanuel Kant. Em ambos os casos temos a instauração de um solipsismo ético. No imperativo kantiano tem-se um diálogo do indivíduo consigo mesmo na tentativa de objetivação das leis morais; enquanto no *cogito* cartesiano tem-se uma busca individualizante maquiada de universalidade da compreensão racional de si e, portanto, de seus fundamentos tanto cognoscentes quanto axiológicos do sujeito.

Diante disso, diz-nos o herdeiro de Frankfurt que “agora a questão é saber se da subjetividade e da consciência de si podem-se obter critérios próprios ao mundo moderno e que, ao mesmo tempo, sirvam para se orientar nele”¹⁷.

¹⁰ Id. *Ibid.*, p. 213

¹¹ MARCUSE, Herbert, 1965, apud, HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1968, p. 46.

¹² HABERMAS, 2002, p. 12.

¹³ HABERMAS, op. cit., p. 38.

¹⁴ GEHLEN, Arnold, apud HABERMAS. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 6.

¹⁵ HABERMAS, op. cit., p. 6.

¹⁶ Id. *Ibid.*, p. 26-27.

¹⁷ Id. *Ibid.*, p. 30

Temos já aí uma crítica direta ao estado de cisão entre subjetividade e objetividade, em termos hegelianos, para o qual o princípio de subjetividade arremessara a razão. Mediante tal operação, esta razão antes objetivadora, criadora e mantenedora da relação entre indivíduo e espírito absoluto (tomando emprestada a nomenclatura e o entendimento hegeliano), vê-se agora manipulada em favor da manutenção dos *status quo* das forças modernas¹⁸, transformando-se ou transmutando-se em razão instrumentalizada, sob a égide daquilo que pretensamente melhor representaria o projeto moderno, a razão técnico-científica.

Ademais, o solipsismo interposto pela modernidade à la Descartes e à la Kant, fizeram com que se esvaziasse a presença do outro ante um eu que se impõe e sobrepõe. Habermas, fazendo uma releitura do conceito de autoconsciência de Hegel afirma que

A experiência da autoconsciência já não figura como originária. Para Hegel, resulta antes da experiência da interação, em que Eu aprendo a ver-me com os olhos do outro sujeito (...). Só com base no reconhecimento recíproco se forma a autoconsciência, que se deve fixar no reflexo de mim mesmo na consciência de um outro sujeito¹⁹.

Contudo, o solipsismo acima aventado desconfigura a necessidade dessa concepção hegeliana de validade do outro enquanto tal para um processo recíproco de autoidentificação dos sujeitos.

Sob tal prisma, segundo Habermas, pode-se conceber também a dinâmica da eticidade, vez que ao alojar o cerne de sua moralidade ao conceito de vontade autônoma, Kant dissolve a validade das interações dos sujeitos concretos em favor de um suposto pacto apriorístico do sujeito racional com seus semelhantes realizado na solidão do sujeito reflexivo. Assim, “A intersubjetividade da validade das leis morais, admitida a priori mediante a razão prática, permite a redução do agir ético à ação monológica”²⁰. Este modo de proceder, Habermas chama de *ação estratégica*²¹, a qual se distingue da ação comunicativa. Esta última supõe a validade da intersubjetividade, da presença dos atores que se encontram enredados na conexão interativa em face do ato comunicativo, da ação concreta. Pressupõe que

Temos de prescindir do que ocorre no curso dialético da comunicação submetida à violência e do que dela deriva; portanto, temos de prescindir, primeiro, das conseqüências e dos efeitos secundários das ações acreditadas pela sua intenção moral; temos ainda de abstrair das inclinações e interesses particulares, do “bem estar”, pelo que é motivada a ação moral e ao qual esta pode objetivamente servir; e, finalmente, temos de abstrair da matéria do dever, que só se determina numa situação dada.²²

Ao se negar a validade dos demais constructos do projeto moderno e da emancipação do homem no seu todo, dando proeminência para a técnica viu-se o estabelecimento de um processo de racionalização teleológica em que o homem também não passa de um meio para um fim. Tem-se aí um eu instrumentalizado. Daí se depreende que as relações éticas baseadas numa tal relação não atendem aos ideais de uma emancipação completa do indivíduo, pois não considera a validade da intersubjetividade, da

¹⁸ Entendendo por tais, uma elite esclarecida pós Revolução Francesa que pretensamente intentara difundir os ideais tanto do projeto iluminista quanto da Ilustração, que o sustentara, mas que não obstante, manipulara tais ideais em favor próprio.

