

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO E DOUTORADO**

GRÉGORI DE SOUZA

A RESPONSABILIDADE CONTRA A INDIFERENÇA NA ÉTICA DE HANS JONAS

CURITIBA

2022

GRÉGORI DE SOUZA

A RESPONSABILIDADE CONTRA A INDIFERENÇA NA ÉTICA DE HANS JONAS

Dissertação de mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu do Mestrado e Doutorado em Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jelson Oliveira

CURITIBA

2022

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Pamela Travassos de Freitas – CRB 9/1960

Souza, Grégori de
S729r A responsabilidade contra a indiferença na ética de Hans Jonas / Grégori
2022 de Souza ; orientador: Jelson Oliveira. – 2022.
92 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2022
Bibliografia: f. 89-92

1. Filosofia. 2. Jonas, Hans, 1903-1993. 3. Nihilismo (Filosofia).
4. Responsabilidade. I. Oliveira, Jelson R. II. Pontifícia Universidade Católica
do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



Programa de
**PÓS-GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA
PUCPR**

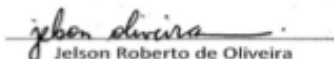
**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 210
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Grégori de Souza

Aos três dias do mês de março de dois mil e vinte e dois, às 08 horas, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Jelson Oliveira, Prof. Dr. Helder Bueno Aires de Carvalho e Prof. Dr. Roberto Franzini Tibaldeo. para examinar a dissertação do mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, **Grégori de Souza**, ano de ingresso 2020, intitulada A RESPONSABILIDADE CONTRA A INDIFERENÇA NA ÉTICA DE HANS JONAS. Após apresentação e defesa da Dissertação, o mestrando foi aprovado pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca outorgou ao candidato o título de Mestre em Filosofia. A sessão encerrou-se às 9h45min. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Jelson Oliveira – PUCPR


Jelson Roberto de Oliveira

Convidado Interno:

Prof. Dr. Roberto Franzini Tibaldeo – PUCPR Participação por videoconferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Helder Bueno Aires de Carvalho – UFPI Participação por videoconferência


Prof. Dr. Federico Ferraguto
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, que mesmo sem conhecer o mundo das letras, nunca mediu esforços para que eu o conhecesse.

À minha mãe, por acreditar em mim quando nem mesmo eu acreditava e por ser modelo e inspiração na carreira docente, me incentivando e apoiando em todos os momentos da minha vida.

Ao professor Jelson Oliveira, pela leitura, correção e orientação constante dessa pesquisa, mas, acima de tudo, pela amizade próxima, pelo apoio e incentivo, e por não me deixar desistir daquilo que de melhor posso ser. Não existem palavras possíveis para expressar a admiração e a minha gratidão ao professor Jelson.

Ao professor Roberto Franzini Tibaldeo e ao professor Helder Buenos Aires de Carvalho, por aceitarem ler este trabalho, por todas as sugestões na banca de qualificação e por serem inspiração na vida acadêmica.

Ao professor Pe. Valdir Borges, pela amizade, apoio e incentivo de sempre.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia e do Bacharelado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa concedida durante a realização dessa pesquisa, mesmo em meio a tempos tão sombrios para a ciência no Brasil.

Aos meus amigos e pessoas especiais, pela paciência e por direta ou indiretamente colaborarem na construção do presente trabalho.

À Antônia, por toda colaboração, auxílio e carinho durante o mestrado.

À quem não faz mais parte de minha vida, por ter sido importante por tanto tempo.

Outrora, era a religião que nos dizia que somos todos pecadores, por causa do pecado original. Agora é a ecologia de nosso planeta que nos declara, a todos, pecadores por causa das proezas excessivas da inventividade humana.

Outrora, era a religião que nos ameaçava com um juízo final no fim dos dias. Agora é o nosso planeta martirizado que prediz a vinda de um tal dia sem qualquer intervenção celestial.

A última revelação – de nenhum Monte Sinai, de nenhum Sermão da Montanha, de nenhuma Figueira Santa (a árvore de Buda) –, é o próprio *clamor das coisas mudas* [grifo nosso], ao qual devemos atender através do refreamento de nossos poderes sobre a criação, para que não pereçamos juntos em uma terra devastada face ao que era a Criação.

(*O Clamor das Coisas Mudadas*, último discurso de Hans Jonas, pronunciado em 30 de janeiro de 1993, em Udine, na Itália. Ele faleceu seis dias depois, em 5 de fevereiro de 1993, aos 89 anos em New Rochelle, New York, cidade em que morava.)

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é tratar das características centrais que ligam o niilismo gnóstico e seu espírito hostil e o niilismo contemporâneo em sua perspectiva de *indiferença* para, a partir daí, demonstrar como o conceito de responsabilidade, forjado por Jonas como tema central da sua proposta de uma ética para a civilização tecnológica, pode ser considerado uma espécie de novo tipo de vínculo com o mundo e nesse sentido como uma forma de enfrentamento da indiferença derivada do niilismo que atravessa a cultura ocidental. Trata-se de analisar como a filosofia de Jonas é uma espécie de confrontação contra a indiferença ontológica e ética sobre a qual se ergueu a nossa cultura, tanto no que tange [1] à análise do problema do ponto de vista da herança heideggeriana oferecida pela analítica existencial; [2] quanto à perspectiva de uma nova ontologia a partir do fenômeno da vida; [3] chegando ao ponto de propor uma nova “ética para a civilização tecnológica” que preencha as lacunas deixadas pela insuficiência das éticas tradicionais e enfrente os malgrados do niilismo contemporâneo. Podemos dizer que essa perspectiva é resgata por Jonas para pensar agora a atitude do ser humano (identificada por ele no existencialismo) que não reconhece exatamente o valor da natureza e, conseqüentemente, não assume diante dela nenhuma obrigação moral. Do ponto de vista ontológico é precisamente isso que funda a indiferença ética, na medida em que tal natureza, já esvaziada de qualquer ideia de bem ou mal, ou ainda, compreendida de forma antinômica já não demanda nenhuma atitude de cuidado, preocupação ou responsabilidade. O resultado desse processo foram os horrores praticados durante a Segunda Guerra Mundial, que teria sido uma espécie de evento consolidador dessa tendência que unifica niilismo e tecnologia.

Palavras-chave: indiferença; responsabilidade; Hans Jonas; hostilidade; niilismo.

ABSTRACT

The objective of the work is to deal with the central characteristics that link Gnostic nihilism and its hostile spirit to contemporary nihilism in its perspective of indifference, in order to, from there, demonstrate how the concept of responsibility, forged by Jonas as the central theme of his proposal of an ethics for technological civilization can be considered a kind of new type of connection with the world and, in this sense, as a way of confronting the indifference derived from the nihilism that permeates western culture. Jonas' analysis is a kind of confrontation against the ontological and ethical indifference about the philosophy that culture has arisen, both in terms of [1] the analysis of the problem from the point of view of our Heideggerian heritage by our analytical heritage existential; [2] regarding the perspective of a new ontology from the phenomenon of life; [3] going so far as to propose a new "ethics for technological civilization" that fills the gaps left by the insufficiency of traditional ethics and confronts the defiance of contemporary nihilism. We can say that this perspective is rescued by Jonas to think now the attitude of the human being (identified by him as non-existentialism) that does not exactly recognize the value of nature and, consequently, does not assume the obligation of moral obligation. The ontological point of view is precisely what grounds a measure of ethical indifference, insofar as such, already emptied, requires any idea of good or evil, or even, understood in an antinomic way, no longer any attitude of care, concern, or responsibility. The result of this process was the horrors practiced during the Second World War, which would have been a kind of consolidating event of this trend that unifies nihilism and technology.

Keywords: indifference; responsibility; Hans Jonas; hostility; nihilism.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
PARTE I	15
2. INDIFERENÇA.....	15
2.1. A HOSTILIDADE GNÓSTICA.....	15
2.1.2. A hostilidade do homem gnóstico em relação ao mundo	17
2.2. PRINCÍPIO EXISTENCIALISTA DA INDIFERENÇA.....	22
2.2.1. A indiferença existencialista.....	25
2.2.2. Antinomismo e temporalidade sem presente	28
2.2.3. Indiferença como crise da teleologia	32
2.2.4. A recuperação da teleologia <i>ou a revolução ontológica</i> de Jonas ...	35
2.3. A INDIFERENÇA DA TÉCNICA	41
2.3.1. Descrição e análise da técnica	42
2.3.2. Técnica pré-moderna.....	47
2.3.3. Interrelação entre técnica e ciência	49
2.3.4. A técnica moderna	52
PARTE II	57
3. RESPONSABILIDADE	57
3.1. A INSUFICIÊNCIA DAS ÉTICAS TRADICIONAIS.....	65
3.2. O FUTURO COMO OBJETO DA RESPONSABILIDADE.....	70
3.2.1. O sentimento de responsabilidade	72
3.2.2. A heurística do temor	76
3.3. O VALOR DA FRUGALIDADE: UM NOVO VÍNCULO ENTRE HUMANOS E NATUREZA	79
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	86
5. REFERÊNCIAS.....	89

LISTA DE ABREVIATURAS¹

CVP	<i>Ciência como vivência pessoal</i>
EF	<i>Ensaio Filosóficos</i>
FBM	<i>O fardo e a benção da mortalidade</i>
GST	<i>Gnose e o espírito da Antiguidade Tardia</i>
MEC	<i>Matéria, Espírito e Criação</i>
M	<i>Memórias</i>
MM	<i>Mortalidade e Moralidade</i>
MPF	<i>Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos</i>
PSD	<i>Pensar Sobre Deus e Outros Ensaio</i>
PL	<i>The Phenomenon of Life</i>
PV	<i>O Princípio Vida</i>
PR	<i>O Princípio Responsabilidade</i>
PIS	<i>Poder ou impotência da subjetividade?</i>
RG	<i>A Religião Gnóstica: a mensagem do Deus estranho e os começos do cristianismo</i>

¹ Na presente dissertação usaremos as abreviaturas seguidas do número da página conforme a obra que se encontra nas referências. As traduções encontradas ao longo deste trabalho são de minha responsabilidade.

1. INTRODUÇÃO

Cerca de cem anos atrás, na Primeira Guerra Mundial, o ser humano não poderia destruir todo o planeta Terra, mesmo se tentasse. Mas apenas trinta anos depois, há setenta anos, na Segunda Guerra Mundial, especialmente com a energia nuclear, ficou claro que a humanidade tinha adquirido uma força destrutiva inédita. Até então, de maneira geral, a técnica possuía um caráter otimista, sobretudo em relação à possibilidade de libertação humana dos limites da natureza. Contudo, o curto período entre duas Grandes Guerras foi suficientemente decisivo para que o desenvolvimento da técnica e da tecnologia fosse colocado à prova por meio de um pensamento crítico que chamava atenção para os riscos contidos na magnitude desses novos poderes. Assim, a crise experimentada pelo ser humano na modernidade é revelada pelo triunfo da razão por meio da ciência que colocou a si mesma como única autoridade, mas ao mesmo tempo, pela ascensão de uma crise sem precedentes nos valores capazes de orientar o uso dos novos poderes.

O otimismo científico da técnica seria fruto, assim, da própria esperança carregada por ela diante do mal-estar trazido pelo niilismo, principalmente no que se refere ao vazio de normas éticas que orientassem a vida humana. Nietzsche caracterizou o niilismo como “o mais estranho de todos os hóspedes” (NIETZSCHE, 1999, p. 429), diante do qual há duas posições possíveis, a depender daquele que o observa, uma mais “ativa” (diante dele a vida será afirmada) e outra mais “passiva” (atitude marcada por uma fuga do mundo). A perda total do sentido ou aniquilação dos valores tradicionais que sustentaram a cultura até então, teria aberto um imenso vazio que pode ser preenchido de muitas formas, sendo que uma delas tem sido precisamente a tecnologia. As duas Grandes Guerras sintetizam de maneira incontornável os efeitos dessa tentativa de preenchimento do niilismo, demonstrando que as promessas da técnica se tornaram um perigo tanto mais iminente quanto mais nefasto.

A disforia proeminente do niilismo alcança os debates no âmbito acadêmico-filosófico hodiernos devido ao fato de que, desde então, a tecnologia tem alcançado poderes inéditos acompanhada, ao mesmo tempo, por uma crise dos valores, ou seja, da falta de orientação para o uso desse poder.

Desde sua tese doutoral sobre *O conceito de Gnose (Der Begriff der Gnosis)*, publicada em duas partes, a primeira delas em 1934 e a segunda apenas depois da II

Guerra Mundial, mais precisamente em 1954, cuja versão resumida foi publicada em 1958 sob o título de *A Religião Gnóstica: a mensagem do Deus estranho e as origens do cristianismo* (*The Gnostic Religion: The message of the Alien God and the Beginning of Christianity*²), Hans Jonas (1903-1993) tentou mostrar como o tema do niilismo se articula com o desafio trazido pelo avanço da tecnologia e pela crise das referências cuja repercussão mais evidente seria a crise dos fundamentos da ética tradicional. Em seus estudos Jonas identificou o niilismo como uma das marcas da cultura Ocidental e, para tanto, pôs em evidência uma grande similaridade entre os movimentos gnósticos e a filosofia existencialista contemporânea, cujo dirigente de tal pensamento seria precisamente o niilismo, tema que, segundo Oliveira (2018), podemos considerar como o fio condutor do seu pensamento filosófico, presente nas três fases de sua obra (os estudos sobre a gnose, os estudos sobre a vida e a proposta de uma nova ética), como sugere sua esposa, Lore Jonas, no prefácio do livro *Memórias*³ ou mesmo como Jonas define na conferência de 1986, cujo título é *Ciência como vivência pessoal* (MPF, 133).

Para Jonas, o niilismo instalou-se na aurora de nossa cultura, a partir da Antiguidade tardia e teve seu auge no existencialismo contemporâneo: “o discurso sobre o niilismo antigo resultou de utilidade para compreender o niilismo moderno que, primeiramente me havia equipado para o descobrimento de seus obscuros parentes do passado” (MPF, 143). Nesses dois momentos, duas características expressam-se fortemente: na Antiguidade tardia - nos movimentos gnósticos propriamente ditos - um sentimento de *hostilidade* com relação ao mundo que se agravaria, segundo Jonas, na modernidade (mais especificamente no movimento existencialista

² Versão abreviada da obra maior escrita como sua tese de doutorado em 1928, defendida sob orientação de Martin Heidegger e publicada em 1930 com o título *Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg*, Hubert & Co., Göttingen. Em 1934 é publicado um primeiro volume dessa tese, com o título *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis* (reimpresso em 1954, 1964 e 1988) em 1954 um segundo volume com o título *Gnosis und spätantiker Geist. Teil II, 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (reimpresso em 1966 e 1993). Em 1958, já na *New School of Social Research*, Jonas publicou uma versão abreviada do texto, de caráter mais “divulgativo”, intitulada *The Gnostic Religion. The message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. (cf. OLIVEIRA, 2018, p. 23).

