

Ermano Rodrigues do Nascimento  
Organizador

# Reflexões ético-filosóficas

da responsabilidade técnica à  
atitude do cuidar para novos tempos



**REFLEXÕES ÉTICO-FILOSÓFICAS:**  
**da responsabilidade técnica à atitude**  
**do cuidar para novos tempos**

**ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO**  
**(Organizador)**

**REFLEXÕES ÉTICO-FILOSÓFICAS:**  
**da responsabilidade técnica à atitude**  
**do cuidar para novos tempos**

**Copyright © Autoras e autores**

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

---

**Ermano Rodrigues do Nascimento [Org.]**

**Reflexões ético-filosóficas: da responsabilidade técnica à atitude do cuidar para novos tempos.** São Carlos: Pedro & João Editores, 2025. 126p. 16 x 23 cm.

**ISBN: 978-65-265-1745-1 [Impresso]**

**978-65-265-1746-8 [Digital]**

1. Revolução tecnológica. 2. Cuidado. 3. Consciência cidadã. 4. Responsabilidade social e pessoal. I. Título.

---

CDD – 370

**Capa:** Marcos Della Porta

**Ficha Catalográfica:** Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

**Diagramação:** Valdemir Miotello e Diany Akiko Lee

**Editores:** Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

**Conselho Editorial da Pedro & João Editores:**

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil); Ana Patrícia da Silva (UERJ/Brasil).



**Pedro & João Editores**

[www.pedroejoaoeditores.com.br](http://www.pedroejoaoeditores.com.br)

13568-878 – São Carlos – SP

2025

## Apresentação

As reflexões do campo da filosofia são muito caras para a história. O historiador José Carlos Reis é categórico quando registra que o estatuto da pesquisa histórica está intrinsecamente ligado à teoria da história onde o diálogo com a filosofia é permanente. Em outras palavras há uma relação tensa ao mesmo tempo entre a filosofia e a história. A história ao trabalhar com conceitos e linguagens se constitui primeiro como teoria e posteriormente como prática na complexidade da sua narrativa de representar o passado.

A revolução tecnológica em curso colocou o filósofo e o historiador em um tempo repleto de agoras. Na velocidade de “um painel repleto com milhares de lâmpadas” esses artífices do conhecimento buscam caminhos para enfrentar a rapidez, a velocidade, e a efemeridade do presente. Esses desafios do tempo presente dificultam as discussões e consensos, e sobretudo a cultura democrática. Nesse ambiente, as relações entre passado e presente são afetadas de forma substancial, mas principalmente as formas de produzir o conhecimento. É nesse cenário que as discussões que se dedicam aos estudos sobre ética se tornam incontornáveis.

O livro intitulado Reflexões Ético-Filosóficas: Da Responsabilidade Técnica à Atitude do Cuidar para Novos Tempos, organizado pelo Prof. Dr. Ermano Rodrigues do Nascimento, docente do curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco, se constitui como uma importante contribuição para aprofundar os debates sobre as relações entre ética e filosofia. Os temas selecionados estão relacionados com preocupações que dialogam intensamente com questões centrais do tempo presente, bem como com a Área de Concentração do PPGFIL: “Filosofia, Ética e Linguagem.

A iniciativa pensada por um docente preocupado com as recomendações da Capes que visam fortalecer a produção dos discentes, se traduz como um importante instrumento para divulgação e circulação do conhecimento. A obra foi composta por 5 capítulos que compreendem uma variedade de temas e abordagens, mas que dialogam entre si. O leitor irá se deparar com diversas reflexões filosóficas que possuem como tema central à ética, mas com percursos que permitem aproximações com a ética agostiniana, do cuidar, do antropoceno.

Além de profícuos debates com o pensamento de Jonas e Kant. A partir deste momento detalharemos os capítulos que compõem este livro.

O capítulo intitulado Platonismo e neoplatonismo como fundamentos filosóficos da ética agostiniana discute a influência da filosofia grega, especialmente de Platão, Plotino e o neoplatonismo, no pensamento ético-filosófico de Santo Agostinho. Através da leitura dos textos platônicos, Agostinho passou por uma "conversão" definitiva para a filosofia, utilizando os princípios gregos para estruturar a base da Igreja Cristã. O artigo destaca a relevância das contribuições éticas de Agostinho, que, apesar de pertencer ao período medieval, continua sendo importante para a sociedade contemporânea, particularmente no que se refere à promoção do bem comum e à busca pela verdade.

O segundo capítulo do livro intitulado artigo Promoção da Pessoa Humana com deficiência a partir da atitude ética do cuidar aborda a promoção da pessoa com deficiência a partir de uma atitude ética de cuidado, destacando a importância de preservar e cuidar ao invés de remediar. O principal desafio identificado é a implementação de uma Educação Inclusiva, que busca a inclusão social das pessoas com deficiência de maneira ética e cuidadosa.

Posteriormente, o terceiro capítulo do livro Do ethos, à ética e à técnica na perspectiva de Hans Jonas aborda os impactos da técnica moderna na biosfera, destacando a necessidade de reflexão sobre os resultados dessa transformação e a criação de uma nova ética. Com base na perspectiva de Hans Jonas, uma "ética da

responsabilidade" propõe que o ser humano assuma o papel de curador da natureza e das futuras gerações, em vez de explorar a natureza como um recurso inesgotável. Essa nova ética defende uma postura de administração cuidadosa da vida e do meio ambiente, levando em conta o desenvolvimento tecnocientífico e suas consequências. O texto propõe uma mudança de atitude na relação ao mundo em transformação, buscando um equilíbrio sustentável para o planeta.

No quarto capítulo da obra intitulado Limitação das éticas antropocêntricas ao tempo e ao espaço presentes: a exigência de uma nova fundamentação discute as limitações das éticas antropocêntricas diante dos desafios pelo desenvolvimento tecnológico do século XX, que trouxeram tantas conquistas quanto às ameaças à vida humana e não-humana. Baseando-se no filósofo Hans Jonas, a reflexão propõe uma nova ética da responsabilidade, que considera o impacto das ações humanas no presente e no futuro, e critica as éticas tradicionais por focarem apenas no ser humano e ignorarem as consequências sobre a natureza e as gerações futuras. Jonas propõe um novo imperativo ético que esteja em sintonia com a realidade tecnológica moderna.

Por fim, no último e quinto capítulo da obra A exigência do imperativo categórico numa perspectiva ética kantiana examina a perspectiva ética do filósofo Immanuel Kant, centrado no conceito de imperativo categórico, que serve como uma base racional para avaliar a moralidade das ações humanas. Kant argumenta que a moralidade deve ser guiada exclusivamente pela razão, sem influência de sentimentos ou experiências empíricas. A ação só é moralmente válida quando está em conformidade com o dever, independentemente de qualquer simpatia ou compaixão pelo próximo. Para compreender plenamente essa abordagem, o texto destaca a importância de considerar a trajetória de vida de Kant, seus conceitos fundamentais e a estrutura do seu pensamento.

Esta obra dialogará com o leitor interessado na filosofia, mas sobretudo nas relações entre ética e verdade. Seguiremos todos refletindo sobre a árdua e encantadora tarefa de encontrar

caminhos interdisciplinares para pensar o estudo do agir ético, do comportamento moral e da sua relação com os valores que permeiam a existência humana. Boa leitura!

Prof. Dr. Helder Remigio de Amorim  
Prof. Dr. em História do Brasil e  
Coordenador do PPGH-UNICAP



## Sumário

<b>Capítulo 1</b>	<b>11</b>
<b>PLATONISMO E NEOPLATONISMO COMO FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DA ÉTICA AGOSTINIANA</b>	
Anderson José da Silva Oliveira Ermano Rodrigues do Nascimento	
<b>Capítulo 2</b>	<b>37</b>
<b>PROMOÇÃO DA PESSOA HUMANA COM DEFICIÊNCIA A PARTIR DA ATITUDE ÉTICA DO CUIDAR</b>	
Maria de Fátima Alves Almeida Ermano Rodrigues do Nascimento	
<b>Capítulo 3</b>	<b>51</b>
<b>DO ETHOS, À ÉTICA E À TÉCNICA NA PERSPECTIVA DE HANS JONAS</b>	
Ednard Williams Alves Bezerra Ermano Rodrigues do Nascimento	
<b>Capítulo 4</b>	<b>71</b>
<b>LIMITAÇÃO DAS ÉTICAS ANTROPOCÊNTRICAS AO TEMPO E AO ESPAÇO PRESENTES: A EXIGÊNCIA DE UMA NOVA FUNDAMENTAÇÃO</b>	
Renato César Conserva de Arruda Ermano Rodrigues do Nascimento	

**Capítulo 5**

95

**A EXIGÊNCIA DO IMPERATIVO CATEGÓRICO  
NUMA PERSPECTIVA ÉTICA  
KANTIANA**

Renato Pereira de Almeida

Ermano Rodrigues do Nascimento

**Autoras e autores**

125

**PLATONISMO E NEOPLATONISMO COMO  
FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DA ÉTICA AGOSTINIANA**

*Anderson José da Silva Oliveira*

*Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de  
Pernambuco-UNICAP*

*Ermano Rodrigues do Nascimento*

*Doutor em Ciências da Educação e Professor do PPGFIL/UNICAP*

## **1. INTRODUÇÃO**

A influência da filosofia grega no pensamento filosófico-teológico de Santo Agostinho, particularmente no que se refere aos filósofos Platão, Plotino e o neoplatonismo, não pode ser negada. Segundo Brown (2005, p. 123), “A leitura agostiniana dos livros platônicos fez uma coisa que todos puderam compreender: levou Agostinho a uma “conversão” final e definitiva de uma carreira literária para uma vida na filosofia”. Agostinho, caracterizado por sua intensa busca pela Verdade Absoluta da existência, fundamentou-se nos princípios filosóficos gregos para estruturar e organizar os alicerces da Igreja Cristã em processo de formação.

Este artigo tem como objetivo demonstrar essa influência no campo da ética filosófica para o Bispo de Hipona. Acreditamos que Agostinho, embora seja um filósofo do período medieval, possui contribuições valiosas em seu pensamento filosófico, especialmente no âmbito ético, que ainda são relevantes para a sociedade contemporânea. Reconhecemos que a reflexão sobre a verdade e as atitudes éticas que promovem o bem comum são fundamentais para uma coexistência harmoniosa na sociedade.

## 2. UMA FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA EM PLATÃO

A Ética originou-se no mundo grego tendo por objeto a ação (*práxis*) do homem em sociedade, de acordo com Lima Vaz (1999), cujo alicerce é a Razão. Portanto, esta reflexão visa destacar as teorias de dois grandes filósofos do período grego antigo, Platão e Plotino, os quais podemos considerar essenciais para a compreensão filosófica do pensamento agostiniano.

Platão, um dos filósofos que mais influenciaram o período medieval, principalmente, no campo da ética, mesmo não trabalhando de forma sistemática. Sua filosofia como um todo traz em si fundamentações éticas, visto que o homem é direcionado ao desprezo dos prazeres, das honrarias, das riquezas e, principalmente, a renunciar aos bens corporais encontrados nesse mundo e contrapondo-se a isso, encontra-se a prática da virtude *areté*.

De acordo com Marcondes (2010), o modelo no qual Platão desenvolveu os seus escritos foi em “diálogos”<sup>1</sup>, cujo personagem principal é o seu mestre e mentor Sócrates. Distintamente dos pré-socráticos, Platão deu grande ênfase ao homem como objeto de estudo, especialmente à Ética. De acordo com Goldschmidt (2002, p. 32) nasceu, o gênero literário dos “*diálogos socráticos ou aporéticos*”. Para melhor entender tal argumento, Reale e Antiseri buscam esclarecer tal questão ao afirmar que,

Platão recusou-se sempre terminantemente a escrever sobre os últimos princípios. Entretanto, mesmo em relação aos temas a respeito dos quais considerou que pudesse escrever, buscou sempre evitar conferir-lhes tratamento “sistemático”, procurando reproduzir o espírito do diálogo socrático, cujas peculiaridades buscava imitar (2007, p. 130).

---

<sup>1</sup> Alguns autores gostam de dividir os diálogos de Platão de forma cronológica: Diálogos considerados autênticos; Diálogos de fase intermediária; Diálogos da maturidade; Diálogos da fase final e Diálogos de autenticidade discutível.

É na figura de Sócrates<sup>2</sup>, através dos diálogos platônicos, que o homem se torna o objeto de investigação do seu agir ético, que se inicia através do *conhecimento de si mesmo*. Sendo assim, a definição de virtude (*arete*) ganha um lugar de destaque, não pela sua construção balizada em pilares de sabedorias (*sophrosyne*), já herdadas e solidificadas por “alguém” que disse, mas sim, segundo Reale e Antiseri (2007), pela própria ignorância de si mesmo, que busca a verdadeira sabedoria (*sophrosyne*) no *como devemos viver*, e é no “*conhece-te a ti mesmo*” (*gnothi sauton*) que o percurso se inicia. É nessa identificação do “cuidado com a alma” que consiste na verdadeira missão moral do homem.

Há uma novidade na postura socrática encontrada nos escritos platônicos, ela vai para além do modelo ético estabelecido pelos costumes e escritos de uma moral tradicional que, até então, são os norteadores da educação do homem grego. Sua novidade consiste em uma nova moralidade na qual as ações de caráter moralmente boas não se encontrariam em modelos pré-determinados já estabelecidos, mas sim através de novos modelos a serem encontrados na razão.

Como afirmará Reale e Antiseri (2007), para Platão, a razão é que direciona o homem na iminência de boas ações, cuja finalidade última é o bem da alma (*psychê*). Ou seja, em Platão todas as *Ideias* se constituem em si no “*verdadeiro ser*”, e não apenas em um mero pensamento.

Com base na presente exposição, é possível questionar: Como as ações morais mencionadas poderiam ser efetivadas na prática da existência humana em sociedade? De acordo com o pensamento

---

<sup>2</sup> Um pouco sobre a biografia de Sócrates nas palavras de Reale; Antiseri: “Sócrates nasceu em Atenas em 470/469 a.C. e morreu em 399 a.C., em virtude de uma condenação por “impiedade” (foi acusado de não crer nos deuses da cidade e de corromper os jovens; mas, por detrás de tais acusações, escondiam-se ressentimentos de vários tipos e manobras políticas). [...] Sócrates não escreveu nada, considerando que a sua mensagem era transmissível pela palavra viva, através do diálogo e da “oralidade dialética, [...]” (Reale; Antiseri, 2007, p. 85-86).

platônico, o critério para tal seria através da *Ordem* (*taxis*). Essa concepção é ilustrada por Lima Vaz, como segue:

A idéia diretriz do pensamento ético de Platão, na qual se entrecruzam a significação a ética e a significação metafísica, é a idéia de *ordem* (*taxis*). É ela que permite a unificação, sob a égide da teoria das Idéias, da Ética, da Política e da Cosmologia, assegurando a justa medida da *arete* ao indivíduo e à cidade e guiando o Demiurgo na construção de um *Kosmos* harmonioso. A idéia da *ordem* exprime essencialmente uma proporção (*analogia*) que une elementos e seres diversos no mais belo dos laços e será, portanto, uma relação analógica que Platão irá estabelecer entre as partes da alma e suas virtudes, entre a alma e a cidade e entre a alma e o mundo (1999, p. 98).

É a *Ordem* (*taxis*) que concede e assegura uma unificação das partes na composição do todo na filosofia platônica, principalmente no que diz respeito ao agir moral do ser humano. Dentro dessa perspectiva, a problemática da conciliação entre a liberdade e a necessidade humana surge inevitavelmente no horizonte da filosofia de Platão, como nos aponta Lima Vaz (1999, p. 99), “a liberdade como essencial à virtude e a necessidade como predicado da razão”.

Diferentemente da filosofia moderna, nem Platão ou qualquer outro filósofo do período grego desenvolveu qualquer tipo de teoria da liberdade de modo sistemático. Contudo, tal conceito está incorporado na formação da cultura grega, desde a origem dos mitos, passando pelos grandes pensadores e terminando nas escolas filosóficas. Deste modo, a liberdade é característica fundante da *práxis* do homem grego. Nas palavras de Lima Vaz:

Mostrando-se, pois, a liberdade historicamente como constitutiva da *práxis* do homem grego, sua transposição ao plano da reflexão ética, segundo a versão socrática faz surgir necessariamente o problema da compatibilidade lógica a se estabelecer entre essas duas proposições: ninguém é virtuoso sem ser *livre* e ninguém é virtuoso sem ser *sábio*. Como o virtuoso, ou o homem bom e justo, sendo *sábio*, pode ser

livre? Não é excessivo dizer que toda Ética antiga irá girar em torno dessa questão, enraizada profundamente no âmago da tradição cultural dos gregos, e que receberá na Ética platônica uma primeira e, sob certo aspecto, definitiva resposta (1999, p. 99).

Lima Vaz expõe uma aparente incompatibilidade entre liberdade e sabedoria, mas nessa proposição, ambas as ideias são coordenadas pela ordem (*taxis*). A ordem é apresentada como uma ideia que estabelece uma proporção análoga, unindo elementos de seres diversos e permitindo sua junção. Como evidenciado pelo próprio, Lima Vaz (1999, p. 100) “[...] serão os termos dessa proporção ou analogia, retamente definidos, que irão mostrar a compatibilidade e mesmo a identidade na diferença das duas ideias”, ou seja, o conhecimento da *ordem (taxis)* acarreta o próprio conhecimento da Ideia de *Bem*.

No ponto a seguir iremos abordar qual o critério de Justiça (*dikaiosyne*) que se apresenta em Platão, um dos conceitos fundamentais e de maior importância da tradição grega e do saber ético.

## **2.1 A Ideia de Justiça em Platão para Compreender sua Concepção de Ética**

Platão nasceu em uma família da aristocracia grega e, diferentemente de seu mestre Sócrates, tudo indica que Platão inicialmente tinha aspirações de exercer algum cargo político<sup>3</sup> antes de se enveredar definitivamente pelos meandros da filosofia, consequência direta de sua experiência com seu mentor Sócrates.

---

<sup>3</sup> “Platão nasceu em Atenas, em 428/427 a.C. Seu verdadeiro nome era Aristócles. Platão é apelido que derivou, como referem alguns, de servidor físico ou, como conta uma outros, da amplitude de seu estilo ou ainda da extensão de sua testa [...] Seu pai contava orgulhosamente com o rei Codros entre seus antepassados, ao passo que sua mãe se orgulhava do parentesco com Solon. Assim é natural que, desde a juventude, Platão já visse na vida política o seu próprio ideal: nascimento, inteligência, aptidões pessoais, tudo levava para essa direção” (Reale; Antiseri, 2007, p. 125).

A ética em Platão, assim como para qualquer autêntico homem grego, estava ligada diretamente à sua vivência no Estado. Não se pode pensar em um cidadão na época histórica de Sócrates, Platão e Aristóteles fora da *Pólis* grega, visto que a vida humana só se torna significativa participando ativamente dela. Sendo assim, a Ideia de cidade-estado na filosofia platônica é a compreensão de que segundo Copleston (2021, p. 225): “[...] a sociedade organizada é uma instituição “natural”, de que o homem é essencialmente um animal social”.

Na obra *A República*, produzida por Platão em uma fase tardia de sua vida, utilizando-se como personagem principal Sócrates, através dos seus textos em forma de diálogos, discorre sobre a ideia de Justiça (*dikaiosine*) e a criação de uma cidade-estado. Reale e Antiseri nos dizem:

*A República* é precisamente a da coincidência da verdadeira filosofia com a verdadeira política. Apenas na condição de o político se tornar filósofo (ou vice-versa) é que se torna possível construir a Cidade autêntica, ou seja, o Estado verdadeiramente fundado sobre o valor supremo da justiça e do bem. [...] Construir a Cidade significa conhecer o homem e seu lugar no universo. De fato, afirma Platão, o Estado não é senão o engrandecimento de nossa alma, uma espécie de gigantografia que reproduz, em vastas dimensões, tudo aquilo que existe em nossa *psyché* (2007, p. 162).

Platão vai ao encontro do sentido verdadeiro do conceito de Justiça (*dikaiosine*), conceito esse no qual se constitui o eixo central de todos os demais temas abordados na obra *A República*. Para isso, o autor se utiliza de uma observação crítica que analisa o surgimento (ou sua corrupção) de uma cidade perfeita. De acordo com Reale e Antiseri, essa análise é realizada em três pontos fundamentais, são eles:

Em primeiro lugar, são imprescindíveis os serviços de todos aqueles que provêm às necessidades materiais, desde o alimento até às vestes e à habitação. 2) Em segundo lugar, são necessários



dos serviços de alguns homens responsáveis pela guarda e defesa da Cidade. 3) Em terceiro lugar, é necessário a dedicação de alguns poucos homens que saibam governar adequadamente. [...] A cidade portanto necessita de três classes sociais: 1) a dos lavradores, artesãos e comerciantes; 2) a dos guardas; 3) a dos governantes (2007, p. 162-163).

Platão realiza uma separação hierárquica com o objetivo de estabelecer um equilíbrio entre as classes sociais. Na primeira classe, os indivíduos são dominados pelo aspecto "concupiscível" da alma e a virtude da "temperança" é essencial para que se tornem bons. Já na segunda classe, a força "irascível" (volitiva) da alma é predominante, e a virtude específica dessa classe é a "fortaleza" ou "coragem". Os governantes da terceira classe são aqueles que amam a cidade mais do que os demais, cumprem sua missão com devoção e conhecem e contemplam o Bem, triunfando assim a alma racional e tendo como virtude específica a "sabedoria". É por meio da união dessas classes que a Justiça (*dikaiosine*) pode surgir na cidade-estado. É o que nos descrevem Reale e Antiseri:

A "justiça" nada mais é do que a harmonia que se estabelece entre essas três virtudes. Quando cada cidadão e cada classe social desempenham as funções que lhe são próprias da melhor forma e fazem o que por natureza e por lei são convocados a fazer, então realiza-se a justiça perfeita (2007, p. 163).

A cidade-estado proposta por Platão como modelo ético nada mais é do que uma representação expandida da alma humana. De acordo com Reale e Antiseri (2007), em cada ser humano se encontram as três faculdades da alma, assim como também está presente as três classes sociais da cidade-estado. Deste modo, fica evidenciado na filosofia platônica que a Ideia de Justiça (*dikaiosine*), conforme destacado por Lima Vaz (1999), possui um caráter metafísico que aponta para a existência de uma justiça no Mundo Ideal, enquanto a justiça terrena é apenas uma "imitação" da verdadeira Justiça (*dikaiosine*). Nesse sentido, a Justiça tem sua

origem na interioridade do indivíduo, em sua alma, para então se manifestar por meio de uma práxis efetiva na sociedade, visando o bem comum da cidade-estado. A análise de Reale e Antiseri mostra-se precisa nesse ponto:

Eis, portanto, o conceito de justiça “segundo a natureza”: “cada um faça aquilo que lhe compete fazer”, os cidadãos e as classes de cidadãos na Cidade e a partes da alma na alma. A justiça só existe exteriormente, nas suas manifestações, enquanto existir interiormente, na sua raiz, ou seja, na alma. [...] O bem particular deveria ser o bem comum (2007, p. 164-165).

Platão, desta forma, também se contrapõe e supera o relativismo dos sofistas no que diz respeito à ideia de *justiça*, pois não é uma compreensão superficial individualista, muito menos mental, mas sim um entendimento que parte da contemplação do mundo *supra-sensível*<sup>4</sup>, ou seja, do mundo verdadeiramente real, ainda que isso seja dentro de uma compreensão *metafísica*. Neste sentido, Mondin assinala:

Ora, o fundamental da concepção platônica da realidade é a clara distinção entre mundo sensível e mundo supra-sensível, entre mundo material é mundo ideal, distinção que divide em duas partes

---

<sup>4</sup> “Platão nominou essas causas de natureza não-física, essas realidades inteligíveis, principalmente recorrendo aos termos *Idéia* e *Eidos*, que significam “forma”. As *Idéias* de que falava Platão não são, portanto, simples conceitos ou representações puramente mentais (só muito mais tarde o termo assumiria esse significado), mas representam “entidades”, “substâncias”. As *Idéias*, em suma, não são simples pensamentos, mas *aquilo* que o pensamento pensa quando liberto do sensível: constituem o “verdadeiro ser”, “o ser por excelência”. Em breve: as *Idéias* platônicas são as essências das coisas, ou seja, aquilo que faz com que cada coisa seja aquilo que é. Platão usou também o termo “paradigma” para indicar que as *Idéias* representam o “modelo” permanente de cada coisa (como cada coisa *deve* ser). [...] Afirmar que as *Idéias* existem “em si por si” significa dizer, por exemplo, que o Belo ou o Verdadeiro não são tais apenas *relativamente* a um sujeito particular (como pretendia, a por exemplo, Protágoras), nem constituem realidades que possam ser forjadas ao sabor dos caprichos do sujeito, mas que, ao contrário, se *impõem ao sujeito de modo absoluto*” (Reale; Antiseri, 2007, p. 137).

não somente no universo em geral, mas também o microcosmo que se chama homem. Mas, uma vez descoberto que o homem tem duas dimensões, a sensível (corpórea) e a supra-sensível (espiritual), e uma vez estabelecido que o verdadeiro eu é o supra-sensível, isto é, a alma, está automaticamente determinado verdadeira e autêntico fim da vida moral (1982, p. 74).

A ética platônica, acima de tudo, é uma ética eudemonista<sup>5</sup>, pois sua finalidade é alcançar o mais alto bem do homem; é nessa premissa que se encontra a felicidade por excelência. Copleston (2021, p. 219) descreve: “Pode-se dizer que o mais alto bem do homem é o verdadeiro desenvolvimento de sua personalidade como ser racional e moral, [...] quando a alma de um homem está no estado em que deve, então o homem é feliz”.

Vimos, ainda, que de forma propedêutica, na filosofia de Platão a Ética se encontra substancialmente em todos os seus escritos filosóficos. Será a razão a “ferramenta” que leva o homem ao conhecimento das boas ações e as realizações dessas boas ações encontram-se, como nos diz Lima Vaz (1999), articuladas em torno da ideia diretriz da ordem que rege a realidade total- o domínio do Ser – e na qual, portanto, se inserem igualmente a praxis humana e seus predicados éticos da liberdade e da sabedoria.

A seguir entraremos iremos abordar os fundamentos que constituem a ética da plotiniana.

### 3. OS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS PLOTINIANOS

O filósofo Plotino, considerado como pai do Neoplatonismo se afasta definitivamente das antigas percepções míticas do mundo grego, visto que em sua compreensão as divindades gregas seriam nada mais e nada menos que, segundo nos diz Mondin (1982, p. 126), “[...] expressões poéticas de atributos divinos e criações

---

<sup>5</sup> “Eudemonismo: (in. Eudemonism; fr. Eudémonism; al. Eudamonismus; it. Eudemonismo). qualquer doutrina que assuma a felicidade como princípio fundamento da vida moral” (Abbagnano, 2007. p. 455).

fantasiosas do sentimento popular”. Os escritos do filósofo Licopolitano, que temos conhecimento, nos chegou através de seu mais dedicado discípulo Porfírio que compilou seus escritos e os dividiu em seis grupos de nove livros cada. Tal obra passou a se chamar *Enéadas*. Este trabalho é amplamente reconhecido como a obra principal de Plotino.