¹⁹ HABERMAS, 1968, p. 15.

²⁰ Id. Ibid., p. 22.

²¹ Haja vista ser teleologicamente orientada em face dos fins que a razão autônoma enseja.

²² Id. Ibid., p. 22.

ação comunicativa, é positivamente objetivada, tecnicamente construída mediante fins pré-programados que atendam à realidade sistêmica e que, portanto, guia os sistemas normativos.

Temos então, em Habermas, um movimento reflexivo que parte de sua concepção de incompletude do projeto moderno, haja vista a emancipação por ele proposta não se ter concretizado. Deste projeto, o segmento desenvolvido exaustivamente teria sido a tecnociência, a qual reivindica para si o epíteto de legítima representante do primado da razão defendida pelo esclarecimento, haja vista ter como telos tanto a dominação do homem sobre a natureza quanto dos mecanismos de cultura. Contudo, tal racionalidade de cunho teleológico, positiva, manipuladora, institucionalizadora do progresso científico e técnico, silenciadora do sujeito face ao discurso de uma vida mais confortável, faz com que a Razão silencie-se enquanto instrumento de crítica e assuma um papel de instrumentalidade dentro do sistema, que agora passa a ser controlado pela tecnociência em vista da maior eficiência. Ou seja, assume o caráter de razão instrumentalizada. Tal postura provoca, por conseguinte, um esvaziamento das significações do mundo da vida e das relações nele estabelecidas, sobretudo, da eticidade nele vivenciada.

2. O avanço desmesurado da tecnociência e suas contribuições para o vácuo ético, segundo Hans Jonas.

Hans Jonas ao edificar seu constructo teórico rumo a uma ética da responsabilidade, segundo ele hoje necessária diante da possibilidade de eliminação da essência da vida face às conquistas destrutivas que a tecnociência possibilitou, reflete também acerca do esvaziamento ético a que nos vemos submersos após a inauguração da era moderna.

Exatamente o mesmo movimento que nos pôs de posse daquelas forças cujo uso deve ser agora regulamentado por normas – movimento do saber moderno na forma das ciências naturais –, em virtude de uma complementaridade forçosa, erodiu os fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer normas e destruiu a própria ideia de norma como tal²³.

Temos em Hans Jonas uma denúncia profícua quanto ao papel da tecnociência no que tange ao esvaziamento ético hodierno. Ademais, sustentada pelo ideal de tudo saber para tudo dominar e, tendo diante de si um *nomos* ético imperante arraigado nas tradições metafísicas pré-modernas, competia-lhe primeiro descartar a validade dos fundamentos dos princípios normativos vigentes e, segundo, instaurar a dúvida quanto à importância de um sentimento nomológico em face do poder semidivino da tecnociência.

Para que os fundamentos dos princípios normativos fossem abalados, instaurou-se uma crítica sistemática no que tange à validade das reflexões metafísicas, desde o silêncio relegado a esta área da filosofia que Kant lhe impôs e que a ciência positiva, de bom grado, fez eco. Isto permitiu que se instaurasse um niilismo ético inaudito. Desta associação entre ciência positiva e niilismo, Hans Jonas diz que “Agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios”²⁴. Disto emerge um vácuo nomológico ímpar. É verdade que há uma moralidade hodierna, mas esta, porque fundamentada na tecnociência não a questiona, é assaz pragmática e carente de

²³ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, editora da PUC-Rio, 2006, p. 65.

²⁴ Id. *Ibid.*, p. 65.

fundamentos sólidos. É exatamente buscando tais fundamentos que Hans Jonas recorre à metafísica.

A metafísica (...), desde sempre foi uma questão da razão, e esta pode ser acionada sob a instigação do desafio (...) e o filósofo secular, que se esforça por estabelecer uma ética, deve antes de tudo admitir a possibilidade de uma metafísica racional, apesar de Kant, desde que o elemento racional não seja determinado exclusivamente segundo os critérios da ciência positiva²⁵.

Mediante a busca desta essencialidade da vida, banida pelo mecanicismo técnico-científico, o homem se depara com o Ser, que o projeta, o lança rumo a si mesmo. E como Ser que quer continuar a existir, que rejeita o não-Ser, este projetar para o qual lança o homem não é em direção ao nada, mas a um vir-a-ser. E, como este projetar emerge da essencialidade da vida, é também fundado sob caracteres nomológicos.