³ Como bem nos apresenta Jelson Oliveira em sua obra *Negação e Poder - do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia* (2018, p. 125): “No prefácio escrito para o livro *Memórias*, (M, 11), a esposa de Hans Jonas, Lore Jonas, não só sugere essa divisão como afirma que ela estaria articulada a uma questão temporal, já que a gnose representaria uma fase na qual o autor examina o passado; os estudos da vida estariam centrados numa preocupação com o presente; e os escritos sobre a ética da responsabilidade, com o futuro”.

contemporâneo), por meio do sentimento de *indiferença* em relação a ele, fazendo com que o triunfo da razão tecnicista agisse de tal modo que a natureza fosse usada apenas como insumo para a produção tecnológica. A gravidade da indiferença, portanto, reside no fato de que, diferente da hostilidade, na qual ainda existe algum tipo de vínculo (embora negativo) com o mundo, contra o qual é preciso lutar, agora, a indiferença representa a total quebra de vínculo, interesse ou negligência do ser humano em relação ao mundo: “isto torna o niilismo moderno muito mais radical e desesperado do que jamais poderia ter sido o niilismo gnóstico” (PV, 252). A expressão usada por Jonas remete a duas perspectivas: de um lado, a natureza se revela como indiferente (em inglês: *indifferent nature*; em alemão *Die Indifferenz der Natur*) devido, principalmente, ao esvaziamento teleológico imposto pela ciência moderna e a recusa amedrontada do antropomorfismo e, de outro, dado que o ser humano é um produto da natureza, então ele também acaba sendo reconhecido como indiferente em relação a ela – uma situação que, segundo Jonas, é paradoxal, já que ele se encontra “só com sua contingência” (PV, 252) esvaziado do sentido de sua própria vida: “como produto do indiferente, também o seu ser tem que ser indiferente” (PV, 252).

A indiferença, nesse caso, tem tanto uma perspectiva ontológica quanto ética. Do ponto de vista ético, o conceito remeteria aos estoicos, para quem indiferentes são aquelas coisas que não contribuem nem para a virtude e nem para a maldade, algo que se traduziria no conceito de *adiáfora*. Kant, por sua vez, deu continuidade a essa compreensão do conceito a partir das ações que não seriam nem boas e nem más e, portanto, indiferentes. Podemos dizer que essa perspectiva é resgata por Jonas para pensar agora a atitude do ser humano (identificada por ele no existencialismo) que não reconhece exatamente o valor da natureza e, conseqüentemente, não assume diante dela nenhuma obrigação moral. Do ponto de vista ontológico é precisamente isso que funda a indiferença moral, na medida em que tal natureza, já esvaziada de qualquer ideia de bem ou mal, ou ainda, compreendida de forma antinômica (ao contrário, precisamente, do que diziam os estoicos) já não demanda nenhuma atitude de cuidado, preocupação ou responsabilidade. Hans Jonas enfatizou o modo como a ciência moderna retirou da natureza qualquer possibilidade de valor, deixando-a ausente de objetivos e fins. O resultado desse processo foram os horrores praticados

durante a Segunda Guerra Mundial, que teria sido uma espécie de evento consolidador dessa tendência que unifica niilismo e tecnologia.

Jonas, contudo, não busca apenas fazer uma leitura histórica ou literária sobre o niilismo. Segundo as palavras do próprio autor, seu trabalho se dá no âmbito estritamente filosófico:

Meu objetivo, de alguma maneira diferente da investigação precedente e ainda em marcha, ainda que complementar a esta, era de natureza filosófica: compreender o espírito que fala através destas vozes e, em sua luz, restaurar uma unidade inteligível na multiplicidade desconcertante de suas expressões. Minha primeira impressão ao entrar em contato com as provas testemunhais foi que existia um espírito gnóstico e, portanto, uma essência do gnosticismo em seu conjunto (...). Explorar e interpretar essa essência se converteu num assunto não apenas então de interesse histórico – pois lança uma grande luz na compreensão de um período crucial do mundo ocidental – mas também de um intrínseco interesse filosófico, já que nos situa frente a uma das mais radicais respostas do homem a sua situação – uma resposta cheia de grande penetração que, por sua vez, só uma posição radical poderia oferecer – ajudando-nos também em nossa compreensão do conhecimento humano. (RG, 23).

Nesse sentido, pode-se afirmar que a filosofia de Jonas é uma espécie de confrontação contra a indiferença ontológica e ética sobre a qual se ergueu a cultura ocidental, tanto no que tange [1] à análise do problema do ponto de vista da herança heideggeriana oferecida pela analítica existencial; [2] quanto à perspectiva de uma nova ontologia a partir do fenômeno da vida; [3] chegando ao ponto de propor uma nova “ética para a civilização tecnológica”⁴ que preencha as lacunas deixadas pela insuficiência das éticas tradicionais e enfrente os malgrados do niilismo contemporâneo.

O objetivo do presente trabalho, nesse sentido, é tratar das características centrais que ligam o niilismo gnóstico e seu espírito hostil e o niilismo contemporâneo em sua perspectiva de indiferença para, a partir daí, demonstrar como o conceito de responsabilidade, forjado por Jonas como tema central da sua proposta de uma ética civilização tecnológica, pode ser considerada uma espécie de novo tipo de vínculo com o mundo e nesse sentido como uma forma de enfrentamento da indiferença.

⁴ Subtítulo da obra de Hans Jonas “*O princípio responsabilidade – ensaio para uma ética para a civilização tecnológica*”, publicado em 1979 como *Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*, traduzido para o inglês somente em 1984.

PARTE I

2. INDIFERENÇA

Nesta primeira parte do trabalho analisaremos como, segundo Hans Jonas, a cultura ocidental, desde os primórdios gnósticos até o advento da sociedade tecnológica segue marcada por uma atitude de indiferença em relação ao mundo. Trata-se de demonstrar como essa história da indiferença começa com a hostilidade das religiões gnósticas e se desdobra propriamente na indiferença marcante da ciência moderna e da filosofia existencialista analisada por Jonas no texto *Gnose, existencialismo e niilismo*. Para tanto, começaremos por analisar o conceito de hostilidade e, a seguir, demonstraremos como ele se desdobra na indiferença, um processo reconhecido por Jonas como ainda mais problemático e complexo.

2.1. A HOSTILIDADE GNÓSTICA

2.1.1. A religião gnóstica

Hans Jonas entende o termo gnosticismo como um “título coletivo para a multidão de doutrinas sectárias que tiveram sua aparição dentro e em torno do cristianismo durante os primeiros e críticos séculos de sua existência” (RG, 66). Com isso podemos começar a entender o que o autor compreende por gnosticismo. O termo tem origem grega na palavra *gnósis*, que designa “conhecimento”. Em linhas gerais, trata-se, então, de movimentos nos quais a salvação tinha por critério o conhecimento e a “pretensão de que esse conhecimento se encontra na doutrina” (RG, 66) alcançada apenas pelos autoproclamados “conhecedores”, isto é, os iniciados. A partir daí a extensão do termo se dá dependendo da posição em que este será tratado: os Padres Apostólicos, ou os primeiros Padres da Igreja, consideravam, por exemplo, o gnosticismo como uma heresia cristã e reduziram o movimento àqueles que surgiram no solo do cristianismo; por outro lado, a visão moderna entende que o gnosticismo tem duas origens, a saber: um gnosticismo judeu pré-cristão e outro pagão helenístico.

Segundo Jonas, ainda é muito complexo entender a origem do gnosticismo. Embora os Padres da Igreja, ou mesmo Plotino, a tenham colocado em solo cristão e

tenham reconhecido as influências de Platão na fundamentação das teses gnósticas, Jonas, assim como muitos analistas modernos, entende a origem do gnosticismo a partir de um sincretismo, uma mistura helênica, babilônica, egípcia ou iraniana, além dos elementos judeus e cristãos. Além dessas, outra importante linha interpretativa liga a origem do gnosticismo aos começos da Cabala, ou seja, ao judaísmo heterodoxo e ocultista.

Ainda que a salvação se dê pelo conhecimento, esse conhecimento praticado pelos movimentos gnósticos não se trata de uma questão racional, psicológica ou subjetiva, é um conhecimento “secreto, revelado e salvífico” (EF, 408). Dessa forma, o conhecimento no contexto gnóstico “teve um significado marcadamente religioso ou sobrenatural e faz referência a objetos aos quais em nossos dias chamaríamos, mais do que objetos da razão, objetos de fé” (RG, 68). Isso significa que é um conhecimento “de mistérios, que ele não se dá de maneira natural” (EF, 408), ou seja, se trata de um conhecimento de Deus como uma instância puramente transcendente, extramundana e, por isso, incognoscível, dando a esse tipo de conhecimento uma característica sobrenatural. Destarte, seu objeto é “tudo o que pertence ao reino divino do ser, quer dizer, a ordem e a história dos mundos superiores, e o que deriva dele: a salvação do homem” (RG, 68).

Em vista disso, o conhecimento não tem validade racional, mas é puramente espiritual, em que a verdade não é nada mais do que pura recepção da experiência da revelação, um tipo de elã interior. O conhecimento, então, não é uma “informação teórica sobre certas coisas”, mas “como modificação da condição humana, se encarrega também de criar os meios que culminam nesta salvação” (RG, 69). Nesse sentido, o gnóstico compartilha da própria existência divina quando, tendo alcançado seu objeto último que é Deus, tem sua alma transformada fazendo de si mesmo um “conhecedor”, a posse do conhecimento do mistério “altera decisivamente a condição do conhecedor” (EF, 408). Logo, não se refere a um caminho para a salvação, mas “à forma mesmo na qual se possui a meta da salvação – quer dizer, a perfeição última” (RG, 69). Conhecer, nesse sentido, é uma via de mão dupla, ao mesmo tempo ser conhecido e dar-se a conhecer, além de ser um conhecimento transformador, em que o ato de conhecer transforma a alma ou o espírito por uma união com a realidade última que é a divindade. Há nesse conhecimento, portanto, um conceito soteriológico

que tira o ser humano da sua condição de ignorância (associada à metáfora da escuridão, em contraste com a luz).

Foi na análise dos textos da Antiguidade Tardia que Jonas encontrou as “provas testemunhais” que proporcionaram a ele construir uma hipótese que desvelasse o “espírito gnóstico” (RG, 23) e encontrasse nele uma marca central: o niilismo.

Em resumo, se o termo gnosticismo, diz respeito aos movimentos históricos analisados por Jonas, o termo gnose, por sua vez, está ligado ao conhecimento em si, ou seja, à ideia de que o ser humano pode alcançar uma saída da sua condição existencial terrena por meio do conhecimento.

2.1.2. A hostilidade do homem gnóstico em relação ao mundo

No entendimento de Jonas, o niilismo se encontra na aurora de nossa cultura ocidental e, como um processo, instalou-se como um agente estranho, um hóspede, que veio de fora. A célebre pergunta nietzschiana “de onde provém o mais perturbador de todos os hóspedes?” (NIETZSCHE, 1999, p. 429) guarda, justamente, a hipótese que Hans Jonas irá sustentar já na sua tese de doutoramento: sendo hóspede, como o próprio termo sugere, o niilismo veio de fora, externamente à nossa cultura, veio do estrangeiro, na forma embrionária de um sentimento trazido pelos inúmeros movimentos gnósticos orientais, que influenciaram grandemente o pensamento e a moral ocidental. Se para Nietzsche esse hóspede apresenta-se, marcadamente, pela moralização da vida, para Jonas ela se dá na “forma de um princípio” (OLIVEIRA, 2018, p. 131).

Para a interpretação da história cultural do Ocidente, Jonas utiliza o niilismo como um conceito-chave de grande importância. Isso o levou a reconhecer que seus primórdios remontam à Antiguidade tardia, como já vimos, e tiveram o seu mais alto grau na última corrente filosófica de seu tempo, o existencialismo. Para Jonas, o “dinamismo ofegante” (PV, 250) das religiões gnósticas exerceu enorme força de atração sobre o espírito contemporâneo, até mesmo a filosofia heideggeriana e a própria filosofia nietzschiana esconderiam elementos niilistas que remetem aos mesmos princípios na gnose, pois fecharam o homem em um “niilismo intramundano” e em uma “temporalidade sem presente” (PV, 248), o que fez com que gerasse no ser humano um sentimento de mal-estar diante do mundo.

Através de uma apurada análise dos textos gnósticos, Jonas pôde captar esse espírito falante e assim chegar a essa “essência do gnosticismo em seu conjunto”, na medida em que ela é “uma das mais radicais respostas do homem a sua situação” (RG, 23). É aí que Jonas identifica o niilismo como marca central do gnosticismo, a partir do princípio dualista que manifesta. Foi pelo exame da “vida espiritual” (RG, 27) do Ocidente que Jonas formulou, posteriormente, “uma análise sincrônica do dualismo niilista como posição respectiva do eu e do mundo pela negação recíproca” (FROGNEUX, 2001, p. 61). Jonas analisa como o dualismo se torna o princípio central dessas correntes e o niilismo, uma das características daquilo que ele chamará de “princípio gnóstico” (RG, 61).

Jonas sintetiza o “espírito gnóstico” (RG, 23) e o descreve a partir de sua teologia, sua cosmologia, sua antropologia, sua escatologia e sua moral. Na ótica teológica, segundo Oliveira (2014a, p. 31), Jonas acentua a característica principal do movimento gnóstico, o dualismo racional que está ligado à relação entre Deus e o mundo e, como consequência, à relação homem e mundo. Teologicamente falando, o gnosticismo apresenta Deus como “o Estranho”, “o Outro”, “o Desconhecido”, “o Sem Nome”, “o Oculto”, ou “o Pai Desconhecido” (RG, 84).

A característica fundamental do pensamento gnóstico é o dualismo radical que rege a relação de Deus com o mundo e, conseqüentemente, do homem com o mundo. A divindade é absolutamente transmundana; sua natureza, diferente da do universo, que não criou nem governa, e do qual é sua antítese total: ao reino divino da luz, autocontido e remoto, o cosmos se opõe como reino das trevas. (RG, 76).

O fato é que esse Deus é absolutamente ultramundano, detentor de uma natureza diferente daquela à qual o universo material pertence, o qual nem sequer teria sido por ele criado, muito menos governado, “e do qual é sua total antítese”, visto que, como reino da obscuridade, o cosmos está em contraste com o reino da luz divina. Em linhas gerais, para os gnósticos, o mundo é uma “obra de poderes inferiores” (RG, 77) que o continuariam governando. Além disso, aqueles poderes inferiores que desconhecem o verdadeiro Deus, se tornam o próprio obstáculo para o seu conhecimento. Deus, em sua transcendência, estaria oculto nas criaturas e “não pode ser conhecido por meio de termos negativos” (RG, 77) ligados ao mundo e à matéria. Destarte, é somente pela revelação que o conhecimento, como gnose, acontece.

A cosmologia é marcada por um dualismo anticósmico: entre “o ser humano e mundo, mas, paralelamente a esse, também o dualismo entre mundo e Deus” (VASCONCELOS, 2017, p.198). Trata-se mesmo de um cosmos inimigo do homem, hostil, e não somente indiferente a ele. Segundo Jonas, trata-se de “um dualismo não de grandezas complementares, mas sim de grandezas contrárias” (PV, 239) e não de complementários ou de opostos como em Platão, por exemplo. Para os gnósticos, conforme Frogneux (2019, p. 113), a queda “não é um efeito do homem, mas da divindade e constitui, assim, um pecado antecedente”. O universo é visto como criado e governado por “arcontes detentores de poderes inferiores” (OLIVEIRA, 2018, p. 134) e o mundo, uma “depravação do divino” (FROGNEUX, 2001, p. 62).

O significado religioso dessa arquitetura cósmica reside na ideia de que tudo o que faz a mediação entre o aqui e o além serve para separar o homem de Deus, não apenas em termos de distância espacial, mas por meio de uma força demoníaca ativa. Desta forma, a vastidão e a multiplicidade do sistema cósmico expressam o grau de separação entre Deus e o homem. (RG, 77).

Dessa forma, então, o universo não passaria de uma prisão em que a “Terra seria a cela mais profunda e o triste cenário no qual se desenvolve a vida humana” (OLIVEIRA, 2018, p. 134). Em torno e acima dessa cela, “as esferas cósmicas estariam dispostas circulando-a como uma casca concêntrica. Geralmente seriam sete esferas dos planetas rodeadas por uma oitava formada por estrelas fixas” (OLIVEIRA, 2018, p. 134). Tudo o que media o aqui e o além, serve para separar o homem de Deus e suas leis são as *heimarméne* (destino universal), “conceito trazido da Astrologia e que representa a justiça na natureza e, em seu aspecto psíquico, leva à escravidão do ser humano” (OLIVEIRA, 2018, p. 134). Essa ideia de um “além” absoluto “limita o mundo a um sistema fechado e circunscrito que, por sua vastidão e inclusão, resulta aterrador para aqueles que estão perdidos nele.” (RG, 86).