Antes de abordarmos a ética de Plotino, é necessário examinar seu sistema metafísico<sup>6</sup>. Nesta parte do trabalho, nosso objetivo é fornecer algumas premissas, especialmente na área da ética, que influenciaram diretamente as obras filosófico-teológicas de Agostinho. Entretanto, para se ter uma compreensão mínima sobre a ética do Licopolitano<sup>7</sup>, acreditamos ser esse um caminho.

Toda a sua construção estrutural, lógica e sistemática da filosofia plotiniana encontra-se estruturada na tríade ou trindade hipostática<sup>8</sup>, que é: *Uno*, *Nous* e *Alma*. A novidade que Plotino

---

<sup>6</sup> Segundo Reale e Antiseri: “Plotino realizou uma verdadeira refundação da metafísica clássica, desenvolvendo posições que são novas e relação a Platão e Aristóteles (2007, p. 340.).

<sup>7</sup> De acordo com Copleston, o local de nascimento de Plotino é incerto: “Eunápio diz que ele nasceu em Licon, ao passo que para Suidas teria sido em Licópolis. Em todo caso, nasceu no Egito por volta do ano 203 ou 204 (segundo Porfírio, 205/6). [...] De saúde fraca, veio a falecer em 269/270 d.C. numa casa de campo na Campânia” (2021, p. 449.).

<sup>8</sup> “A Palavra Hipóstase, termo utilizado por Plotino para denominar as três substâncias principais do mundo inteligível: HIPÓSTASE (gr. *ὑπόστασις* *Untóotaois*; in. *Hypostasis*; fr. *Hypostase*; al. *Hypostase*; it. *Ipostasi*). Com este termo Plotino denominou as três substâncias principais do mundo inteligível: o Uno, a Inteligência e a Alma (Enn., II, 4, 1; V, 1, 10), que ele comparava, respectivamente, à luz, ao sol e à lua (*Ibid.*, V, VI, 4). A transcrição latina desse substantivo é “substância”, que, todavia, foi usada pela tradição filosófica com significado totalmente diferente (v. SUBSTÂNCIA). Nas discussões trinitárias dos primeiros séculos, esse termo foi preferido a pessoa (*πρόσωπον*), que, por significar propriamente máscara, parecia evocar a imagem de algo fictício. A partir dessas discussões, o substantivo H. passou a designar a substância individual, a pessoa. Tomás de Aquino diz: “Para alguns, a substância, na definição de pessoa, equivale a substância primeira, que é a H.; todavia, não é supérfluo acrescentar individual, uma vez que com as palavras H. ou substância primeira se exclui a relação entre o universal e a parte. De fato, não se diz que o conceito de homem ou a mão são

apresenta não consiste nos termos em si, já utilizados por filósofos anteriores, mas sim, na forma como ele fornece respostas explicativas no âmago do seu sistema para as questões "nebulosas" de seus predecessores.

No início do pensamento filosófico grego, na época dos filósofos pré-socráticos, a crença em uma unidade absoluta que gerava o princípio de todas as coisas era uma ideia comum. Plotino segue essa mesma tradição de terminologia, referindo-se à sua unidade absoluta: *Uno*. Será esse *Uno*, que constitui a base de todo o seu sistema metafísico filosófico. Apesar das semelhanças vocabulares com outros filósofos, especialmente Platão, o Licopolitano apresenta singularidades na utilização desse termo que o diferenciam de outros pensadores. Essas distinções são explicadas por Reale e Antiseri:

Platão já havia colocado o *Uno* no vértice do mundo ideal, mas o concebia como limitado e limitante. Plotino, no entanto, concebe o "Uno" como infinito. Somente os naturalistas haviam falado de um princípio infinito, mas o concebiam numa dimensão física. Plotino descobre o infinito na dimensão do imaterial e caracteriza como potência produtora ilimitada. E conseqüentemente, como o ser, a substância e a inteligência haviam sido concebidas na filosofia clássica como finitos, Plotino coloca o seu "Uno" *acima* do ser e da inteligência (2007, p. 340).

Considerando que o *Uno* plotiniano é da origem do infinito, logo surge a indagação: Como o ser radicalmente infinito poderá ter alguma relação ou correlação com os entes individuais, ou seja, os atributos de essência, ser e vida? Posto que se existir uma relação derivada diretamente desse infinito, a própria somatória dos finitos já seria em si uma deturpação, logo a própria distinção entre os

---

H". (Aquino, 1, q. 29, a. 1). Na linguagem moderna e contemporânea, esse termo é usado (mas raramente) em sentido pejorativo, para indicar a transformação falaz e sub-reptícia de uma palavra ou um conceito em substância, ou seja, numa coisa ou num ente. Nesse sentido fala-se também de hipostasiar (fr. *hypostasier*)" (Abbagnano, 2007, p. 581).

entes finitos e o *Uno* seria apenas uma mera ilusão. Para responder a essa proposição é necessário entender que o *Uno* não se resume a uma explicação conceitual, pois ele é a Deidade suprema que se encontra para além do ser. Copleston afirma:

Ele transcende todo o ser de que temos experiência. O conceito de ser tiramo-lo dos objetos de nossas experiências, mas o Um transcende a todos esses objetos e, por conseguinte transcende outrossim o próprio conceito que se faz nestes mesmos objetos (2021, p. 450-451).

Entretanto, não quer dizer que não se pode entendê-lo conceitualmente. O próprio filósofo ao utilizar o termo *Uno* deixa evidenciado que essa utilização tem sua função terminológica associativa ou “pedagógica” para constatar algo que é também inefável, como nos descrevem Reale, e Antiseri, citando partes da obra de Plotino:

O Uno, portanto, é “inefável [...], já que, qualquer que seja a palavra que pronuncies, sempre estarás expressando ‘alguma coisa’ (de determinado). Entrementes, a expressão ‘além de tudo’ [...] é a única que corresponde ao verdadeiro, entre todas as outras.” E, quando refere caracterizações positivas ao Uno, Plotino não está se contradizendo, porque usa uma *linguagem analógica* (2007, p. 340-341).

Relatado o fato de que podemos analogicamente aplicar conceitos ao *Uno*, ressaltando a limitação de linguagem conceitual, Plotino também usa o termo Bem (*agathón*) para o *Uno*. O termo utilizado pelo filósofo não está relacionado a um bem em específico, tal ideia é reafirmada pelos autores Reale e Antiseri (2007): “Bem-em-si, ou melhor, daqui que é Bem para todas as outras coisas que dele necessitam. Em suma, é o Bem “absolutamente transcendental”, o Super-Bem”.

Considerando que as únicas palavras que podem corresponder verdadeiramente ao *Uno*, segundo Mondin (1982), são: “além de tudo” e “além do Espírito Venerável ao máximo”, e que uma dessas palavras expressa exatamente o que o *Uno* é,

Copleston (2021, p. 451), afirma: “Tudo o que podemos dizer é que o Um é - ainda que, de fato, Deus esteja além do ser; Ele é Um, indivisível, imutável, eterno, sem passado ou futuro, sempre igual a si mesmo”. Então como explicar a multiplicidade das coisas, se ele é indivisível? Para responder a essa questão o Licopolitano faz uso da metáfora da emanção. Mondin explica:

As coisas procedem do Um de modo tal que deixam intacta a sua unidade. Segundo Plotino, isto se verifica pelo processo de emanção. Ela não é a ação do Um, mas, antes, um “furto das criaturas”. A emanção deixa intacta a unidade do absoluto, porque as coisas procedem dele sem que ele o saiba, sem subtraírem nada de sua perfeição (1982, p. 129).

Para fazer essa descrição sobre a emanção, Plotino recorre a algumas metáforas como a do sol, o qual ilumina, sem com isso haver qualquer tipo de diminuição de si, a do espelho, que reflete o objeto sem perder ou tirar nada de si, os ramos da mesma planta e os rios que se originam da mesma fonte. Todas as imagens, ressaltam que o primeiro princípio permanece intacto e inalterado, como destaca Copleston (2021, p. 452): “[...] “o primeiro princípio permanece “no seu próprio lugar”, sem diminuir ou entibiar-se, sempre a transcender os entes subordinados”.

Assim sendo, o relato de Plotino não trata simplesmente de uma criação autônoma, mas sim de uma emanção que, de acordo com Reale e Antiseri (2007, p. 341): “[...] se autocria livremente a si mesmo, e que se trata de um de “si” que se autocria livremente como potência infinita, que necessariamente se expande, produzindo o outro de si”. Portanto, é do *Uno* a emanção acontecida na hierarquia plotiniana, o que ele chama de *Nous*<sup>9</sup>, termo também utilizado pelo filósofo Aristóteles como referência a inteligência suprema, o qual compreende o mundo das Ideias de

---

<sup>9</sup> Muitos pensadores traduzirá o termo *Nous* por pensamento, mente, ou Intelecto, mas seguiremos a interpretação de Reale e Antiseri no qual traduzirá o termo por “Espírito” (2007, p. 343).

Platão. Em outros termos, o *Nous* é o *Espírito* que concebe a universalidade (o todo) dos inteligíveis.

O *Espírito* é a única realidade que procede diretamente do *Uno*, e essa procedência o impulsiona a um voltar-se para o *Uno* em contemplação. Nesse ato o *Espírito* preenche-se dele por completo. Em seguida, o *Espírito* volta-se para si na contemplação do *Uno* que jaz em si mesmo. É o que o próprio Plotino (2000) em sua obra nos apresenta:

[...] nada possuindo e nada buscando em sua perfeição, o *Uno* transbordou e sua superabundância produziu algo diverso dele mesmo. O que foi produzido voltou-se de novo para sua origem e, contemplando-a e sendo por ela preenchido, tornou-se o *intelecto*. O ato de ter-se detido e se voltado para o *Uno* deu origem ao *Ser*; o ato de ter contemplado o *Uno* deu origem ao *intelecto*. O ato de ter-se detido e se voltado para o *Uno* a fim de contemplá-lo tornou-o simultaneamente *Ser* e *Intelecto* (2000, p. 64-65).

No trecho supracitado podemos perceber que há uma unicidade em uma multiplicidade (dualidade), uma vez que, como apontado por Reale e Antiseri (2007, p. 343), o *Espírito* se torna “[...] o *Ser* por excelência, o *Pensamento* por excelência, a *Vida* por excelência”. Enquanto temos o *Uno* como “potência de todas as coisas”, o *Nous* fazer-se-á “todas as coisas”, ou melhor dizendo, a explicação de tudo no que diz respeito à esfera ideal, como mais uma vez enfatizam Reale e Antiseri (*Ibid.*): “É cosmos inteligível no qual o *Todo* ecoa em cada *Ideia* e, vice-versa, no qual cada *Idéia* se reflete no *Todo*. É o mundo da pura *Beleza*, já que a *beleza* é essencialmente *forma*”.

A última hipóstase, segundo Plotino, é a *Alma*, que emerge da mesma maneira que o *Nous* (*Espírito*), também originado de um ato contemplativo do próprio *Espírito*. No entanto, a *Alma* se diferencia do *Uno* e do *Espírito*, uma vez que é nesta terceira hipóstase que se origina a matéria, o mundo sensível. Copleston destaca que:



O Nous é eterno e está além do tempo; a beatitude de que goza é a sua posse eternal, e não um mero estado adquirido. [...] Quanto à alma, seus objetos são sucessivos: já Sócrates, já um cavalo, já algo de passado ou futuro, a tudo observa num tempo eterno presente.

Do Nous, que é beleza, procede a alma, que corresponde à alma do mundo do *Timeu*. Esta alma do mundo é incorpórea e invisível, mas serve de liame entre os mundos supra-sensível e o sensível, de modo que não olha apenas para cima em direção ao Nous, senão também para baixo, a mirar o mundo natural (2021, p. 453).

A *Alma* traz em si duas realidades que a constitui, a do mundo **suprassensível** e a do mundo sensível. Isso a torna uma emanação mais pobre e imperfeita, visto que enquanto provém do *Espírito* ela é boa e perfeita, mas enquanto ela se afasta de pensar o *Espírito*, acaba gerando em si o mundo corpóreo. Logo, ela se limita. E essa limitação só será rompida quando a *Alma* se volta para o *Espírito*. A grande novidade que Plotino nos mostra consiste exatamente na criação do cosmo, como nos indicam Reale e Antiseri:

[...] na explicação da origem do cosmo está sobretudo no fato de que ele *tenta deduzir a matéria* sem pressupô-la como se fosse algo que se contraponha ao princípio primeiro desde a eternidade". A matéria sensível deriva de sua causa como possibilidade última, ou seja, como etapa extrema daquele processo em que a força produtora se enfraquece a ponto de exaurir-se. Desse modo, a matéria torna-se exaustão total e, portanto, privação extrema da potência do Uno (e, assim, do próprio Uno). Nesse sentido a matéria é "mal": mas, no caso, o mal não é uma força negativa que se oponha ao positivo, mas simplesmente falta ou "privação" do positivo. A matéria também é considerada não-ser, "porque é diversa do ser e jaz sobre ele" (2007, p. 345).

A obra de Plotino oferece uma visão hierárquica das almas<sup>10</sup> e indica que a matéria não é originada da "*Alma Suprema*", mas das

---

<sup>10</sup> [...] para Plotino, a pluralidade da Alma, Além de horizontal, também é vertical, no sentido de que é hierarquia de almas: a) Em primeiro lugar, há a "Alma

almas particulares em que se encontra o afastamento maior com o *Espírito*. E é exatamente das almas particulares que faz parte a existência humana. É importante destacar que em Plotino o homem não contém simplesmente a alma, ele é a alma por excelência e todas as ações dependem diretamente dela. A alma já é existente antes mesmo da existência corpórea e sua descida ao corpo se dará como nos enfatiza Reale e Antiseri (2007, p. 347): “[...] para concretizar todas as potencialidades do universo – portanto, por uma necessidade ontológica”.

Diante o exposto, realizada esta breve e pontual explanação de como funciona o sistema metafísico do filósofo Licopolitano, discorreremos a seguir sobre o funcionamento de sua ética.

### 3.1 Compreendendo a Ética Plotiniana à Luz da sua Metafísica

Com base no conhecimento acerca do sistema metafísico do filósofo Licopolitano, é possível compreender que a alma é o que de fato constituiu o ser humano. Sua essência é intrínseca e **auto constituinte**, o que significa que a verdadeira essência do ser humano é a alma. No entanto, o homem é constituído também de matéria (corpo), e essa dualidade alma e corpo, segundo Mondin (1982, p. 131), “[...] gera nele um contraste de tendências: conversão (ou tendência da alma para o alto) e dispersão (ou tendência da alma para baixo)”.

Torna-se evidente, ao considerarmos as hipóstases Plotiniana, particularmente o *Nous* e principalmente com o surgimento da *Alma*, juntamente com suas hierarquias, que há um grau de afastamento consecutivo da origem primordial, o Sumo-Bem. Consequentemente, surge a necessidade de um retorno em direção ao *Bem*. Nesse contexto, é relevante questionar como esse retorno

---

Suprema”, a “Alma como pura e hipóstase, que permanece em estreita união com o Espírito do qual provém; b) Depois, há a “Alma do todo”, que é a Alma enquanto criadora do mundo e do universo físico; c) por fim, há também as almas particulares, aquelas que “descem” para animar os corpos, os astros e todos os seres vivos (Reale; Antiseri, 2007, p. 345).

pode ocorrer? Uma vez que o ser humano está imerso no mundo material, um campo irracional onde residem os fenômenos sensoriais. Para abordar essa questão, recorreremos às reflexões de Mondin:

O retorno da alma ao Um é obra da liberdade; se a sua inclinação ao corpóreo é fatalidade que escapa à sua consciência, a ascensão aos planos superiores do ser só é possível graças ao empenho de toda a alma, exposta ao risco, à incerteza: viver passionalmente é fácil, porque instintivo, embora a alma acabe perdendo-se neste emaranhado; elevar-se ao Belo, ao Verdadeiro, ao Bem é difícil, porque exige o empenho da vontade: e, no entanto, é através desta fadiga que ela se reencontra e se instaura no Ser. O ritmo de sua vida situa-se aqui, neste oscilar entre necessidades biológicas e liberdade espiritual, e entre instinto e vontade, entre inconsciência e difícil despertar (1982, p. 131-132).

A liberdade é a volição mais forte que se encontra na alma do homem como marca das formas inteligíveis mais elevada da volição do *Bem*. Visto que ela independe do corpóreo, é ela que impulsiona o homem para o retorno ao *Absoluto*. Além disso, Mondin (1982, p. 132) ressalta que: “A liberdade não contradiz a necessidade metafísica, mas identifica-se com ela e tem significado somente quando não coincide com a ausência de valores, mas é condicionada pela realidade em cuja livre aceitação se realiza a sua destinação divina”.

E nesse processo de retorno ao *Uno*, cuja liberdade tem um papel singular, é necessário percorrer determinados caminhos, conforme delineado pelos pensadores Reale e Antiseri (2007, p. 349): “a) o da virtude; b) o da erótica platônica; c) o da dialética. Mas Plotino acrescenta um quarto caminho: o da “simplificação” que é a “reunião com o Uno” e “êxtase” (*unio mystica*)”. E nesse sentido nos interessa especificamente pontuar o caminho da virtude. Já no plano da matéria, o ser humano tem a capacidade de reconectar-se com o divino, sem necessariamente precisar aguardar o fim de sua existência. No tratado sobre as virtudes (I 2 [19]),

Plotino mesmo faz referências a Platão (*Teeteto*) e Aristóteles (*Ética a Nicômaco*) ao discorrer sobre a virtude.

Uma vez que os males são daqui e povoam de necessidade este lugar, e a alma quer evitar os males, deve-se fugir daqui. Então, qual é a fuga? [Platão] diz15: “assemelhar-se a deus”. E isso se nos tornarmos justos e santos com modo de pensar e de modo geral em virtude. Se, então, pela virtude nos assemelharmos a deus, por acaso a um deus que tem virtude? E, portanto, a qual deus? Por acaso àquele que mais parece ter essas qualidades e, portanto, à alma do cosmo e ao que nela comanda, àquele para o qual está um admirável modo de pensar? Pois é razoável, estando aqui, nos assemelharmos a esse (2021, p. 37).

O princípio condutor de todas as coisas, de acordo com Plotino, é o *Nous*, a *Inteligência Suprema*. Conforme discutido anteriormente, é por meio das virtudes que devemos, como seres humanos, buscar nos assemelhar a ele. Nesse sentido, surge a questão sobre quais são as virtudes éticas de acordo com o pensador Licopolitano. Para abordar essa questão, Tadeu Junior apresenta uma síntese muito pertinente ao destacar que:

As virtudes cívicas são apresentadas por Platão na República e atribuídas às diferentes partes da alma: A sabedoria está na parte racional (cabeça), a coragem na irascível (peito), a temperança que está no acordo entre a parte apetitiva (ou desiderativa: ventre) e o raciocínio, e por fim a justiça que surge quando cada parte da alma cumpre sua função. As virtudes superiores (intelectivas) são nomeadas da mesma forma que as anteriores, porém, seu âmbito é outro, se apresentam inteligivelmente (2016, p. 96).

Este breve resumo das virtudes éticas do filósofo Licopolitano, abrangendo tanto as virtudes cívicas quanto as superiores (intelectuais), constitui um elemento fundamental para a busca de uma vivência humana harmoniosa. Ao serem praticadas por meio de uma busca sincera, essas virtudes inevitavelmente conduzem o indivíduo em direção a uma orientação ética. No próximo ponto,

abordaremos a importância desse pensador e de sua escola para o pensamento filosófico-teológico de Agostinho.

#### **4. INFLUÊNCIAS DO PLATINISMO E NEOPLATONISMO NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE AGOSTINHO**

Agostinho (354-430), em sua vida profissional, era um erudito com amplo conhecimento acadêmico, enquanto em sua vida pessoal, era um indivíduo ávido em busca daquilo que considerava a Verdade Absoluta da existência:

Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a mesma Verdade. Desde que a conheci, nunca mais a deixei esquecer. Por isso, desde que Vos conheci, permaneceis na minha memória, onde Vos encontro sempre que de Vós me lembro e Vós me deleito. São essas minhas santas delícias, que, por vossa misericórdia, me destes, ao olhades para a minha pobreza” (Agostinho, 1984, p. 188-189).

Após passar por diversas experiências e desafios existenciais, encontrou sua Verdade somente quando se converteu ao cristianismo sob a influência de sua mãe Mônica e do bispo Ambrósio de Milão. Foi nesse momento que Agostinho descobriu seu propósito na vida, dedicando-se integralmente à Igreja de Cristo e contribuindo não apenas como homem de fé, mas também como acadêmico que era.

A fim de compreendermos a ética agostiniana, é essencial que sejam consideradas suas principais influências antecedentes. Tanto Platão quanto Plotino desempenham um papel fundamental nesse contexto. É crucial que se tenha conhecimento dessas reflexões introdutórias, como já exposto nos capítulos anteriores. Esses pensadores são influenciadores diretos do pensamento filosófico-teológico de Agostinho, e, portanto, são de suma importância para uma compreensão mais aprofundada de sua ética.

No período inicial do advento do Cristianismo em Roma, a escola filosófica do neoplatonismo, exercia considerável influência

na cultura intelectual do Império Romano do Ocidente. A influência do neoplatonismo no desenvolvimento da filosofia-teologia cristã foi notável, embora o Cristianismo tenha alcançado seu crescimento quantitativo quando foi oficializado pelo Império Romano em 380 no reinado do imperador Teodósio, segundo nos apresenta Mondoni (2014). Foi com Agostinho que essa influência ganhou um contorno acentuado, pois o bispo de Hipona teve toda a sua filosofia-teologia influenciada pelo platonismo e o neoplatonismo conforme nos descreve Jaerger:

A cultura antiga, que a religião cristã assimilou e à qual se uniu para entrar, fundida com ela, na Idade Média, era uma cultura inteiramente baseada no pensamento platônico. É só a partir dela que se pode compreender uma figura como a de Santo Agostinho, que traçou a fronteira histórico-filosófica da concepção medieval do mundo, por meio da sua *Cidade de Deus*, tradução cristã da *República* de Platão (2010, p. 581).

Agostinho, ao ter contato com as ideias de Platão, se distancia do maniqueísmo, uma filosofia centrada no materialismo, e passa a adotar teorias que transcendem o mundo sensível, buscando uma realidade que vai além do cosmos visível.

Platão e Agostinho compartilhavam a crença de que a verdade não residia no mundo *sensível*. Para alcançar a verdade, o indivíduo precisava direcionar sua atenção para o interior de si mesmo. Em relação a Platão, essa concepção foi destacada pela teoria da *reminiscência*. Todavia, como mencionam Costa e Pichler em seu artigo:

[...] a noção de “olhar para si” para alcançar a verdade, em Santo Agostinho, é distinta dessa abordagem (neo) platônica. Para Santo Agostinho, no diálogo de *De magistro* (XII) O sujeito precisa olhar para si não porque sua alma já sabe e precisa ser recordada, mas porque existiria na alma um mestre interior que ensina. Seria Cristo que estaria no homem (mas não fundindo-se nele) que diria a verdade (2018, p.163).

Na obra *De Magistro* de Santo Agostinho, é possível identificar a presença dessa afirmação.

Há, todavia, creio, certa maneira de ensinar pela recordação, maneira sem dúvida valiosa, como se demonstrará nesta conversação. Mas, se tu pensas que não aprendemos quando recordamos ou que não ensina aquele que recorda, eu não me oponho; e desde já declaro que o fim da palavra é duplo: ou para ensinar ou em nós mesmos; contigo o que fazemos também quando cantamos; ou, por acaso, não te parece? [...] entendeste certo: creio também teres notado, apesar de haver quem não concorde, que, mesmo sem emitir som algum, nós falamos enquanto intimamente pensamos as próprias palavras em nossa mente; assim, com as palavras nada mais fazemos do que chamar a atenção; entretanto, a memória, a que as palavras a derem, em as agitando, faz com que venham à mente as próprias coisas, das quais as palavras são sinais (1984, p. 291-292).

Gostaríamos de ressaltar “certas similaridades” entre a biografia de Plotino e de Agostinho no que diz respeito à busca pelo saber filosófico-religioso, visto que ambos os pensadores transitaram, em algum momento de suas vidas, em uma convivência com culturas diferentes de suas origens na busca constante por um aprofundamento intelectual e espiritual<sup>11</sup>. O que poderíamos dizer, na linguagem de hoje, é que ambos foram, em certo sentido, homens cosmopolitas.

É entendido por diversos estudiosos que Plotino, em algum momento de sua vida, obteve determinado contato com o cristianismo nascente de sua época. tanto a sua biografia quanto o

---

<sup>11</sup> Plotino esteve com diversos professores em Alexandria, até que aos vinte e oito anos encontra Amônio Saccas, integrando posteriormente a expedição Persa do até então Imperador Gordiano, se aprofundando e ganhando destaque na filosofia persa; com a morte do Imperador ele vai viver em Roma aonde abre uma escola, caindo na graça do Imperador Galindo e sua esposa. Muito bem quisto por todos, devido ao seu temperamento gentio e afetuoso, segundo seu principal aluno e discípulo Porfírio (Copleston, 2021, p. 449-450).

contexto geográfico final do filósofo indicam essa possibilidade. Em relação a essa questão, Frederick Copleston faz um comentário.

Embora tenha Plotino atacado os gnósticos, ele nada disse do cristianismo, o qual provavelmente conhecia em certa medida. E bem que nunca se tenha tornado cristão, deveras perseguiu ideias em ordem moral e espiritual, não apenas através das ideias, mas na própria vida. Foi precisamente esse idealismo espiritual presente na filosofia dele que cativou o grande Doutor da Igreja Santo Agostinho de Hipona (2021, p. 450).

Através da influência de Plotino, Santo Agostinho concebeu a possibilidade de que o mundo físico pudesse derivar de uma realidade não física e totalmente transcendental. Sob essa perspectiva, Plotino proporcionou a Santo Agostinho um pensamento radicalmente distinto daquele defendido pelos maniqueístas. Principalmente no que diz respeito a origem do mal. E isso foi fundamental para a construção inicial de sua resposta a essa problemática 12. Conforme nos relata Costa e Pichler em seu artigo:

[...] o mal seria simplesmente a privação do sumo bem, visto que a realidade física, exaurida como a última emanção, não teria mais força para contemplar o Uno-bem. Portanto, os neoplatônicos, aos poucos, tornavam-se bem mais interessante nas reflexões de Santo Agostinho do que o maniqueísmo. Ideias como a de que algo não-físico pode criar ou geral físico não eram mais vistas como absurdas (2018, p.162).