Mas existe aí um ponto de inflexão, pois a descoberta de princípios normativos implica na implementação do dever. Contudo, o homem se realiza mediante a concretização de seus objetivos. Tal feito seria, para Jonas, um bem em si. Ou seja, ele é um ser de querer, de vontade. Como, então, se operaria a passagem do querer para o dever?²⁶ Segundo o filósofo alemão, “A passagem é mediada pelo fenômeno do poder, no seu significado humano, singular, no qual se une ao poder causal, ao saber e à liberdade”²⁷. Tal poder encontra-se hoje deveras ampliado, face às possibilidades que o homem possui de eliminar a vida em sua essência e totalidade mediante o avanço desmesurado e “eticamente neutro” da tecnociência, cujo nascedouro encontra-se no ideal baconiano de “saber é poder”.

Segundo Hans Jonas, o programa baconiano triunfante revela-se, paradoxalmente, insuficiente, pois mostra-se incapaz de proteger o homem de si mesmo, face à magnitude do poder alcançado ao se buscar o progresso técnico-científico. Tal progresso engendrou um crescente poder do qual se emergiu uma crescente necessidade de seu uso, o que implicou numa evidente incapacidade de pôr freios ao progresso contínuo, de caráter destrutivo que ameaça ao homem e sua obra.

Bacon não poderia imaginar um paradoxo desse tipo: o poder engendrado pelo saber conduziria efetivamente a algo como um “domínio sobre a natureza” (ou seja, à sua superutilização), mas ao mesmo tempo a uma completa subjugação a ele mesmo. O poder tornou-se autônomo, enquanto sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação, em apocalipse²⁸.

Há aqui uma forte argumentação em torno da questão do esvaziamento ético mediante a busca pelo poder ou pelo progresso a partir da modernidade que, para tanto, alocou suas esperanças no desenvolvimento da tecnociência, o que haveria provocado um desequilíbrio epistemológico no que concerne a essas duas áreas do saber: saber moral e saber científico. Jonas arremata tal questão afirmando que, se a ideia de progresso compreende o homem em sua totalidade, esta não se efetivou de fato, haja vista primeiro o fato do progresso técnico-científico almejado ter de fato se concretizado, e isto é incontestável face à realidade com que nos deparamos; segundo, este progresso dá-se em termos unilaterais, vez que tornou-se dinâmico e profundo no que tange ao conhecimento da natureza e ao domínio da técnica, mas o mesmo não ocorre no que tange ao conhecimento do fenômeno humano e do problema ético em sua peculiaridade. Isto

²⁵ JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 251.

²⁶ Tal transição, para Hans Jonas, seria o “ponto crítico da teoria moral”, op. cit., p.216.

²⁷ Id. Ibid., p. 216.

²⁸ Id. Ibid., p. 237.

porque “aqueles assuntos não são passíveis de ser conhecidos no mesmo sentido em que o são os fenômenos naturais”²⁹, fogem da alçada manipulativa da técnica, pois carecem de uma reflexão acerca da essencialidade dos valores que fundamentam os princípios normativos. Estes, viram-se expurgados do mundo, pois representavam um entrave ao progresso técnico-científico que carecia estar “livre de valores” para realizar sua empreitada em vista do saber-domínio. O que o fez relegar ao descrédito aquilo que fundamentava tais princípios, a saber, a metafísica e sua busca de contemplação do Ser e da essencialidade axiológica das normas.

3. Pontos de confluência entre Habermas e Hans Jonas acerca do esvaziamento ético contemporâneo.

Haja vista termos discorrido acerca do tema proposto segundo a ótica dos dois filósofos aqui analisados, resta-nos de modo sucinto apresentar alguns pontos de confluência entre ambos no que tange ao tema refletido. Caso contrário, poder-se-ia objetar que a relação aqui estabelecida entre estes dois teóricos não possui fundamentação ou fora escolhida a esmo.

A fim de que esta relação se dê de modo salutar resolvemos enumerar quatro pontos que cremos, aproximam os dois filósofos: (1) A incompletude do projeto moderno em Habermas e o desregulamento de tal projeto face ao desenvolvimento exaustivo da tecnociência em vista do ideário “saber para dominar” em Hans Jonas; (2) A falha no intento da emancipação do homem no seu todo proposta pelo esclarecimento segundo Habermas e o aprisionamento do homem ao conhecimento técnico, o que provocou uma transformação do *homo sapiens* em *homo faber*, segundo Jonas; (3) A noção de razão instrumentalizada em Habermas e a concepção de ciência autocrática em Jonas; (4) O esvaziamento dos significados do mundo da vida em Habermas e o niilismo ou “vácuo ético” provocado pela crítica dos fundamentos dos princípios normativos em Jonas.