No âmbito antropológico, a visão tripartite do ser humano como carne, alma e espírito (*sarx, psychè, pneuma*) é originada duplamente no plano mundano quanto no extramundano. Tudo aquilo que o ser humano natural sente (os apetites, as paixões, os desejos) são resultados das forças físicas que estão no corpo e na alma, ambos produtos dos poderes cósmicos. A soma dessas paixões e apetites formam a psique, ou seja, a alma astral do ser humano. Com corpo e alma o ser humano “forma parte do mundo e está sujeito à *heimarméne* [destino]” (RG, 78) e encerrado na alma está o espírito (*pneuma* ou *crispa*), descrito como “uma porção da substância divina desde

a qual ele caiu no mundo” (RG, 78). Bem como no âmbito cósmico, também no antropológico o ser humano está preso num microcosmo: “o pneuma está encerrado nos sete ‘vestidos da alma’” (RG, 78), que são derivados das sete esferas cósmicas. Para Jonas, “o corpo é um produto do ‘mundo’ e um instrumento de domínio de sua força” e disso deriva uma “doutrina antropológica de dois princípios baseada na dualidade corpo-alma, habitual em toda antropologia antiga” (GST, 247).

O peculiar da gnose, no entanto, é o elemento psíquico do ser humano, a alma. A alma é também um “órgão de relação com o mundo”, “sendo na sua existência uma função da potência humana, exercita da sua parte no homem a função de ligação com o mundo” (GST, 247). Dito de outra maneira, é pela alma que o mundo exerce seu poder sobre o ser humano, fazendo dele um dos seus instrumentos. Presa ao mundo, a alma dá ao ser humano uma experiência fundamental de estranheza e de hostilidade diante dele. No estado não remido, “o pneuma assim imerso na alma e na carne não é consciente de si mesmo, e vive intumescido, dormido ou intoxicado pelo veneno do mundo” (RG, 78). Esse estado, consoante Oliveira (2018, p. 134), seria o da ignorância, contra o qual o conhecimento seria um despertar e uma forma de libertação.

Do ponto de vista da escatologia (ou soteriologia), a experiência de salvação é marcada radicalmente pelo dualismo. De um lado temos o Deus extramundano, estranho ao mundo; de outro o pneumático encerrado no meio do mundo. Enquanto o corpo e a alma são produtos de poderes cósmicos e, portanto, estão submetidos às leis deste mundo, o espírito, ou pneuma, “não é parte do mundo, não pertence à criação e ao domínio da natureza” (PV, 239), mas está preso nesse lugar hostil, nesse mundo estrangeiro, e é chamado a sair desse lugar para encontrar a sua verdadeira natureza: “a meta da luta gnóstica é a liberação do ‘homem interior’ das ataduras do mundo e seu regresso ao nativo reino da luz” (RG, 79).

O Deus transcendente é desconhecido no mundo e não pode ser descoberto a partir dele; portanto, a divulgação é necessária. A necessidade desta revelação está fundamentada na natureza da situação cósmica. A revelação, por sua vez, altera esta situação em seu aspecto mais decisivo, o da “ignorância”, e assim faz parte da salvação. (RG, 78).

Para que isso aconteça o ser humano precisa conhecer o Deus transmundo e a si, isto é, conhecer-se a si mesmo, ao mundo que está inserido e à sua origem divina. Sendo que a essência do ser humano, enquanto preso a este mundo, é a

ignorância plena, e que Deus é um Deus desconhecido, para além deste mundo, transcendente a ele, a única forma ou caminho para a salvação é a própria revelação. Com o chamado, é o próprio Deus que se inclina e se dirige ao mundo, e por um ato de iluminação interior do pneumático resgata-o desse mundo hostil e dessa existência sofrida. O “mensageiro do mundo da luz”, o portador da verdade, “penetra a barreira das esferas, burla os arcontes, desperta o espírito de seu torpor terreno e lhe fornece o conhecimento salvador ‘desde o exterior’” (RG, 79). Saber-se nesse mundo estrangeiro, ter conhecimento dessa realidade mentirosa, é parte de sua salvação. Na prática, “trata-se de um ‘conhecimento do caminho’ que a alma deve seguir para se livrar do mundo, ascendendo depois da morte para enfim unir-se com a substância divina” (OLIVEIRA, 2018, p. 135), pois sua natureza é espiritual. Ao ascender, o pneuma deixa para trás “o ‘vestido psíquico’, devolvendo a Deus os fragmentos iniciais que se perderam em tempos pré-cósmicos” (OLIVEIRA, 2018, p. 135), o que explica o motivo pelo qual o Deus extramundano intervém no mundo para promover a reunificação com o ser humano por meio de uma revelação redentora.

No que concerne à moralidade, os pneumáticos:

como os possuidores da gnose se chamavam, estão separados da grande massa de homens. A iluminação imediata não apenas torna o indivíduo soberano sobre a esfera do conhecimento (daí a variedade ilimitada de doutrinas gnósticas), mas também determina a esfera de ação. (RG, 80).

O que, em linhas gerais, irá marcar a moralidade, portanto, é uma profunda “hostilidade em relação ao mundo e um desprezo de todos os laços humanos” (RG, 80). Nesse sentido, ao passo que a ação seria marcada pelo ascetismo, ela é ao mesmo tempo caracterizada pela libertinagem. Busca-se, por um lado, a eliminação de toda a contaminação desse mundo hostil através da máxima redução de contato com ele; e, por outro lado, “ter posse da gnose conduz ao privilégio da liberdade absoluta que legitimaria a libertinagem” (OLIVEIRA, 2018, p. 135). Assim, o pneumático estaria “livre do jugo da lei moral” (RG, 80) e tudo estaria permitido, porque seu pneuma estaria a “salvo em sua natureza” (RG, 80).

O “caráter niilístico” (GST, 213) do mundo situa-se em ele ser uma contraposição aos valores da luz. O mundo é o “produto, ou mesmo a encarnação da negação do conhecimento” (PV, 240). O gnóstico deve, portanto, transcender a negatividade, “pois tanto o mundo é negação de Deus quanto Deus, do mundo” (OLIVEIRA, 2018, p. 186). Deus é o nada do mundo e o mundo transforma sua

positividade em “negação do seu contrário” (FROGNEUX *apud* OLIVEIRA, 2018, p. 214). Ora, nesse sentido, o mundo não está ordenado para o bem, mas é uma entidade fechada e está, tal qual o ser humano, submetido a um “governo tirânico e hostil” (GST, 219), em que os seus arcontes e sua lei (*heimarméne*) constitui-se o inimigo a ser vencido. De acordo com Jonas, para os gnósticos “a alienação entre o ser humano e o cosmos deveria ser levada ao extremo [...] O mundo tem que ser vencido” (PV, 241), assim também o mundo não é somente um cárcere do qual devemos nos libertar, mas sim um inimigo aterrorizador e hostil que devemos vencer. Rigorosamente falando, o gnosticismo tem como princípio fundante uma hostilidade contra a *physis*, “entendida como o lugar criado por forças malignas, no qual o homem vive em estado de ignorância e do qual só poderá ser redimido perante o chamado de Deus, que vive no mundo da Luz” (OLIVEIRA, 2018, p. 188) e é Estranho ao mundo da escuridão.

2.2. PRINCÍPIO EXISTENCIALISTA DA INDIFERENÇA

*“a filosofia, hoje, me auxilia a viver indiferente”
Filosofia, Noel Rosa.*

Em 1952 Jonas publica pela primeira vez uma das sete versões do seu texto *Gnosticism, existencialismo and nihilism* no qual tenta apresentar uma leitura interpretativa que, segundo ele, derivou da própria apreensão do método heideggeriano. Para o autor, ao aplicar a analítica existencial para avaliar um fenômeno histórico dado no passado, e ao retornar ao tempo presente, tal método acabou por revelar que a própria filosofia da qual ele nascera, ou seja, o existencialismo heideggeriano, traduzia os mesmos aportes teóricos e existenciais que ele encontrara perante o seu uso:

Era a história de um adepto que se considerava dono de uma chave capaz de abrir qualquer porta. Cheguei a uma determinada porta, experimentei a chave, e eis que a chave dava na fechadura, e a porta abriu-se amplamente. (PV, 234).

Em outras palavras, Jonas viu, depois de estudar o gnosticismo com os instrumentos oferecidos pela filosofia de Heidegger, que essa mesma filosofia estava impregnada daquele niilismo que ela revelou nos movimentos gnósticos. O que Jonas pretendia era “ensaiar uma comparação experimental entre dois movimentos” (RG,

337), um de chave “conceitual, sofisticado e eminentemente ‘moderno’” e outro, “pertencente a um passado nebuloso, mitológico e incompleto” (RG, 337). A ideia seria lançar sobre ambos os movimentos uma “luz recíproca” (RG, 337).

Jonas acaba por analisar, inclusive, a linguagem utilizada por Heidegger e mostrar a sua semelhança com a linguagem dos textos gnósticos. Expressões como “ser-jogado” (*Geworfenheit*) e conceitos como o da queda e da decadência (*Verfallenheit*), a angústia (*Angst*), a insatisfação, o sentido de crise e de estranhamento (*Unheimlichkeit*) são aproximadas do gnosticismo para expressar o espírito da época contemporânea.

Assim, o homem estaria “separado da comunidade do ser em sua totalidade, sua consciência não faz senão convertê-lo em um estranho no mundo e cada um de seus atos de verdadeira reflexão nos fala deste desolado estranhamento” (RG, 339). Isso porque, “com a expulsão da teleologia do sistema das causas naturais, a natureza, carente também ela de propósitos, deixou de sancionar possíveis propósitos humanos” (RG, 339). Para Jonas, além disso, a “depreciação existencialista do conceito de natureza” identificado por ele em Heidegger “reflete obviamente seu despojamento espiritual pelas mãos da ciência física, e tem algo em comum com o conceito gnóstico de natureza” (RG, 354). Devedor do niilismo, o método heideggeriano se deixou preencher com o mesmo conteúdo que lidou com a natureza segundo “uma mera curiosidade espectadora” (RG, 354).

Ora, é assim que, se o gnosticismo tinha crescido a partir de uma relação (portanto de uma ética) da *hostilidade* em relação ao mundo, para Jonas o existencialismo oferecia uma nova perspectiva, agora de total *indiferença* em relação a ele. Longe de ser alguma coisa mais “positiva”, tal perspectiva acaba por agravar a situação de estrangeirismo do ser humano no mundo.

Como dito, as características que Jonas identifica no gnosticismo antigo servem para que ele realize uma interpretação analógica das relações entre o niilismo gnóstico e o existencialista, ambos marcados pelo dualismo. Em seu texto *Gnosticism, existentialism and nihilism*, Jonas esclarece que seu intento era “ensaiar uma comparação experimental entre dois movimentos” (RG, 337), ou seja, entre o niilismo gnóstico e o niilismo moderno, tendo como chave de leitura ou mesmo um método fornecido pelo existencialismo:

Quando então, após longa permanência em terras estranhas, eu retornei à minha própria terra, ao palco da filosofia contemporânea, verifiquei que o que eu havia aprendido lá fora fez-me entender melhor as plagas de onde havia partido. O haver-me ocupado amplamente com o niilismo antigo demonstrou-se – pelo menos a mim – como uma ajuda para determinar e classificar o sentido do niilismo moderno, da mesma e exata maneira como este de início me havia equipado para a descoberta de seu obscuro primo no passado distante. (PV, 233).

Em uma anotação de 1952, que consta no Arquivo Hans Jonas, de Konstanz, o filósofo alemão explica a relação entre “gnosticismo” e “existencialismo” nos seguintes termos:

Eu gostaria agora de me desculpar por dar uma definição inicial do termo ‘niilismo moderno’, conforme o título dessa aula. O que é necessário dizer está centrado na indicação de que eu vejo sua expressão filosófica eminente nas genuínas (*unadulterated*) formas do Existencialismo alemão e francês. Por genuína (*unadulterated*) eu entendo: não adulteradas por tentadas combinações com o Cristianismo ou pelo niilismo representado por qualquer fé religiosa. Em outras palavras: um existencialismo ateu” (HJ 13-29-3⁵ *apud* OLIVEIRA, 2018, p. 192).

O que Jonas identifica aqui, no mesmo sentido de um “princípio gnóstico”, e que parece estar em jogo, é a noção de “eternidade”, a perda das referências que sustentaram a humanidade até aqui. Nada mais é do que a “perda da presença genuína” em prol da “mera temporalidade, na qual o presente é apenas o momento de transição do passado para o futuro e nada mais” (HJ 13-29-4). O estar lançado à temporalidade e desprovido de quaisquer valores em si configuram, então, dois aspectos da atitude niilista.

Foi a “ótica [...] que havia adquirido na escola de Heidegger” (RG, 337) que permitiu com que Jonas enxergasse o gnosticismo com outros olhos e destacasse nele características que haviam passado despercebidas até o momento. Com a observação das seitas gnósticas, Jonas identifica um “niilismo antigo” (GST, 1084), que ajudou a compreender o “niilismo moderno” (GST, 1084) e vice-versa. Essa analítica se encaixou perfeitamente de tal forma que, segundo Jonas, pareciam ter sido feitas sob medida, como uma chave na fechadura: “Aproximei-me da porta concreta, provei a chave, e eis que a chave entrava na fechadura e a porta se abria totalmente. De modo que a chave havia demonstrado seu valor.” (RG, 338). Para realizar essa aproximação entre esses dois momentos espirituais do ser humano, é

⁵ Manuscritos cuja sigla refere-se aos documentos conservados no Arquivo Hans Jonas, em Konstanz, começando com a sigla do nome do autor, seguido do número da estante, número da pasta e número do documento.

preciso, consoante Oliveira (2018 p. 193), que ambas se deixem cotejar pelas luzes interpretativas que nascem de uma e de outra fonte. Noutras palavras, é como se em dado momento a chave se transforma-se em fechadura, e a fechadura em chave (cf. PV, 234).

2.2.1. A indiferença existencialista

A situação de crise da modernidade teve início, segundo Jonas, já no pensamento de Pascal como uma “solidão do homem no universo físico da cosmologia moderna” (RG, 339), foi aí que, em suas palavras, teria tomado forma a “situação espiritual do homem moderno” (RG, 339):

Entre os aspectos desta situação existe um que foi pela primeira vez, com todo vigor de sua eloquência, descrito por Pascal: a solidão do ser humano no universo físico da cosmologia moderna. “Tragado pela amplidão infinita dos espaços, de que eu nada sei e que nada sabe de mim, eu estremeço”⁶. [...] mais do que a minúscula dimensão do ser humano em sua pequenez dentro desta imensidão, é o “silêncio”, ou a indiferença do universo em relação ao ser humano [...] (PV, 235).