Tanto Platão quanto Plotino expressaram a concepção de um "mundo além do mundo", compartilhando a crença em algo que transcende a materialidade do mundo físico. Apesar da ampla

---

<sup>12</sup> A diferença entre a resposta neoplatônica e a posição de Agostinho reside no fato de que os neoplatônicos sustentavam a crença de que o mal é uma substância privada do bem, enquanto o Bispo de Hipona defendia a concepção de que o mal é meramente a ausência do bem.



convergência de ideias entre Platão, o neoplatonismo e Agostinho, é importante ressaltar que o bispo de Hipona não pode ser classificado como um neoplatônico. Isso se deve ao fato de que a tradição da filosofia cristã seguida por Agostinho requer distinções significativas que devem ser adequadamente delineadas. Essas distinções dizem respeito a verdades de natureza metafísica. Assim, enquanto Platão trabalha com a concepção de um Universo eterno e moldado, Agostinho adota a ideia de um mundo criado e temporal. No qual caminha para uma finitude que cominará no retorno do Cristo.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base na exposição realizada, torna-se evidente a influência significativa da filosofia grega, particularmente da filosofia platônica e neoplatônica nos fundamentos éticos do pensamento filosófico agostiniano. Agostinho, enquanto intelectual e pensador atento ao seu tempo, encontrou na filosofia grega um alicerce sólido para estruturar e desenvolver um novo pensamento filosófico-teológico no contexto da Igreja Cristã em seus primórdios.

É inegável que a filosofia agostiniana se encontra intrinsecamente ligada à sua fé cristã. Como consequência dessa interconexão, sua proposta ética possui uma orientação específica, cujo objetivo é alcançar a Deus como o Sumo Bem, por meio do qual o indivíduo é capaz de obter orientação e vivenciar a plena realização da verdadeira felicidade.

Em uma análise preliminar e superficial, essa proposição pode parecer exclusivista, uma vez que a ética agostiniana se fundamenta em princípios sólidos e específicos. No entanto, após uma análise mais aprofundada é revelada que Agostinho propõe uma convivência ética pacífica e harmoniosa na sociedade, em que os valores não residem em bens materiais ou físicos.

Ao adotarmos uma abordagem semelhante à de Agostinho, que ao se voltar para a ética grega representada por Platão e os

neoplatônicos, conseguiu estabelecer as bases para uma nova proposição ética. Além disso, é importante ressaltar que a viabilidade dessa proposta está intrinsecamente ligada à liberdade individual de cada pessoa. Nesse sentido, é relevante recordar que, na concepção agostiniana, a verdadeira liberdade consiste em orientar-se em direção ao bem, em contraposição ao mal.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. *De magistro*. Tradução: Angelo Ricci. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).
- COPLESTON, Frederick. **Uma história da filosofia**. Tradução: Augusto Caballero Fleck, Carlos Guilherme; Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2021. (Coleção Filosofia, v. 1).
- Costa, D. R., & Pichler, N. A. Da Modelagem Demiúrgica à Criação Divina: Semelhanças e distinções da influência platônica na obra Santo Agostinho. **Revista Opinião Filosófica**, 9(1), 157–173, 2018. Disponível em: <https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/850>. Acesso em: 3 maio de 2023.
- GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. 5. ed. Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- MONDONI, Danilo. **O cristianismo na antiguidade**. São Paulo: Loyola, 2014.
- MONDIN, Battista. **Curso de filosofia**. Tradução: Benônio Lemos. São Paulo: Paulus, 1982. (Coleção Filosofia, v. 1).

NASCIMENTO, Tadeu Júnior de Lima. **Quando todos nós somos um**: a alteridade na filosofia de Plotino e sua possível implicação ética. 2016, 107f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) — Universidade federal da Paraíba, João Pessoa, 2016, p. 96. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/11734>. Acesso em: 15 jan. 2023.

PLOTINO. **Enéadas I-II**. Tradução: Juvino A. Maia. João Pessoa: Ideia, 2021.

PLOTINO. **Tratado das Enéadas**. Tradução: Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2000.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: antiguidade e idade média**. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção Filosofia, v. 1).



**PROMOÇÃO DA PESSOA HUMANA COM  
DEFICIÊNCIA A PARTIR DA ATITUDE ÉTICA DO CUIDAR**

*Maria de Fátima Alves Almeida*

*Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-  
UNICAP*

*Ermano Rodrigues do Nascimento*

*Doutor em Ciências da Educação e Professor do PPGFIL/UNICAP*

**1. INTRODUÇÃO**

Buscando entender melhor a questão da promoção humano, principalmente, em se tratando da pessoa com deficiência, considerando que preservar, cuidar é melhor do que remediar. Por isso, o nosso desafio é sempre a implementação de uma Educação Inclusiva, visando a inclusão social da pessoa com deficiência, promovendo-a eticamente e com esmero cuidado numa atitude de alteridade.

**2. DIGNIDADE HUMANA E INCLUSÃO SOCIAL DA PESSOA  
COM DEFICIÊNCIA**

Em suas andanças nas trilhas da labuta educacional, visando “Educação Para Todos”, sem exceção, nem discriminação, Freire (1992) pensador e articulador, deixou-nos um legado recheado de desafios, enquanto empreendedores da inclusão na Educação, formandos na vida e para a vida. Diante disso se permitiu afirmar que,

Tudo o que a gente puder fazer no sentido de convocar os que vivem em torno da escola, e dentro da escola, no sentido de participarem, de tomarem um pouco o destino da escola na mão, também. Tudo o que a gente puder fazer nesse sentido é pouco ainda, considerando o trabalho imenso que se impõe diante de nós, que é o de assumir esse país democraticamente (Freire, 1992).

Nada mais salutar ou apropriado do que ao revisitar Paulo Freire a partir da pedagogia da esperança, entendermos que vivemos uma nova era da sociedade humana também conhecida como a “sociedade do conhecimento, da inovação e da criatividade”. Porém, não podemos perder de vistas o legado freiriano de lutar sempre por uma sociedade livre, igualitária, respeitosa, primando pelo diálogo e cuidado ao educar, pelo bem e desenvolvimento de todos os seres humanos.

Temos a convicção de tal crença desafiadora, também, como em Mantoan as mudanças na escola para uma Inclusão Escolar requerem do professor esse compromisso assíduo, pois,

Nós, professores, temos de retomar o poder da escola, que deve ser exercido pelas mãos dos que fazem, efetivamente, acontecer a educação. Temos de combater a descrença e o pessimismo dos acomodados e mostrar que a inclusão é uma grande oportunidade para que alunos, pais e educadores demonstrem as suas competências, os seus poderes e as suas responsabilidades educacionais (2003, p. 29).

Promover as pessoas com deficiência em suas mais singulares características e no agir ético de ensinar e cuidar, deve ser um caminho sem volta para todos.

De acordo com Antunes, João Santos trata da relevância e da amplitude que temos de ter quanto ao humano, principalmente, numa relação holística por nos integrar num universo maior de acolhimento e promotor da dignidade humana, isto é,

A perspectiva actualíssima de um ser holístico, um ser dimensional que se vai construindo ao longo da vida, num processo de integração gradual nas várias comunidades de que vai fazendo parte. “O homem não se pode criar no isolamento dos outros homens [...]” (Antunes, 2008, p. 20).

A construção de um processo educacional em vista do social inclusivo, deve acontecer com o objetivo sempre de resgatar a dignidade humana, quaisquer que sejam a sua origem, condição físico-social, raça, credo, etnia, pois como já vimos, a pessoa humana é digna e merecedora do respeito de seus semelhantes, esteja como e onde estiver!

Ainda, para Antunes, um bom raciocínio nos possibilita assimilar, enquanto educadores, pedagogos e especializados, ou não, muitos ainda não o são em nossa realidade, e devem ser conclamados, portanto, a refletirmos junto a Santos e a sua experiência como pedagogo e médico, nos afirma que:

A sua concepção do humano [...] leva-o a dar uma atenção especial a todas as dimensões do homem – fisiológicas, psicológicas, emocionais, afectivas e intelectuais – mas, também aos contextos familiares e sociais, uma vez que o processo de educação/formação se realiza em contextos vivenciais. [...] há a necessidade de conscientizar a ideia de que a educação e a saúde são tarefas de todos os cidadãos [...] (Antunes, 2008, p. 20).

E que, cada indivíduo seja considerado a partir de suas potencialidades e não mais por seus limites, pois se nós nos inspirarmos, nos fortalecendo na lucidez, construiremos sempre num paradigma novo, num novo diálogo, numa nova relação. E um novo diálogo e uma nova postura levam-nos a um novo cuidar que não deixam de ser urgente através de uma ação efetiva no processo de inclusão.

Entretanto, Sierra, faz críticas bastante pertinentes ao descaso e abuso para com a pessoa deficiente e destaca as seguintes questões:

[...] pessoas com deficiência observa-se que seus direitos não são respeitados devido a uma série de fatores como: às violações que sofrem em seus relacionamentos sociais, à falta de acesso às instituições e serviços, à condição de privação material em que algumas delas vivem. Esta percepção tem motivado a luta dos movimentos sociais que expressa o sentido da inclusão social, numa perspectiva que concebe a constituição de uma sociedade para todos, ou seja, uma sociedade em que a justiça social seja realizada com base na equiparação das oportunidades sociais e na eliminação de todas as formas de discriminação (2010, p. 72).

Por conseguinte, não podemos olvidar que as dificuldades, os impasses produzidos pela sociedade em relação à pessoa com deficiência, tem gerado cada vez mais distância entre as pessoas e, assim, maculando e desrespeitando dignidade das chamadas “minorias sociais”. Quer queira quer não, as pessoas ficam fragilizadas e excluídas da convivência social.

De acordo com Sierra, pode-se considerar a seguinte proposição e explicação para manter o combate a todo e qualquer tipo de exclusão social, inclusive das instituições em geral. Assim ele expressa:

Ao enfatizar a deficiência, as instituições deixam de desenvolver suas outras potencialidades, além de separá-las da sociedade. Afinal, o sujeito não pode ser considerado deficiente por causa da limitação de uma ou mais funções. De fato, existem diversos tipos de deficiência que constituem diferentes barreiras possíveis de serem superadas (2010, p. 60).

No entanto, pode-se equalizar que tais situações, em algumas situações, podem ser sanadas, uma vez que, as políticas públicas podem possibilitar algumas soluções e, até imediatas, contanto que sejam postas em ação. Por outro lado, não se pode descuidar a necessidade de se reinventar, de se modernizar, por várias estratégias e ferramentas, principalmente, com os avanços das novas tecnologias.



Vale apontar que, também, ao revisitarmos as ponderações de Dietmar Mieth, refletimos e reafirmamos: como entendermos a dignidade do homem. Pois para ele,

A dignidade humana é considerada como um princípio ético fundamental. Quando na formulação do direito básico se diz que a dignidade humana é intocável. [...] Primeiro a abordagem jurídica da questão da dignidade humana. [...] O conceito da dignidade humana é *constitutivo* para a estrutura da constituição, isto é, ele constitui a constituição, não é a constituição histórica como tal que constitui a dignidade humana. [...] mas sim o contrário, é a dignidade humana – como a priori sintético – que é constitutiva para o fato de a experiência poder ter sido feita de maneira como foi feita: como experiência histórica no contexto do estabelecimento de uma constituição (Mieth, 2003, p. 164-166).

E, Mieth (2003, p. 165), ainda, amplia o apontamento na luta a favor da defesa da dignidade humana e acrescenta: “O que importa antes de tudo é para a constituição a ideia da dignidade humana representa um princípio constitutivo, e não o contrário, como se só a constituição estabelecesse a dignidade humana.

Para a Política Nacional de Saúde da Pessoa com deficiência, pode-se observar claramente que:

[...] três modelos conceituais existentes, o médico, o social e o biopsicossocial, sendo que a própria Política Nacional de Saúde da Pessoa com Deficiência, em sua parte introdutória, afirma que o conceito de deficiência vem evoluindo constantemente, ao passo das mudanças sociais como um todo e a partir das conquistas alcançadas por esse grupo social (Brasil, 2007, p. 6 e 7).

E, sendo um direito é dever de todos assegurá-lo, a constituição, a família, a educação, a saúde e as demais instituições. Sendo assim, uma exigência fundamental é manter uma saúde de qualidade sem desprezar para a pessoa com deficiência o direito e o apoio irrestrito no tratamento do corpo, das afetações mentais, psíquicas emocionais adequados, da pessoa fragilizada, dos

cuidados na clínica médica, complementando, a fisioterapia, a psicologia, a terapia ocupacional etc. Para esse processo ser viabilizado, faz-se jus ter sempre profissionais preparados e motivados com formações específicas e com competência e habilidades técnicas.

Diante desse contexto, se assim acontecer, Antunes destaca a necessidade de uma “Pedagogia Terapêutica”, como um

[...] modelo de intervenção, muito centrado nos problemas e na realidade individual de cada criança, ter como característica fundamental a relação espontânea e afetiva que se estabelece [...] e através da qual, se procura conhecer os bloqueios que impedem a criança de evoluir [...] e concertar as práticas pedagógicas e terapêuticas que ajudem a criança a superar esses bloqueios (2008, p. 34).

Toda transformação será processual e somente atingirá sua plenitude se houver a disposição contributiva de todos os envolvidos: profissionais, estudantes, familiares.

Quando se trata de Educação Inclusiva, a família é o lugar primordial da criança, pois podemos entender que esse espaço deve ser o referencial primeiro, porque sendo,

A família é o primeiro espaço social da criança, no qual ela constrói referências e valores e a comunidade é o espaço mais amplo, onde novas referências e valores se desenvolvem. A participação da família e da comunidade traz para a escola informações, críticas, sugestões, solicitações, desvelando necessidades e sinalizando rumos (Brasil, 2004, p. 9).

Ora, é bem provável que a consciência segura do professor inclusivo, por exemplo, deve estar num mínimo possível preparado para a Inclusão escolar ou social em quaisquer níveis. Por isso, deve detecta quais são as necessidades, as possibilidades, potencialidades necessárias para o desenvolvimento de cada um em suas particularidades, desse público-alvo. Essa equipe comunitária, a qual, Antunes aponta com tamanha clareza:

Não obstante tudo isto, é ainda muito frequente verificarmos que os conceitos e as práticas de Educação e Saúde e de desenvolvimento continuam de costas voltadas, só se interligando em contextos e/ou situações isoladas e esporádicas (2008, p. 48).

Sim, entretanto, quando a Educação e a Saúde trabalham juntas vislumbram o desenvolvimento dos cidadãos, sua plena restauração de saúde o mais possível, realização da cidadania visando o desenvolvimento saudável de uma comunidade, de uma nação. Não obstante, também, essa equipe Educação e Saúde, concatenada, profícua, sabe exatamente o que e como fazer, onde incluí-los, seja na educação ou na saúde, ou nos esportes, ou nas artes ou no trabalho, ou seja, nas opções que se fazem necessárias e possíveis a realização, principalmente, a pessoal.

Segundo Thiago Aquino essas ações são valores e tem sentido quando o homem sabe que:

[...] está no mundo assim como também os valores e os sentidos. Como haveria uma relação de unidade homem-mundo, cada pessoa é questionada pelas demandas da vida. Dentre as mais diversas formas de responder a vida, apenas uma pode ser escolhida a cada momento, assim como apenas uma possuiria mais sentido. Constatase que entre o “dever-ser” e o “não-dever-ser” [...] (2023, p. 18).

Eis que diante de tudo o que destacamos e acordo com Oliveira, é importante salientar que diante de incertezas é propositivo trabalhar com a noção ontológica de dignidade, ou seja,

A dignidade ontológica é uma qualidade intrínseca da pessoa humana, ou seja, é uma propriedade das pessoas capaz de distingui-las dos outros seres e de lhes determinar a essência. A dignidade ontológica é a mesma para todos: esta noção nos remete à ideia de incomunicabilidade, de unicidade, de impossibilidade de reduzir o homem a um simples número (2011, p. 35).

Por sua vez, Nascimento destaca a necessidade urgente de se atender dignamente a pessoa com deficiência, em todas as circunstâncias e peculiaridades:

Diante disso, o caráter moral que se vai difundindo, implica na vida moral como possibilidades de se estabelecer núcleos de ação seja pessoal, seja comunitária, social levando em consideração a individualidade de cada um, pois não podemos negligenciar situações de agravamento político, econômico, social por simples acomodação diante dos ataques de ideologias puramente utilitárias e fechadas em si mesmas. [...] Essa é a condição primeira para quaisquer iniciativas moventes com relação à promoção humana (2023, p. 148).

O que necessariamente importa é a Inclusão Social, seja nos âmbitos educacionais ou outros tão importantes quanto (saúde, artes, esportes, trabalho etc.), pois é direito constitucional e moral para todos e deve ser feita, coerentemente, plenificando a realização de necessidades e habilidades pessoais do cidadão e cidadã com ou sem deficiência e sua realização no exercício da cidadania e promoção da dignidade humana.

## **2.1 Cuidar e promover eticamente a pessoa humana com deficiência numa atitude de alteridade**

Consideremos o que Paulo Freire nos inspirou e, certamente nos inspira, educadores inclusivos quando afirmou, em seu cuidado com o ser humano, enquanto “ser aprendente e ser formando” ou “ser humano em formação” em nossas mãos e em nossos cuidados educacionais:

É na minha disponibilidade permanente à vida que me entrego de corpo inteiro, pensar crítico, emoção, curiosidade, desejo, que vou aprendendo a ser eu mesmo em minha relação com o contrário de mim. E, quanto mais me dou à experiência de líder sem medo, sem

preconceito, com as diferenças, tanto melhor me conheço e construo meu perfil (Freire, 1996, s/p.).

Portanto, construímos nosso perfil enquanto educadores e formadores quando renovamos nossa forma de viver e de visão de mundo, visão e aproximação do outro, de forma altruística. Isto significa que, quando saímos de nós mesmos e vamos ao encontro do outro com uma nova forma de pensar e enxergar o outro, respeitando-o em suas diferenças e, imbuídos, de amar e servir, como gostaríamos de sermos queridos, tratados e amados e, principalmente, ter o cuidado do outro em nossas necessidades, fragilidades! Pensamos e concretizamos esse amor que é incondicional porque provavelmente vimos no outro e acreditamos que o outro é o inverso do próprio eu, ou seja, o outro é que me referencia como pessoa.

Roselló ensaia em seus escritos sobre o Cuidar uma visão conceitual bem significativa para melhor compreendermos qual deve ser sempre nossa atitude como ser que cuidar:

O termo *cuidar* é polissêmico, ou seja, tem diferentes significados. A polissemia revela a riqueza conceitual de um termo, mas obriga o intérprete a demarcar os distintos sentidos do vocábulo. “O *cuidado* é uma tessitura de extraordinária densidade antropológica e moral [...] Os pensadores gregos utilizaram uma expressão, intraduzível também, para designar essa atitude: *epimeleia*. A *apimeleia* é uma atitude primitiva de consideração e de ação, de conhecimento e amor. A *epimeleia* não irrompe agressivamente na realidade, mas a deixa ser, a cultiva para que cresça” (2009, p. 119).

Na perspectiva de Nunes, o mais significativo é considerar o cuidado como uma intervenção autônoma, isto é,

Os cuidados são intervenções autônomas e interdependentes a realizar. [...] É igualmente claro que os cuidados surgem como ato humano intencional, em que o desempenho das actividades tem maior amplitude que a simples execução da tarefa ou o volume dos

actos. [...] Por isso se assumiu o Cuidar como ideal moral que visa proteger, aumentar e preservar a dignidade humana (2004, p. 35).

Aliás, acrescenta com a mesma e perspicaz inteireza “Estamos sempre em presença de um Outro – e prestar cuidado é uma situação sempre única que diz respeito a uma pessoa na singularidade da sua trajectória de vida” (Nunes, 2004, p. 35).

Na mesma direção, Boff (2014, p. 140) comenta sobre o cuidado da seguinte forma: “Como a ternura, a carícia exige total altruísmo, respeito pelo outro e renúncia a qualquer outra intenção que não seja a da experiência de querer bem e de amar”.

Portanto, compreende-se que, em se tratando dos cuidados necessários e em tratando da sobrevivência humana partimos da premissa de que, primeiramente, cuidar de si mesmo! Desde o seu primeiro habitat (útero materno) ou melhor, digamos, desde sua gestação a pessoa humana é cuidada, pelos seus cuidadores, provavelmente mães, avós ou, ocasionalmente, os seus “substitutos” (é o que minimamente se espera do ser humano, desde os seus ancestrais!), pois, porque completamente dependentes, senão não sobrevivem! Ou melhor, morreriam!

De acordo com Jorge Biscaia, a importância de estar com o outro, e cuidar do outro é uma condição profundamente humana, pois,

Toda a relação pressupõe a existência de um outro diferente de nós com o qual seja possível um encontro, um diálogo, “um estar com”. A alteridade, o ter consciência do existir de um “outro” para além do nosso próprio eu, é assim a condição essencial de toda a relação e por isso uma condição da pessoa. [...] A alteridade liga-se por isso à consciência de uma certa incompletude e exige uma percepção de sua própria solidão para nos levar à procura de alguém (2004, p. 127).

Não obstante, podemos considerar claramente que a relação do cuidado dos humanos deve ser sempre um referencial humanista para melhor compreender da necessidade de proteção constante como forma de prevenção da manutenção da própria

vida. Essa visão consiste em mostrar também que a questão do cuidar deve sempre estar presente na práxis do educador (mediador) e o educando (aprendente), principalmente, quando se trata, no caso, da pessoa com deficiência, especialmente, por suas condições de fragilidades e certas limitações.

Consideramos, portanto, a necessidade urgente de se refazer na educação uma nova concepção do ser pessoa, e nesse sentido, Carl Rogers (1980, p. 331) em sua obra *Tornar-se pessoa*, revela que certas relações também se aplicam, inclusive, ao professor em sala de aula, porque, “[...] o professor que é capaz de uma aceitação calorosa, que pode ter uma consideração positiva incondicional e entrar numa relação de empatia com as reações de medo, de expectativa e de desânimo”.

Por outro lado, algumas dessas relações, fruto da experiência, demonstram quanto são eficientes os ensinamentos de aprendizagem e quanta responsabilidade está sobre os educadores:

Em *Quem Ama Não Adoece*, Silva (1999, p. 354) num sentido de completude, admite que: “A capacidade de amar a todos indistintamente, tanto as pessoas quanto à natureza e ao mundo, de forma igualmente abrangente e “oceânica”, seria, a meu ver, o melhor caminho de que dispomos”. E sobremaneira a atenção que o cuidar desvela, impulsiona a ações mais responsáveis e comprometidas com o bem-estar do outro e a transformação da sociedade, do mundo.

O novo milênio representa a busca pela inclusão das pessoas com deficiência, em toda a sua plenitude, não apenas na proteção aos direitos, mas também na garantia de acessibilidade, participação social e política, oferta de emprego, saúde e educação adequadas, promoção da vida cultural ativa, entre outras iniciativas.

Todavia, constatamos que em nossas práticas quando, também como aprendentes, após diálogo cuidadoso no acolhimento, instantaneamente afetuoso e amoroso, atento as nuances particulares de cada ser humano, e com orientação e, tratamento adequados, os educandos (aprendentes) obterão melhores resultados. E, quiçá, se espera, obviamente, uma mudança de

postura, e comportamento correspondentes, afinal, Rogers (1980, p. 39), tem toda razão ao afirmar que “A vida é sempre um processo de devir”, e na mesma direção, vale acrescentar que, estas aprendizagens contagiam e, repercutem no percurso do trabalho, também, dos educadores quando em equipe, poderá vir a reciprocidade ao somar com a alteridade.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões aqui estabelecidas têm como ponto de partida despertar cada vez mais o interesse em lutar por uma sociedade mais inclusiva e respeitosa para com as minorias, principalmente, as pessoas com deficiências. Por isso mesmo, trabalhamos numa perspectiva de estabelecer um diálogo a partir de vários pensadores, educadores que pelas suas experiências e fundamentações teóricas conseguiram e conseguem chegar a realidades bem complexas em suas abordagens. Foi assim, que nos sentimos diante de tantos pensamentos que trouxeram um enorme enriquecimento para esta análise, considerando uma realidade que enseja, de fato, uma Educação para Todos.

Vimos que a história registrou práticas excludentes de pessoas com deficiência, pois eram vistas como desnecessárias em suas habilidades psicomotoras. Com a evolução das ciências e inteligência humana é urgente que estas práticas sejam banidas e, tampouco, dissimuladas no convívio social. Toda pessoa, independente de competência psicofísica, sexo, raça, etnia, cor etc., é digna de respeito e de cidadania. Pessoas com deficiência são Pessoas humanas e com dignidade humana. Exige-se, pois, um olhar para além dos limites e das ações para superação das barreiras existentes na “Educação para Todos e na Vida”.

Vimos também que a proposta de inclusão é uma proposta local, regional, nacional de caráter interdisciplinar. E, tão importante quanto é o viés transdisciplinar das especialidades para o apoio às pessoas que precisam de alternativas e possibilidades diferenciadas e, que lhes são imprescindíveis, tanto como alça de



passagem, dentro ou fora da esfera escolar, como de sustentação, permeando a ação educacional. Obter-se a transdisciplinaridade, é inevitável e não se trata de sobrepor uma ciência à outra, nenhuma é mais importante que a outra, mas de somar esforços e colocar a serviço do processo educativo os vários conhecimentos, as inúmeras experiências e competências, tendo em vista resultados, que sejam minimamente efetivos ou de grande valia para os educandos e, os mais fragilizados que, isoladamente, não terá condições de responder ao desafio que a inclusão impõe hoje: um programa de educação que respeite e conviva com a diversidade e, a multiplicidade das diferenças.

## REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Maria da Conceição Pinto. **Educação, saúde e desenvolvimento**. Coimbra: Almedina, 2008.
- AQUINO, Thiago Antonio Avelar de. Valores e sentidos no mundo contemporâneo na perspectiva de Viktor Frank. *In*: NASCIMENTO, Ermano Rodrigues do; SOUZA, José Tadeu Batista de (org.). **Ética, valores e responsabilidades na contemporaneidade**. Formiga: Uniesmero, 2023.
- BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano - compaixão pela terra**. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Especial. Resolução CNE/CEB Nº 2, de 11 de setembro de 2001. **Institui Diretrizes Nacionais para a Educação Especial na Educação Básica**. Brasília, 2004.
- BRASIL. **Decreto de nº 6.214, de 26 de setembro de 2007**. Benefício de Prestação Continuada. Brasília, DF: Presidência da República, 2007. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6214.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6214.htm). Acesso em: 5 jul. 2023.

BISCAIA, Jorge. Alteridades: sentido da relação com o outro. *In*: NEVES, maria do Céu Patrão; PACHECO, Susana (org.). **Para uma ética da enfermagem: desafios**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2004.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1992.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MANTOAN, Maria Tereza Égler. **Inclusão escolar: o que é? por quê? como fazer?** São Paulo: Moderna, 2003. (Coleção Cotidiano Escolar).

MIET, Dietmar. **A ditadura dos genes**. A biotecnologia entre a viabilidade técnica e a dignidade humana. Petrópolis: Vozes, 2003.

NASCIMENTO, Ermano Rodrigues do. Bioética e ação humana: da ética prática à atitude do cuidar para curar. *In*: VALENTIM, Inácio; CÂNDIDO, Maria Regina; FIGUEIREDO, Aldair (org.). **As pontes do universo: reflexões sobre a experiência de ensinar e de curar**. Porto alegre: Fundação Fênix, 2023.

NUNES, Lucília. A especificidade da enfermagem. *In*: NEVES, Maria do Céu Patrão; PACHECO, Susana (org.). **Para uma ética da enfermagem: desafios**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2004.