No que diz respeito ao primeiro tema, Habermas manifesta de modo claro sua posição quanto ao projeto moderno, o qual considera estar incompleto, ou não ter se concretizado em seu todo. O que significa que ele não se esgotou e, portanto, deve ser retomado, em vez de abandonado em favor de um outro que pretensamente afirma lhe ter ultrapassado, a pós-modernidade. Não discutiremos aqui a crítica realizada pelo filósofo de Frankfurt aos ditos pós-modernos, vez que nos estenderíamos de modo demasiado, o que poderia nos fazer perder o foco de nosso tema principal.

A partir da modernidade, a técnica e a ciência depreenderam um avanço sobremaneira ante as demais formas de interpretação da realidade de modo tal que se impuseram enquanto ideologia dominante. Segundo Habermas esse prisma inoculado à realidade validou-se como forma autêntica de visão de mundo a ponto de requerer para si a exclusividade de interpretá-lo. Com isso, as vivências intramundanas que se quisessem postular como válidas teriam de submeter-se aos ditames mensuráveis da tecnociência. Certamente o projeto moderno não se limita a isso. A proposta do esclarecimento não se resume à beatificação do saber técnico e científico tal como se tem em termos hodiernos. A gama de direcionamentos para o qual se projeta é deveras complexa, sendo o saber científico apenas um dos direcionamentos para o qual aponta. Porque percebe o homem no seu todo: enquanto ser espiritual, de relações, de saber, de sentimentos, de vivências éticas, e esta gama de considerações do indivíduo supõe um desenvolvimento progressivo de conhecimentos inerentes que lhes sejam correlatas, é por demais frustrante tê-lo subentendido que todas estas deveriam estar subjugadas à ditadura dos conceitos de uma única área do saber.

²⁹ Id. *Ibid.*, p. 267.

Hans Jonas realiza uma reflexão análoga ao entender que o desenvolvimento da tecnociência tendo em vista o saber para dominar, inerente à ciência moderna conduziu para um desvirtuamento das interpretações da realidade, sendo esta encarada sob um prisma unilateral, a saber o da tecnociência. Isto não significa dizer que o projeto em si estivesse corroído, mas que teria sido mal desenvolvido. As demais formas de interpretação da realidade que fogem ao campo da tecnociência foram simplesmente relegadas a um segundo plano, ou descaracterizadas de sua validade. O que implica em dizer que precisam ser resgatadas e revalidadas face à situação apocalíptica para a qual a tecnociência nos conduziu.

No que tange ao segundo tema, ou seja, o de que a proposta da emancipação do homem não se concretizou, segundo Habermas, isto se dá pelo fato de que, em face de uma institucionalização da razão instrumental, procedeu-se com um processo de racionalização da sociedade, o que teria provocado um desmoronamento das antigas legitimações. Desse modo, a racionalidade passa a referir-se à correta utilização de estratégias e tecnologias para a instauração de sistemas. Assim, tal racionalidade assume já um caráter de ideologia, vez que ela passa ter o comando da agenda da dominação político-social. Todos estão sob seu jugo e a superação dessa forma de racionalidade teleologicamente direcionada, dar-se-ia pela ação comunicativa.

Hans Jonas percebe, de modo análogo, que a técnica ultrapassou os “objetivos pragmaticamente delimitados dos tempos antigos”³⁰, deixando de ser um aporte fruto da necessidade e configurando-se como um fim em si a ser perseguido. Ou seja, deixou de ser caminho para tornar-se um fim. Em termos contemporâneos, Jonas nos diz que a tecnociência valeu-se desta vocação humana de projetar-se para o futuro, transmutando-a em ideal de progresso, entendendo como tal, o domínio total sobre as coisas e sobre os homens. Com isso, ter-se-ia um triunfo do *homo faber* sobre o seu objeto externo e, ao mesmo tempo, um triunfo deste na constituição interna do *homo sapiens*. Ou seja, o indivíduo tornou-se ávido pela busca da dominação e do poder técnico-manipulativo, de modo que isto torna nebulosa toda e qualquer forma de sabedoria que não se coadune com tal princípio. Para que o homem se liberte deste *modus operandi* a que se vê subjugado, urge que se instaurem mecanismos de moralidade no campo do produzir e deve fazê-lo na forma de política pública, mesmo porque, segundo Jonas, “a natureza modificada do agir humano altera a natureza fundamental da política”³¹. Ou seja, o agir tecnocrático invade todas as esferas e, assim como o homem encontra-se transmutado internamente sob o domínio do *homo faber*, o mesmo é levado a cabo em termos sócio-políticos, através da manipulação da política segundo os artifícios da tecnocracia.