Para Jonas, nesse momento o homem revoga a sua própria importância ao reconhecer, segundo Heidegger, a sua insignificância frente à vastidão do universo, já que está lançado no mundo como *Dasein* e essa é a característica de sua existência. É o silêncio do Universo que aterroriza a condição humana, conduzindo-a à plena *indiferença* desse em relação às aspirações humanas tal como demonstra a extremada solidão do homem diante do cosmos. Sozinho, nesse caso, significa: sem ninguém com quem contar, sem nenhum “vigia” e, sobretudo, sem ninguém diante de quem prestar contas, ninguém que lhe cobre qualquer relação de reciprocidade ou que espere alguma atitude responsável. A solidão seria a premissa da indiferença, portanto, porque ela traduz o mecanismo de esvaziamento de sentido da vida e, ao mesmo tempo, de absoluta liberdade do homem em relação ao mundo. Como um “caniço” que pode ser “esmagado a qualquer momento pelas forças de um universo cego e imenso, no qual sua existência não é senão um particular acidente cego” (RG, 339):

Mas como caniço *pensante*, ele não é exatamente uma parcela desta soma, não pertence a ela, mas é radicalmente diferente, incomensurável: pois o

⁶ B. Pascal. *Penseés*. Ed. Brunschvicg, fr. 205. – *Ibid.*: “O eterno silêncio dos espaços infinitos me apavora”.

extenso não pensa, assim nos ensinou Descartes, e a natureza não é mais do que *res extensa*, isto é, corpo, matéria, dimensão exterior. Quando esmaga o caniço, a natureza o faz sem pensar, ao passo que o caniço, o ser humano, mesmo ao ser esmagado, está pelo pensamento consciente de ser esmagado⁷. (PV, 235, grifo do autor).

O ser humano não se sente pertencente a essa imensidão do universo, não se sente soma de todas as coisas, mas se sente como radicalmente diferente e separado disso, esmagado pela natureza cega, mas como *res cogitans* o ser humano tem consciência dessa separação da natureza (*res extensa*). É justamente essa exclusividade do condicionamento do espírito na “*res cogitans*, de maneira que toda a natureza, toda a materialidade, tem de ser entendida como *res extensa* e, conseqüentemente, ausente de uma teleologia” (MENDES, 2018, p. 33), portanto, de uma finalidade ou sentido. O homem pensa o mundo e isto o torna distante da *res extensa* [natureza] apesar da mecanicidade de seu corpo, fazendo com que a natureza não partilhe mais de suas aspirações internas. É a mente que distancia radicalmente o ser humano da natureza, que o coloca em um patamar superior a esta e “assinala o abismo insondável que o separa do resto da existência” (RG, 339).

A posição dura e categórica de Jonas frente ao existencialismo é clara: “nenhuma filosofia demonstrou menos interesse pela natureza do que o existencialismo, que nega a dita natureza qualquer vestígio de dignidade” (RG, 354). A “depreciação existencialista” que a ontologia de Heidegger faz sobre o conceito de natureza “reflete obviamente seu despojamento espiritual pelas mãos da ciência física, e tem algo comum com o conceito gnóstico de natureza” (RG, 354). A natureza perdeu a sua “nobre posição” (RG, 355), foi reduzida a um mero *aí* do mundo, em um “presente espúrio de uma mera curiosidade espectadora” (RG, 354). Indicada por Nietzsche como a morte de Deus, a perda da eternidade, entendida por Heidegger como a depreciação das ideias e dos ideais, suscitou um esvaziamento do presente genuíno e autêntico. Justamente pela falta de um *nómos* (valores), o existencialismo retoma a antiga posição niilista vendo o presente como uma crise entre o passado e o futuro, em que o projeto humano “vai do nada ao nada” (RG, 355).

⁷ *Op. Cit.* fr. 347: “O homem é apenas um caniço, o mais fraco da natureza; mas um caniço que pensa. Não é necessário que todo o universo se arme para o esmagar: um sopro, uma gota d’água, é suficiente para matá-lo. Mas mesmo que o universo o esmague, o homem é mais nobre do que aquilo que o mata, porque ele sabe que morre e que o universo é mais forte do que ele; o universo não tem nenhum conhecimento disto.”

Assim como o anúncio nietzschiano niilista moderno de que “Deus morreu”⁸, Jonas afirma que, semelhante a isso, pode-se notar no gnosticismo antigo, ora o “Deus do cosmos morreu” e já não oferece mais nenhum sentido à vida humana. “Surge o vazio” (OLIVEIRA, 2018, p. 195). Como vimos, no gnosticismo o Deus desconhecido, completamente Outro, é plena Luz, em oposição a este mundo de trevas e escuridão, é senão uma força negadora e supressora do mundo.

Totalmente outro, alienígena e desconhecido, o Deus gnóstico possui mais do *nihil* do que do *ens* em seu conceito. Para todos os propósitos da relação humana com a realidade que o cerca, este Deus furtivo é um termo negativo (...) sua relação com o mundo é aquela de salvar-se do mundo. (VOGEL, 1996, p. 7).

O Deus gnóstico representa, assim, um princípio niilista. Em resumo, morre em ambos os casos a possibilidade de emissão de valores ou *nómos*, ou seja, “regras para a vida” (OLIVEIRA, 2018, p. 195) do ponto de vista da esfera divina. Outro, morto ou desconhecido, esse Deus está excluído da esfera das normas da vida: “nenhum *nómos* emana dele, nenhuma lei para a natureza e, assim, nenhuma lei para a atuação humana como parte da ordem natural” (RG, 349). Essa aproximação feita por Jonas capta as consequências existenciais dessas duas formas de “relação” niilista do ser humano com Deus.

Essa questão também pode ser encontrada na perspectiva com que a ciência moderna compreende a natureza. Para Jonas, precisamente a abertura do mundo para a exploração da natureza por parte da tecnociência está embasada em uma anulação da teleologia, ou seja, da total falta de finalidade derivada do monismo materialista que orientou a modernidade. Sem finalidade, a natureza e o mundo passam a não oferecer nenhuma orientação (portanto, nenhum *nómos*) para o ser humano que está, agora, sozinho tanto porque perdeu a referência da divindade quanto porque se reconhece em um mundo incapaz de orientá-lo. Essas duas perspectivas fomentariam o que poderíamos chamar de princípio *indiferença*, que será identificada por Jonas na relação do existencialismo com a natureza.

⁸ Vale notar que Jonas segue as pistas de Heidegger ao analisar o pensamento de Nietzsche, dessa forma dizer que “Deus morreu” é o mesmo que anunciar o fim do mundo suprassensível em geral, o que vale dizer que o que se perde, então, é a capacidade efetiva de se criar valores.

2.2.2. Antinomismo e temporalidade sem presente

Com o intuito de enfatizar os elementos gnósticos da filosofia existencial heideggeriana, Jonas retoma a expressão nietzschiana “Deus está morto” (NIETZSCHE, 2012, p. 137-138) para encontrar o seu correspondente no gnosticismo. Segundo o autor, os gnósticos, ao tentarem “formular de maneira parecida a base metafísica de seu niilismo, poderiam ter dito: ‘O Deus do cosmos está morto’” (PV, 244), o que significa dizer que, morto, para nós, esse Deus “deixou de ser divino e de conferir orientação à nossa vida” (PV, 244).

Em Nietzsche, o sentido do niilismo na “morte de Deus” é que os valores supremos perderam a sua força, se desvalorizaram, porque não puderam mais estabelecer um além ou um em-si capazes de orientar a ação conforme as referências suprassensíveis. Segundo Jonas, essa expressão está profundamente atrelada à interpretação de Heidegger acerca da morte de Deus. Consoante o autor de *Ser e Tempo*, o que está em jogo é que o termo *Deus* designa um mundo suprassensível, isto é, a esfera das ideias e dos ideais que, esvaziadas, deixaram de fornecer os elementos capazes de orientar eticamente a vida humana. Portanto, a morte de Deus denota que o mundo suprassensível não tem mais força operante. Nas palavras de Heidegger:

Nilismo é o processo de desvalorização dos valores supremos até aqui. [...] Na medida em que a metafísica experimentou por meio do cristianismo uma cunhagem teológica peculiar, a desvalorização dos valores supremos até aqui também precisa ser expressa teologicamente por meio da sentença: “Deus está morto”. “Deus” visa aqui efetivamente ao suprassensível, que se faz valer como o mundo “verdadeiro”, “transcendente” e eterno em contraposição ao mundo “terreno” daqui enquanto a única meta propriamente dita.⁹ (HEIDEGGER, 2007, p. 209).

A consequência direta dessa desvalorização dos valores supremos, isto é, da perda da força do mundo suprassensível como verdadeiro, transcendente e eterno

⁹ Na continuidade desse trecho de *Nietzsche II* de Heidegger, consoante Vasconcelos (2017, p. 108), o autor afirma que o domínio mundano pela metafísica do suprassensível não encontra sua total derrocada. Ao contrário, ela se transmuta em outras autoridades de caráter secular: “Quando a crença eclesiástico-cristã esmorece e perde o seu domínio mundano, o domínio desse Deus não desaparece imediatamente. Ao contrário, sua figura se disfarça em meio a novas roupagens, sua requisição se calcifica até se tornar irreconhecível. No lugar da autoridade de Deus e da Igreja entra a autoridade da consciência prática, o domínio da razão, o Deus do progresso histórico, o instinto social” (HEIDEGGER, 2007, p. 209). Essa ideia é enfatizada por Jonas em sua crítica ao progresso da técnica e ao regime socioeconômico moderno, haja vista que, nesse viés, a roupagem assumida é a do consumo e da tecnologia.

conduz “inicialmente a que o mundo [terreno] pareça sem valor” (HEIDEGGER, 2007, p. 209). Aqui encontramos a raiz da situação niilista do homem moderno: como os valores, segundo Jonas, só podem ser derivados de uma esfera transcendente, com o seu desaparecimento (ou seja, com a morte de Deus), ocorre a “perda de possibilidade de valores obrigatórios em si.” (PV, 245).

A essa interpretação heideggeriana de Nietzsche, podemos atribuir, segundo Jonas, elementos gnósticos, pois o dualismo radical que caracteriza o gnosticismo corresponde, até certo ponto, à recusa da transcendência. O Deus extramundano dos gnósticos não tem nenhum tipo de relação positiva com o mundo terreno “De sua transcendência, ao contrário do mundo das ideias platônico, não decorre qualquer lei para o mundo sensível.” (VASCONCELOS, 2017, p. 108). Nas palavras de Jonas:

Uma transcendência sem relação normativa com o mundo equivale a uma transcendência que perdeu a força operante. Noutras palavras, no tocante à relação do ser humano com a realidade que o envolve, este Deus escondido é uma concepção niilista: dele não parte lei nenhuma – nenhuma lei para a natureza, e com isto também nenhuma lei para o agir do ser humano como parte da ordem da natureza. (PV, 254).

Isso é, precisamente, a marca do antinomismo: a ideia de que, esvaziada, a natureza já não oferece ao ser humano nenhuma orientação. Para Jonas, ainda, essa é a “mesma consequência que Sartre recolhe” quando afirma que, sem Deus, “o ser humano está atirado a si mesmo, condenado à liberdade” (OLIVEIRA, 2018, p. 196), não sendo ele “senão o seu próprio projeto” e então, como escreveu Dostoiévski: “Se Deus não existe, tudo lhe é permitido”. Nesse desamparo apontado por Sartre se encontra o ponto de aproximação ao antinomismo gnóstico:

se Deus não existe, não encontramos à nossa disposição valores ou ordens que legitimem nosso comportamento. Assim, nem atrás de nós, nem à nossa frente, ou no domínio numinoso dos valores, dispomos de justificativas ou escusas. Nós estamos sós, sem escusas. (SARTRE, 2018, p. 24).

O ser humano, portanto, encontra-se abandonado nesse mundo, entregue a si mesmo, e “uma vez lançado no mundo, é o responsável por tudo o que faz” (SARTRE, 2018, p. 24). Sartre está exortando a assumir a morte de Deus e as consequências diretas disso. A não existência de um céu de valores acima do ser humano leva-o a uma liberdade angustiada, desesperada, vazia de conteúdo, uma carência de direções. Some-se a isso o fato de que “da negação de toda transcendência e toda eternidade deriva uma imagem específica de temporalidade em que o presente se

desvanece na tensão dinâmica entre passado e futuro” (BONALDI, 2005, p. 157). A perda da transcendência, ou da eternidade, tem uma consequência direta sobre a perda do presente. Consoante Jonas:

Quando não se descobrem valores na contemplação do ser (como, em Platão, o bom e o belo), mas eles são estabelecidos como projetos da vontade, a existência fica efetivamente condenada a um contínuo futuro, tendo a morte como meta; e uma resolução puramente formal, sem que possua um *nomos*, transforme-se na corrida prévia do nada para o nada. Nas já citadas palavras de Nietzsche: “Quem perdeu o que tu perdeste não para em lugar algum”. (PV, 251).

Para mostrar de que maneira a noção heideggeriana de temporalidade, principalmente no que se refere ao “ser-jogado” (*Dasein*), se aproxima do gnosticismo, Jonas retoma um texto gnóstico da literatura valentiniana: “o que nos liberta é o conhecimento do que éramos e do que viemos a ser; do onde estávamos e do aonde fomos jogados; para onde corremos, de que fomos remidos; o que é nascimento e o que é renascimento” (Clemens Alex. *Excerpta ex Theodoro*, 78,2. *Apud* PV, 248). Como é próprio do gnosticismo “o conhecimento assume um papel libertador como superação da realidade mundana, associada à imagem da ignorância e da escuridão e é por ele que o homem se dá conta de seu ‘ser-jogado’” (VASCONCELOS, 2017, p. 109). Essa expressão, segundo Jonas, tem origem no gnosticismo e é retomada por Heidegger, para quem “ser-lançado” é “um caráter fundamental da existência e de sua autoexperiência.” (PV, 248). Na literatura mandeia, ser-lançado aparece como a imagem da vida que é “lançada ao mundo, a luz às trevas, a alma ao corpo” (PV, 248), ligando-se, portanto, ao tradicional tema da queda. Tanto para Heidegger, quanto para os gnósticos, ser-lançado expressa a violência da entrada humana no mundo (*cf.* TAUBES, 1954, p. 163) e a “libertação” seria a tomada de consciência (no sentido de conhecimento) do ser humano sobre sua situação. Essa violência que é sofrida pelo ser humano no ato mesmo de seu existir: “sem que eu fosse perguntado, onde estou e o que sou, a passividade de meu encontrar-me no mundo que eu não fiz e cuja lei não é minha” (PV, 148). Ser-lançado é, portanto, uma característica que confere à existência um sentido ou um dinamismo. Jonas acentua isso ao afirmar que, “lançado ao mundo e prosseguindo no ser-lançado, a vida arremessa-se ao futuro.” (PV, 248). A esse apoio em um passado e a esse projetar-se a um futuro, Jonas chama de “temporalidade sem presente”:

Existe o passado de onde viemos e o futuro para onde nos encaminhamos, mas o presente é apenas o momento do próprio conhecimento, o ponto crítico da mudança de um para o outro na extrema crise do agora escatológico. Mas existe uma diferença decisiva em relação aos paralelos modernos: embora lançados à temporalidade, nós tivemos, segundo a fórmula gnóstica, nossa origem na eternidade, e do mesmo modo temos também o nosso alvo na eternidade. Isto coloca o niilismo intramundano em um horizonte metafísico inexistente no paralelo moderno. (PV, 248-249).

Nesse sentido, a situação metafísica do niilismo moderno, ao contrário do gnosticismo, descreve um mundo que não é hostil, mas indiferente e, por isso, não há nenhuma relação entre ser humano e natureza. Enquanto para o gnosticismo a vida já tem um destino prévio (a eternidade), no existencialismo isso não aparece, afinal, para Heidegger, a existência constitui-se como uma “corrida prévia do nada para o nada” (PV, 251). Quando o presente não é mais do que um mero momento de crise entre o passado e o futuro, e da natureza indiferente não emana nenhuma lei embora nela o ser humano esteja lançado, o niilismo moderno se revela muito mais radical e desesperado do que o gnóstico, precisamente porque ele dispensa qualquer tipo de interesse ou ligação, mesmo aquela de tipo negativa – em outras palavras, quando é necessário ainda lutar contra o mundo, esse mundo permanece como horizonte de algum tipo de sentido; quando já nem isso necessário, então o ser humano se encontra completamente desgarrado e carente de qualquer ofício em relação ao mundo, o que, segundo a interpretação de Heidegger e Jonas, teria levado ao exercício da vontade de poder como vontade de domínio, ou seja, à situação na qual, sem nenhuma tarefa além de si mesmo, o homem se dobra sobre si mesmo no exercício de seu próprio poder. Essa é, em última instância, o sentido da tecnologia: um produto do exercício do poder humano que, para celebrar a si mesmo, manifesta-se constantemente na forma de mais poder e mais domínio. Esse é o momento em que a história da indiferença se encontra com a história da tecnologia.