OLIVEIRA, Aline Albuquerque S. de. **Bioética e direitos humanos**. São Paulo: Loyola, 2011.

ROGERS, Carl Ransom. **Tornar-se pessoa**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

SIERRA, Vânia Morales. Da luta pelo reconhecimento dos direitos de cidadania à pessoa com deficiência. *In*: SINAIS - Revista Eletrônica, Ciências Sociais, Vitória, CCHN, UFES, n. 8, v.1, 2010.

SILVA, Marco Aurélio Dias da. **Quem ama não adocece**. São Paulo: Best Seller, 1999.

DO ETHOS, À ÉTICA E À TÉCNICA NA PERSPECTIVA  
DE HANS JONAS

*Ednard Williams Alves Bezerra*

*Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-  
UNICAP*

*Ermano Rodrigues do Nascimento*

*Doutor em Ciências da Educação e Professor do PPGFIL/UNICAP*

## 1. INTRODUÇÃO

Diante do risco iminente dos impactos provocados pela técnica moderna, é preciso investigar os resultados desta ameaça a toda biosfera. Nosso olhar sobre o meio ambiente ao longo do processo histórico, muito embora a técnica moderna seja fruto de um período específico da História. O fato é que na intencionalidade da modernidade o olhar humano sobre o cosmo se transforma, sobretudo porque não é um olhar sobre o universo simplesmente contemplativo. O homem moderno expande suas ideias além das regiões conhecidas, dos continentes conhecidos. A importância deste período é destacada por conta da técnica desenvolvida para alcançar os novos objetivos além das áreas conhecidas.

Tomando como base os reflexos dessa nova técnica para o planeta é preciso debater a possibilidade de construirmos uma nova ética, não apenas voltada para o homem, muito embora nessa nova ética segundo Hans Jonas<sup>1</sup>, o homem tenha o papel de “curador dos

---

<sup>1</sup> Hans Jonas nasceu em 10 de maio de 1903, na Alemanha, em Monchegladbach. Teve como professores figuras conhecidas da tradição filosófica como Husserl e

outros seres e da natureza, além das gerações futuras”. Parafrazeando Oswaldo Giacoia (2017), sobre Ética e Responsabilidade, no Café Filosófico.

É necessário que nessa ética da responsabilidade o homem compreenda que o papel dele não é dispor da natureza apenas como uma fonte de recursos inesgotáveis. A ética da responsabilidade oferece ao homem a sofisticada compreensão de que ele é um administrador da natureza, dos seres vivos e das próximas gerações.

Desta forma para entender esse novo paradigma é preciso compreender a importância da técnica moderna, os interesses e as consequências do desenvolvimento tecnocientífico. A ética da responsabilidade não é apenas a possibilidade de seguirmos um caminho diferente da técnica moderna, mas também, a mudança de postura diante do mundo em rápida transformação. É possível pensar como se constituiu a técnica moderna e que suas imbricações possam nos ajudar a encontrarmos um caminho inovador e sustentável, que comporte a presença e manutenção da vida em equilíbrio em nosso planeta.

---

Heidegger. Constituiu-se como referente pensador no campo das éticas deontológicas, como repercussão na bioética, tecnoética e ética ecológica. Após envolver-se na Segunda Guerra Mundial, como adepto à causa sionista, decide dedicar-se ao ensino da filosofia. Jonas lecionou na Universidade Hebraica de Jerusalém, por um breve período, antes de mudar-se para a América do Norte, fato ocorrido em 1950, mudou-se para New York. Tornou-se conhecido, primeiramente, por sua obra sobre a Gnose e, mais tarde, por seus trabalhos sobre a filosofia da biologia. Desde o final dos anos 60 voltou sua atenção para as questões éticas suscitadas pelo progresso da tecnologia. Sua obra principal, o princípio responsabilidade, foi publicada em 1979 e constituiu a razão principal para a outorga do título de doutor honoris causa em filosofia, concedido em julho de 1992 pela Freie Universität Berlin. Faleceu em 5 de fevereiro de 1993, em New Rochelle, New York, após ter recebido, alguns dias antes, em Udine, Itália, uma homenagem e um prêmio pela tradução italiana de sua obra principal (Fochesatto, 2006, p. 11).

## 2. ETHOS, ÉTICA E TÉCNICA

Para o entendimento e compreensão de uma sociedade é necessário analisar o conjunto de hábitos ou crenças que organizam uma comunidade, região, território ou nação. Classificamos como *Ethos* tal entendimento. Na visão de Henrique C. de Lima Vaz, essa análise é ampliada no livro *Escritos de Filosofia II - Ética e Cultura*:

Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação. A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. O domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano de *ethos* no qual inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações (1993, p. 13).

Dessa forma o *Ethos* é a junção dos costumes, crenças do homem numa determinada comunidade. Importante considerarmos que a palavra *Ética* vem do *ethos*, que significa o modo de ser ou o caráter, e esta *Ética* se desenvolve a partir do cidadão na *pólis*.

A ética antiga grega não é uniforme, apresenta diversas conceitualizações. Para esta reflexão é importante delimitarmos o conceito, sobretudo para fins de compreensão e objetividade, a ética grega está ligada ao contexto grego na antiguidade à política, à organização da sociedade e apresenta entre outras características a valorização da sabedoria e da virtude, a definição de felicidade e o domínio racional dos desejos e paixões.

Na obra, *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta por exemplo questionamentos e proposições a respeito da virtude e da própria sabedoria filosófica,

A virtude também se divide em espécies de acordo com esta diferença, porquanto dizemos que algumas virtudes são intelectuais

e outras morais; entre às primeiras temos a sabedoria filosófica, a compreensão, a sabedoria prática; e entre às segundas, por exemplo, a liberalidade e a temperança. Com efeito, ao falar do caráter de um homem não dizemos que ele é sábio ou que possui entendimento, mas que é calmo ou temperante. No entanto, louvamos também o sábio, referindo-nos ao hábito: e aos hábitos dignos de louvor chamamos virtudes (1979, p. 64).

Essas são algumas características da ética grega antiga.

A preocupação dos gregos naquela época era com os hábitos, os costumes, o que caracterizaria como virtude, sabedoria. E naturalmente o que retirava o homem desse caminho ético, como por exemplo, os vícios e os excessos, que na avaliação de Aristóteles distanciam o homem da mediania:

Por outro lado, é possível errar de muitos modos (pois o mal pertence à classe do ilimitado e o bem à classe do limitado, como supuseram os pitagóricos), mas só há um modo de acertar. Por isso, o primeiro é fácil e o segundo difícil - fácil errar a mira, difícil atingir o alvo. Pelas mesmas razões, o excesso e a falta são característicos do vício, e a mediania da virtude: Pois os homens são bons de um modo só, e maus de muitos modos (1979, p. 73).

Essa forma de compreensão da ética, como a relação do homem com seu semelhante, é algo que permeia o próprio entendimento da ética ao longo da História, até a contemporaneidade, pois, segundo Hans Jonas (2006, p. 35), “A significação ética dizia respeito ao relacionamento direto de homem com homem, inclusive o de cada homem consigo mesmo; toda ética tradicional é antropocêntrica”.

A lógica da ética tradicional é fundamentada no ser humano. A natureza não era considerada responsabilidade do homem, no entendimento humano até então, era possível para a natureza cuidar de si e continuar sua existência. Na primeira metade do século XX algo se tornou tão profundo e sofisticado que impulsionou o homem a mudar sua relação com seu semelhante

e com a natureza: a tecnologia. Na antiguidade a compreensão da técnica baseava-se, de acordo Hans Jonas (2006, p 43), no “tributo cobrado pela necessidade, e não o caminho para um fim escolhido pela humanidade”. É importante esclarecer que ao afirmarmos que o homem passou por diversas mudanças ao longo dos últimos séculos, não estamos dizendo que as consequências de suas ações abrangeram uma consciência social totalizadora, na realidade avançamos enquanto sociedade nas mais diversas áreas, mas, por exemplo, em dimensões como a ética ainda é necessário aprofundarmos as discussões na busca de convergências. O termo técnica vem do grego *téchne*, que na nossa tradução denominamos “arte” ou “ciência”. A técnica é um procedimento que tem como objetivo um determinado resultado, isso pode ser na arte, na ciência, ou em qualquer outra área. A técnica, portanto, é um conjunto de procedimentos, protocolos e normas que utilizamos como meio para obtenção de uma meta. Fernando Puentes, no artigo, *A Téchné em Aristóteles*, destaca uma forma de conhecimento no contexto e entendimento dos gregos no sentido de que podemos considerar que,

[...] o espectro semântico recoberto pelo termo grego *téchne* é muito mais abrangente do que o que a sua tradução mais usual, arte, significa para nós. Isto ocorre porque ele não se refere apenas e tão somente à habilidade ou destreza de um especialista qualificado capaz de produzir com maestria algum artefato, mas também a uma dimensão teórica e especulativa (Ano 3, n. 4, p. 129).

É um sentido que vai mais além e se amplia no entendimento e decorrer do pensamento filosófico como continua explicando Puentes: “Essa relação estreita entre *téchné*, por um lado, e o conhecimento teórico, por outro, é o que explica e fundamenta a intercambialidade dos termos *téchne* (arte) e *epistémé* (ciência) durante todo o século V a.C. Contudo, é importante compreender os múltiplos conceitos da técnica para poder dimensionar sua

importância na contemporaneidade e entendê-la, sobretudo na sua complexidade.

## 2.1 Visão grega de *ethos* e de *téchne* como *poiésis*

O *ethos* na concepção grega é caracterizado pelo conjunto de crenças e hábitos que definem um povo ou uma unidade comum. Alguns elementos determinam a identidade de grupo que por sua vez contribuem na construção do *ethos* de um determinado povo ou nação. Como por exemplo a História desse povo pode ser determinante para formação de uma identidade cultural, considerando seu valor para a formação do *ethos* cultural, assim explica Lima Vaz (1993, p. 20): “Na estrutura do tempo histórico do *ethos*, o passado, portanto, se faz presente pela tradição, e o presente retorna ao passado pelo reconhecimento da sua exemplaridade”. Portanto, é olhando para o passado que nos mantemos atuais através da tradição, e é no reconhecimento da tradição e de seus exemplos que identificamos e construímos o *ethos*.

Na compreensão e mesmo definição de *ethos* nos deparamos com os elementos que contribuem para sua formação como: os costumes de um povo, seus hábitos e seus comportamentos o definem como tal. Por isso a lógica para constituição do *ethos* passa pela necessidade da *práxis* (ação). Enfatizando a análise de Lima Vaz (1993, p. 15), faz-se jus destacar que nessa busca de compreensão e entendimento o que existe, de fato, “Entre o processo de formação do hábito e o seu termo como disposição permanente para agir de acordo com as exigências de realização do bem ou do melhor, o *ethos* se desdobra como espaço da realização do homem, ou ainda como lugar privilegiado de inscrição da sua *práxis*”. Todavia, esse conhecimento dispõe sobre processos genéticos dos hábitos, ou de disposições habituais por determinadas ações que caracterizam um povo, grupo ou etnia.

A *práxis* na compreensão aristotélica indica ação e significa conforme Adriana Tabosa (2019, p. 49): “os instrumentos inanimados são instrumentos de produção, enquanto o



instrumento animado é um instrumento de ação”. A autora faz uma distinção entre o conceito de práxis como ação a o de *poiésis* como produção. Um objeto como uma cama, por exemplo, tem como finalidade apenas o seu uso. Entretanto, a atividade é em si mesma o seu próprio fim, é neste caso uma ação. Já outro objeto como um tear, apresenta uma atividade transitiva que visa a um fim, neste caso trata-se da *poiésis* enquanto produção.

Segundo Aristóteles (1979, p. 144), o sentido de produção e ação se diferenciam porque a finalidade de produzir está em si mesmo, ou seja, “Com efeito, ao passo que produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é o seu próprio fim”. Na compreensão aristotélica, o agir tem o sentido teórico, ético, pois consiste na reflexão, na ideia, enquanto o fazer tem o significado de prática enquanto a objetivação da ideia. Então, a práxis humana, consiste numa ação onde une teoria e prática. Logo, a *poiésis* como produção, consiste na ação enquanto resultado do fazer humano e, assim, produzimos objetivando um produto.

Por sua vez, a *téchne* compreendida por Aristóteles como arte é uma atividade eminentemente humana. Sendo assim, Puentes (Ano 3, p. 130), afirma que “todo homem aspira naturalmente ao saber”. É necessário entender que existe um elo expressivo através de múltiplas faculdades psíquicas que habilitam o conhecimento humano. Daí a atitude reflexiva nos impulsiona à percepção que nos leva à memória e à experiência. Neste caso podemos limitar objetivamente tanto a ciência (*epistémé*) e a arte (*téchne*) como ações eminentemente dos seres humanos.

Contudo, vale salientar que a arte (*téchne*) surgiu antes da ciência (*epistémé*), pois segundo os gregos a *téchne* surgiu da tentativa concreta de atender às necessidades humanas, na busca de amenizar as dificuldades da vida. A ciência (*epistémé*) visa a contemplação humana, no sentido de teorização do pensamento reflexivo. De acordo com o Aristóteles a matemática teria surgido no Egito, pois os seus criadores (sacerdotes), exclusivamente lá, estariam desincumbidos dos exercícios de determinadas atividades

na sociedade, permitindo aos sacerdotes a elaboração de um conhecimento que não se preocupava em solucionar necessidades específicas e muito menos laboriosas. Não obstante, a arte enquanto *téchne*, surgiu inicialmente, visando atender às circunstâncias reais da vida, e somente depois surgiu a ciência em seu sentido epistemológico, sobretudo porque não havia nenhuma exigência direta para sua criação.

## **2.2 Conceitos fundamentais e tipos de ética**

Podemos separar dois momentos da História da Ética, no primeiro, classificado por Pegoraro (2008), como Interiorização. Esse momento é considerado o mais longo, voltou-se para as questões humanas: a virtude, o bem, a política, a organização social, a felicidade, a racionalidade entre outras. No segundo momento, trata da importância atribuída a objetividade da ética, pois a procura não será a interiorização da razão, mas seu caráter objeto. Por exemplo, as formas de vida, a ética e outras realidades da natureza e o meio ambiente.

Com isso houve uma ampliação da compreensão da ética e suas diversas classificações. É válido salientar esse momento mais recente da ética, sobretudo, entre as diversas classificações da ética como por exemplo, a Ética da Responsabilidade. Nesse sentido, Adela Cortina (2005, p. 113), explica que, “A ética da responsabilidade, por sua vez, atende aos efeitos das ações, pelos quais assume a responsabilidade. O conceito de responsabilidade compreende as consequências não previsíveis”. Ao longo da História da Ética também vamos encontrar classificações de uma estrutura lógica da Ação Moral. Como, por exemplo: um grupo de filósofos denominados de “Filósofos Morais” descreveu a maneira como as pessoas se comportam como sendo assuntos morais; outro grupo argumenta a forma como as pessoas devem se comportar. Classificamos inicialmente a primeira ética como descritiva e a segunda de uma ética normativa.

No naturalismo ético os julgamentos morais são crenças que se apresentam como verdadeiras ou falsas (cognitivismo), e que as propriedades morais existem (realismo) e são propriedades naturais. Já o não-naturalismo ético afirma que os julgamentos morais são crenças que pretendem ser verdadeiras ou falsas e que propriedades morais existem, mas são propriedades não naturais. A ética de motivos busca na investigação empírica as causas das ações, objetivando encontrar as motivações das condutas do homem. No caso das **éticas de fins**, além da procura das motivações que conduzem o homem nas suas ações é característica destas éticas a busca pela sua essência, as ações humanas na procura de sua plenitude. Partindo dessa compreensão, podemos destacar uma classificação sobre ética, ou seja, as éticas são classificadas também como:

- **Éticas materiais e éticas formais**, no caso da primeira é condicionada pela presença do “real”, do prazer, da felicidade, nesta concepção ética a tarefa básica é descobrir o “bem”, caracterizando-o em conteúdo. Quanto às éticas formais não estão condicionadas aos conteúdos e, por isso, podemos destacar que na visão kantiana o homem deve ser guiado pela razão e não pela experiência;
- **Éticas procedimentais**, afirmam que a função da ética é descobrir procedimento que possibilitem a legitimação (e deslegitimação) de comportamentos e normas advindas do cotidiano;
- **Éticas substancialistas discorrem**, por exemplo, sobre a correção de condutas a partir de um contexto social, ou ações compartilhadas da vida boa. Para os substancialistas o discurso principal moral não é descrever sobre normas justas, mas é conceber a moral dos fins, das virtudes e dos bens em comunidade e no contexto real;
- **Éticas deontológicas**, têm como valor a intencionalidade da ação, ou seja, o valor moral das ações depende da intenção do agente;

- **Éticas teleológicas**, são consequencialistas, isso quer dizer que as boas ações se medem por suas consequências. Numa definição mais simples, o valor moral das ações depende das suas consequências;
- **Éticas da intenção ou convicções**, trata-se neste caso das convicções pessoais de determinado político por exemplo, nas suas crenças e comportamentos e adepto da redução da carga tributária, mas ao assumir uma função pública percebe que precisa atender de maneira mais eficiente a população e, que precisa contratar mais funcionários para prestar um melhor serviço a população e, para isso se faz necessário arrecadar mais impostos para suprir as necessidades e serviços demandados. Aplica-se aí o dilema do homem público entre a **ética da intencionalidade ou convicção** e a **ética da responsabilidade**. Citamos como exemplo a má distribuição da riqueza presente no mundo, uma parte importante da humanidade passa fome, portanto, seria injusta a distribuição da riqueza no mundo. Tal afirmação acima não é apenas uma opinião, mas a proposição indica que é preciso mudar e esse pensamento é racional e universalizante. Isso quer dizer que tais considerações são moralmente justas;
- **Éticas da justiça ou ética dos mínimos** têm por objetivo a dimensão do fenômeno moral, deveres da justiça exigido a todos os seres racionais.
- **Éticas dos máximos**, da felicidade, nesta ética o conjunto de bens que podem ser desfrutados pelo homem recebe uma graduação na busca de alcançar a maior felicidade possível. Daí seu nome ética dos máximos, ora tal comportamento pode ser aconselhado como modelo, como uma espécie de conduta, mas não uma exigência, apenas uma orientação, uma vez que a felicidade é objeto de convite.

É de suma relevância entendermos que os tipos e/ou modelos de ética, são essenciais para podermos compreender a dimensão de

universalidade que a ética, por sua vez, abrange em sua dimensão intelectual e moral no ser humano.

### **2.3 Ethos, ética e técnica uma relação positiva**

Paradoxalmente, assim nos parece, quando tratamos de três questões essenciais positivamente como: *ethos*, ética e técnica para podermos perceber o quanto se faz necessário entendermos que o ser humano se apresenta e se estrutura em suas relações pessoais e interpessoais, como um ser de vanguarda, e que, por isso mesmo, sempre se coloca além do seu tempo. Essa compreensão nos faz, cada vez mais, compreender a dimensão da transcendência humana. O homem é um ser inquieto, curioso, investigativo, sonhador, futurista, utópico, que não se conforma com uma só resposta e, assim, luta, busca, interpela, encontra soluções para as mais variadas e complexas situações-limite.

Nesse sentido, tanto a dimensão moral da existência, quanto a ética do agir humano, direciona o homem para uma ação mais coerente com seus desejos, vontades, acertos e erros. Eis o porquê da relevância existente entre *ethos*, ética e técnica.

Com relação ao *ethos*, já evidenciamos o quanto merece respeito e cuidado manter em equilíbrio, em harmonia essa dimensão da ação humana. Por ser o homem responsável imediato pelo seu crescimento e amadurecimento como pessoa em seu ambiente de convivência com os demais. Assim, também, é ele que se lança na eterna Aventura do criar, do transformar, do mudar. Como afirma Pierre Lévy:

A inteligência ou a cognição são o resultado de redes complexas onde interagem um grande número de atores humanos, biológicos e técnicos, não sou “eu” que sou inteligente, mas “eu” com o grupo humano do qual sou membro, com minha língua, com toda uma herança de métodos e tecnologias intelectuais (dentre as quais, o uso da escrita (1993, p 135).

Nesse contexto podemos afirmar que a humanidade promoveu o seu progresso, ou seja, nas mais diversas áreas do conhecimento humano houve sim um progresso, a humanidade progrediu, nas diversas áreas como na técnica, na ciência, nas organizações sociais etc. De acordo com o pensamento jonasiano

Não há dúvida de que existe progresso na “civilização”, geralmente em todas as modalidades de saber humano que são capazes de acumular-se para além da vida individual (porque são transmissíveis) e constituem patrimônio coletivo, ou seja, na ciência e na técnica, na ordem social, econômica e política, na segurança e conforto da vida, na satisfação das necessidades, na diversidade dos objetivos produzidos culturalmente e de modos de desfrute, na ampliação do acesso a eles, no desenvolvimento do direito, na consideração pública pela dignidade pessoal – e, naturalmente, também nos “costumes”, ou seja, nos hábitos externos e internos da vida coletiva, que podem ser mais brutos ou mais refinados, mais gentis, mais violentos ou mais pacíficos (e que poderia conduzir à constituição de “temperamentos nacionais”, cujas características impregnariam todos os indivíduos do grupo). 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 (Jonas, 2006, p. 269).

Diante de tais considerações é possível afirmarmos que progredimos enquanto civilização, em determinados momentos regredimos, não existe uma linearidade no progresso da civilização, o holocausto é prova dessa não linearidade, a utilização de artefatos nucleares contra sociedades civis, a ausência de acesso a saneamento básico e medicamentos em diversos lugares do mundo como grande parte do continente africano e diversas regiões da América do Sul, causando a morte de milhares de pessoas.

A modalidade mais consistente do progresso da civilização humana durante a História foi o progresso da ciência e da técnica, segundo Hans Jonas

de forma evidente e incontestável; e a situação atual de ambas - indissolúvelmente unidas - indica uma continuação indefinida do seu movimento no futuro (provavelmente até um aumento exponencial dos resultados). De qualquer forma, por sua natureza e a dos objetos de que trataram, a ciência e a técnica são capazes de continuar se acumulando sem encontrar nenhum obstáculo. No seu caso, o progresso, e até mesmo o progresso potencialmente infinito, é um fato inequívoco, e seu caráter acumulativo - significando que o último elemento é sempre superior ao que lhe precede - não é simplesmente uma questão de interpretação. Menos clara é a questão do seu preço (2006, p. 269-270).

Fica claro portanto que o progresso científico e sob o ponto de vista técnico faz parte de uma evidência. É algo incontestável, e seu aspecto acumulativo também. Mas talvez o grande desafio seja mensurar os custos desse progresso, sobretudo procurar detalhadamente dimensionar os impactos de todos esses avanços. Quanto mais se eleva o patrimônio da cognição humana, ou seja, o acúmulo de conhecimento e saberes na contemporaneidade vai se tornando mais complexo e de difícil compreensão. Uma vez que esse conhecimento vai ficando mais fragmentado e voltado para os especialistas. Por isso, é preciso refletir sobre a ciência e o progresso técnico, na procura por uma análise desse progresso técnico permitindo encontrarmos os limites éticos, segundo Jonas diferente da ciência, o progresso da técnica pode não ser algo desejável,

Esta situação aponta para o fato de que, diferentemente da ciência, o progresso pode não ser desejável (pois a técnica não se justifica como tal, mas apenas pelos seus efeitos). Mas ela partilha com o seu criador, a ciência, que se tornou seu gêmeo, a ideia de que o movimento autônomo é um fato unívoco, no sentido de que cada novo passo seja a superação do anterior. Observe-se que esse não é um julgamento de valor, mas uma constatação objetiva: podemos deplorar a invenção de uma bomba atômica dotada de poder destrutivo ainda maior e considerá-la como valor negativo. Porém, o que lamentamos é exatamente o fato de que ela seja tecnicamente

“melhor”; nesse sentido, sua invenção é um progresso, lamentavelmente (Jonas, 2006, p. 271).

Daí a importância da discussão ética, imprescindível avaliar se os desdobramentos da técnica, pois não é apenas pelo fato de caracterizar a técnica como autônoma, ou que o advento de um novo conhecimento técnico seja suficiente para justificar a sua existência. É necessário nos apropriarmos cada vez mais da “essência da técnica” como diria Pierre Lévy (1993, p 195), “Mais uma vez descobrimos o alcance político dessa discussão: quanto mais “a técnica “for concebida como autônoma, separada, fatal, toda-poderosa e possuidora de uma essência particular, menos pensaremos que ainda temos poder”. Portanto, com base nessas considerações podemos destacar que há espaço para construção crítica e para a intervenção na técnica e nos impactos promovidos pelo seu progresso.

### **2.3.1 A técnica no olhar jonasiano**

A filosofia jonasiana foi vista ao longo do tempo, sobretudo por conta do olhar de Hans Jonas sobre a técnica como um pensador distópico, ou seja, por causa da visão negativa sobre a técnica e sobre os avanços tecnológicos não imbricados pela ética. Para Jonas a técnica não é um destino inquestionável, há possibilidade de atuar sobre essa técnica. Na filosofia de Heidegger, a tecnologia é considerada neutra e era vista como inevitável. Na visão de Hans Jonas a técnica não é neutra, como também não é um destino inexorável, pois não cabe aqui falar de destino como muito se fundamentava o pensamento empírico e mítico de várias culturas e inclusive a grega.

Estamos refletindo a partir de um poder, onde é necessário a análise ética sobre sua utilização. Na perspectiva de Jonas não é preciso uma visão fatalista da técnica, assim como também não é necessário uma tecnofobia. Um medo da técnica, mas sim uma aproximação do ser humano desta técnica objetivando um maior



controle a partir dessa aproximação. Evitando, entretanto, o distanciamento e a neutralidade. Essa seria inicialmente a estratégia para humanizar ou (re-humanizar) a tecnologia.

A técnica é um modo de transcender, a possibilidade de elaborar uma maneira de evitar a morte, assim afirma Jelson Oliveira (2014, p. 92): “é uma etapa importante da abertura da vida em direção ao mundo, manifestação de um poder que conduz à expansão das condições da vida”. Esse entendimento da técnica nos mostra um poder que amplia as condições de existência dos seres vivos. Sendo uma abertura, segundo Oliveira (2014), há um gesto de liberdade e quanto mais liberdade, mais riscos. Sendo a técnica uma forma de poder, forma essa que exerce o poder para efetivar à vida. A técnica é o modo do ser, do ser vivo, portanto, ontológica. Sendo assim, diante do limite da vida, de sua fraqueza, materializa-se como uma ação libertadora e, que representa diante do risco, um poder. Poder que precisa de um limite fundamentalmente ético.

Compreendendo melhor a técnica percebemos que não é preciso temer ou mesmo rejeitar sua importância. Contudo, é a partir da lógica que o ser humano é a afirmação ética de si e, no exercício de sua ação a técnica manifesta seu poder. Por isso, segundo o pensamento jonasiano na leitura e interpretação de Joelson Oliveira (2014, p. 93), “A técnica é uma forma de ação porque representa uma forma de poder”. É uma autoafirmação do ser, necessidade de autopreservação. É algo considerado válido para o homem.