Em se tratando do terceiro tema, percebe-se em Habermas, o conceito de razão instrumentalizada enquanto tema recorrente. Tal conceito refere-se a um modo racional de proceder mediante fins preestabelecidos, ou orientado segundo tais fins. Essa forma racional de proceder abarca todas as áreas do saber, vez que se constitui enquanto elemento ideológico inerente à tecnociência.

Em Hans Jonas, percebe-se de modo similar a presença da tecnociência enquanto autocrática, ou seja, enquanto força que se autoregula mediante a ideia de progresso para o qual o homem é direcionado e que traz consigo o poder de dominação tal como o programa baconiano propunha. Contudo, esse poder encontra-se agora em curso contínuo de modo que há uma implicatura entre tal poder e a crescente necessidade de seu uso, de forma que este último conduziu a uma impotência considerável na capacidade de se pôr freio no progresso contínuo. Diz-nos Jonas que esta última forma de poder se tornou

³⁰ Id. *Ibid.*, p.43.

³¹ Id. *Ibid.*, p.44.

autônoma e, portanto, precisa ser regulada, assim como o conceito de razão instrumental em Habermas.

Por fim, o quarto tema parece-nos o que mais evidencia a proximidade entre os dois teóricos aqui abordados. Enquanto Habermas fala de um esvaziamento de significados do mundo da vida, Jonas se remete a um vácuo ético operante. No primeiro, temos uma perda dos significados do mundo da vida face ao tecnicismo desenvolvido mediante a razão posta em termos instrumentalizados. No segundo, temos um niilismo ético interposto ao mundo mediante o poder absoluto outorgado ao homem pela tecnociência que esvaziou de sentido e validade os fundamentos dos princípios normativos.

Conclusão

Em termos conclusivos pode-se afirmar que são deveras significativos os pontos que aproximam Jürgen Habermas de Hans Jonas no que tange ao esvaziamento ético relegado ao mundo contemporâneo diante do desenvolvimento exaustivo da tecnociência.

Não se pretende com tal abordagem demonizar o conhecimento técnico e científico, mas trata-se de, no sentido habermasiano, desinstrumentalizar a razão ou frear o avanço do poder atribuído à tecnociência no sentido jonasiano. Trata-se de resgatar e revalidar os mecanismos de significação do mundo da vida, como diria Habermas; ou ainda, de reconsiderar os fundamentos dos princípios normativos exauridos pela técnica, como diria Jonas. O primeiro, apresenta como sugestão uma ação comunicativa que considere a validade dos atores, que dialogam imbuídos de uma razão não-instrumentalizada; o segundo, aponta para um princípio normativo fundado na responsabilidade e que permeie todos os setores da vida humana.

O interessante é que, apesar de operarem com conceitos diferenciados, tais conceitos em alguns pontos se aproximam, se tocam. Enquanto Habermas age mediante o intento da emancipação do homem o qual não foi atingido nem pelo esclarecimento, nem por aqueles que procuraram repaginá-lo, Jonas reflete com a finalidade de resgatar a possibilidade da permanência de uma vida humana autêntica. Em ambos os casos, vemos a filosofia posta a serviço da vida em sua essência e completude.

Referências

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1968.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, editora da PUC-Rio, 2006.

_____. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004.

JUNGES, José Roque. *Ética ambiental*. 2.ed. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

MATOS, Olgária C.F. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Moderna, 2001. (Col. Logos).

PINTO, F. Cabral. *Leituras de Habermas: modernidade e emancipação*. Coimbra: Editora Fora do Texto, 1992.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do romantismo até nossos dias. 3.ed.* São Paulo: Paulus, 1991. (Col. Filosofia vol.3)

Texto recebido em: 30/04/2012
Aceito para publicação em: 03/05/2012