Não obstante, Jonas revela uma contradição no dualismo moderno:

Que seria o ser-lançado sem alguém que lance, e sem um lugar de onde se seja lançado? O existencialista deveria antes dizer que o ser humano – o eu consciente, preocupado, capaz de sentir – é lançado pela natureza. se o foi de maneira cega, então o que vê é produto do que é cego, o que se preocupa é produto do despreocupado, uma natureza teleológica foi produzida de maneira não-teleológica. (PV, 252).

Daí decorre, então, que, na perspectiva niilista, tanto o ser humano quanto a natureza são marcados por essa indiferença: “uma vez que [o ser humano] é apenas uma causalidade da natureza [...], como produto do indiferente, também o seu ser tem

que ser indiferente” (PV, 252). Nesse viés, como produto da indiferença, “toda a natureza não humana é desprovida de valor e de fim, e não implica nenhuma obrigação” em relação ao mundo em que está inserida. (FROGNEUX, 2001, p. 64). A falta de finalidade da natureza, acentua o afastamento do ser humano e sua indiferença. Desse afastamento em relação à natureza, resulta uma forma de desobrigação e irresponsabilidade. Isso explica a necessidade filosófica de Jonas em perseguir uma ética, como veremos, que fizesse parte da natureza.

2.2.3. Indiferença como crise da teleologia

O avanço da indiferença do homem moderno em relação ao mundo está amparado, nesse sentido, em uma crise da noção de teleologia, que se estabelece tanto no ponto de vista ontológico (negação da teleologia na natureza) quanto ético (reivindicação de liberdade absoluta por parte da ciência e crise dos valores morais capazes de orientar a vida humana), já que o pensamento de Jonas (e, portanto, a sua tese da responsabilidade) está amparado em suas considerações ontológicas sobre a vida. Desse ponto de vista, a negação da teleologia no campo dos organismos teria sido uma estratégia importante para que tais organismos pudessem ser explorados pela ciência, até as raias do que pretende e pratica, hoje, como transumanismo e todo o avanço da biotecnologia.

Ora, o conceito de teleologia não foi uma elaboração exclusiva, nem mesmo inserida na história da filosofia por Hans Jonas. Dessa maneira, podemos nos perguntar em que medida ele toma outros pensadores como referência e quanto a sua tese sobre a teleologia se distancia ou se aproxima das noções de teleologia vigentes na tradição, como, por exemplo, aquelas desenvolvidas por Aristóteles ou por Kant, para citar apenas dois de tantos quantos possíveis. Nesse sentido, o que buscamos responder aqui é a pergunta sobre a característica fundamental e a peculiaridade daquela noção de teleologia apresentada por Jonas, e por qual razão ele recorre a esse conceito, haja vista que, sem uma compreensão básica sobre a sua noção de teleologia não seria possível entendermos a sua ontologia. Não é possível, portanto, sustentar as teses mais centrais de sua ética da responsabilidade sem o fundamental conhecimento sobre a sua teleologia e a sua ontologia. Ora, ao compreendermos sua teleologia para entendermos a sua ontologia, identificamos a crise mesma da finalidade diagnosticada por Jonas.

Ao longo dos séculos da história do Ocidente, um entendimento fixou-se entre as centelhas do pensamento filosófico: a separação artificial entre o ser humano – idealizado como única criatura dotada de liberdade, bem como de capacidade cognitiva complexa – e a natureza, vista como um conglomerado de matéria inerte, ilimitada e desprovida de qualquer sentido ou finalidade, disponível, portanto, para o uso infinito por parte do ser humano. Obviamente, o avanço do poder tecnológico a partir, principalmente, da Revolução Industrial, está amparada na exploração dos recursos naturais que, sendo finitos, foram tratados como se não o fossem, ou seja, como se pudessem oferecer as possibilidades de um avanço indefinido do poder humano sobre a natureza. É esse cenário que, precisamente, teria mudado, segundo Jonas, como veremos a seguir.

Essa visão reducionista acerca da natureza, como apenas um agregado de matéria sem propósito, é contestada veementemente por Jonas já na introdução d'*O princípio vida*. Com efeito ele observa:

O filósofo que contemple o grandioso panorama da vida em nosso planeta, e que se compreenda a si próprio como uma parte do mesmo não se dará por satisfeito com a resposta - o que esta possa vir a ser como hipótese de trabalho para a ciência - de que este imenso e incessante projeto, que através das eras avança em rodeios experimentando formas cada vez mais ousadas e subtis, nada mais é do que um processo "cego". (PV, 11).

A partir daqui Jonas desenvolverá seu argumento demonstrando que a dinâmica própria da natureza não foi adequadamente compreendida em sua totalidade quando explicada meramente de um ponto de vista mecanicista pela ciência.

Ao assumir tal posicionamento, Jonas sustenta que os fenômenos naturais, em um primeiro momento, são a atualização constante de possibilidades e potencialidades inscritas em sua estrutura primordial. Conquanto, o dinamismo natural não pode ser considerado como um processo sem direção, ou seja, sem finalidade. Nas palavras de Jonas:

uma vez que a matéria se manifestou desta forma, isto é, que ela efetivamente organizou-se desta maneira e chegou a estes resultados, o pensamento não pode deixar de fazer-lhe justiça, reconhecendo a possibilidade de que o que ela chegou a realizar está depositada em sua natureza primitiva. (PV, 11).

Jonas tenta promover, como bem notou Tibaldeo (2009), uma verdadeira "revolução ontológica", combatendo de frente a ontologia materialista reducionista da

ciência moderna por meio da defesa da autonomia da vida orgânica. Esse aspecto está relacionado ao que Jonas diz ser “a natureza teleológica ou finalística da vida” (PL, 86). Ele “chama de finalismo [*Zwenckhaftigkeit*], algo que também pode ser caracterizado como disponibilidade ou aptidão para fins, característica que é intrínseca aos processos naturais.¹⁰” (SANTOS, 2019, p. 125). Fica claro, então, que a teleologia é um elemento central da tematização da vida em Jonas. Não obstante, o diagnóstico da crise dessa teleologia é o que impulsionará o autor à realização de um “melhoramento” da filosofia finalística de Aristóteles, chamada por ele mesmo de “lembrança aristotélica”:

Finalismo é, em primeiro lugar, o caráter dinâmico de um certo modo de existência, que coincide com a liberdade e identidade da forma em relação à matéria, e apenas em segundo lugar um fato da estrutura ou da organização física tal como ocorre na relação das partes orgânicas com o todo e na adequação funcional do organismo em si. (PL, 86).

Com essa passagem, Jonas oferece, conforme Lopes (2017), sua definição de teleologia imanente reformulada com base em Bergson e Heidegger e de acordo com o princípio organicista herdado de Aristóteles. Böhler (*apud* LOPES, 2017, p. 279) chega a dizer que Jonas, “nessa caracterização da ‘raiz da natureza teleológica ou finalista da vida’ vê uma ‘lembrança aristotélica’, reformula livremente a teleologia aristotélica com o recurso de Bergson e especialmente de Heidegger”.

Contudo, já em sua época, Jonas percebia as dificuldades da ressonância desse entendimento na biologia científica da atualidade, mas nem por isso deixou de levar o tema ao centro do debate. O autor utiliza os critérios da ciência empírica para dar base a uma nova filosofia da natureza. “Enquanto a física e a biologia moderna haviam chegado à conclusão de que o Universo”, e a vida na Terra como um todo “estavam essencialmente desprovidas de significado intrínseco, Jonas se impôs ousadamente a tarefa de estabelecer de novo a finalidade e o significado.” (WOLIN, 2003, p. 174).

¹⁰ No seu livro *Hans Jonas e a diferença antropológica*, ao abordar o tema da teleologia no pensamento de Jonas, Wendell Lopes observa que não se trata de compreender o movimento dinâmico meramente em termos de conservação-reprodução, mas, sobretudo, como movimento transcendental-finalístico.

2.2.4. A recuperação da teleologia ou a revolução ontológica de Jonas

A obra *The phenomenon of life: toward a philosophical biology* (1966) é considerada por Hans Jonas como a sua “obra filosófica mais importante”, já que nela se encontravam “os fundamentos para uma nova ontologia” (M, 341)¹¹. No ensaio autobiográfico intitulado *Ciencia como vivencia personal*, publicado na edição espanhola de *Más cerca del perverso fin y otros diálogos e ensayos* (2001), o autor explica que para além dos estudos da *Gnose*, continuavam existindo aquelas questões que são “perenes na filosofia: aquelas sobre a natureza do ser e, portanto, do ser da natureza” (MPF, 143), e que durante todos os anos de estudo, a dimensão do Ser havia sido deixada de lado, “o espírito se encontrava nitidamente separado do corpo, e a filosofia, tanto o existencialismo heideggeriano como a fenomenologia no sentido de Husserl, se desviavam da reflexão acerca do fenómeno da vida” (COMÍN, 2005, p. 15-16). Foi propriamente a experiência que Jonas teve na Guerra que o confrontou e que o levou a discutir as questões da dimensão espiritual:

Esta ocasião veio com os anos de soldado na Segunda Guerra Mundial, onde, da pesquisa histórica, fui relançado ao que também pode ser refletido sem livros ou bibliotecas, pois está sempre dentro de nós. Talvez estando exposto fisicamente, com o qual se impõe fortemente o destino do corpo, sua mutilação se torna o medo fundamental, contribuiu para a nova reflexão. De qualquer forma, o viés idealista da tradição filosófica tornou-se totalmente evidente para mim. Seu dualismo secreto, legado antigo, me parecia contrariado no organismo, cujos modos de ser compartilhamos com todos os seres vivos. Sua compreensão ontológica fecharia a lacuna que separava a autocompreensão da alma do conhecimento da física. A meta de uma filosofia do orgânico, ou de uma biologia filosófica, apareceu diante de meus olhos, tornando-se meu programa pós-guerra. (MPF, 145).

Em sua biologia filosófica, Jonas afirma que, para pensarmos qualquer resposta para os problemas decorrentes dos avanços da técnica na modernidade, é preciso, antes, presumir um entendimento efetivo do fenómeno da vida, o qual é percebido de maneira errônea por uma biologia totalmente mecanicista que exclui da biologia dos seres extra-humanos qualquer possibilidade de interioridade, focando-se, exclusivamente, em seu funcionamento molecular orgânico. Somente pela devolução da interioridade aos seres não humanos, através da união daquilo que Descarte

¹¹ Em suas *Memórias* (2005) Jonas diz que sua obra *Organismus um Freiheit* (*The Phenomenon of Life* na tradução inglesa, ou, *Princípio Vida* na tradução portuguesa) estava “tomada pela mesma ambição que *Proceso y Realidad* de Whitehead e consagrada com a mesma temática essencial que pretendia chegar ao coração das coisas e se perguntar pela natureza do ser.” (M, 341).

separou com a sua divisão de *res cogitans* e *res extensa* – mente e corpo, respectivamente – que entenderemos efetivamente o ser humano como parte de uma totalidade de outros seres com os quais compartilha uma série de características, inclusive a interioridade, e o mundo comum em que vivem. Isso é, para Jonas, um “ganho resultante para a nossa compreensão do domínio orgânico que será então também um ganho para a nossa compreensão do domínio humano” (MM, 59, tradução nossa). Ou seja, a busca por uma compreensão da vida humana passa, necessariamente, pela compreensão dos fenômenos biológicos, especialmente daquilo que de comum compartilhamos com todas as demais formas de vida. Em linhas gerais, a intenção de Jonas é reinserir a biologia no campo geral da filosofia da natureza, superando tanto o dualismo quanto o reducionismo das interpretações vigentes até então.

Para Jonas, a filosofia ocidental, em sua tradição, foi a responsável pela queda da relevância do fenômeno da vida. E, por consequência, pela anuência de responsabilização do ser humano por seus atos de exploração e destruição que foram empreendidos na natureza. Em suas palavras:

A nossa tradição filosófica ocidental, com seu olhar enviesado, fixo exclusivamente no sujeito humano, atribui por norma a este, como distinção singular, muito do que está enraizado na existência orgânica enquanto tal. Assim, a filosofia não permite que as ideias sagazes ocasionadas pela autopercepção humana clarifiquem a nossa compreensão do mundo orgânico. (MM, 59).

Nesse sentido também a biologia científica é responsável pela má interpretação do fenômeno da vida e o banimento de qualquer tipo de interioridade no que diz respeito ao extra-humano. Haja vista que, devido às suas regras científicas, mantêm-se presa aos fatos físicos exteriores e é “forçada a ignorar a dimensão da interioridade, que faz parte integrante da vida” (PV, 7). Por esse motivo mesmo, uma “releitura filosófica” da biologia pode trazer para o âmbito das coisas orgânicas “a dimensão interior”, e assim “reconquistar para a unidade psicofísica da vida o lugar que ela perdeu na teoria” após aquela “separação estabelecida por Descartes entre o mental

e o material”¹² (PV, 7). De tal forma, sua “biologia filosófica”¹³ é, com efeito, uma resposta à desvalorização dos fenômenos biológicos para a compreensão do ser humano.

Com isso, Jonas esboça em *The phenomenon of life* as linhas de uma nova ontologia – em termos metodológicos, como uma crítica ao pensamento filosófico e científico moderno que tratou o homem como um ser separado dos demais organismos – que não só vença o banimento da vida no âmbito filosófico, como, especialmente, supere a consequência mais nefasta disso, a saber, a compreensão incompleta, incoerente e equivocada a respeito do organismo vivo (que inclui o ser humano). Segundo Tibaldeo (2009), ao recuperar a interioridade do texto biológico, Jonas estaria promovendo uma verdadeira “revolução ontológica” (cf. p. 7) e projetando novas luzes sobre o tema da vida na medida em que elabora uma tentativa de superação do problema do dualismo, afirmando que, “em suas estruturas mais primitivas, o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico” (PV, 11).

A vida é, para Jonas, aquilo que deve “ocupar o centro da ontologia” e, não somente isso, mas, em certa medida, o centro da própria teoria do conhecimento. Vida, segundo o autor, “quer dizer vida material; portanto, corpo vivo; em suma, ser orgânico. No corpo está amarrado o nó do ser, que o dualismo rompe, mas não desata” (PV, 34). O que Jonas está tentando mostrar aqui é que vida é *corpo vivo* e não pode ser interpretado unicamente a partir da matéria inerte, como fez a

¹² A saída apontada pelo filósofo para a superação do dualismo é a elaboração de uma ontologia baseada numa filosofia da biologia, em que a concepção de Ser seja apresentada a partir de um monismo que dê conta de interpretar integralmente o aspecto dual do fenômeno da vida. Sobre isso, recomendamos a leitura de FARIAS JUNIOR (2015).