De acordo com Oliveira (2014), a técnica pode ser descrita como aquela que possui uma dinâmica formal, ou seja, é um empreendimento coletivo continuado que segue leis de movimentos próprios. Há uma unificação de instrumentos e habilidades à ciência. A tecnologia estaria, segundo Jonas, nessa junção da técnica ao conhecimento da ciência. Há também um conteúdo substancial na técnica que implica e fundamenta o uso da técnica de acordo com Hans Jonas (1997, p. 15 apud Oliveira, 2014, p. 93), explica que “as coisas que fornece para o uso humano, o património e os poderes

que confere, os novos objetivos que nos abre ou dita, e as próprias novas formas de atuação e condutas humanas”, são essenciais para tal compreensão.

Entretanto, o conteúdo da técnica é representado nos objetos, nas coisas, nas diversas maneiras e impactos no mundo. Sendo assim, a técnica como um poder, e como poder de ação necessita de uma análise moral. À técnica carece uma dinâmica ética. Nesse momento passamos a aceitar e mais que isso, refletir sobre a importância da responsabilidade humana diante de todo poder presente neste paradigma contemporâneo.

À medida que nos aprofundamos sobre a utilização da técnica ao longo da História nos deparamos com o advento de duas concepções da técnica: na avaliação de Hans Jonas, havia dois momentos da técnica a sabermos: a técnica pré-moderna e a técnica moderna. A técnica pré-moderna conforme Jonas, (1997, p. 16 apud Oliveira, 2014, p. 94), consiste no “uso de ferramentas e dispositivos artificiais para o negócio da vida, junto com sua invenção originária, fabricação repetitiva, contínua melhora e ocasionalmente também adição ao artesanal existente”. Em relação à Modernidade, a técnica é caracterizada como um empreendimento e um processo. Nesse momento a técnica é investida e passa a ser denominada como tecnologia. Pois durante a maior parte do tempo o movimento da técnica era lento, diferente da técnica na Modernidade.

Para Jonas (1997), às revoluções na agricultura, na metalurgia e a revolução urbana ocorreram como consequências e casualidades, mas a revolução bélica não. As revoluções citadas à exceção da bélica foram guardadas por seus inventores. No período pré-moderno não houve a ideia de “um progresso continuado”, não houve nem um “método intencional” para a produção. Era classificado para artes ser adequado a seus fins. A técnica por isso era um elemento de orgulho para o povo e também confirmava a sua identidade. No período Pré-moderno não havia a concepção de progresso continuado. Também não existia um método intencional, ou seja, a experimentação, riscos ou perigos e provas para produzi-los.

A técnica moderna na visão jonasiana, apresenta um estágio subdividido em quatro argumentos, que em Hans Jonas (1997, p. 18 apud Oliveira, 2014, p. 94), consiste a partir da técnica moderna que não leva em conta o equilíbrio ou a satisfação porque é fomentado a necessidade de dar novos passos em todas as direções possíveis. É a partir daí que passa a afirmar que, o que motiva o avanço técnico é a neofilia, ou seja, a paixão exagerada ou doentia pelas novidades ou pelas ideias novas. O segundo, baseia-se na inovação e sua dispersão sobre a comunidade científica (através da difusão tecnológica), ou seja, (da intercomunicação universal do saber), associada e motivada pela competência ou competição. Em terceiro lugar, a lógica da linearidade foi modificada, isto é, a relação entre meios e fins, antes linear, agora passou a ser circular e dialética, o que quer dizer, todavia, que os objetivos podem satisfazer novas relações com a técnica e essa técnica pode ser justificada com base em outros objetivos.

As demandas tecnológicas promovem, contudo, tantas outras demandas no ciclo vicioso, produzindo cada vez mais necessidades e, de acordo com Joelson Oliveira (2014, p. 95), “Nesse sistema, a tecnologia gera novas necessidades e sua tarefa se apresenta como interminável, porque objetivos não solicitados se transformam em necessidades vitais quando associados à “dieta socioeconômica” que transforma a gula em virtude e o consumo em regime de vida” (O quarto motivo é fomentado pelo progresso alheio à vontade do homem. Mesmo não exprimindo uma neutralidade, a ideia de valor se baseia no fato de que cada estado superior é superior ao precedente, seguindo essa lógica a técnica se transforma num destino.

Com base na crítica ao que Jonas chama de dimensão utópica da técnica, ocorre, por sua vez, a pressão pela competência/competição, justificada a partir da ideia de poder, prestígio, benefício e segurança. O investimento elevado que financia a produção da inovação; o aumento da população e o esgotamento das reservas naturais funcionam como impulsos, pois a mesma técnica também acredita que poderia resolver os problemas

por eles criados. Isso estimula a crença, mesmo que hipotética, de que a técnica pode criar um “mundo cada vez melhor”.

A técnica moderna dispõe em sua dinâmica de mudanças, de acordo com Hans Jonas (1997), nos princípios ontológicos e gnosiológicos, respectivamente (conhecimento que vem do ser e estudo dos limites do conhecimento e como se dá a cognição), disposição essa da ideia de um progresso ininterrupto. No primeiro momento é proposto a ideia de que pode haver um progresso sem limites, uma vez que teria sempre algo novo e melhor que poderia ser encontrado. Para justificar suas intenções a técnica se apoia na História do êxito, na premissa teórica de que as coisas se abrem sem limites para serem conhecidas, ou seja, de que há possibilidades que não se esgotariam no conhecimento e manipulação da técnica sobre a natureza.

Nessa perspectiva, a natureza é vista como fonte infinita nos induzindo a pensar que as investigações e as pesquisas nunca se findarão e que o processo científico está vinculado ao tecnológico. Partindo deste pressuposto para a ciência alcançar seus objetivos, Joelson Oliveira (2014, p. 96), faz alguns destaques importantes ao afirmar que a “ciência precisa de uma tecnologia cada vez mais refinada e fisicamente forte”. Nessa lógica a natureza se transforma num “laboratório de larga escala”. Logo, a ciência, que cresce em dependência da “revolução permanente” se vê envolvida num conjunto de impulsos tecnológicos indefinidos.

Com base nesses pressupostos segundo Jonas (1997, p. 24 apud Oliveira, 2014, p. 96), a relação hierárquica entre saber e espírito são modificados, a relação entre teoria e prática sofrem profundas alterações, considerando que há uma aristocrática autossuficiência da busca pela verdade presente no mundo grego, que se baseava na contemplação e o aspecto que antes era meio transformou-se em fim, ou seja, o progresso humano passou ao entendimento de que seria uma elevação de poder a poder.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos dizer que nosso objetivo ao analisar a obra de Hans Jonas, *O Princípio Responsabilidade*, é para melhor compreender uma Nova Visão Humanista na práxis humana, considerando a formação da consciência crítica, a importância da Técnica e o papel da Ética nesse novo contexto histórico.

Considerando a necessidade de enriquecer-nos com as contribuições de outros autores que possam colaborar na perspectiva de uma Ética da Responsabilidade. Faz jus, o despertar de uma consciência sempre aberta para possamos, também, dimensionar nosso olhar sobre o objeto estudado. Como proposta e fundamentação teórica e intelectual necessária à formação da pessoa humana. Nesse sentido, buscamos trazer uma reflexão que possa despertar em cada um de nós um maior interesse em buscar o conhecimento e a tomar consciência da realidade em que vivemos.

### REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Pensadores).
- CORTINA, Adela e MARTINEZ, Emílio. *Ética*. São Paulo: Loyola, 2005.
- FOCHESATTO, Elias. Considerações iniciais. In: FOCHESSATTO, Elias. **Exigências filosóficas e éticas para a técnica moderna em “O princípio responsabilidade” de Hans Jonas**”. 2006. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2006.
- JONAS, Hans. **O princípio da responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JÚNIOR, Oswaldo Giacoia. **A ética da responsabilidade**. 2017. Café Filosófico. Disponível em: A ética da responsabilidade | Oswaldo Giacoia Jr. - YouTube. Acesso em: 6 nov. 2022.

LÉVY, Pierre. **As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. (Coleção Trans).

OLIVEIRA, Joelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014.

PEGORARO, Olinto. **Ética dos maiores mestres através da história**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

PUNTES, Fernando Rey. A téchne em Aristóteles. Ano 3, n. 4. **Revista Hypnoe**. Disponível em: file:///C:/Users/Ermano%20Rodrigues/Downloads/walves,+Hypnos4-0015.pdf. Acesso em: 10 jan. 2023.

TABOSA, Adriana Santos. As noções de práxis e poiésis em Aristóteles. **Argumento** 10, abr. 2019. <https://periodicos.ufba.br/index.php/argum/article/view/29363>. Acesso em: 12 jan. 2023.

VAZ, Henrique de Lima. **Escritos de filosofia II: ética e cultura**. São Paulo: Loyola, 1993.

**LIMITAÇÃO DAS ÉTICAS ANTROPOCÊNTRICAS AO  
TEMPO E AO ESPAÇO PRESENTES: A EXIGÊNCIA DE UMA  
NOVA FUNDAMENTAÇÃO**

*Renato César Conserva de Arruda*

*Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-  
UNICAP*

*Ermano Rodrigues do Nascimento*

*Doutor em Ciências da Educação e Professor do PPGFIL/UNICAP*

## **1. INTRODUÇÃO**

O século XX foi marcado por grandes transformações em múltiplas áreas: social, econômica, científica, tecnológica etc. Século de grandes conquistas e, na mesma dimensão, ameaças, tudo defluência do desenvolvimento tecnológico. Ameaças que põem em risco a vida humana e não-humanas. Sendo assim, procuraremos, nesta reflexão, dedicar uma atenção especial à técnica moderna, cujo avanço produziu ações e consequências jamais imaginadas, as quais a ética antropocêntrica não abarca em sua totalidade. Diante de tal realidade o filósofo Hans Jonas lança-nos um desafio: considerar as causas de nossas ações no presente e no futuro, refletindo sobre suas implicações éticas e assumir a responsabilidade pela manutenção da vida como um todo. E assim propõe a construção de um modelo ético que esteja em sintonia com os avanços da técnica moderna, elemento central na constituição de uma sociedade tão dependente da tecnologia científica que pode ser nomeada acertadamente como uma civilização tecnológica.

A reflexão postulada por Hans Jonas assume, em um primeiro momento, o caráter de denúncia em relação aos modelos éticos que o antecedem, destacando duas principais limitações: são modelos que partem do pressuposto de que o ser humano é o centro da natureza, e todos os demais seres devem estar a sua disposição; procuram fundamentar preceitos éticos que norteiam o agir em um espaço e tempo reduzidos ao presente, sem levar em consideração a responsabilidade com as gerações futuras. Assim, encontramos esse primeiro aspecto do seu pensamento, que pode ser caracterizado como reativo, pois foca mais na caracterização de aspectos dos modelos éticos que são julgados por ele como limitações, lacunas que anulam as suas possibilidades de dialogar com a civilização tecnológica. Na sua dimensão mais propositiva, Hans Jonas procura articular um modelo ético que seja capaz de superar essas limitações apontadas nos modelos concorrentes. Dessa maneira, a sua ética da responsabilidade será articulada de modo que consiga responder aos desafios já problematizados pelos modelos antropocêntricos, e, além do mais, se credencie para dialogar com a civilização tecnológica.

A análise proposta dialoga inicialmente com duas de suas principais obras: *Princípio Responsabilidade* e *Técnica, Medicina e Ética*. Entendemos que a leitura sistemática desses textos fundamentais nos possibilitará compreender se o propósito de Jonas é suficientemente desenvolvido, isto é, a viabilidade de constituir uma ética não antropocêntrica, quais os impasses decorrentes do modelo proposto, a sua força de persuasão e interpelação da civilização tecnológica, sem cair na demonização da tecnologia, caminho que se revela cada vez mais estéril.

Na primeira obra apontada acima, *Princípio Responsabilidade*, o pensador apresenta os problemas enfrentados pela ética diante da vulnerabilidade da vida humana e extra-humana, fruto da evolução e aplicação da técnica. E diante de tais problemas ele faz a proposta de um novo imperativo ético, cuja base construtiva são as categorias de *bem*, *dever* e *ser*. Segundo Jonas (2006, p.18), “A ética tradicional, segundo ele, fundava-se e acontecia apenas dentro dos limites do ser



humano, não afetando a natureza das coisas extra-humanas. A natureza não era objeto da responsabilidade, pois cuidava de si mesmo". Na segunda obra indicada, *Técnica, Medicina e Ética*, Jonas nos apresenta os fundamentos de sua filosofia da técnica, em que detalha com maestria como o homem perde sua condição de sujeito da técnica, enquanto desenvolvia instrumentos que facilitava a sua vida frente a uma natureza adversa, transformando-se em mero artefato desta, um objeto cada vez mais dependente dos artefatos que um dia criou.

Diante da nova configuração da realidade, totalmente modelada pela técnica, dos novos desafios impostos pela ciência e pela sua conseqüente tecnologia, ele interroga se a ética tradicional, de cunho meramente antropocêntrico responde aos novos desafios; se dispõe de categorias com condições de dialogar criticamente com um mundo que começa a ser fortemente marcado pelo desenvolvimento vertiginoso da moderna tecnologia, isto é, quando a tecnologia já foi muito além de produzir instrumentos, acessórios facilitadores da vida humana e se transformou em componente decisivo da própria realidade.

Esse novo momento da tecnologia com enorme potencial, nunca visto antes, concedeu ao homem uma vasta ampliação de suas ações sobre a vida em todas suas dimensões. Para Jonas o Ocidente se encontra frente a uma crise sem precedentes, pois o desenvolvimento tecnológico passa a ter uma ação devastadora sobre a vida humana e o meio ambiente, a ponto de colocar em risco a vida das gerações futuras. A ética tradicional, que tem como centro o sujeito humano, não tem condições de acompanhar os desafios da nova realidade imposta pela moderna tecnologia. Diante de tal constatação, para que possamos garantir a continuidade da vida no planeta, tornam-se necessárias mudanças nos princípios da ética. Portanto, afirma Jonas que é necessário elaborar um novo imperativo ético com fundamentos normativos que possam se adequar à nova realidade e, assim, traçar linhas para pôr limites, quando necessário, aos procedimentos das novas tecnologias.

## 2. A NOSSA INTERAÇÃO COM A NATUREZA E O DESENVOLVIMENTO DA TÉCNICA

Para nos convencer de que realmente precisamos interpelar o nosso atual estágio de dependência da técnica, de sentirmos que não estamos mais controlando-a, mas somos crescentemente produtos das tecnologias modernas, Jonas nos propõe o caminho da reflexão histórica, de acompanharmos, ao longo da história, aspectos do desenvolvimento do nosso processo civilizatório.

Em um amplo recorte histórico poderemos verificar como efetivamente se realizou uma mudança essencial na nossa interação com a natureza. A técnica não é mais o conjunto de instrumentos que desenvolvemos com o intuito de preservarmos a nossa vida, mas aquilo mesmo que põe em risco a vida que sempre deveria ser preservada, vida em função da qual as éticas são desenvolvidas. Na introdução da obra: *Técnica, medicina e ética*, Oliveira apresenta bem a dinâmica ambivalente da nossa relação com a técnica:

Para Jonas a própria técnica é, ao mesmo tempo, uma expressão da abertura necessária da vida (especialmente humana) para o mundo e um risco sem precedentes, principalmente porque a ela se associa uma dimensão utópica baseada na ideia de progresso. O diagnóstico de Jonas evidencia o perigo dessa aposta, cuja magnitude e ambivalência passa a exigir um “poder sobre o poder”, ou seja, uma ética capaz de forjar uma reflexão sobre a técnica, com o fim de impor-lhe, quando for o caso, limites voluntários. Porque a vida diz um sim constante para si mesma, ela é a expressão – ontologicamente falando – de um dever ser. Por meio do princípio responsabilidade, Jonas dá contorno à sua proposta de uma ética para a civilização tecnológica, cujo mote central (que soa quase como um delito, o autor mesmo reconhece) é o fato de que ela se apoia sobre a evidência de que a vida, em si mesma, guarda uma exigência ética. A vida (o ser) é o fundamento da ética Jonasiana (do dever ser, portanto) e é nela que se apoia o princípio responsabilidade (2013, p. 13).

Não há nenhuma realidade mais fundamental que a própria vida para ser tomada como princípio de uma reflexão ética. Na terminologia mais técnica da ética filosófica, há uma equivalência entre o ser – a própria vida – e o dever - ser – o estabelecimento de regras, a própria exigência de normatividade. Dessa forma, a preservação da vida já implica uma demanda ética decisiva. O princípio responsabilidade é inferido da necessidade de preservação da natureza, sem centralidade do humano.

Em sua obra *Princípio Responsabilidade*, Jonas, no primeiro capítulo, apresenta sua análise do que considera “a natureza modificada do agir humano”, compreendida como o fato de a técnica ter se incorporado intrinsecamente nas relações do ser humano com o mundo. O agir humano passa, portanto, por um processo radical de modificação que entra em contínuo processo de desenvolvimento, mesmo que lento, diante das necessidades que se apresentam e melhorias dos objetos ou artefatos que aos poucos vão sendo transformados, adaptados sempre no intuito de facilitar cada vez mais a ação humana. Modificações estas que levam Galimberti a afirmar:

[...] um mundo em que todas as suas partes estão tecnicamente organizadas, a técnica não é mais objeto de uma escolha nossa, pois é o nosso ambiente, onde fins e meios, escopos e idealizações, condutas, ações e paixões, inclusive sonhos e desejos, estão tecnicamente articulados e precisam da técnica para se expressar (2006, p. 8).

A partir do momento em o homem passa a utilizar artefatos para facilitar sua vida, passa, conseqüentemente, a conviver com transformações em seu modo de agir. É importante assinalar que o uso da técnica não é uma possibilidade que se abre para o ser humano, não se coloca na dimensão de uma escolha facultativa, mas decorre da própria necessidade humana de sobrevivência.

O dinamismo da vida humana que não se contenta em meramente sobreviver, mas evolui em sofisticar suas maneiras de

viver, em se desenvolver como civilização, tem como contrapartida o avanço da técnica, seu entrelaçamento sobre as diferentes dimensões da existência humana. A nossa relação com a técnica, desde o seu uso instrumental, dimensão positiva e afirmativa do seu uso, até a nossa dependência objetificada, aspecto negativo e potencialmente destruidor do próprio processo civilizatório, já está inscrita nas nossas relações com o mundo. Porém, o atual estágio de uso da tecnologia exige reflexão, exige de nós o ato responsável de parar e pensar eticamente essa nossa relação com o mundo, com a natureza, e não mais meramente as nossas relações humanas. É para o quê nos alerta Hans Jonas:

Dado que hoje em dia a técnica avança sobre quase tudo que diz respeito aos homens – vida e morte, pensamento e sentimento, ação e padecimento, ambiente e coisa, desejos e destino, presente e futuro – em resumo, dado que ela se converteu em um problema tanto central quanto premente de toda a existência humana sobre a terra, já é um assunto de filosofia e é preciso que exista alguma coisa como uma filosofia da tecnologia (2013, p. 25).

Diante do desenvolvimento do fenômeno tecnológico e sua total inserção na vida como um todo, Jonas apresenta a necessidade de uma filosofia da técnica, para que esta possa ser pensada, tomada como objeto de reflexão. Sua metodologia de análise parte de uma descrição histórica minuciosa para, a partir dessa contextualização histórica, alcançar seus aspectos filosóficos.

Neste primeiro momento, para que tenhamos uma clara compreensão da necessidade do novo princípio ético, nos debruçamos no cenário da técnica pré-moderna. Para Jonas é extremamente importante analisar o processo histórico da técnica, porque só assim teremos um entendimento perfeito de sua influência nas transformações do pensamento e de todo processo cultural. Compreendendo, destarte, o porquê de os mandamentos da ética tradicional tornarem-se incapazes de responder aos desafios da ação do ser humano na civilização tecnológica.

### 3. A TÉCNICA PRÉ-MODERNA: INTERAÇÃO EQUILIBRADA COM A NATUREZA

Conceituando técnica, Jonas a apresenta como “o uso de ferramentas e dispositivos artificiais para o negócio da vida” (JONAS, 2013, p.27). Tal conceito, para ele, responde ao modelo tradicional de técnica, denominada pelos gregos de *techné*, cuja compreensão é um saber fazer que responde às necessidades imediatas do ser humano. Por meio dela, o homem utiliza os recursos materiais em seu benefício, transformando-os, aperfeiçoando-os, quando necessários, para melhor atender e facilitar seu trabalho. Não havia ainda o desejo de um desenvolvimento intencional da técnica por ela mesma. Tudo se mantinha estável por longos períodos, mudanças só haveria diante da ocorrência de novas necessidades. E assim, a sua produção resumia-se a artefatos e técnicas de manipulação desde as mais simples até as consideradas mais sofisticadas. Como nos acentua Jonas:

Da cerâmica às construções monumentais, do cultivo do solo à construção naval, dos têxteis às máquinas de guerra, da medição do tempo à astronomia: ferramentas, técnicas e objetivos seguiram sendo os mesmos durante longos períodos de tempo, as melhoras foram esporádicas e não planejadas e o progresso portanto – se é que se produzia – consistia em acréscimos insignificantes a um nível geralmente alto que até hoje desperta nossa admiração e, segundo demonstra o fato histórico, tendia mais a perdas por descenso do que a inovações superadoras por novas criações.

[...] Entretanto, inclusive nos tempos de forte florescimento, não houve uma *ideia* proclamada de um futuro de *progresso continuado* nas artes; mais importante ainda: nunca houve um *método* intencional para produzi-lo, como a investigação, o experimento, a prova arriscada de caminhos não ortodoxos, o amplo intercâmbio de afirmações a respeito etc (2013, p. 28-29).

E desta maneira Jonas afirma que toda produção da antiguidade, desde ferramentas a mecanismos de atuação, ou qualquer outro produto utilizado no trabalho, sempre ocorria de

acordo com a necessidade. O que ocorria de transformação não era no intuito de uma mera sofisticação, mas fruto da busca de solução para problemas que surgiam ao longo da jornada, como também de demandas que exigiam um pouco mais de complexidade. Tudo ocorria no intuito de facilitar a condição de trabalho. E assim a intervenção do homem na natureza, antes da evolução tecnológica, por maior que fosse, não causava danos; mesmo provocando alterações, estas eram insuficientes para prejuízos duradouros, pois a natureza se recuperava com destreza e, destarte, seu equilíbrio não era comprometido. Não havia a necessidade de produzir e acumular bens além do necessário. A intervenção do homem no meio ambiente através das plantações, como também do ato de caçar respondiam a quantidade que necessitavam para sua manutenção. Entretanto, a sua interferência na natureza era eminentemente superficial. Segundo afirmação de Jonas:

Porque no passado o inventário existente de ferramentas e procedimentos costumava ser bastante constante e tender a um equilíbrio reciprocamente adequado, estático, entre fins reconhecidos e meios apropriados. Uma vez estabelecida tal relação, mantinha-se durante longo tempo como um *optimum* de competência técnica sem mais exigências (2013, p. 27).

Jonas continua sua reflexão acentuando que havia revoluções, mas não eram um processo elaborado, pensado como tal, mas fruto da casualidade. Segundo ele, as revoluções agrícolas, metalúrgicas, urbana e bélica ocorreram de maneira não consciente, pois não partia de uma ideia de progresso elaborado e com continuidade. Eram ações extremamente lentas, que nem mesmo eram consideradas revoluções. Só passaram a ser denominadas como revoluções com o passar dos tempos, quando se faz uma retrospectiva histórica.

A natureza era considerada imutável, toda e qualquer transformação se efetivava no espaço de ação do homem, as mudanças ocorriam nas obras humanas. Sendo a natureza

considerada imutável, não havia razão para uma preocupação responsável com ela. Apesar da intervenção humana, no intuito de dominá-la, ela continuava esplêndida, viva, em sua saga de gerar e manter vidas. Como bem apresenta Jonas (2006, p. 31), ao citar o canto do coral de *Antígona*, onde o homem enaltece seu domínio para com a natureza. Domina a terra e seus animais. Assim afirma: “Os bandos de pássaros ligeiros; as hordas de animais selvagens e peixes que habitam as águas do mar, a todos eles o homem engenhoso captura e prende nas malhas de suas redes”. Neste canto já se vislumbra um certo tom tecnológico manifesto como um desejo arquetípico do ser humano que se apresenta envolvido numa rede de avanços ilimitados, buscando o amestramento de suas necessidades, isto é, trabalhando, através do seu engenho, a humanização de sua vida. Jonas (2006, p. 31), destaca também, que o canto também aborda o desenvolvimento da linguagem e da consciência, “e os sentimentos de onde emergem as cidades, tudo isso ele ensinou a si mesmo!”. A obra de Sófocles é lida por Jonas como testemunhando a saga humana diante da natureza, sua ação de domínio e inserção na ordem cósmica, porém há uma ordem próxima da qual a sua vida é diretamente dependente, a cidade, e que deve ser mantida e cuidada.

### **3.1 O surgimento da cidade**

Diante deste contexto da astuciosa ação humana na natureza, o canto nos apresenta o maior feito do homem, a invenção da cidade, o estabelecimento de um refúgio permanente e duradouro, seu nicho de proteção, onde se recolhe e, para bem conviver, cria leis e estabelece normas. Ao que Jonas afirma:

O espaço que havia criado para si foi preenchido com as cidades dos homens – destinada a cercar-se e não a expandir-se –, e por meio disso criou-se um equilíbrio dentro do equilíbrio maior do todo. Qualquer que seja o bem ou o mal, ao qual o homem se veja impelido

em virtude de sua arte engenhosa, eles ocorrem no interior do enclave humano, sem tocar a natureza das coisas (2006, p. 33).

E assim o homem continua a trajetória humanizando sua vida. Mas, apesar de todo seu desempenho, criando e transformando artefatos e interferindo no curso da natureza, sua interferência não era capaz de pôr o equilíbrio natural em risco. Como sua utilização atendia unicamente às demandas da subsistência, não tinham força suficiente para causar males irreversíveis ao ambiente. Destarte a natureza continua inalterada, não obstante, para Jonas (2006, p. 32), em nada “prejudicam suas forças geradoras. Elas não sofrem dano real, quando das suas grandes extensões, ele recorta o seu pequeno reino”. Porém, apesar de toda sua engenhosidade, o homem não supera sua pequenez.

Ainda que ele atormente ano após ano a terra com o arado, ela é perene e incansável; [...] igualmente perene é o mar. Nenhum saque das suas criaturas vivas pode esgotar-lhe a fertilidade, os navios que o cruzam não o danificam, e o lançamento de rejeitos não é capaz de contaminar suas profundezas. E não importa para quantas doenças o homem ache cura, a mortalidade não se dobra à sua astúcia (JONAS, 2006, p. 32).

Confinados na cidade, buscando sua subsistência, não mais na dimensão do pequeno núcleo familiar, mas agora como uma coletividade, com ações mais elaboradas e em maior escala, no intuito de atender a toda *polis*, surgem problemas mais complexos para administrar, organizar e manter seu ambiente de segurança no intuito de bem conviver e sobreviver. Mesmo imbuídos nessa nova realidade seu comportamento e atividade afetava a natureza de maneira insignificante, não colocando em perigo sua sobrevivência, nem a vida extra-humana. A técnica, enquanto arte criadora, era considerada eticamente neutra, salvo a medicina. O homem em sua relação com a natureza não tinha ainda força para a desarmonizar. Ar, florestas e rios continuavam perenes e puros, sem destruição considerável; a extinção de espécies, desgaste do



solo e preocupação com abastecimento de água estavam ainda aquém da preocupação humana. Não existia a ideia de um avanço ilimitado, e por isso a técnica não necessitava ainda de uma significação ética, pois não tinha nenhum poder na transformação do espaço de ação.

Esta realidade apresentada, caracterizada como sempre tendendo à subsistência e ao equilíbrio, deixa antever claramente a razão de os sistemas éticos terem se constituído como reflexões voltadas tão somente para pensar o dever-ser entre os seres humanos, sem nenhuma preocupação com o mundo extra-humano, pois este não estava ameaçado, sua manutenção não dependia da nossa ação. A ação humana, como estamos vendo, dizia respeito tão somente às relações inter-humanas, e não tinha como ser diferente, pois sua atividade não tinha condições nem potencial para ferir a natureza de forma que a comprometesse. Era um agir em um espaço restrito, para satisfação individual e coletiva, considerada diminuta frente à imensidão da natureza da qual subsistem e se defendiam. De acordo com Jonas:

Todo trato do mundo extra-humano, isto é, todo o domínio da *techne* (habilidade) era – a exceção da medicina – eticamente neutro, considerando-se tanto o objeto quanto o sujeito de tal agir: do ponto de vista do objeto, porque a arte só afetava superficialmente a natureza das coisas. Que se preservava como tal, de modo que não se colocava em absoluto a questão de dano duradouro a integridade do objeto e a ordem natural em seu conjunto; do ponto de vista do sujeito porque a *techne*, como atividade, compreendia-se a si mesma como um tributo determinado pela necessidade e não como um progresso que se auto justifica como um fim precípuo da humanidade, em cuja perseguição engajam-se o máximo esforço e a participação humanos. A verdadeira vocação do homem encontrava-se alhures. Em suma, a atuação sobre objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo. [...] A significação ética dizia respeito ao relacionamento direto de homem com homem, inclusive o de cada homem consigo mesmo; toda ética tradicional é antropocêntrica (2006, p. 35).

Jonas evidencia então o caráter antropocêntrico da ética tradicional, decorrente do próprio agir humano, voltado unicamente para nortear as relações entre humanos, pois a interação com a natureza não implicava exigências éticas, já que não se verificavam riscos, desequilíbrios, esgotamento ou destruição. Em sintonia com o dinamismo deste contexto, ela permaneceu voltada para pensar as relações humanas, as suas relações imediatas e confinada no âmbito da polis. Não havia necessidade de uma ética para as relações extra-humanas, a natureza não se apresentava como uma realidade a ser cuidada, como se devia cuidar do equilíbrio na *polis*.

Qualquer atividade humana que causasse algum prejuízo estava circunscrita a um espaço limitado e sem danos irreversíveis. Daí os sistemas éticos terem se articulado primordialmente antropocêntricos, já que essa era a realidade que importava, que devia ser cuidada. Nesse contexto não se colocava a preocupação com a condição geral da vida humana; muito menos se voltava para a vida das gerações futuras e não abordava nenhuma preocupação com a natureza de maneira geral, com os animais e outras formas de vida do planeta. Nada disso se punha como um problema, pois se efetivou uma existência equilibrada entre essas diferentes dimensões do cosmo comum, no pensar de Jonas (2006, p. 35), “[...] a ética tinha a ver com o aqui e agora, como as ocasiões se apresentavam aos homens, com as situações recorrentes e típicas da vida privada e pública”. Porém, com a modificação dessa situação, fazendo surgir novos problemas, a reflexão ética não poderá permanecer alheia ao caráter essencialmente dominador das nossas ações.

#### **4. A TÉCNICA MODERNA COMO TECNOLOGIA GERADORA DE NECESSIDADES INTERMINÁVEIS**

A técnica moderna apresenta um quadro totalmente diferente da técnica anterior, suas ações se transformam de forma inusitada, apresentando novos objetos e consequências, mudando

radicalmente o agir humano. Jonas apresenta essa radical mudança, de forma direta, no prefácio de *Princípio Responsabilidade*, onde destaca:

Tudo aí é novo, sem comparação com o que o precedeu, tanto no aspecto da modalidade quanto 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 (2006, p. 21).

Como atesta o autor, a técnica moderna não é mais uma condição ontológica do ser humano, na busca, a partir do saber instrumental, de respostas a suas necessidades, desprendendo energia e força física. Ela é formalmente distinta da pré-moderna e no intuito de bem distinguir tece a seguinte afirmação:

Se o conceito de “técnica”, grosso modo, denomina o uso de ferramentas e dispositivos artificiais para o negócio da vida, junto com sua invenção originária, fabricação repetitiva, contínua melhora e ocasionalmente também adição ao arsenal existente, tão tranquila descrição serve para a maior parte da técnica ao longo da história da humanidade (a qual tem a mesma idade que ela), mas não para o problema da tecnologia (JONAS, 2013, p. 27).

Afirma que tal definição abarca com precisão a característica essencial da técnica pré-moderna, porém não se aplica à técnica moderna que já não pode ser definida dessa forma. A diferenciação já é perceptível na sua denominação: a técnica passa a ser designada por tecnologia. O que formalmente passa a ser compreendida como uma empresa coletiva, um processo com leis e movimentos próprios, enquanto a anterior era compreendida como uma posse e um estado. Para desenvolvermos uma compreensão da natureza profundamente diversa da tecnologia moderna, Jonas elenca quatro aspectos inter-relacionados que diferenciam a técnica moderna da anterior, e os considera seu primeiro aspecto filosófico.

No primeiro, a diferenciação já é notória: não existe mais um ponto de equilíbrio ou satisfação nas respostas às necessidades e ao suporte técnico delas. Ao surgir uma novidade em qualquer direção ou terreno da técnica, não há mais um ponto de saturação, mas uma constante ânsia de superação. E a cada passo dado se busca uma forma nova e rápida de ir além, e assim apresentar um novo e, portanto, mais sofisticado produto. Desta maneira sucumbe os objetivos que conduziram a resposta técnica e prevalece um desvairado e infindo desejo por novas ideias. Não se coloca uma fronteira de limitação, um propósito a ser atingido e que gera uma satisfação. O que move a confecção da tecnologia moderna é um desejo, cuja satisfação é sempre protelada, tem suas fronteiras infinitamente ampliadas, sua realização é movida por uma vontade de vontade que nunca é satisfeita.

Em seu segundo aspecto, há uma rápida difusão das inovações técnicas no seio da comunidade científica. Para Hans Jonas (2013, p. 30), “A difusão tecnológica se produz, com escassa diferença temporal, tanto no plano do conhecimento como no da apropriação prática”. A propagação dos avanços da técnica é garantida pela intercomunicação universal (plano do conhecimento) e a apropriação prática tem como motivo a concorrência do mercado que impulsiona o emprego dos produtos de maior qualidade e eficiência. Este é um aspecto decisivo para se compreender a nossa dependência da tecnologia moderna, pois ela é um elemento essencial para o funcionamento da sociedade capitalista, pois os lucros serão cada vez maiores à medida que os mercados sejam fortemente massificados e continuamente renovados. Cada produto deve ser rapidamente substituído nas prateleiras, e isso só ocorrerá por meio de um refinamento robusto da oferta tecnológica.

Os avanços tecnológicos são amplamente produzidos e divulgados pela comunidade científica, em função dessa necessidade do mercado se manter em movimentação rápida e ininterrupta. Divulgação esta que deve ser sempre vigiada e minuciosamente preparada para que sempre convença que o

produto anterior se tornou obsoleto, superado. E assim vemos que o que agora é produzido não tem mais o intuito de qualificar, facilitar as condições da existência, mas simplesmente colocar à disposição o que é considerado mais sofisticado, mais avançado tecnologicamente e, portanto, mais caro. Então todo produto tecnológico entra em uma lógica de contínuo aperfeiçoamento.

O terceiro aspecto aborda a relação entre meios e fins na técnica moderna, a qual não é mais conduzida por um movimento e sentido linear, no qual um instrumento técnico busca responder a uma necessidade humana, mas agora o plano dialético, ou seja, a satisfação dos objetivos pode ser alcançada com novas técnicas e vice-versa. Nessa dimensão a necessidade humana é artificialmente produzida pela técnica, e deverá ser respondida por uma nova demanda técnica. Nesse dinamismo a técnica moderna, ou seja, a tecnologia, torna-se uma geradora de necessidades, as quais se tornam intermináveis. Em relação a esse ponto Jonas afirma:

Objetivos conhecidos, perseguidos desde sempre, podem ter melhor satisfação mediante novas técnicas cujo surgimento deles inspiraram. Mas também – e de forma cada vez mais comum -, vice-versa, novas técnicas podem inspirar, produzir, inclusive forçar novos objetivos nos quais ninguém havia pensado antes, simplesmente por meio da oferta da sua possibilidade. Quem havia desejado ver grandes óperas, cirurgia em coração aberto ou o resgate dos cadáveres de uma catástrofe aérea na sala de sua casa (para não falar dos anúncios de sabão, frigoríficos e compressas)? Ou beber café em copos de papel descartável? Ou a inseminação artificial, os bebês de proveta ou a gravidez em mães de aluguel? Ou ver por aí seres clonados de um mesmo ou de outros seres de sua espécie? (2013, p. 30).

A tecnologia passa a oferecer sempre novos objetos de desejo e necessidades. Ao lançar o novo objeto, ela já cria a necessidade de um mais novo. E assim a produção técnica emerge como imperativa e a ela não temos como renunciar. O que comanda os fins não é mais a produção do mero atendimento das necessidades, mas a nova esfera da novidade que emana cada vez mais forte,

criando em nós, através das novas técnicas de comunicação, o desejo de substituição pelo mais novo, mesmo sem termos a mínima necessidade. Somos apresentados a uma vasta e sofisticada lista de opções que emerge quase como uma obrigação. E que rapidamente são anunciados como superados.

O quarto e último aspecto trata da relação dialética entre meios e fins da técnica moderna. Jonas o caracteriza da seguinte maneira:

O último ponto mostra o quão dialético ou circular é o caso: objetivos que em princípio se produzem sem serem solicitados e quiçá casualmente, por feito da invenção técnica, convertem-se em necessidades vitais quando se assimilam à dieta socioeconômica utilizada e apresentam à técnica a tarefa de seguir tornando-os seus e de aperfeiçoar os meios para sua realização (2013, p. 31).

A tecnologia cuida da produção dos artefatos, em seguida compete aos mercados transformá-los em uma necessidade por meio de mecanismos de propaganda, atender a essas necessidades momentaneamente, e seguidamente promover, por meio dos mesmos mecanismos de propaganda, a convicção de que tal artefato tecnológico está superado, oferecer um novo produto aperfeiçoado no intuito de ser consumido e substituído – o que ocorre em uma circularidade – de forma que tem seu ponto de partida e chegada na própria técnica. Jonas se refere ao progresso, dentro da dinâmica da técnica moderna, como um impulso *ad extra* da vontade humana que “repercute no automatismo formal de seu *modus operandi* e em sua oposição com a sociedade que o desfruta” (Jonas, 2013, p. 31). Na lógica da técnica moderna, o progresso se desvincula da conceituação de valorativo, pois não mais responde a uma necessidade humana real, tornando-se meramente descritivo, já que tão somente assinala a necessidade artificial de refinamentos tecnológicos muitas vezes desnecessários.

Mesmo conscientes deste dinamismo circular, posto em movimento contínuo ao fomentar necessidades e oferecer respostas para essas demandas artificiais, gerando os resultados necessários

ao funcionamento do mercado, mas não à necessidades humanas reais, não descobrimos ainda como sair desse circuito de consumo, pois a dinâmica de superação/substituição de produtos tecnológicos segue avançando em um processo contínuo, sempre apresentando os novos frutos das obras que emanam como resposta às exigências do agora.

Essa dinâmica da técnica moderna não deve ser tomada como uma expressão neutra de progresso, realização do processo de mudança que caracteriza a existência humana, mas como um movimento de auto efetivação da própria técnica moderna, em que cada estágio posterior é considerado superior ao antecedente a partir de seus próprios critérios. Assim, esse processo contínuo de renovação tecnológica não é avaliado externamente, tomando como parâmetro critérios que interpelam essa renovação artificial e apontem para outras exigências necessárias a uma organização da sociedade capaz de satisfazer seus cidadãos, e que implique mais que estar em sintonia com as últimas novidades da tecnologia.

#### **4.1 O furor inovador do progresso técnico**

O progresso técnico, tal como visto anteriormente, pode ser considerado um caminho sem volta, completamente diferente da realização da técnica tradicional, que é concebida como posse, um estado, um conjunto de ferramentas e habilidades sempre possível de aprimoramento, um aperfeiçoamento em função de melhor executar uma atividade. A moderna tecnologia com todas suas nuances, deixa para trás o dinamismo próprio da técnica tradicional e emerge de seu casulo como uma empresa, um processo, um impulso dinâmico retroalimentador e interminável. Transforma-se, portanto, em um fenômeno complexo, infatigável, impulsionado por várias forças motrizes. Uma dessas forças é a concorrência, mencionada por Jonas (2013, p. 32), que “pelo benefício, mas também pelo poder, a segurança, o prestígio etc. – como um *perpetuum movens* da universal *apropriação* das melhores técnicas”. A concorrência, que caminha lado a lado com a competência, sempre

busca uma perfeita inovação, que implica em vultuosos gastos e, conseqüentemente, a busca por ajuda econômica. E assim entra em cena o interesse dos poderosos patrocinadores.

O aumento populacional e o esgotamento das reservas naturais também são fatores influenciadores ou pressionadores do progresso tecnológico. Nessa circunstância, segundo Jonas (2013 p. 33), são “Dados que a essas alturas ambos são em si mesmos produtos secundários de uma técnica exitosa”. A técnica é responsável por eventuais problemas que não são considerados sérios ou crônicos, porque se acredita que, com seu constante avançar, possa com facilidade resolvê-los. Diante de tal processo Jonas nos alerta sobre essa confiança recorrente de que tudo será resolvido, solucionado pela técnica. Passando à ideia de uma melhora constante, tornando aleatórios possíveis problemas, por venderem a ideia de que facilmente serão superados. Esse é o aspecto utópico da técnica: nos vende sonhos de que agora temos a nossa disposição as reais condições de uma vida em contínua melhoria; que agora o progresso será sempre ilimitado, pois ele carrega em seu seio a capacidade de tornar melhor o que foi criado. O que ocorre é que cada objeto é com muita rapidez tornado obsoleto, tecnologia já superada, e o mesmo objeto é novamente posto no mercado com inovações que são divulgadas com tanta eficácia que o anterior passa a ser visto como totalmente descartável. Porém, o que faz um objeto, uma máquina ser considerada superada não é o tempo que foi criado, o ano que foi lançado, mas a sua nova roupagem, afirma Jonas (2013, p. 43)), “Acrescente-se a isso que a duração da vida desses grandes e custosos aparatos não vem determinada em muitos casos por seu desgaste real, mas por seu ‘envelhecimento’ comparativo”. Podemos citar como exemplo a inteligência artificial Alexa, que em um curto tempo de existência, apresentou várias melhorias, como na qualidade de som, relógio digital, tela Touch Screen, formatos e tamanhos. Como também os constantes lançamentos de iPhones, que levam centenas de pessoas a pernoitar nas portas de lojas para adquirirem o tão desejado aparelho. Os produtos que vão surgindo



em novas roupagens não são considerados os mesmos, mas continuam servindo às antigas necessidades.

Do ponto de vista dos conteúdos, ou seja, das formas de poder, das coisas que a técnica moderna coloca à disposição do homem, Jonas ressalta a sucessão, também, naquelas que estão presentes na ciência: mecânica, química, eletrodinâmica, física nuclear e biologia. Todas estão inseridas no ideal de progresso da modernidade. Por exemplo, a mecânica agregada à revolução industrial no século XVIII é responsável pelo inserimento das máquinas nas fábricas que gradativamente vão ocupando o lugar da força de trabalho humana.

Assim, pois, em princípio, os objetos da técnica moderna eram os mesmos que desde sempre haviam sido objetos da habilidade e do trabalho humanos: alimentação, vestido, moradia e comodidades da vida (JONAS, 2013. p. 41).

Aqui a finalidade é que a produção se torne mais econômica, aumentando consideravelmente os lucros. O que está em evidência é o lucro, a qualidade e a quantidade do que se produz, e o homem, até então, sujeito principal em tal processo, é posto em uma condição periférica.

O gênero químico também merece uma ressalva. É considerado, como salienta Jonas (2013, p. 43), “o primeiro que é inteiramente fruto da ciência”. Inicia desenvolvendo corantes sintéticos que substituem os naturais que eram de difícil acesso. Posteriormente desenvolve as fibras têxteis sintéticas que gradativamente vão substituindo a lã e o algodão, com produtos de alta qualidade, que dificilmente se percebe a diferença dos naturais.

Com a técnica moderna, vários artefatos tecnológicos, até então presentes só nas fábricas, passam a fazer parte do cotidiano das pessoas, transformam-se em aparatos domésticos que cada vez mais vão se tornando peça indispensável na vida dos indivíduos, tanto coletivamente como também na vida privada. São instrumentos que facilitam o trabalho humano, diminuem o tempo de ação dos

afazeres domésticos e tornam os serviços mais eficientes e precisos. As máquinas passam a fazer parte da vida das pessoas em suas várias dimensões. Aos poucos o modelo moderno de técnica passa a fazer parte da vida individual, provocando transformações radicais nas formas, nas maneiras de ser das pessoas no dia a dia. Como afirma Jonas:

Essa inovação sem precedentes na história da vida individual cresceu até ser uma manifestação massiva que abarca tudo no mundo ocidental. Naturalmente o principal exemplo é o automóvel, mas temos que acrescentar todo o arsenal de aparatos domésticos (na maioria dos casos elétricos) que hoje se tornaram mais habituais para o estilo de vida de toda a população do que a calefação central e a água corrente há cem anos. Estamos cada vez mais “mecanizados” em nossas atividades e entretenimentos cotidianos, e cada vez se acrescentam mais coisas novas, enquanto a escassez de energia não imponha freios ao processo. Por seu gênero, esses aparatos, grandes ou pequenos, desde o carro até o barbeador elétrico, são “máquinas” no sentido exato de fazerem um trabalho transformando energia em movimento mecânico e por suas partes móveis pertencerem à magnitude familiar de nosso mundo sensorial (2013, p. 45).

Há aqui uma referência a outra ordem de produtos, que considera completamente diferentes destes que citamos acima, que passam a fazer parte da vida privada dos indivíduos, pois tornam-se fundamentais para atender novas necessidades, novas ações e novas experiências. São aparatos que não são utilizados no intuito de amenizar o fardo do trabalho físico, nem as necessidades imediatas, mas são considerados como os que servem mais aos sentidos e à experiência espiritual. Eis alguns exemplos desses instrumentos: telefones, rádios, televisores, calculadoras etc. De acordo com Jonas (2013, p. 45), são completamente distintos “de toda maquinaria macroscópica, fisicamente móvel, do tipo clássico”. O surgimento de tais formas de produtos tão desejados, e, portanto, hoje considerados indispensáveis, são que criam as recentes necessidades, e com eles surgem sempre experiências e

ações novas. E destarte dão à relação homem-técnica-ambiente uma nova roupagem, novos sentidos.

Jonas, ao tratar dessas novas experiências da técnica na vida das pessoas, cita as telecomunicações como inovadoras das relações interpessoais, geradoras constantes de novas demandas, como a busca constante de informações. As informações que antes passavam dias para chegar a outras localidades e muitas ficavam só restrita a seu *locus*, hoje, antes mesmo que o fato seja concluído, já é divulgado ao mundo todo, e muitas vezes acompanhado ao vivo pelos meios de comunicação. Porém essa realidade também apresenta o seu lado nefasto que é a publicação de mentiras, como é o caso das *fake News*. Um termo novo para se referir a algo que sempre acompanhou a história humana, isto é, a mentira, sempre divulgada para atender a determinados interesses. Só que hoje consegue fazer um estrago devastador pela rapidez, precisão e alcance de sua divulgação.

Dentro desse esquema de desenvolvimento da técnica Jonas também se refere à aparição da biologia nuclear, que é um marco importante de avanço sobre a vida, principalmente em relação à constituição orgânica do ser humano. Algo sem precedentes na história, não se trata mais de meros medicamentos e vacinas para problemas específicos da existência, mas com ela passamos a conviver com a possibilidade de manipular as informações genéticas dos seres vivos como também gerar novos seres. Diante de profundas transformações na técnica e, conseqüentemente, na história da humanidade, Jonas diz que:

A novidade dos meios produz continuamente fins não menos inovadores e ambos se tornam tão necessários para o funcionamento da civilização que os produziu tal como seriam inúteis para qualquer civilização anterior. Mas com esse paradoxo intrínseco: que precisamente esta civilização ameaça o seu criador com sua "superioridade", ou seja, por exemplo, a crescente automatização (um triunfo da eletrônica) o afasta de postos de trabalhos nos quais antigamente demonstrava a sua condição humana. E com a ameaça

de que sua superexploração da natureza terrestre possa alcançar um ponto de catástrofe (2013, p. 48-49).

Estamos, pois, diante de uma técnica radicalmente transformada, em que quase nada lembra a técnica pré-moderna. Aqui a tecnologia, em seu constante desenvolvimento, tem como base objetos novos, como também matérias-primas. Nesse requisito, é importante, para uma melhor compreensão, retornar ao estágio químico, que Jonas denomina como um segundo estágio do avanço tecnológico. Aqui, através das novas teorias químicas e eletromagnéticas, surgem as artes com potencial de utilização em grandes escalas, como também é o momento que a tecnologia passa a ser considerada de cunho científico. As produções agora são frutos da invenção, não se produz mais a partir da necessidade de atendimento a uma determinada demanda. De acordo com Oliveira (2014, p. 112), “Inventa-se, com isso, a própria necessidade, na forma de uma vontade que nasce do que ainda não foi fabricado”.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda essa mudança profunda no uso que o ser humano faz da técnica, na sua ação sobre a natureza e que o conduz ao desenvolvimento da técnica moderna como tecnologia científica, como vimos, provoca várias transformações que aos poucos vão modificando o próprio agir humano e, conseqüentemente, sua relação com a técnica, pois a instauração da tecnologia científica afasta o caráter instrumental da técnica e se realiza de forma autônoma, fomentando a sua própria demanda e necessidade.

No trânsito entre a Idade Média e o florescimento da Idade Moderna, a ciência vai se robustecendo e fortalecendo a técnica, conduzindo, assim, o fazer humano a um novo patamar de aprimoramentos.

A realidade fortemente constituída e modelada pela nova tecnologia altera, de maneira decisiva, a moldura da técnica pré-

moderna e fabrica uma realidade totalmente dependente dos mais diferentes produtos fabricados e ofertados por essa mesma tecnologia. Como as consequências do excesso de tecnologia põe em risco a sobrevivência do planeta e das gerações futuras, estamos diante do que Jonas (2006 p. 35), chama de “um domínio eticamente significativo”.

E se é assim, será decisivo que a ética deva passar por modificações para que possa acompanhar tais transformações. E o que fundamenta tal propósito é o poder alcançado pelo homem por meio do constante desenvolvimento das modernas tecnologias. A emergência dessa potência titânica é o que conduz Jonas a refletir e propor um novo imperativo categórico que desafie a humanidade a pensar o que suas ações estão causando à vida humana, ao meio ambiente e às gerações futuras. Em um mundo regido pela lógica do lucro, somos chamados a uma reflexão sobre nossas ações e escolhas e, conseqüentemente, suas implicações éticas, buscando um ponto de equilíbrio entre o desenvolvimento tecnológico e um planeta sustentável.

## REFERÊNCIAS

- GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e techne*: o homem na idade da técnica. São Paulo: Paulus, 2006.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2006.
- JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**: sobre a prática do princípio responsabilidade. São Paulo: Paulus, 2013.
- OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014.



**A EXIGÊNCIA DO IMPERATIVO CATEGÓRICO NUMA  
PERSPECTIVA ÉTICA KANTIANA**

*Renato Pereira de Almeida*

*Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-  
UNICAP*

*Ermano Rodrigues do Nascimento*

*Doutor em Ciências da Educação e Professor do PPGFIL/UNICAP*

**1. INTRODUÇÃO**

O presente artigo busca analisar a compreensão que Immanuel Kant tem no que diz respeito a moral. A ideia central formulada por ele é o conceito de imperativo categórico, ou seja, um modelo de análise para se saber o que motiva a ação humana, e também ajudasse na compreensão da Moral e da Ética.

O imperativo categórico é absolutamente racional e, portanto, independe de elementos empíricos para subsistir. Kant exclui totalmente o sentimento do homem, de modo que ele é apenas um ser racional e determinado a partir desta razão sem contato com a experiência.

Desta forma a razão pura estabelece as leis que deverão ser cumpridas pelo ser dotado da mesma razão, o homem, e serem conforme ao dever, e não se forem conforme ao dever, não serão consideradas ações morais. Para o filósofo de Königsberg, a ação seria considerada valiosa moralmente quando conforme ao dever, independente da relação de simpatia, identidade ou comiseração com o sofrimento de outrem.

Para uma boa compreensão da temática proposta por Immanuel Kant, fazem-se necessárias considerações a cerca de sua vida, de seus principais conceitos e sua linha de pensamento.

## 2. TRAÇOS BIBLIOGRÁFICOS DE IMMANUEL KANT

O filósofo Immanuel Kant nasceu em 1724 na cidade de Königsberg (Alemanha). Königsberg foi o nome da histórica cidade prussiana oriental que agora é chamada de Kaliningrado, um exclave<sup>1</sup> Russo. Filho de um artesão humilde, estudou no Colégio Fridericianum e na Universidade de Königsberg na qual se tornou professor catedrático.

Não foi casado, não teve filhos e nunca saiu da sua cidade natal. Sua família tradicional protestante marcou a sua vida e relação com a religião. Sempre manteve uma relação polêmica com a religião por defender, em seu criticismo, que somente podemos conhecer aquilo que podemos intuir, ou seja, aquilo que podemos ver, ouvir, de fato experimentar. Segundo Kant (2009, p. 531), “O Ser supremo mantém-se, pois, para uso especulativo da razão, como um simples ideal, embora sem defeitos”.

Entende-se que o referido filósofo ao dedicar tempo para a Filosofia, depois de ter “bebido” dos escritos Tomás de Aquino o qual também foi um forte influenciador, tenha se desligado da religião, mas não anulando a experiência que teve em toda a sua infância e juventude ao lado dos pais. Desta forma o autor da *Crítica da razão prática* afirma que:

---

<sup>1</sup> Exclave é uma parte de um país que fica separada do restante do território. Königsberg foi a maior cidade oriental da Alemanha até a Segunda Guerra Mundial. A cidade foi severamente danificada pelos bombardeios aliados em 1944 e durante a Batalha de Königsberg em 1945, quando foi ocupada pela União Soviética. O Acordo de Potsdam de 1945, colocou-a provisoriamente sob a administração soviética, e foi anexada em 9 de abril de 1945. A população alemã local foi expurgada e a cidade foi repovoada pelos russos e outros da União Soviética. A cidade foi renomeada para Kaliningrado em 1946, em homenagem ao líder soviético Mikhail Kalinin ("grado" em russo significa "cidade", portanto seu nome é "Cidade do Kalinin").