¹³ Subtítulo de *O Princípio Vida* (2004). Sobre o termo: “Mas qual é o significado dessa biologia filosófica mais precisamente? A biologia filosófica – que não se confunde com uma filosofia da biologia, ou uma filosofia biológica ou mesmo uma biofilosofia – deve ser entendida como uma ciência *filosófica* do *bios*, e não uma ciência *física* da vida, que embora não rejeite o conhecimento fornecido pela ciência biológica contemporânea, e mantenha mesmo estreita relação (até escolar) com esta, não abandona sua autonomia ao abordar a ciência do vivente desde uma perspectiva que considera uma dimensão deixada de lado pela ciência física: a dimensão psíquica, interna.[...] Toda a significação de uma biologia filosófica, entretanto, não pode ser extraída apenas a partir da consideração negativa de sua relação com a ciência natural. É preciso também elaborar positivamente qual é sua visada propriamente filosófica. [...] Essa nova concepção de filosofia da natureza é a própria biologia filosófica, que, enquanto uma ‘uma interpretação ontológica dos fenômenos biológicos’ (Jonas, 1973, 2), é, na verdade, uma ontologia regional que se estende até uma verdadeira ontologia geral. Portanto, embora se pergunte a princípio pela questão muito específica da essência do orgânico e suas mais variadas formas, a intenção final, isto é, ‘a permanente questão fundamental da filosofia’ é, de fato, ‘aquela da natureza do Ser – e com ela também aquela do *ser da natureza*’. (JONAS, 1987, p. 19)”. (LOPES, 2019).

modernidade, que “depois que tudo ficou reduzido às meras propriedades da matéria extensa”, transformou o inerte no “conhecível por excelência” (PV, 20). A vida escapa “à medição, e com isto à matemática” (PV, 20), ela estabelece, portanto, uma nova relação entre forma e matéria. Para Jonas, a vida é a “pedra de tropeço” da filosofia, pois ela é “quantitativamente um nada na incomensurabilidade da matéria cósmica” e “qualitativamente uma exceção à regra das propriedades desta matéria” (PV, 20). O “problema com que agora o pensamento terá que ocupar-se” é este: “Que exista vida, e como algo assim seja possível em um mundo de pura matéria” (PV, 20). A frase que abre a introdução de *The phenomenon of life*: “uma filosofia da vida tem como objeto a filosofia do organismo e a filosofia do espírito” (PV, 11) expressa esse sentido da vida como um problema para o pensamento, ou seja, ela precisa ser pensada de uma forma nova, o que quer dizer de forma integral.

A história da vida é uma história de um desenvolvimento confinante da matéria e do espírito. Em termos espirituais, como uma escala que vai do mais primitivo ao mais evoluído. Não somente isso, a história da vida é também uma história de autoafirmação, dado que onde existiu vida, sempre existiu vida dizendo *sim* para si mesma. Contudo, isso não foi suficiente para ser uma história de puro êxito e sucesso: a história da vida também inclui riscos, fracassos, perdas e frustrações. Segundo Jonas, a vida pode se perder de duas formas: pela precariedade e pela dependência. No primeiro caso devido à sua saída do não vivo, a morte permanece como uma ameaça constante e, finalmente, certa. No segundo caso, pois a vida continua dependendo dos nutrientes fornecidos pela matéria não viva para que possa afirmar-se. Nesse sentido, então, a vida é uma aventura e uma possibilidade caracterizada pela polarização entre ser (afirmação) e não-ser (negação), que a “projeta no horizonte da transcendência em relação ao mundo.” (OLIVEIRA, 2015, p. 20). Dependente e frágil, a vida nasce do acaso e cresce das relações com o mundo; sendo a sua relação mais elementar e seu atributo primordial, o metabolismo.

É no metabolismo dos organismos vivos que podemos encontrar, consoante Jonas, o fio de Ariadne que serve, efetivamente, para a interpretação da vida: a liberdade. Essa é, segundo Comín (2005), a novidade da filosofia da natureza proposta por Jonas¹⁴. Limitada anteriormente ao âmbito da racionalidade, a liberdade

¹⁴ “La novedad de la Filosofía de la Naturaleza de Jonas es que el hilo de Ariadne de su fenomenología de la vida no es la alma, sino la libertad, que se convierte en un concepto ontológicamente descriptivo.” (COMIN, 2005, p. 44)

tem seu sentido alargado e torna-se útil, então, para uma interpretação da emergência e evolução da vida. Ora, isso é feito por Jonas através da dimensão da interioridade da vida, nela encontramos as contradições próprias dela mesma, expressas na forma de liberdade e necessidade. Essas servem de guia para percorrermos um caminho que vai do ser humano até a forma mais elementar e primitiva da vida, em que podemos identificar as tensões das contradições em todos os casos, cuja força estabelece o horizonte interno daquilo que Jonas chamará de transcendência, tida como a condição de preservação da vida. Dito de outra maneira: a tensão entre autonomia e dependência, criatividade e mortalidade, relação e isolamento, está presente em todas as formas de vida que, para sobreviver, deve decidir ultrapassar os limites impostos pelo ambiente externo, (como por exemplo, a fuga das ameaças e a busca dos nutrientes indispensáveis à continuidade de sua existência) constituindo-se também como uma “escolha” da vida por si mesma, pela sua preservação. Livre, ela busca a sua transcendência, ou seja, busca superar os seus próprios limites e abrir-se para o mundo. Essa ação está marcada, assim, tanto pela liberdade (a vida decide viver) quanto pela necessidade (se não fizer, a vida estaria escolhendo a morte; portanto, ela precisa dar esse passo para continuar viva. A conjunção, assim, entre “necessidade e liberdade presente no vivente é o que fundamente – constitui – a teleologia da vida, que se autoafirma em si mesma, sendo esse o seu fim. [...] O fim em si mesmo da vida, portanto, é viver” (SOUZA; BUGALSKI, 2021, p. 169). Nas palavras de Jonas, a vida:

podendo fazer o que pode, não pode, entretanto, enquanto existir, parar de fazer o que pode. Tendo a capacidade, deve usá-la para existir, e não pode deixar de fazer sem que deixe de existir: uma liberdade para fazer, mas não para deixar de fazer. (PSD, 32).

O paradoxo presente aqui é o de que a vida precisa, por meio dessa transcendência, abrir-se para o mundo e expandir-se, mas quanto mais o faz, mais em risco se coloca. Ou seja, quanto maior a liberdade, maior o risco, ou a fragilidade do organismo vivo em questão. Ainda: o perigo cresce onde habita a liberdade. A vida jogada no tempo possui um modo próprio de ser marcado pela precariedade e pela dependência: primeiro, porque carrega consigo a permanente ameaça da morte; segundo, porque continua dependente da matéria orgânica que ela mesmo recusou. Assim, como unidade metabólica, a vida é marcada pela audácia da liberdade e pelo

perigo da necessidade, em etapas cada vez mais complexas desde o mais primitivo até o mais evoluído do ponto de vista espiritual.

Os fundamentos dessa interpretação encontram-se no capítulo três de *O princípio vida*¹⁵, naquilo que o autor chama precisamente de “aspectos filosóficos do darwinismo”, onde é possível acompanhar o processo evolutivo do ser vivo desde sua diferenciação da matéria inerte, por meio do metabolismo (que é a primeira forma de liberdade), passando pela superação da imediatez do mundo vegetal e pelas necessidades e capacidades desenvolvidas pelo animal (percepção à distância, sensação e motricidade) até as capacidades humanas, expressas por Jonas por meio dos símbolos da ferramenta (o âmbito do *fazer*, que não é prerrogativa do ser humano, mas é o primeiro passo na sua diferenciação em relação aos demais animais.), do desenho/imagem (o âmbito da *imaginação artística*.) e do túmulo (o domínio da reflexão sobre a morte e a finitude, que leva à autorreflexão e à percepção do mundo suprassensível da metafísica.). Tal evolução deixa evidente que, se o homem representa o ápice do desenvolvimento ontológico da vida, é também nele que os riscos e perigos cresceram de forma incomparável. O maior desses riscos é, sem dúvida, trazido pelo poder da técnica, que passa a exigir uma ética à altura – um “poder sobre o poder” (TME, 48), como veremos adiante.

Jonas compreende a liberdade como uma “constante tensão e relação de reciprocidade com a necessidade” (COMÍN, 2005, p. 45), e, dessa forma, trata-se de uma *liberdade dialética*, porque está erigida sobre a relação polar do ser vivo entre autonomia e dependência e entre distinção e continuidade. Para ele, a liberdade é exercida de “modo espontâneo no vegetal, instintivo no animal e voluntário no ser humano” (OLIVEIRA, 2015, 25). O horizonte futuro a que se defronta a vida é o da sua finitude: é contra a morte futura que a vida se impõe, no presente, como afirmação condicional de si mesma. Para afirmar-se, portanto, a vida prova de uma liberdade

¹⁵ O texto *The phenomenon of life: Toward a Philosophical Biology* foi traduzido para o português como *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Uma primeira versão desse texto (ainda que bastante distinta daquela que fora publicada) teria sido intitulada por Jonas de *Organism and Freedom*. Tendo alterado a organização geral do texto, Jonas publica-o mais tarde como *Phenomenon of life*. A versão alemã foi publicada posteriormente com o título inicial, *Organismus und Freiheit*. É dessa versão que vem a lume a tradução em português. Vale lembrar que, no prefácio de 1972, Jonas explica que a versão alemã foi traduzida por ele e pelo Dr. Dockhorn (introdução e capítulos 3, 6, 7 e 8) e que os textos nos quais ele mesmo trabalhou sofreram algumas atualizações e revisões estilísticas. Além disso, a versão alemã teria duas exceções em relação à norte-americana: a introdução do capítulo 4, que não fazia parte da versão em inglês; e a exclusão do ensaio número 10 (sobre Heidegger e a teologia), já que o texto já havia disso publicado na Alemanha em 1967.

como uma absoluta abertura correlacional entre o organismo e o mundo. Nesse sentido, a liberdade está presente em todas as formas de vida orgânica, desde a mais elementar e os gestos mais primitivos, até aquela liberdade voluntária que se revela no âmbito humano, no qual ela está relacionada com a moralidade: a sobrevivência humana se torna uma questão moral porque o homem, como um ser livre e racional, tem poder de escolha pela vida ou pela morte. Ou seja, “assim como na Natureza a necessidade é o corolário da liberdade (ou o preço que se paga em sua conquista paulatina), a responsabilidade é o complemento inelutável da liberdade humana” (COMÍN, 2005, p. 50).

Nesse sentido, o resgate jonasiano da teleologia pode ser considerado como uma estratégia na luta contra a indiferença, já que, como Jonas desenvolverá na obra de 1979, existe uma relação direta entre o bem, o dever e o Ser (como veremos mais adiante): ou seja, na medida em que há um reconhecimento da finalidade autoafirmativa da vida (que diz sim para si mesma e, nesse sentido, encontra em si mesma uma finalidade) então, conclui-se, passando da ontologia para a ética, que a vida é um bem (na medida em que ela é buscada por todos os seres vivos) e, sendo um bem, expressa um dever de proteção por parte daqueles que ela mesma capacitou para tal, ou seja, os seres humanos que são, segundo Jonas, os únicos seres capazes de responsabilidade – e se podem responsabilizar-se, então, devem fazê-lo. Precisamente por isso, a recuperação da teleologia fornece as possibilidades de reconhecimento do vínculo que liga o ser humano ao mundo: precisamente o nome desse vínculo será, segundo Jonas, a responsabilidade.

2.3. A INDIFERENÇA DA TÉCNICA

*“Os espíritos que conjurei
já não me obedecem mais.”
Aprendiz de feitiçeiro, Goethe.*

Conforme vimos até aqui, a hostilidade se agravou com o advento da indiferença e essa, por sua vez, passou a regular a visão científica moderna (principalmente a biologia, cujo prejuízo teria sido maior, segundo Jonas) e a própria filosofia existencialista. Ora, na medida em que a técnica moderna se ampara, precisamente, em uma ciência, ou seja, se efetiva como uma *tecnociência*, na qual teoria e prática se conjugam de forma indivisível, retroalimentando-se, então,

podemos dizer que a tecnologia (compreendida como modo moderno de apresentação da técnica) efetiva-se segundo a mesma lógica da indiferença - quadro que se agrava na medida em que a magnitude do poder se contrapõe à vulnerabilidade da natureza sobre a qual esse poder se efetiva.

2.3.1. Descrição e análise da técnica

O caminho do “geral para o particular e da teoria para as proximidades da prática” (TME, 19) foi o intento de Jonas em seu trabalho intitulado *Technik, Medizin um Ethik, Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985), fruto de suas reflexões em torno da bioética e de sua participação no *The Hastings Center-on-Hudson* durante sua vida nos Estados Unidos, onde tais questões se apresentavam de forma bastante contundente. A obra é formada por vários ensaios, o mais antigo datado de 1969 e o último de 1984. Nessa obra encontramos os primeiros elementos daquilo que poderia ser chamado de uma *filosofia da tecnologia* em Hans Jonas, um projeto que ele não desenvolve propriamente, mas para o qual anuncia três bases centrais: uma descrição do fenômeno técnico, uma análise filosófica de suas características e uma avaliação valorativa de suas consequências.

No prefácio de *O Princípio responsabilidade*, por sua vez, Jonas explica que “a tese de partida” da obra “é que a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou àquela de forma indissolúvel” (PR, 21). A constatação, por si mesma, já é relevante, mas a ela deve ser acrescentado o fato de que, nesse campo da tecnologia, reconhecida como um tipo de poder inédito, tudo é novo, “sem comparação com o que precedeu, tanto no aspecto da modalidade quanto no da magnitude: nada se equivale no passado ao que o homem é capaz de fazer no presente” (TME, 21) e não somente o que é capaz, mas no que se verá “impulsionado a seguir fazendo, no exercício irresistível de seu poder” (TME, 21). Tal constatação exige, pois, um posicionamento crítico que não deve recair em uma simplória visão tecnofóbica¹⁶, ou em uma mera demonização da técnica, mas partir da constatação

¹⁶ A designação de tecnofóbico, comumente dada a Jonas, não nos parece condizente com a própria proposta do autor. Nesse sentido, concordamos com Mendes (2018): “Gerard Lebrun (2006) na famosa obra *A Filosofia e a História*, no capítulo intitulado *Sobre a tecnofobia*, aponta Jonas como um dos mais conhecidos pensadores da esteira tecnofóbica. Lebrun, no início do texto, faz a ressalva que cita Jonas “muito respeitosamente” e acrescenta que “não teria se arriscado a falar de Jonas sem os comentários penetrantes que lhe dedica, em francês, Bernard Sève” (LEBRUN, 2006, p. 483). Este, por sua vez, em

Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité (1990), questiona se a utilização do medo em Jonas cumpre o papel que o filósofo pretende, isto é, se o apelo ao medo representaria uma consequência do fracasso da razão argumentativa, que diante da impossibilidade de convencer os homens racionalmente a abrir mão dos desejos das utopias modernas que podem levar-nos à ruína, devemos tentar assustá-los. Para o intérprete “o medo em Jonas não saberia ser fonte de racionalidade, uma vez que, ao contrário, ele não o evoca senão a partir de certo fracasso da razão” (2007, p. 180). A passagem do malum imaginado para o malum experimentado em Jonas é para Sève (2007, p. 172) um dos pontos frágeis da teoria, dessa forma o crítico afirma: “não duvido do valor heurístico proposto por Jonas para a apreciação moral e nem para as ameaças realmente experimentadas. Não duvido do valor heurístico das ameaças não experimentadas, mas estreitamente ligadas, segundo princípios de causalidade e de analogia, com outros perigos efetivamente testados. Mas duvido da capacidade de estender essa potência heurística a perigos somente imaginados e que não têm nenhuma analogia com nossa experiência real”. Exemplifica Sève que tentar imaginar uma terra cuja humanidade pode totalmente desaparecer (vítima, por exemplo, de uma catástrofe nuclear) não pertence à esfera da antecipação espontânea. Com isso, a heurística do temor, para que possa ser eficaz, não pode ultrapassar os limites da analogia com nossa experiência real. E para Jonas, afirma o intérprete, antecipar esses limites “é um dever para a humanidade, antecipar o máximo os perigos escondidos em seus comportamentos presentes. Mas antecipar uma ameaça absolutamente inédita não é possível; no entanto, segundo Jonas, são as ameaças desse tipo que seriam as mais importantes de poder antecipar” (2007, p. 173). A crítica que Gérard Lebrun mostra-se, neste ponto, bastante alinhada, pois escreve ele que é de espírito platônico a autolimitação que, segundo Jonas, urge ser imposta ao poderio técnico, uma vez que deve ser exercida por um poder normativo superior capaz de “domesticar” uma técnica tornada selvagem. Questiona Lebrun sobre o grau de competência na disciplina a ser exigida do ‘comitê de sábios’ que será o porta-voz da comunidade ética. Da mesma forma, indaga quem poderia autorizar ‘especialistas em ética’ a exercer uma censura sobre pesquisas que, tecnicamente falando, não são de sua alçada? Resumidamente, para Lebrun, o problema na proposta jonasiana, estaria na limitação prévia do desenvolvimento tecnocientífico imposta por uma heurística do medo. Vale ressaltar também que entre os diversos críticos à heurística do medo, destaca-se também Marie-Geneviève Pinsart, que na introdução da obra *Nature et responsabilité* afirma que Jonas parece não conseguir identificar que ao utilizar a heurística do medo como um freio aos desenvolvimentos científicos “apocalípticos”, ele tenta destruir o mal, utilizando a causa do próprio mal, ou seja, o sentimento do medo. Ele não “aceita” que o progresso científico é fruto de um medo irracional em relação àquilo que escapa ao nosso poder, e também não imagina que o medo, sendo uma fonte irracional de uma vontade de controle, torna-se excessivo e perigoso. No entanto, Jonas busca o remédio nessa dinâmica, ou seja, mediante o medo, conseguir controlar a vontade causada pelo medo (1991, p. 9). Em nossa visão, Jonas não propõe um medo da técnica ou da tecnologia, mas utiliza-se do temor como “metodologia negativa” (COMÍN, 2005, p. 29) que parte do conhecimento do *malum* para saber sobre o *bonum* e gerar com isso os princípios que obrigam à sua preservação. O temor não deve se tornar, porém, excessivo ao ponto de bloquear totalmente o agir, mas compreendido como um procedimento que mobiliza o sentimento capaz de estimular a coragem na responsabilidade diante do próprio objeto. Trata-se, portanto de utilizar-se do temor na medida justa, sem bloquear o agir, mas ao contrário, com uma espécie de antídoto contra utopia tecnológica que coloca em risco a continuidade da autêntica vida. Nas palavras de Moratalla, consiste numa espécie de “jogo mental mediante o qual podemos prever as consequências negativas das ações no presente. É um jogo da imaginação que nos informa o que pode acontecer” (2001, p. 52), sendo seus elementos constitutivos a *imaginação* e a *previsão* de que no futuro as consequências maléficas de nossa ação possam comprometer sua continuidade e autenticidade. Portanto, a alcunha de tecnofóbico não nos parece adequada para o filósofo da vida, que propõe o temor como forma de aprendizado, de modo a fazer da projeção da possibilidade da previsão negativa uma condição para alterar a atitude do ser humano frente à vida.”. Além disso, conforme Oliveira (2022): “De acordo com Jonas, a tecnologia, aliada à ciência e nela apoiada, deveria garantir os critérios de veracidade e responsabilidade, como normas internas e próprias dessa atividade, a fim de que “a ciência”, afinal, e a própria tecnologia, pudessem se constituir como “uma ilha moral” (TME, 103). No fim, “[...] já não é uma questão de boa ou má ciência, mas de bons ou mais efeitos da ciência” (TME, 105) – e é precisamente sob esse viés que a tecnologia deveria ser avaliada eticamente. Esses argumentos fazem ainda mais sentido, quanto temos em conta campos tão distintos como aqueles da biologia nuclear, da biologia sintética ou da edição genética, onde a problemática da liberdade da pesquisa se apresenta de forma mais evidente e urgente, dado que estaríamos diante de exemplos claros e inquietantes (TME,

de seu real poder de destruição, que a segue como uma sombra. Por isso, é justamente, no entender de Jonas, o sucesso e a eficácia da técnica que devemos temer e não o seu fracasso. É precisamente nesse ponto em que “a permanência da vida humana, e mesmo da vida em geral, encontra-se ameaçada de destruição pelo imenso poder trazido pelo desenvolvimento tecnológico” que o ser humano precisa “compreender tal perigo se [quiser] preservar um futuro digno e íntegro para as gerações futuras” (FARIAS JUNIOR, 2021, p. 2015). O ponto de partida para a análise dessa problemática é a constatação de que, ao longo da história da técnica, é possível identificar uma mudança importante e central, que passa a diferenciar a técnica pré-moderna da técnica moderna. Isso é levado a cabo precisamente nos dois primeiros capítulos de *Técnica, Medicina e ética*.

Jonas parte da afirmação de que, desde os mais longínquos períodos da história da humanidade, a técnica nunca deixou de se fazer presente na vida humana, mas, enquanto na pré-modernidade, ela permanecia subordinada à natureza (às necessidades humanas), na época moderna vemos ocorrer uma radical mudança de posição dessa relação: a natureza tornou-se um campo ilimitado da atividade transformadora do homem e passou a ser reconhecida como completamente submetida a ela. Quanto à técnica pré-moderna, Jonas a define como “o uso de ferramentas e dispositivos artificiais para o negócio da vida” (TME, 27), algo muito similar à concepção grega de *tékhnē*¹⁷, ou seja, a técnica pré-moderna era algo complementar à natureza humana, um saber fazer que atendia às necessidades do homem em vista da manutenção da vida. Isso significa que cada produção da técnica

112), nos quais realidades novas podem se emancipar de seu criador, deixando para trás perguntas não respondidas sobre o que fazer, em caso de insucesso dos experimentos. Em outras palavras, como se tratava de um poder inédito na história humana, os novos poderes exigem uma ética nova, capaz de alcançar os desafios que advêm desses novos poderes, não para impedi-los, mas para ajudá-los a fazer melhor o que se propõem. Observe-se como, portanto, bem lida, essa tarefa não carrega nenhum elemento tecnofóbico, muito contrário, pretende refletir sobre o estabelecimento de regras capazes de conduzir o avanço técnico para o que realmente importa: o bem comum. Como é esse o fim de toda a ação ética e, principalmente, da política, o seu abandono não poderia ser feito sem que também fossem abandonadas as cláusulas pétreas da civilização. Dessa forma, a reivindicação de liberdade ilimitada não seria mais do que um modo de negação da ética e da política e um completo desligamento da atividade tecnológica de seu dever público.”.

¹⁷ Martin Heidegger descreve a *tekhné* grega como uma forma de saber que é presentificação do ser, isto é, um saber que se é instrumental porque serve ao atendimento de demandas comuns ao trato da vida, é ao mesmo tempo um modo de trazer ao plano do ser um conteúdo encoberto, ainda não presente, que passa então, ao plano do ser. Um martelo quando forjado pelo seu artífice passa ao plano do ser, é presentificado. A presentificação é, para Heidegger a essência da *techné*. Jonas confere, entretanto, maior importância ao trato da vida, atendimento das necessidades. (Cf. HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.)

estava mais ligada à resolução de problemas pontuais do que a um desejo de desenvolver seus aparatos, processos ou poderes em si mesmos. Nesse sentido, esse saber fazer, limitado à resolução das necessidades humanas, conduzido a um equilíbrio entre meios e fins, estava subordinado às forças insondáveis da natureza, ela mesma reconhecida como eticamente neutra, já que nem a humanidade tinha poderes para afetá-la, nem ela, a natureza, poderia ser impactada seriamente por qualquer força, dada a sua magnitude.

Ora, enquanto a *tékhne* pré-moderna era concebida como capacidade para a satisfação das necessidades vitais, na modernidade, a técnica transformou-se em um “infinito impulso para adiante” buscando “superar-se a si mesmo, rumo a feitos cada vez maiores” (TME, 43). No cerne dessa questão está a nova relação do homem com a natureza, que deixa de ser pautada pela *necessidade* e passa a ser marcada pela vontade de domínio e exploração, em benefício do crescimento e do desenvolvimento da civilização, sob a égide do novo ideal do progresso, alçado a força motriz de todos os empreendimentos humanos. Com um ideal quase escatológico, a crença na ciência moderna como solução dos problemas da humanidade, fortemente marcada por aquele ideal baconiano, faz com que a natureza deixe de ser (aristotelicamente falando) o fim da ação humana, mas apareça agora forçada e torturada pela técnica. Dessa forma, também a imagem da natureza muda: ela passa a ser apreendida não mais no seu caráter orgânico-vitalista, mas em seu aspecto puramente mecanicista.

A técnica moderna (que Jonas classifica especificamente como tecnologia) aparece, assim, como uma espécie de desdobramento do niilismo, principalmente na medida em que é produzida como uma resposta ao problema da morte de Deus. Nesse sentido Jonas acompanha Heidegger, para quem o homem, sem Deus, tratou de ocupar-se com o mundo e, nesse sentido, ampliou a sua vontade de poder como uma espécie de entretenimento com o mundo, por meio de uma tentativa constante de domínio sobre o mundo, algo que, em última instância passou a marcar a ciência moderna de forma decisiva.

Além disso, a tecnologia traduz um afã de domínio que não encontra nenhum limite de cunho ético, religioso ou metafísico, dado que a natureza, na modernidade, fora despida de qualquer um dos antigos elementos que garantiam que ela não fosse explorada e depredada pela ação tecnológica. Ou seja, na medida em que a modernidade destituiu a natureza de qualquer valor, ela acabou incrementando o

sentimento de indiferença do homem em relação ao mundo, abrindo-o definitivamente para o exercício de um poder, cujos efeitos alcançaram os já citados eventos da Segunda Guerra Mundial e entre os quais se pode citar o problema ambiental dos nossos dias. A destruição atômica e a destruição ambiental, assim, são possíveis não apenas por causa de uma hostilidade do homem em relação ao mundo, mas, mais precisamente, de uma indiferença (que leva, como veremos a seguir, a uma total irresponsabilidade) em relação ao mundo (compreendido, mais especificamente, como planeta, como natureza ou como conjunto da vida). A tecnologia age, assim, autorizada pela indiferença, na medida em que traduz um experimento de domínio que abarca um novo poder destrutivo que já não conta mais com nenhum tipo de limite, orientação ou direção. O resultado é que a tecnologia abre a natureza em todas as direções, recortando-a sem qualquer um dos antigos elementos impeditivos.

Ora, para Jonas, a filosofia existencialista contemporânea, mais precisamente a de Heidegger, permaneceu atrelada a esse mesmo princípio de indiferença, recolhendo e corroborando os elementos centrais dessa relação do homem com a natureza, tal como esboçados a partir da modernidade. E é precisamente por isso que, segundo ele, a indiferença se tornou tão perigosa: Heidegger, por exemplo, não só não se deu conta disso na sua filosofia, quanto sequer foi capaz de tomar partido contra os horrores praticados durante a Segunda Guerra, malgrado o que escreveu na sua tardia conferência sobre *A questão da técnica*. Heidegger seria, para Jonas, poderíamos afirmar, um exemplo acabado dessa indiferença e dos seus perigos.

Isso seria resultado, segundo Jonas, da associação entre *saber* e *poder*, própria da modernidade, algo que fora recolhido pela filosofia contemporânea nas suas formas heideggerianas e que se revela no fato de que a corrida desenfreada por esse domínio destruiu a autonomia daquele mesmo que o criou, ou seja, o próprio homem, que deixa a sua condição de sujeito ou agente da técnica, para se tornar ele mesmo um dos seus objetos. Assim, sem autonomia, testemunhamos o nascimento de um panorama totalmente novo, em que a técnica exerce completo e total poder sobre o homem e sobre a natureza.

No primeiro capítulo da obra *Technik, Medizin um Ethik*, intitulado *Por que a técnica moderna é objeto da filosofia*, Hans Jonas justifica a tematização da filosofia da técnica pelo fato de essa estar presente na vida humana em todos os âmbitos: “vida e morte, pensamento e sentimento, ação e padecimento, ambiente e coisas,

desejos e destinos, presente e futuro” (TME, 25). Trata-se de algo que não pode estar à margem das reflexões filosóficas, portanto, mas, antes, ao contrário, deve permear o centro de suas abordagens, sobretudo da ética. Sendo assim, é preciso, afirma Jonas, que exista “algo como uma filosofia da tecnologia” (TME, 25) que observe o aparecimento e o desenvolvimento do fenômeno tecnológico, bem como os possíveis problemas que ele acarreta. Dessa forma, os primeiros passos propostos por Jonas, como já apontamos, constituem uma análise descritiva da técnica em seu aparecer histórico-existencial, tanto em sua dinâmica formal quanto em seu conteúdo substancial. A tecnologia, em sua “forma” moderna envolve a dinâmica e as leis de seu movimento, como uma “empresa coletiva continuada” (TME, 25); e em seu conteúdo, se refere aos produtos e efeitos que atuam na “conduta humana” (TME, 25). Essa análise precisa, ainda, ser acompanhada ao longo do processo histórico, pois somente podemos compreendê-la como um ingrediente que tanto recebe influência quanto afeta a cultura e o pensamento de modo geral. Com isso podemos delinear uma história da técnica marcada, segundo Jonas, por dois grandes períodos: a técnica pré-moderna e a técnica moderna, cada qual com suas características próprias.

Conquanto, demonstraremos, no que segue, a análise descritiva jonasiana composta pelos aspectos formais e substanciais da técnica em cada um desses recortes históricos propostos por Jonas.

2.3.2. Técnica pré-moderna

Jonas compreende a técnica pré-moderna, como já dito anteriormente, como uma utilização de ferramentas e dispositivos artificiais para o negócio da vida, um saber fazer para um fim, ou seja, como algo que atenda às necessidades humanas, à manutenção das condições de vida. Dessa forma, a técnica é, antes de mais nada, uma expressão da própria vida, em que se encontram dois polos relacionados intrinsecamente: por um lado, o organismo vivo (principalmente o ser humano¹⁸) carente de matéria para manter seu estado; de outro lado, a natureza, da qual são extraídos os recursos para atender às necessidades. É importante ressaltar que tal

¹⁸ “Principalmente” porque Jonas não considera o uso de ferramentas uma prerrogativa humana, já que alguns animais são capazes desse feito; nesse sentido, talvez seja correto afirmar que a técnica é parte da vocação e do destino humanos, mas sem negar algum grau dessa atividade (considerada do ponto de vista ontológico) a determinadas espécies de animais não-humanos.

polarização é um recurso meramente didático, já que Jonas não considera que no período pré-moderno esses polos estejam separados, haja vista o esforço feito em sua obra *The Phenomenon of life: Towards a Philosophical Biology* (1966) para devolver a vida humana ao âmbito da natureza.

Nesse viés, Jonas observa a técnica desde o ponto de vista da *forma*, afirmando que a técnica antiga obedecia à dinâmica própria do aparecimento da necessidade e seu atendimento. Acerca disso ele afirma:

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. (TME, 27).

A dispensa do saber instrumental em prol da necessidade foi, para o autor, a razão pela qual houve mudanças tão significativas na técnica antiga que, posteriormente, ficaram conhecidas como *revoluções*, tal como a revolução agrícola, a metalúrgica e a ascensão das cidades. Todos esses exemplos comprovam a dinâmica formal da técnica nesse período, já que todos ocorreram por causalidade, ou seja, surgiram da própria necessidade que circunscrevia a existência, embora sem uma clara intencionalidade. No caso da revolução agrícola, apresentou-se a necessidade de que o ser humano se fixasse em certo local, a fim de obter melhores condições de sobrevivência cultivando a terra; na metalúrgica, o manuseio do ferro para o uso no cotidiano da vida e, nas cidades, o desenvolvimento de novas estruturas de segurança. Tendo sido atendida a necessidade, o saber fazer técnico mantinha-se o mesmo até que uma nova necessidade surgisse. Havia, portanto, um profundo equilíbrio de *necessidade e atendimento* – é o que Jonas chama de “saturação tecnológica”: necessidades identificadas previamente, objetivos claros e geração de respostas adequadas formam um conjunto que, dada a lentidão dos fatos, quase não mereceria, segundo o autor, o título de revolução.