O homem é um ser que experimenta necessidades enquanto pertence ao mundo sensível, e sua razão, quanto a isso, tem como um mandamento que não pode recusar nem deixar de cumprir, que é velar pelos interesses da sensibilidade e de reformar princípios práticos em vista da felicidade nesta vida e, se for possível, também na vida futura (Kant, 2004, p. 71).

Como podemos perceber, sua linguagem remete a uma vida de crenças e valores. Ele mesmo pode viver isso. Tratar da vida futura, como está citado, é algo peculiar de quem fez ou faz experiência cristã. Filho de pais luteranos recebeu uma educação religiosa e severa, porém, o protestantismo despertou nele o gosto pela crítica e pesquisa, e com isso, rompe com o Cristianismo, pois entendia que os dogmas religiosos prendiam as pessoas e as faziam escravas intelectuais. Também não se considerava ateu, decidiu não se denominar.

Podemos dizer que ele foi aclamado como o maior filósofo após os antigos gregos, suas aulas e pensamentos são considerados pilares da Filosofia Moderna. Levou uma vida extremamente disciplinada e rígida (metódica). Conta-se que os habitantes de sua cidade acertavam os seus relógios quando o viam sair para passear às 15:30h. Apaixonado pelos pensamentos e reflexões, dedicou-se à Filosofia. Escreveu algumas das principais obras filosóficas da modernidade, a saber: *Crítica da razão pura* (1781); *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785); *Crítica da razão prática* (1788); *Crítica da faculdade do juízo* (1790) e *A metafísica dos costumes* (1797).

Com a morte do seu pai Johann Georg Kant em 1746, fez com que o filósofo fosse obrigado a trabalhar como professor particular, ensinando os filhos de famílias ricas de Königsberg. Para sua sorte, Kant conquistou certa fama e conseguiu adentrar no meio intelectual da cidade, devido à influência adquirida como professor e à sua inteligência incomum.

Kant teve uma personalidade influente no meio intelectual de sua cidade e membro da Real Academia das Ciências de Berlim. Dedicou-se a escrever sobre Lógica, Metafísica, Teoria do

Conhecimento, Ética e Filosofia Moral. Foi no curso de Teologia que ele se aprofundou na Filosofia, em especial nas obras do filósofo e matemático Leibniz<sup>2</sup>, do século XVII.

E em 1754, o filósofo retornou para a Universidade, onde se doutorou em Filosofia e passou a lecionar como livre docente. Em 1770, o filósofo e professor de Königsberg passou a ocupar a cátedra de Lógica e Metafísica da Universidade, cargo que ocupou até a sua morte. A entrada como professor catedrático também impulsionou os trabalhos filosóficos, que se ocupou de suas principais obras, as quais promoveriam o que ele chamou de “revolução copernicana da Filosofia<sup>3</sup>”, devido à sua inclinação para o criticismo, já mencionado anteriormente, que resolveria os impasses de filósofos e correntes filosóficas anteriores. Após sofrer de uma doença degenerativa, o filósofo faleceu em 12 de fevereiro de 1804, aos 79 anos de idade.

### 3. EXIGÊNCIA DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

Após um destaque introdutório biográfico sobre a vida de Immanuel Kant, trataremos agora sobre a Exigência do Imperativo

---

<sup>2</sup> Wilhelm Leibniz: nasceu em Leipzig, Alemanha, no dia 1 de julho de 1646. Ficou órfão de pai cedo e foi criado pela mãe, que lhe transmitiu rígidos valores religiosos. Entrou na escola Nicolau com apenas sete anos. Estudou latim e grego e adquiriu conhecimento de forma autodidata. Aos 14 anos, entrou precocemente na Universidade de Leipzig e graduou-se em filosofia com a tese “Meditação sobre o princípio da individuação”, onde apresentou o conceito de “Mônadas”, unidades primárias do universo. Em 1663, recebeu o grau de mestre em filosofia. Em 1666, publicou sua tese “Dissertação sobre a arte combinatória”. Na Universidade de Altdorf, recebeu o doutorado em Direito.

<sup>3</sup> Revolução copernicana da Filosofia. Kant buscou, nos moldes da revolução proposta por Copérnico na astronomia, estabelecer uma revolução completa no pensamento filosófico, de modo a encontrar um caminho seguro para a metafísica, fazendo com que ela não mais fique no mero tateio na qual se encontrava no momento. Usando esse termo metafórico, ele estaria dizendo que o mesmo poderia ser aplicado na metafísica, deslocando o sujeito da periferia do conhecimento para colocá-lo em lugar que lhe é próprio, o centro.

Categórico como ponto de partida para nossa discussão, reflexão e análise da temática acima.

Partimos da seguinte questão: Qual o princípio normativo que estabelece a minha ação moral? Esta e outras questões foram pautas para a reflexão do mencionado filósofo. Ele, propõe o fundamento moral num princípio metafísico, a saber, a razão. Isso se justifica mediante o intuito de alcançar os estatutos de necessidade e de validade universal.

A razão é o conceito central do sistema elaborado por Kant. Reitera-se, todavia, a sua subdivisão em duas vertentes, a saber: uma teórico-especulativa e outra prático-moral. É, pois, no campo moral onde evidencia que a razão se apresenta em sua nobre forma de ser, isto é, pura. Desta forma, para Kant (2009, p. 175) “os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade [...] do ser racional, por exemplo, da vontade humana”. Olinto Pegoraro (2008, p. 102) nos mostra que, “o objetivo central da ética kantiana é mostrar que existe uma razão pura prática capaz, por si só, de determinar a vontade sem recorrer à sensibilidade e à experiência; operando por si só é, por isso, a priori, isto é, anterior à experiência”. A sensibilidade entendida como pensamento.

A ética kantiana está desenvolvida, sobretudo, no livro *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Nós temos a referida obra como base principal para a atual pesquisa. De todas as suas obras que fala da Filosofia Moral, esta é a mais bem conhecida e talvez a mais influente entre os textos clássicos da história sobre moral na modernidade. Nele, o autor busca estabelecer um embasamento racional para o dever:

Dado que meu objetivo aqui concerne propriamente à Filosofia moral, vou restringir a questão colocada a isto apenas: se não achamos que é da mais extrema necessidade elaborar afinal uma Filosofia moral que esteja inteiramente expurgada de tudo que possa ser empírico e pertença à Antropologia; pois, que tenha de haver

semelhante Filosofia fica claro por si mesmo a partir da idéia comum do dever e das leis morais (Kant, 2009, p. 69-70).

Assim, entendemos que a moral aqui se opõe à moral cristã, na qual se entende como uma heteronomia, uma norma vinda de fora para dentro, a parti das Escrituras ou dos ensinamentos religiosos. Com esta afirmativa, podemos dizer que a ética kantiana ela é deontológica e não teleológica. Nela, racionalmente chega-se a defender de que o dever é entendido como a finalidade da própria ação, rompendo com a tradição teleológica da ética, que julga as ações de acordo com sua finalidade (em grego, *telos*).

O pensamento teleológico é da Filosofia Grega; da Filosofia Cristã e da Filosofia Utilitarista. Para os filósofos gregos, a eudaimonia era o *telos*, ou o objetivo das ações humanas. Isto é, as ações são boas quando conduzem para o fim maior que é a felicidade. Neste sentido, todas as ações sejam elas quais forem, mesmo que sejam boas, se forem consideradas meio para a finalidade, para os kantianos não são ações morais.

Na Filosofia Cristã o *telos* é a salvação, as boas ações são aquelas que não são consideradas pecado, e não se imporiam como obstáculo para uma vida boa após a morte, não conduziriam para uma eternidade de sofrimentos. Já para o Utilitarismo (princípio da maior felicidade), a finalidade das ações humanas é o prazer. Uma vida prazerosa e sem sofrimentos seria uma vida moral. Segundo John Stuart Mill:

As ações são certas na proporção em que tendem a promover a felicidade, e erradas na proporção em que tendem produzir o reverso da felicidade. Por felicidade entende-se prazer e a ausência de dor; e, por infelicidade, dor e a privação do prazer (Mill, 2005, p. 127).

As ações praticadas devem ser capazes de trazer a máxima felicidade para o maior número possível de indivíduos. Ora, a máxima felicidade para todos (humanidade) surge com o objetivo principal da filosofia utilitarista.

Nesses termos, a doutrina moral de kantiana apresenta já no final do século XVIII, sob a influência das ideias iluministas, uma noção de dever moral diferente das concepções que acabados de apresentar. Valendo-se desse pressuposto, destacamos que Kant (1989, p. 11) influenciou o período conhecido como “Séculos das Luzes” ou, em seus termos, o Esclarecimento definido como “a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”. Para ele, o pensar por si mesmo ou a maioria consiste em seguir os princípios da razão. Reforça essa ideia ao afirmar que somente o pensamento autônomo poderia conduzir os indivíduos ao esclarecimento e a maioria. Em resposta à pergunta: o que é Iluminismo? Responde completando – a saída do homem de sua menoridade –, com as seguintes palavras:

A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em de se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do iluminismo (Kant, 1989, p. 11).

A maioria em Kant não está relacionada com a idade, ou maioria civil, ela é a independência dos indivíduos fundamentada na sua capacidade racional de decidir por si mesmo o que é o dever. É a razão esclarecida, livre de todas as amarras, que propicia ao sujeito o fundamento para uma ação moralmente correta. Assim, entendemos que a menoridade é o estado de incapacidade humana de servir-se da própria razão. Portanto, no desejo de postular este princípio, ele recorrerá aos imperativos, particularizando o seu estudo em torno do Imperativo Categórico. A formulação apresenta o agente moral atuando não apenas de acordo com as máximas universalizáveis, mas também reconhecendo a si mesmo como legislador universal e, assim, como fontes daquelas máximas, dando força a ideia de que temos

interesse em agir em conformidade ao imperativo categórico. Vejamos a fundamentação do princípio:

O fundamento desse princípio é: a natureza racional existe como fim em si. É assim que o homem necessariamente se representa sua própria existência; nessa medida é, pois, um princípio subjetivo de ações humanas. Mas é assim também que todo outro ser racional representa sua existência, em consequência de precisamente o mesmo fundamento racional, que também vale para mim; portanto, é ao mesmo tempo um princípio objetivo, do qual, enquanto fundamento prático supremo, todas as leis da vontade têm de poder ser derivadas. O imperativo prático será, portanto, o seguinte: Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio (Kant, 2009. p. 243-244).

O imperativo categórico é a ideia central formulada por ele, para que se possa analisar o que motiva a ação humana e compreender a moral e a ética. O modo como um indivíduo age com base em princípios que gostaria de ver aplicados é a máxima e poderá se tornar o que ele chama lei universal. Por isso, agir com base no dever, princípio supremo da moralidade, vai além do mandamento que diz: “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles” (Mt. 7,12). Uma vez que sua atitude deve ser livre de interesse e possui um fim em si mesma.

O dever, para o filósofo, não se apresenta sob a forma de um conjunto de mandamentos, com conteúdo fixo a determinarem a prática desta ou daquela ação. O imperativo categórico kantiano enquanto procedimento para averiguação da correção de máximas para a ação, caracteriza a preocupação e a exigência com o exame da regra para a ação e não da ação em si mesma e suas consequências. O dever é na verdade, uma “forma” válida para qualquer ação moral. Essa forma é imperativa e válida independentemente das circunstâncias e finalidades envolvidas em cada ação.

Vejamos, então, que a tarefa para a qual Kant se propõe, em sua filosofia prática, é extrair a moralidade da razão pura, e dessa forma torná-la aplicável a todo ser racional.

#### **4. O IMPERATIVO CATEGÓRICO COMO FUNDAMENTO PARA UMA MORAL UNIVERSAL**

Segundo Kant (2009, p. 73), as pessoas devem pautar suas ações de acordo com princípios éticos universalmente aceitos. Essa é a lógica do pensamento do filósofo, quando traz o Imperativo Categórico como lei moral. Esta discussão encontra-se na sua obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, publicada no ano de 1785. Quando à necessidade da fundamentação ética numa metafísica dos costumes, o próprio autor justifica que: “uma metafísica dos costumes é, portanto, indispensável necessária [...], para investigar a fonte dos princípios práticos que estão a priori em nossa razão”. Logo, através desses apontamentos, entende-se a importância das contribuições para o desenvolvimento da discussão ética na modernidade.

Dessa forma, afirma que é possível pensar em como uma ética pode ser universal sem cair no empirismo ou num dogmatismo exagerado. Ou seja, deve-se usar a mesma solução da ciência: os juízos sintéticos a priori. Nesse caso, seria necessário um esquema que auxiliasse na construção de leis válidas universalmente. A máxima é o princípio subjetivo do querer. São proposições práticas ou princípios práticos, segundo o autor, e é uma determinação universal da vontade que pode valer objetivamente – as leis morais – ou subjetivamente – as máximas. Entende-se na obra em questão, que o princípio objetivo (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar, é a lei prática.

A máxima moral é a pergunta que um ser consciente deve se fazer para saber se deve ou não agir de uma forma e não de outra. Peguemos o exemplo: “Posso, em uma dificuldade, roubar?”, ou fazer uma promessa, sem a intenção de cumpri-la? Kant chama esse

procedimento de princípio do amor de si, ou do proveito próprio, isto é, está longe de ser considerada ação moral:

Um outro se vê forçado pela necessidade a tomar dinheiro emprestado. Ele bem sabe que não poderá pagar, mas vê também que nada lhe será emprestado se não prometer firmemente pagá-lo num tempo determinado. Ele gostaria de fazer tal promessa; mas ainda tem bastante consciência para se perguntar: não será ilícito e contrário ao dever livrar-se dessa maneira de um apuro? Supondo, no entanto, que ele assim decidisse, a máxima da sua ação teria o seguinte teor: se eu creio que estou num apuro financeiro, tomarei dinheiro emprestado e prometerei pagá-lo embora saiba que isso nunca ocorrerá. Ora, esse princípio do amor de si, ou do proveito próprio, talvez possa se conciliar muito bem com todo o meu bem-estar futuro, só que agora a questão é se isso é direito (Kant, 2009, p. 220).

Podemos dizer que isso seria uma pretensão descarada do amor de si em uma lei universal. E se colocássemos a questão da seguinte maneira: como é que ficaria então se a minha máxima fosse uma lei universal? Ora, vemos aí universal e estar de acordo consigo mesma, mas teria necessariamente de se contradizer. Pois a universalidade de uma lei, onde afirmasse que todo homem, desde que creia estar em apuros, pode prometer o que lhe venha à cabeça com o propósito de não a cumprir, tornaria impossível o próprio prometer e o fim que se pode ter com isso, porque ninguém acreditaria que algo teria sido prometido a ele, mas rir-se-ia de todo proferimento semelhante como uma vã alegação.

E o que fazer para que uma ação seja guiada pelo imperativo categórico? Se a resposta for: Age de modo que tua ação possa se tornar uma lei universal, e todo mundo agisse dessa forma seria algo bom? Poderíamos nos perguntar: se todo mundo mentisse seria algo bom? A resposta provavelmente seria, não. Se as pessoas tomassem a mentira como algo a ser seguido o mundo se tornaria caótico já que as pessoas não iriam confiar umas nas outras, com isso percebemos que para o referido filósofo não poderá haver



exceções nos nossos princípios, se mentir é errado, a mentira não pode ser aceita em nenhuma circunstância.

Tomemos mais um caso. Alguém pode, por exemplo, eleger ou adotar a seguinte máxima moral: Em qualquer situação, não devo/quero mentir, e, no entanto, quando falar a verdade implicará o prejuízo de uma pessoa querida, tal agente mente. Ou seja, suponhamos que João tenha adotado tal máxima, e que ele tenha um amigo muito querido e estimado, chamado Jorge, que por adorar os prazeres da vida, mesmo quando estes o impelem ao que a razão recomenda, torna-se pouco responsável com seus compromissos profissionais. Então, um dia, Jorge pede a João que minta ao seu superior, pois ele havia faltado no trabalho no dia de uma importante reunião, para desfrutar com os amigos um dia ensolarado na praia. Jorge pede que João minta, e diga que esteve doente, muito doente, e que seu amigo Jorge fora obrigado a acompanhá-lo ao hospital, faltando assim ao trabalho. João, que adotou livremente a máxima: em qualquer situação, não devo mentir, decide ajudar seu amigo Jorge, para que este não perca seu emprego, e mente ao seu superior. Ou seja, apesar de a vontade livre de João adotar uma máxima moral, e ele saber que ao desobedecer implica agir de forma imoral, ele mente. E agora saindo da máxima, falaremos da lei como expressão do interesse universal.

É sabido que a lei é a constatação do interesse egoísta, visto que a contradição expressa na máxima deverá sair do particular para o universal. A lei é a expressão do interesse universal, evidenciando que é possível pensar em leis racionais válidas universalmente. Por exemplo: nenhum ladrão, por mais que roube, aceita ser roubado. Independente da motivação do roubo. Agora, se uma pessoa não rouba porque não quer ser presa, é imperativo hipotético, agora se a pessoa não rouba porque sabe que é errado roubar, que é dever dela como ser racional não roubar, isso é um imperativo categórico. Portanto, a ação deve ser conforme a lei.

Na Filosofia moral kantiana se evidencia que não é necessário que a Constituição do nosso país ou a Igreja nos diga que roubar é errado, mas a partir da minha razão sou capaz de reconhecer isto

por mim mesmo, o analfabeto na sua ingenuidade sabe que roubar é errado, não precisou ir a faculdade para aprender, mas isto é insuficiente para o filósofo, é ir além do saber se é certo ou não; é aí que está o problema que Kant deseja chegar. Não cometemos o ato do roubo porque sigo unicamente os preceitos externos que tais instituições nos orientam, pregam ou obrigam, agimos certo pelo motivo errado. Mas se agimos por puro respeito à lei que a minha razão prescreve como algo bom em si mesmo, como um dever ou um princípio, então agimos certo pelo motivo certo:

Kant pretendeu apreender o moral como racional-conceitual, a finalidade ética como dever e o querer como possibilidade de corresponder a um juízo universalmente válido. A ideia de moralidade em Kant é a própria expressão transcendental do fundamento de toda liberdade que como lei ética universal é a verdade do imperativo construído pela razão que se impõe à realidade humana, embora essa seja sua autora pelo princípio da autonomia, expresso na Terceira Seção da 'Fundamentação da Metafísica dos Costumes' (Lima, 2016, p. 101).

A ação que é exercício de consciência do ser racional, o agente moral age segundo a escolha que fizer. Para ser uma escolha moral, a ação deve ser conforme a lei, isto é, conforme o dever. No entanto, Kant entende que é possível agir somente por dever, isto é, obedecer à lei a contragosto, forçado ou constrangido. Ainda assim, a ação é moral. Essa distinção é importante, justamente para mostrar que a lei, sendo racional, deve ter força para obrigar os indivíduos a obedecê-la, sem o que nenhuma convivência seria possível. É o fundamento da organização social, que começa nos hábitos, costumes e cultura de um povo, mas deve passar pelo crivo da reflexão crítica do ser racional e consciente.

A ética fundamenta-se única e exclusivamente na Razão, segundo o autor de *Crítica da Razão Prática*, as regras são estabelecidas de dentro para fora a partir da razão humana e sua capacidade de criar regras para sua própria conduta. Isso garante a laicidade, independência da religião, e a autonomia,

independência de normas e leis, da moral kantiana. A sua pretensão foi buscar substituir a autoridade imposta pela Igreja pela autoridade da Razão:

Visto que toda lei prática representa uma ação possível como boa e, por isso, como necessária para um sujeito determinável praticamente pela razão, todos os imperativos são fórmulas da determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de uma maneira qualquer. Agora, se a ação é boa meramente para outra coisa, enquanto meio, o imperativo é hipotético, se ela é representada como boa em si, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão enquanto princípio da mesma >vontade<, então ele é categórico (Kant, 2009. p. 191).

Assim, entendemos que o valor moral de uma ação não consiste em suas consequências, mas na intenção com a qual uma ação é realizada. O que importa é fazer a coisa certa porque é a coisa certa. O que importa é o motivo e não por algo externo. Uma boa ação não é boa porque traz bons resultados, mas é boa porque é boa em si. O que confere valor moral a algo é o dever. Para algo ser bom, precisa ser feito em prol da lei moral, pelo simples motivo de ser correto. “Construir uma racionalidade coletiva indica um caminho para a superação das desigualdades. Na verdade, a razão implica um compartilhamento de possibilidades existenciais a todos” (Lima, 2016, p. 89).

Interessante que na conclusão de sua *Crítica da razão prática*, num tom poético-racional Kant (2004, p. 172) afirma: “Duas coisas que me enchem a alma de crescente admiração e respeito: o céu estrelado sobre mim e a lei moral dentro de mim”. Como se pode ver aqui, uma certeza de ordem natural é tão compatível quanto à lei moral interior ao homem, mas, de onde vem essa moralidade intrínseca? De onde vem a exigência da moralidade? Em suma, qual a justificação da moral? É o que tentaremos responder a partir de agora, só que de antemão, será dado a resposta do próprio autor alemão, Kant (1980, p. 122), a fim de explicá-la no decorrer da argumentação: “Todos os

conceitos morais têm a sua sede e origem completamente a priori na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida". Assim, o ponto de partida da moralidade é a constatação de um sujeito racional capaz de representar princípios que determinam o seu agir.

Para o filósofo, só um ser dessa espécie tem a capacidade de agir segundo a representação de leis que impõe a si mesmo, e que se apresentam como necessariamente racionais à sua vontade, de forma que se agirmos de acordo com tal necessidade – imposta pela razão –, estaremos afirmando nossa natureza enquanto seres racionais. Neste sentido somos dotados de vontade, e ser dotado de vontade é ser capaz de fazer uma escolha a partir de uma representação entre aquilo que se nos apresenta como necessário, posto pela razão, e outro móvel ou inclinação qualquer. Se não fossemos capazes de representar nossas ações, isto é, trazermos aquilo que a razão como faculdade prática nos determina como necessário e bom, agiríamos tão somente por puro instinto e inclinações sensíveis, e dessa forma não seríamos muito diferentes dos outros animais:

Todos os objetos das inclinações têm um valor condicional apenas; pois, se não fossem as inclinações e as necessidades delas fundamentadas, o seu objeto seria sem valor. As inclinações elas próprias, porém, enquanto fontes da necessidade, têm tão-pouco um valor absoluto para que as desejemos elas mesmas que, antes pelo contrário, ficar inteiramente livre disso tem de ser o desejo universal de todo ser racional (Kant, 2009, p. 241).

Basta constatar que se eu não estivesse aqui em frente ao computador escrevendo este texto, num dia comum, exercendo uma atividade intelectual para cumprir um compromisso acadêmico, possivelmente estaria fazendo outras coisas, tomando uma água de coco, observando a beleza do mar e contemplando o céu. Ou ainda estaria em rodas de amigos, partilhando, conversando sobre tudo e dando boas gargalhadas. Mas como sou capaz de representar minha ação, escolhendo ficar em casa para

cumprir o compromisso de entregar a atividade na data prevista, e com isso também me aperfeiçoando enquanto pesquisador, decido pelo racionalmente melhor. Ou seja, porque ambas estas coisas (cumprir compromissos e estudar) são necessariamente boas, tanto objetivamente como subjetivamente, decido por elas.

O pensador prussiano buscou criar um modelo ético que fosse independente de qualquer tipo de justificação moral religiosa e se baseasse apenas na capacidade de julgar inerente ao ser humano. Para isso, elaborou um imperativo, uma ordem, de forma que o indivíduo pudesse utilizar como uma bússola moral. Esse imperativo já apresentado anteriormente, é uma lei moral interior ao indivíduo, baseada apenas na razão humana e não possui nenhuma ligação com causas sobrenaturais, supersticiosas ou relacionadas a uma autoridade do Estado ou religiosa. Estabeleceu uma fórmula moral para a resolução das questões relativas à ação.

O imperativo categórico, ao longo das obras de Kant (2009, p. 215), aparece formulado de três maneiras diferentes, mas não esqueçamos que ele é um único apenas: “age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”. Desse único imperativo podem ser derivados, e cada uma das três formulações se complementam e formam o eixo central da moral kantiana. Nela, as ações devem ser orientadas pela razão, sempre saindo do particular, da ação individual, para o universal, da lei moral.

A primeira formulação, continua Kant (2009, p. 215): “age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da Natureza”, a ação individual deve ter como princípio a ideia de poder se tornar uma lei da Natureza. As leis da Natureza são universais e necessárias, todos os seres a cumprem, não há alternativa. Como a lei da gravidade, os ciclos de vida e outras leis que submetem todos os seres e é inquestionável. Portanto, a razão humana é capaz de julgar, independentemente de determinações externas (religião ou leis civis), se uma ação é correta para todos. Desse imperativo uno podem ser derivados, como do seu princípio, todos os imperativos do dever. Visto que a

universalidade da lei segundo a qual os efeitos acontecem constitui aquilo que se chama propriamente natureza.

A segunda formulação, Kant (2009, p. 243-244) reforça a ideia de que a humanidade deve ser sempre o objetivo da ética: “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio”. Todas as ações devem estar subordinadas ao respeito à humanidade. Essa humanidade é representada tanto na pessoa do agente, aquele que pratica a ação, como nas pessoas que sofrem a ação direta ou indiretamente. Respeitar a si e respeitar o outro é uma forma de respeito à humanidade. Deste modo, um ser humano jamais pode ser entendido como um instrumento para se alcançar qualquer tipo de objetivos.

A terceira e última formulação dá conta da racionalidade humana, da capacidade de julgar e de agir determinado por um fim, o que Kant (2009, p.279) diz: “Age como se a tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de lei universal (de todos os seres racionais)”. Nela, separa os seres humanos dos outros seres da Natureza. A Natureza age determinada pelas causas, isso causa aquilo. Enquanto os seres racionais determinam sua vontade de acordo com os fins. O agente deve tomar como princípio a ideia de que sua ação possa servir como lei para todas as pessoas. Ou seja, com base na razão, a boa ação é a que está em conformidade com o dever.

Deixando de lado um pouco as formulações, falaremos sobre a Vontade. Segundo o pensador, a vontade boa é aquela que quer aquilo que deve. Ou seja, a boa vontade orientada pela razão está de acordo com o dever e quer o bem. A razão compreende o que é o dever e o ser humano pode escolher agir de acordo com esse dever ou não. Entretanto, a ação moral será sempre a ação por dever. Sendo assim, a ação deve ser compreendida como um fim em si mesma, e nunca com base em suas consequências. É a ação pela ação e o dever pelo dever, nunca em vista de outro fim:

Uma vontade perfeitamente boa, portanto, estaria do mesmo modo sob leis objetivas (do bem), mas nem por isso poderá ser representada como necessitada a ações conformes à lei, porque ela, por si mesma, em razão de sua qualidade subjetiva, só pode ser determinada pela representação do bem. Eis por que, para a vontade *divina* e, em geral, para uma vontade santa não valem quaisquer imperativos; o >verbo< *dever* está aqui no lugar errado, porque o *querer* já é por si mesmo necessariamente concordante a com a lei. Por isso, os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação de leis subjetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana (Kant, 2009. p. 189).

Kant acreditava que somente dessa forma os seres humanos poderiam ser livres plenamente, a Vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa. Deste modo, a sua ética apresenta-se fundamentada na ideia do dever.

A ética que se baseia no dever é chamada de ética deontológica. Epistemologicamente falando, deontologia deriva do grego *deon*, que significa "dever", que já foi pautada no início do presente artigo. Deontologia nada mais nada menos é a "ciência do dever".

Pelo imperativo categórico segundo a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, nós só devemos agir de acordo com princípios que seriam benéficos, caso fossem seguidos por todas as pessoas, por exemplo: vamos pegar o princípio – mentir sob certas circunstâncias é justificável. Vamos retomar o que já foi discutido anteriormente: Se essa regra fosse seguida por todos, isso resultaria em desconfiança e desorganização generalizadas, afinal todos poderíamos mentir à vontade, desde que achássemos as circunstâncias justificáveis. Por outro lado, se o princípio sempre diga a verdade for seguido por todos, a confiança e a harmonia social seriam fortalecidas.

O Imperativo Categórico foi pensado de modo de simplificar a moralidade em um sistema fácil de usar. Todos precisamos ter um sistema para decidir o certo e o errado. Para Kant, era o Imperativo Categórico. Desde que se possa viver de acordo com o dever, se vive de forma moral. Contudo, se alguém vivesse em desacordo com esse

imperativo, essa pessoa viveria de forma imoral. Se todos tomassem as suas decisões com base no imperativo categórico, o resultado seria uma comunidade formada por pessoas felizes e iguais. É claro que ao elaborar esse sistema, se sabia que estava descrevendo um ideal, e que poderiam apenas se aproximar desse ideal. Immanuel Kant, reconhecia que não estava acrescentando nada de novo a filosofia moral, ele desejava oferecer uma base racional para as escolhas morais, pois a responsabilidade moral segundo o referido filósofo só faz sentido se a racionalidade e a livre escolha forem assumidas. Em outras palavras: se somos capazes de decidir racionalmente e de livre vontade a nossa conduta moral, podemos ser responsabilizados pelas consequências das nossas ações. Afinal, somos agentes portadores de Vontades.

## 5. O HOMEM COMO PORTADOR DE VONTADES

A Vontade é um tema muito falado na filosofia e em especial no campo da ética. Kant quando tratava da ação moral, não esqueceu de pontuar a vontade como parte fundamental do homem. E com suas contribuições, outros posteriormente puderam aprofundar, como o filósofo Schopenhauer, e essa prática é muito comum na filosofia. A vontade nessa perspectiva kantiana é a capacidade que o indivíduo possui, a faculdade de agir segundo certas regras aplicando-se na moral.

Na terceira secção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, encontraremos quase que uma definição na visão de Kant (2009, p. 347), para a vontade: “A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem”. Seria algo exclusivo daqueles capazes de representar as leis morais, ou seja, os seres racionais. Diferente da ideia de Schopenhauer (2011), que diz que vontade seria algo presente em todos os seres - inclusive os inanimados. Mas não é do nosso interesse agora, trazer



o referido filósofo para a discussão, mas somente no terceiro e último capítulo, onde iremos tratar sobre a crítica a moral kantiana.

A vontade, desde o princípio da teoria moral kantiana, é admitida como o solo fecundo para a elaboração do sistema ético. Apenas de um ser racional é possível dizer que ele age de acordo com sua vontade, pois, vontade é uma capacidade a partir da qual se diz que um ser é capaz de determinar um curso para suas ações. A vontade, pelo fato de ser essencialmente uma capacidade de agir segundo a representação de leis, é assumida como uma espécie de causalidade, não segundo leis mecânicas, mas sob a projeção de leis racionais. Kant, chega a afirmar que uma vontade autônoma, ou seja, aquela vontade que não se deixa determinar por nenhum motivo exterior, nada mais pode significar do que a liberdade em sentido positivo, a saber, como causalidade espontânea da razão:

Visto que a moralidade serve de lei para nós meramente enquanto >lei< para seres racionais, então ela tem de valer também para todos os seres racionais, e, visto que ela tem de ser derivada unicamente da propriedade da liberdade, então a liberdade também tem de ser provada enquanto propriedade da vontade de todos os seres racionais, e não basta apenas mostrá-la a partir de certas pretensas experiências da natureza humana (mesmo porque isso também é absolutamente impossível e só pode ser mostrado a priori, mas é preciso prová-la como pertencente à atividade de seres racionais e dotados de uma vontade, quaisquer que eles sejam (Kant, 2009. p. 353).

É fácil compreender que a vontade seja a capacidade exclusiva de seres racionais, enquanto possuam uma capacidade própria de representar leis. Mas, quando se questiona a respeito da finalidade ou do objeto da vontade, a razão parece insuficiente. É por isso que, a despeito de reportar a racionalidade, a vontade requer ainda algo que, ao que parece, a razão não lhe pode dar. A moralidade é apresentada como algo que depende imediatamente do agente, considerando-se que ele é o único autor da máxima segundo a qual a vontade está determinada.

Na primeira seção da Fundamentação, Kant argumenta buscando o entendimento do que seja uma ação correta em termos motivacionais. Uma ação moralmente boa é aquela que tem como motivo o próprio dever moral sendo praticada, naturalmente, por uma pessoa moralmente boa. Uma ação correta do ponto de vista moral, do filósofo em questão, parte do que ele denomina de: vontade boa.

É justamente a partir da vontade boa ou da bondade da intenção que se faz uma primeira apresentação da lei moral. A noção de vontade boa dotada de valor intrínseco absoluto, é retirado do senso moral comum (distinções intuitivas das pessoas), com o objetivo de demonstrar justamente, que o senso moral comum aceita e reconhece o imperativo categórico, como fonte das distinções e motivação moral, sendo que a motivação moral é dada pela concepção de certo e errado que temos.

Dando continuidade ao tocante da vontade boa, Nelson Potter (1998, p. 30). faz a seguinte observação: “Kant considera esta seção como uma análise de nossas crenças racionais comuns sobre a moralidade, portanto talvez ele pense que esta primeira proposição seria aceita por qualquer ser racional quando ela lhe é apresentada”. Potter ainda ressalta que o conceito de vontade boa é pré-analítico e que ele é equivalente ao conceito referente às ações moralmente boas, ou seja, àquelas ações que o pensador denominará de ações “por dever”. Nós reconhecemos, portanto, o imperativo categórico, quando ele nos é apresentado, ainda que não o utilizemos explicitamente em cada ação e a todo o tempo e apesar de não estarmos conscientes deles.

O que nos parece segundo as leituras, é que as distinções de valor moral não são invenções suas, mas distinções presentes no senso moral comum, que o imperativo categórico subjaz a nossa moralidade ordinária especialmente porque sabemos que há mais valor na ação “por dever” do que na ação “conforme ao dever”. Essa distinção que ele faz, serve para diferenciá-los dos teóricos que privilegiam os sentimentos morais: do ponto de vista moral, uma ação moral é correta quando for movida simplesmente pelo

respeito à lei (imperativo), sem a interferência de quaisquer móveis sensíveis:

A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem de ser um imperativo categórico, conterà, portanto, de maneira indeterminada com respeito a todos os objetos, a mera forma do querer em geral, e isso, aliás, enquanto autonomia; isto é, aptidão da máxima de toda a boa vontade a se tornar uma lei universal é ela própria a única lei que a vontade de todo ser racional se impõe, sem meter por baixo como fundamento qualquer mola propulsora e interesse da mesma (Kant, 2009. p. 301).

O termo “respeito” utilizado designa um sentimento espontaneamente produzido pela razão distinguindo-o, portanto, de outros sentimentos produzidos segundo as leis da natureza referentes a inclinações ou temores. Para o racionalista, não podemos ter respeito por quaisquer tipos de inclinações sejam elas nossas ou de outras pessoas. Somente aquilo que se liga à nossa vontade enquanto princípio, jamais como efeito, e que domina as nossas inclinações, ou seja, a própria lei moral, é que pode ser respeitada e, portanto vale como ordem para nós. Dessa forma, eliminada a influência da inclinação bem como os resultados ou objetos determinantes da nossa vontade, só podemos ter a lei moral e o respeito à ela a determinarem essa vontade. Nossa máxima, portanto, é de obediência a essa lei, apesar de qualquer inclinação.

Ora, o respeito é um sentimento que resulta da presença da lei moral atuando na determinação da nossa vontade. Esse sentimento teria, portanto, uma causa intelectual, entretanto, ele é intelectual apenas em sua origem, é, pois o único sentimento que não é de origem empírica.

Desta maneira, o homem, possuidor de razão, tem a apercepção que é a consciência de si mesmo de forma que é capaz de julgar, ou escolher, e de representar proposicionalmente o que parece correto ou bom. Entretanto, como o homem não necessariamente faz daquilo que lhe parece bom, então isso lhe

aparece sob a forma do “dever”. As proposições que nos mostram o que devemos fazer são aquelas que Kant chama de imperativos.

É sabido que, somos dotados de vontades, e ser dotado de vontade é ser capaz de fazer uma escolha a partir de uma representação entre aquilo que se nos apresenta como necessário, posto pela razão, e outro móbile ou inclinação qualquer. Notemos que nossas escolhas está envolta da seguinte representação: 1) Devemos cumprir compromissos marcados (sim ou não?). Se universalizamos esta nossa máxima, com a intenção de torná-la numa lei universal, ou seja, em que toda a humanidade deva seguir e cumprir, temos então o seguinte princípio-lei: não devemos cumprir compromissos assumidos de natureza alguma. Ora, poderíamos afirmar isto como uma lei universal? Claro que não, pois isso geraria um contra-senso e uma contradição. Primeiro porque estaria não só permitindo que os outros nos enganassem, mas que todas as pessoas do mundo enganassem umas às outras, o que tornaria a própria ideia de sociedade anulada, e segundo, tal proposição-lei universal se aniquilaria a si mesma, posto que não faria sentido falar de compromissos ou acordos. Logo, o ato de não cumprir compromissos é algo moralmente reprovável, mas o seu contrário é moralmente necessariamente racionalmente correto, pois poderíamos universalizá-lo.

Se a razão for a única determinante de nossa vontade, nos obrigará (exigirá necessariamente) a honrar os compromissos assumidos, e é nesse sentido que Kant define a vontade como a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom.

É coisa normal que todo homem possa facilmente descobrir em si os princípios de uma boa conduta. Todavia, o filósofo não pode contentar-se com isso. Pois a inocência, por mais bela que seja, facilmente se deixa seduzir. Por isso, cabe à ciência prestar-lhes socorro, a fim de preservar as regras morais dos ataques sofisticos (Kant, 1999, p. 117).

Se não fossem capazes de representar nossas ações, isto é, trazermos aquilo que a razão como faculdade prática nos determina como necessário e bom, agiríamos tão somente por puro instinto e inclinações sensíveis, e dessa forma não seríamos muito diferentes dos outros animais.

A tese kantiana de que para todas as nossas escolhas podemos formular máximas e que essas máximas, por sua vez, estão fundadas em imperativos, permite fazer uma distinção que, doravante o sistema, estará sempre, ora implícito, ora explícito, na argumentação acerca do fundamento da moral. Se afirmamos que todas as nossas ações podem ser derivadas de máximas por nós adotadas, e que tais máximas remetem sempre a imperativos, no fundo seremos capazes de conceber que ao formular um imperativo a razão na verdade estará dando sentido para as nossas ações.

## **6. A MORAL KANTIANA À LUZ DA METAFÍSICA DOS COSTUMES À PRÁXIS HUMANA**

Das obras de Kant sobre a filosofia moral, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* é considerada a mais bem conhecida e talvez a mais influente entre os textos clássicos da história da filosofia moral. No prefácio da *Fundamentação*, é dada essa informação:

Uma Metafísica dos costumes é, portanto, indispensavelmente necessária, não só por motivo de ordem especulativa, para investigar a fonte dos princípios práticos que estão a priori em nossa razão, mas porque os costumes eles próprios permanecem sujeitos a toda sorte de corrupção enquanto faltar aquele fio condutor e norma suprema de seu ajuizamento (Kant, 2009. p. 74).

A Metafísica dos Costumes deve investigar a ideia e os princípios de uma possível vontade pura e não as ações e condições do querer humano em geral, as quais são extraídas da Psicologia. Podemos chamar de metafísica o conhecimento puro, a priori, segundo o autor. Conhecimento separado daquele vindo da

experiência (aposteriori). A metafísica é entendida como sendo um conhecimento estritamente racional e, o Costume é o conjunto de regras ou leis que guiam as ações humanas, assim como se entendiam no sentido original de moral (mores, palavra latina para costume). Metafísica dos Costumes é, portanto, uma filosofia prática racional. É uma doutrina racional, pura e apriorística (metafísica) que trata das regras de conduta humana (costumes). Kant no Prefácio da Fundamentação deixa evidente que:

A presente fundamentação, porém, nada mais é do que a busca e estabelecimento do *princípio supremo da moralidade*, constituindo por si só uma ocupação >que<, quanto ao seu objetivo, >é< completa e a ser separada de toda outra investigação moral (Kant, 2009, p. 85).

Nesta importante obra consagrada a moral, Kant atribui como tarefa a investigação e o estabelecimento supremo da moralidade. Seu objetivo não é apenas especulativo, mas sobretudo, prático. É necessário encontrar o critério que permita a cada um a apressiar claramente o valor das suas ações, porque a moralidade está sujeita a corrupção. Muitas vezes é confundida com os cálculos dos nossos interesses ou a satisfação de nossas inclinações. O procedimento do autor vai consistir em se libertar de todas as considerações empíricas, psicológicas e antropológica, para assim extrair o fundamento racional da moralidade. Mostrando que a moralidade de uma ação se mede pela submissão da vontade, a forma universal de uma lei a priori da razão.

Kant, em relação à razão prática, afirma que o homem, ao contrário das coisas que atuam mecanicamente, possui a capacidade de agir segundo normas, pois somente ele possui razão. A grandeza do homem, segundo o filósofo alemão, consiste em sua capacidade de autodeterminar-se a partir da razão prática. A questão aqui, estar relacionada a filosofia prática que consiste em saber como justificar e determinar a validade das normas da ação, pois, o objetivo é tematizar o princípio de fundamentação

das normas e estabelecer uma medida suprema, a partir da qual se possa decidir a moralidade das normas de ação.

O pensamento kantiano no nível da ética, constitui uma revolução na filosofia moral, pois, o filósofo introduz, na filosofia prática, um novo conceito de ética e sua tarefa fundamental. De agora em diante, não é tarefa da ética o estabelecimento de normas para a ação humana, sua função vai, de acordo com Kant (1996, p. 141) “consistir no estabelecimento do princípio de validade das normas de ação”. Evidentemente, o homem é o único ser do qual se pode extrair os sentimentos de bondade ou maldade, pois é ele que realiza ações e almeja alcançar as respectivas finalidades. Estas finalidades se relacionam com a moralidade das condutas, de modo a se concluir que a única coisa que pode ser boa ou má é a própria vontade humana. A boa vontade constitui a condição indispensável para que o homem seja digno de felicidade. É visto que não adianta possuir qualidades ou dons se a pessoa não possuir boa vontade, pois todas as qualidades da pessoa podem ser desvirtuadas, desde que se tenha má vontade.

Conforme Kant (2009, p. 349), a razão foi dada como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade. O destino da razão deverá produzir uma vontade boa em si mesma e não boa como meio para atingir fins diversos. A razão deve prevalecer sobre o instinto. Deve buscar o bem supremo, a satisfação e, ainda, evitar inclinações e instintos, “uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter a si mesma, considerada como lei universal, dentro de si”.

O ponto essencial, para Kant, é esclarecer quando a ação é praticada conforme e precisamente por dever, tendo em vista que, segundo o filósofo, é precisamente nas ações conforme e por dever que encontramos o valor moral das ações humanas. O homem é um ser moral justamente por ser racional, livre e autônomo em suas decisões. Todavia, suas ações sofrem influências externas e subjetivas, ao passo que seus sentimentos egoísticos podem influenciar nas tomadas de suas decisões. Justamente por reconhecer que as ações podem ser empiricamente e

subjetivamente afetadas, se vê a indispensabilidade de estabelecer como necessidade prática o agir segundo um princípio: o dever.

A Sagrada Escritura (Lc, 6,27-28), manda que amemos nossos inimigos: “Eu porém, vos digo, a vós que me escutais: amai os vossos inimigos, fazei o bem a quem vos odeiam, bendizeis os que vos amaldiçoam, orai por aqueles que vos difamam”. (Esse é o amor por dever, prático, não sensível, não patológico, que pode ser ordenado, que depende da ordem da vontade. A ação conforme ao dever depende do objeto e é praticada por inclinação, por interesse ou por egoísmo. Uma ação praticada por dever vale pela máxima que a determina, tem o seu objeto na vontade. E, para se saber se a conduta praticada é moral, Kant utiliza-se do seguinte método: o agente deve observar a sua conduta e se perguntar se esta conduta deve passar a ser universalmente utilizada. Todavia, mesmo se no ponto de vista particular a conduta trouxe benefício ao agente, se ela não puder ser estendida como boa para toda a coletividade, não poderá em hipótese alguma ser taxada moralmente aceita.

Na presente obra citada já no título desta dissertação, o autor pretende expor que a razão é o motor que distingue o homem dos demais seres. Por ser regido pela racionalidade, as condutas humanas serão moralmente positivas somente se forem executadas com o ânimo igualmente do positivo do agente. Ou seja, se for imbuído de boa vontade. É bem verdade que o problema que há nestes conceitos de “boa vontade” e ações realizadas “por dever” é que nunca saberíamos quando uma pessoa estaria agindo de acordo com elas, uma vez que para avaliar o valor moral de uma ação, teríamos de saber da intenção do agente, o que estaria fora do alcance do avaliador.

De acordo com essa análise, vamos nos apropriar do que diz o filósofo:

Onde quer que um objeto da vontade tenha de ser tomado por fundamento para prescrever a regra que a determine, a regra nada mais é do que heteronomia; o imperativo é condicional, a saber: se ou porque a gente quer este objecto, então a gente deve agir dessa ou



daquela maneira, por conseguinte, ele jamais pode comandar moralmente, isto é, categoricamente. Ora, quer o objecto determine a vontade por meio da inclinação, como no princípio da felicidade própria, quer por meio da razão voltada para objetos do nosso querer possível, no princípio da perfeição, nunca a vontade se determina imediatamente a si mesma pela representação da ação, mas só pela força propulsora que o efeito previsto da ação tem sobre a vontade: devo fazer algo, porque quero outra coisa, e aqui é preciso tomar por fundamento uma outra lei ainda em meu sujeito, segundo a qual eu necessariamente quero essa outra coisa, lei essa que, por sua vez, precisa de um imperativo que restrinja essa máxima (Kant, 2009, p. 297-298).

O sujeito procede não a partir de um compromisso que lhe é externo, mas interno. O requisito do cumprimento é íntimo e o fim de uma ação é consequência e não meio ou objetivo para seu exercício. Nesta execução do cumprimento do dever reside a boa vontade, porque é uma realização boa em si sem outra intenção. A boa vontade é a única coisa deste mundo, e também fora dele, que pode ser considerada como algo bom. Contudo, isto não afeta ou compromete a construção filosófico-moral kantiana, se levarmos em conta que seu objetivo é fundamentar uma moral totalmente a priori, ou seja, derivada unicamente da razão.

Portanto, objeto de estudo da ética kantiana é buscar um princípio de moralidade, já respondido pelo próprio autor, que fundamente os costumes e o agir moral, consciente que envolvem questionamentos sobre a própria realidade do homem em sua práxis individual e social, senso assim de grande relevância. Contudo, a moral é uma exigência da razão, posto que mostramos sua necessidade racional, e somos por natureza potencialmente morais porque somos seres racionais, capazes de representar nossas ações e escolher aquilo que a razão nos prescreve.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo tem um respaldo filosófico kantiano particular, considerado pertinente aos estudos da Filosofia e sobretudo na área da Ética e do saber científico.

O ser humano é um ser de perguntas, um animal que indaga. Simplesmente existir não basta, é preciso viver, conscientemente. E, dentre tantas perguntas que o homem faz e se faz, talvez uma das mais importantes seja aquela que diz respeito à arte do bem viver ou, como também se diz, sobre a “vida boa”. Como viver para viver bem? Essa é uma questão profundamente humana e, como tal, expressa o cerne da preocupação ética por excelência.

A Ética, enquanto campo do saber filosófico, na atual conjuntura história em que se insere, revela-se um lugar prodigioso para a pesquisa e para o desenvolvimento de uma vasta bibliografia. De fato, um fluxo intenso de materiais sobre esse tema se espalha por todos os domínios da reflexão ética.

Somos constantemente desafiados a avaliar e escolher entre possíveis modos de agir. Aprendemos, desde a primeira idade da razão, sobre ações consideradas corretas e erradas e recebemos várias orientações da sociedade, muito embora, frequentemente, possamos sentir um contraste de que tais aprendizados ainda possuem certa insuficiência no cotidiano. Esse contraste, por sua vez, é um dos maiores impulsos que levam as sociedades a estabelecerem regras e leis, cobrando de todas as pessoas o seu cumprimento.

Na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant propõe-se buscar e fixar um princípio supremo da moralidade que contenha todos, ou quase todos, os elementos essenciais da moral. Nela, pela primeira vez, o filósofo enuncia o imperativo categórico. O imperativo categórico, como se vê, não contém em si nenhuma espécie de conselho, tarefa, mandamento, ou prescrição moral específica. “Sua função é a de servir como um critério de avaliação, como uma espécie de teste para cada uma das máximas que regulam nossas ações.

O escopo deste texto, cuja brevidade atesta o que se segue, é mostrar como é grande e importante a contribuição do filósofo prussiano para a elaboração do agir moral a partir do imperativo categórico. De fato, cada vez mais, urge, na concepção de Kant (2013, p. 71) “tratar o homem, que agora é mais do que simples máquina, de acordo com a sua dignidade”. Por esse motivo, pensar a ação moral e a própria fundamentação das ações humanas à luz da reflexão de Immanuel Kant, embora seja um exercício laborioso, se revela uma oportunidade prodigiosa de se (re)descobrir a riqueza que se acomoda no arcabouço do filósofo de Königsberg, cuja atualidade e pertinência revelam o pensamento dinâmico e alvissareiro de um sujeito, antes de tudo, apaixonado pela humanidade.

## REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e aplicada. Paulus, 2012. [https://www.seminariosenhoradasdores.com.br/\\_files/ugd5865b1\\_414692c99f0646d48e370f4291a4e1c7.pdf](https://www.seminariosenhoradasdores.com.br/_files/ugd5865b1_414692c99f0646d48e370f4291a4e1c7.pdf). **Seminários de Revistas Brasileiras**. Acesso em: 13 jul. 2023.
- DELEUZE, G. **A filosofia crítica de Kant**. Tradução: Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, 1963.
- HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução: Valerio Rodhen e Christian Hamm. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HUME, David. **Uma investigação sobre os princípios da moral**. Tradução: José O. de Almeida Marques. Campinas: Unicamp, 1995.
- KANT, I. **Crítica da razão prática**. Tradução: Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique deMorujão. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2009.

KANT, I. **Metafísica dos costumes**. Tradução: Clélia Aparecida Martins. Petrópolis: Vozes, 2013.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, I. **Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?** Petrópolis: Vozes, 1985.

LIMA, Newton de Oliveira. Neokantismo, valores e razão discursiva: aproximações da metodologia jurídica com a axiologia política kantiana. **Ágora Filosófica**, Recife, v. 16, n. 1, p. 92-108, 2016. DOI: 10.25247/P1982-999X.2016.v1n1.p92-108. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/733>. Acesso em: 13 jul. 2023.

MILL, Stuart. **Utilitarismo: introdução**. Tradução e notas: Pedro Galvão. Porto: Porto Editora, 2005.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2005.

PASCAL, Georges. **O pensamento de Kant**. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1999.

PEGORARO, Olinto A. **Ética através dos maiores mestres da história**. Petrópolis: Vozes, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução: Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

## **Autoras e autores**

### **ANDERSON JOSÉ DA SILVA OLIVEIRA**

Atualmente, mestrando em Filosofia, na área de Ética, pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP; Graduando em Ciências da Religião (2024); Graduação em Artes (2023); Formação em Psicanálise Clínica (2023); Graduação em Teologia (2022); Especialização na Área Educacional: Ensino Religioso (2021); Especialização na Área Educacional: Ensino de Filosofia e Sociologia (2019); Graduação em Gestão Financeira (2016); Graduação em Filosofia (2015). Atualmente, Professor de Ensino Religioso, no município de São José de Piranhas – PB.

E-mail: ajsfilosofia7@gmail.com

### **EDNARD WILLIAMS ALVES BEZERRA**

Graduado em história pela Universidade de Pernambuco – UPE, em 2000. Especialização em História de Pernambuco pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, em 2002. Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, em 2024. Atualmente é Professor na Rede Pública do Estado de Pernambuco e no Município da Cidade do Recife.

E-mail: ednardbezerra@hotmail.com

### **ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO**

Mestre em Filosofia Social e Política pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Doutorado em Ciências da Educação pela Universidade do Porto, Portugal. Atualmente, é professor adjunto I da Universidade Católica de Pernambuco, atuando na Graduação e no Mestrado em Filosofia. Membro do Comitê de Ética da UNICAP e Editor Científico da revista *Ágora Filosófica*.

E-mail: ermano.nascimento@unicap.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2064-6813>

### **MARIA DE FÁTIMA ALVES ALMEIDA**

Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, em 2024. Especialista em Educação Especial e Educação Inclusiva pelo Centro Universitário Internacional – UNNINTER, em 2015. Especialista em Gestão Escolar, pela Universidade Federal de Pernambuco em 2013. Especialista em Patologias da Linguagem (fonoaudiologia) pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, em 1993. Graduada em Fonoaudiologia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, em 1986. Graduada em Pedagogia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, em 1983. Atualmente é Professora do Centro Educacional Especializado Ulisses Pernambucano, com experiência em educação e educação inclusiva.

E-mails: fatimaemaria@bol.com.br,  
maria.dfalmeida@professor.educacao.pe.gov.br

### **RENATO CÉSAR CONSERVA DE ARRUDA**

Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em 1988. Atualmente é Assistente Administrativo da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

E-mail: renato.arruda@unicap.br

### **RENATO PEREIRA DE ALMEIDA**

Graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

E-mail: renatopereira81@yahoo.com.br



As reflexões aqui apresentadas sobre questões ÉTICO-FILOSÓFICAS, procuramos abordar o problema da responsabilidade técnica e da atitude cuidar, considerando os desafios dos novos tempos. É uma proposta bastante ousada, mas que visa mostrar ao leitor a necessidade de estarmos à frente do tempo diante dos avanços da tecnologia de ponta e sua criatividade. Não basta esperar, mas agir principalmente.