Quanto ao *conteúdo substancial*, a técnica pré-moderna produziu artefatos e técnicas de manipulação, das mais elementares às mais elaboradas, sempre correspondendo à dinâmica formal de *necessidade-satisfação*. A esse respeito insiste 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 essencialmente os

mesmos durante longos períodos de tempo, as melhoras foram esporádicas e não planejadas e o progresso – se é que se produzia – consistia em acréscimos insignificantes a um nível geralmente alto que ainda hoje desperta nossa admiração e, segundo demonstra o fato histórico, tendia mais a perdas pro descenso do que a inovações superadoras por novas criações. (TME, 28-29).

Dos artefatos pré-modernos produzidos, sejam os menos complexos até os mais vistosos, todos eram produzidos em resposta às demandas com as quais o homem se deparava. A dinâmica formal, portanto, é o pressuposto do conteúdo substancial. Os objetos mais sofisticados não apareciam como resultado de uma busca de sofisticação, mas, ao contrário, da necessidade de uma maior complexidade para atingir aquele fim. O motor da técnica, portanto, era a causalidade natural da relação entre surgimento da necessidade e o emprego da inventividade. No caso da construção de uma moradia, por exemplo, era necessário empregar maior saber fazer em sua construção do que ocorria na adaptação a uma caverna que servia como esconderijo e abrigo.

2.3.3. Interrelação entre técnica e ciência

Antes de passarmos à caracterização da técnica moderna, é preciso apresentar a associação entre técnica e ciência, ou aquilo que se pode chamar de tecnociência. É essa associação um dos pressupostos principais para o surgimento do modelo técnico incorporado na modernidade.

Por muito tempo o conhecimento foi sustentado pelo ideal da contemplação. Era função do pesquisador pré-moderno se deleitar com seus próprios pensamentos e, assim, a esfera da contemplação estava definitivamente separada da esfera da ação, o que tornava o conhecimento uma espécie de *ilha moral*:

Para a ciência o único valor é o conhecimento, sua única ocupação, alcançá-lo. Isto leva consigo, em todo o caso, suas próprias normas de conduta, o bem que se poderia chamar a ética territorial do campo científico: ater-se às regras do método e da demonstração, não enganar, isto é, não enganar nem a si mesmo nem a outros, por exemplo, mediante conclusões isoladas ou experimentos frívolos, omitir a não verificação dos seus resultados – em suma, retidão e seriedade intelectuais. Do ponto de vista ético, isto não vai mais além do mandamento de ser um bom cientista ao invés de um mau cientista (“se vai dedicar-se a ciência, seja científico!”). E não estabelece uma relação de dever da ciência para o mundo exterior a ela. O mesmo cabe dizer das virtudes pessoais da entrega, da persistência, da disciplina e da energia para resistir aos próprios preconceitos: uma vez mais, são simples condições do êxito do próprio trabalho embora sejam, ademais, qualidades elogiáveis. Por último, o dever do pesquisador de comunicar seus resultados e

fundamentações à comunidade científica parece sem dúvida outorgar à moral intracientífica algo assim como uma dimensão social e pública; Mas de fato, dado o caráter crescentemente coletivo da empresa científica a intercomunicação inclusive para o cientista isolado forma parte das condições técnicas para obter bons resultados na ciência: também nisto a moral científica segue sendo estritamente “territorial” e a irmandade científica continua obrigada tão somente a si mesmo. Vista assim a ciência constitui uma ilha moral. (TME, 102-103).

Na medida em que ele não dizia respeito à ação, mantinha-se separado das preocupações éticas, dado que seu único mandamento é aquele do avanço de suas próprias conjecturas. Consequentemente, a única questão valorativa para o conhecimento é ele mesmo, detido que estava em seu horizonte de expansão e conquistas. O único valor é aumentar ainda mais o campo do conhecido sem que nisso estivesse implicado qualquer elemento ético no que diz respeito, por exemplo, aos efeitos da ação do homem teórico na busca pelo saber.

Jonas apresenta, inicialmente, a mudança significativa no plano teórico-científico na transição da Idade Média e o nascimento da Idade Moderna. Nessa perspectiva, ele destaca Francis Bacon e René Descartes como as principais referências e influências, pois com eles não mudou somente o modo de emprego da razão, mas a própria cosmovisão, que foi inteiramente refeita, ou seja, altera-se o modo de relação com a natureza.

Em seu *Novo Organon* Francis Bacon, segundo Jonas, teria retirado toda a sacralidade da natureza existente na concepção clássica e medieval, fazendo com que ela fosse compreendida somente como matéria informe, um simples material à disposição da exploração do homem (*cf.* BACON, 1973, p. 7-10). Dessacralizada, a natureza poderia ser conhecida, adentrada, explorada, examinada em sua única dimensão restante: a material, segundo a lógica da chamada “ontologia da morte”, que tornou conhecível apenas o que era inerte. No caso da natureza, isso significa que podemos conhecê-la em sua estrutura, sua composição e seu movimento, deixando de lado, por exemplo, toda a pergunta sobre a atividade do organismo característica da vida em sua interioridade (conforme o projeto jonasiano de uma biologia filosófica, desenvolvido em sua obra de 1966). Esse é o modelo das ciências empíricas, em que o modelo baconiano se apoia. Nele, as leis da natureza nada mais são do que descobertas indutivas da observação e servem, portanto, para estabelecer as relações de causa e efeito de todo movimento da natureza, isto é, a causa deixa de ser metafísica e passa a ser fruto da própria dinâmica natural da matéria em

movimento. Assim, só se pode manipular a matéria mediante o conhecimento de suas leis. É isso o que, no fundo, significa que “saber é poder”.

Para Jonas, com Descartes ocorre uma nova perspectiva epistemológica que influenciará todo o desenvolvimento da ciência, já inicialmente apontada por Bacon, na qual a relação entre homem e natureza se traduz na relação sujeito e objeto. Para René Descartes, a razão é capaz de conhecer matematicamente a matéria e seu movimento, pois a natureza é um todo mecanicamente estruturado. Assim, o que dá a capacidade ao homem de dominar a natureza é a previsibilidade matemática da sua interpretação básica (cf. DESCARTES, 1983; DESCARTES, 2001). O conhecimento da “mecânica” da natureza concedeu ao homem um poder novo de controle da própria natureza.

Esse poder é também um poder técnico, pois a ciência moderna potencializou a técnica e deu a ela novas condições de aprimoramento. Jonas salienta que essa associação ciência-técnica é uma relação de troca, uma circularidade, uma vez que a técnica, ao se desenvolver por contribuição da ciência, oferece artefatos tecnológicos que contribuem para o avanço da pesquisa científica. Somente após essa associação é que o desenvolvimento tecnológico alcançado pelo homem foi possível e ela tem suas raízes na nova compreensão de natureza e de ciência instaurada na modernidade.

Jonas chama essa mudança de um “novo status do saber na hierarquia do espírito” (TME, 38), resultado da “ascensão da técnica à posição de uma das principais tarefas da humanidade”. Ora, na medida em que a ciência se vincula de forma irreversível com a atividade técnica e essa, por sua vez, lhe fornece os mecanismos, procedimentos e dispositivos para o avanço do conhecimento, pode-se dizer que o saber deixa a sua antiga *ilha moral*, para tornar-se, sempre, uma forma de intervenção no mundo, dado que [1] o novo método implica sempre um tipo de experimento com o mundo, [2] consequentemente, que o experimento é sempre uma ação e [3] tal ação (um *fazer*, portanto) torna-se um aspecto indissociável do *saber* para tornar-se um *poder*. Assim, a marca da ciência moderna é uma articulação estreita entre a “teoria” e a “prática”, antes separada pela hierarquia e a nobreza da contemplação abstrata e agora vinculadas pelo saber-fazer-poder científico. No novo cenário científico, segundo Jonas, não haveria mais separação entre saber e fazer, tendo desaparecido (ou pelo menos enfraquecido) o valor do conhecimento puro, que deu lugar ao

utilitarismo e às “necessidades comuns”: “trocou-se nobreza por utilidade” (TME, 39), afirma Jonas.

2.3.4. A técnica moderna

Ao analisar a técnica moderna, Jonas percebe que ela não é mais um estado do ser, ou seja, uma condição ontológica do homem na sua dinâmica entre necessidade e atendimento, mediante aplicação do saber instrumental; tampouco é uma posse de arsenal de ferramentas e habilidades. A técnica moderna é, afirma o autor, um empreendimento coletivo cujas leis e movimentos são próprias e independentes dos fins fixados pelas necessidades humanas. A partir desse momento, portanto, podemos falar de uma técnica manifesta como tecnologia e essa, como um destino: ao contrário da técnica pré-moderna, que era considerada uma vocação, agora, como destino, a técnica passa a determinar de forma indefectível toda a vida humana sobre o planeta.

Jonas contrasta a técnica moderna à anterior em quatro aspectos que se inter-relacionam. O primeiro deles diz respeito à negação do ponto de equilíbrio entre necessidade e satisfação. Quando uma novidade técnica é produzida ela não conduz a uma saturação, mas, “em caso de êxito, constitui motivo para dar outros passos em todas as direções possíveis” (TME, 30). O êxito é, portanto, o motor para a continuidade do fazer técnico. Precisa-se superar o já alcançado e cada nova obtenção é um novo patamar a ser novamente transposto por outro produto mais sofisticado.

No segundo aspecto, Jonas apresenta a profícua disseminação dos tais avanços técnicos, principalmente no meio científico. Para ele, “a difusão tecnológica se produz com escassa diferença temporal, tanto no plano do conhecimento como no da apropriação prática” (TME, 30). As facilidades da globalização, sobretudo a revolução digital¹⁹, que interligaram o mundo todo, facilitaram a propagação dos feitos

¹⁹ Também conhecida como Terceira Revolução Industrial, a Revolução Digital refere-se à passagem dos processos da evolução tecnológica industrial iniciada entre o final da década de 1950 e final de 1970, com o desenvolvimento da eletrônica digital, a informática. Por meio dela, começou-se automatizar as máquinas. Destaca-se aqui a ampliação da utilização de computadores digitais e a automação industrial. No cerne dessa Revolução, encontra-se a produção em massa e o uso concentrado de circuitos digitais e suas tecnologias derivadas, sobretudo os já citados computadores e automação que aumentam e potencializam a produtividade industrial. Esse tipo de inovação tecnológica transforma as técnicas tradicionais de produção e de negócios. Atualmente vivemos aquilo

da técnica, assim como a força da concorrência do capitalismo mercantil serviu de propulsora para isso, fazendo com que permanecesse aquilo que é mais eficiente e aproveitável. Contudo, isso nem sempre tem como finalidade a melhoria nas condições de existência humana, pois quase sempre se trata somente de um produto de ponta e essa é sua única finalidade, ser mais sofisticado que os seus precedentes, não necessariamente *melhor*, mas simplesmente *mais novo*.

Dessa forma, podemos analisar o terceiro aspecto que diz respeito à relação entre meios e fins. Para Jonas, no plano da técnica moderna, essa relação não possui uma linearidade, mas um efeito espiral e amplificador, pois:

Objetivos conhecidos, perseguidos desde sempre, podem ter melhor satisfação mediante novas técnicas cujo surgimento dos mesmos 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? 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? (TME, 30).

O que Jonas destaca é que a simples possibilidade de haver algo novo já é o motivo para que se crie a necessidade deste novo. Ou seja, a produção técnica não é uma opção, o avanço não é uma escolha, mas um imperativo em que a finalidade se encontra na própria necessidade: temos um cardápio variado de finalidades e os “antigos fins” e valores acabam sendo mitigados por essas possibilidades. Reside aí o caráter dialético da tecnologia. Ela cria necessidades e objetos de desejo para o ser humano e ela mesma se coloca como a promotora desses desejos. Ela oferta a cura para a doença que ela mesma cria. Ou seja, a tecnologia produz artefatos, gera uma necessidade para o homem, atende essa necessidade por meio de suas produções e, uma vez atendido esse “desejo-necessário” ela mesma promove a superação e aperfeiçoamento de seu produto, que se colocará como melhor e que atenderá as novas demandas.

Dadas essas características, chegamos ao último aspecto do traçado *formal* da técnica moderna, que diz respeito à ideia de progresso. Jonas entende o termo “progresso” como “um impulso incerto nela [tecnologia] mesma, muito além de nossa

que Klaus Schwab, fundador do Fórum Econômico Mundial, chamou em 2016 de Quarta Revolução Industrial, com o desenvolvimento de fábricas inteligentes e gestão online da produção.

vontade” (TME, 31), não um simples adorno ideológico, muito menos algo que possamos optar (não é valorativo), mas ele acontece e, simplesmente, queiramos ou não, nos arrasta junto, sem muitas vezes saber para onde está nos levando. O progresso, portanto, exara uma lei de movimento segundo a qual o que vem depois já é, por si só, algo melhor, mais elevado. É o que caracteriza a técnica como destino: “Se Napoleão dizia: ‘A política é o destino’, hoje bem se pode dizer: ‘A técnica é o destino’.” (TME, 32).

Do ponto de vista do *conteúdo*, ou seja, das coisas, Jonas elenca os elementos que são constituintes do processo histórico da ciência, tais como: a mecânica, a química, a eletricidade, a eletrônica, a cibernética e, afinal, a biotecnologia. Todas essas etapas aparecem marcadas pelo ideal de progresso da modernidade. No caso da mecânica, vemos o desenvolvimento das máquinas no âmbito das fábricas substituindo a força de trabalho humano. Não somente ali, mas a técnica moderna introduziu no cotidiano dos indivíduos artefatos que só encontrávamos nas fábricas. As máquinas passaram a ser bens de consumo e a fazer parte não só da vida laboral, mas da vida privada dos sujeitos. Jonas diz:

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. [...] 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. (TME, 45).

Ao término da enumeração sumária dos poderes e progressos da moderna técnica, Jonas apresenta a biotecnologia como marca central de seu avanço sobre o ser vivo, inclusive da constituição biológica do próprio homem²⁰. O autor está querendo chamar a atenção para o surgimento da biologia molecular e da programação genética efetivada numa dimensão de poder biotecnológico, que não diz respeito mais apenas ao ato de criar, por exemplo, uma vacina para conter uma epidemia, mas à possibilidade de gerar um ser vivo manipulando suas informações genéticas, por exemplo.

Para Jonas, não por acaso, a biotecnologia é o capítulo mais dramático porque precisamente ela tem o potencial de provocar imensos e irreversíveis impactos sobre

²⁰ Sobre esse tema, recomendamos a leitura da tese de doutoramento de Lilian Simone Godoy Fonseca.

a humanidade. Esse problema é descrito, pela sua gravidade, como um desafio de tipo metafísico, porque se trata de “desenhar nossos descendentes” (TME, 50), algo que deixa o campo da mera fantasia para ocupar os cientistas em muitos laboratórios ao redor do mundo. Trata-se de discutir o problema da “imagem do homem” a partir do qual a filosofia quebra o antigo “tabu inviolável” e encontra-se diante do “mais imperioso e mais urgente” desafio do pensamento (TME, 50), pois o que está em jogo é a manutenção daquilo que é descrito como o “menos reconstruível”: “torna-se uma obrigação transcendente do homem proteger o menos reconstruível, o mais insubstituível de todos os ‘recursos’: a incrivelmente rica dotação genética depositada pelas eras da evolução” (TME, 36).

Ora, poucos campos do saber foram mais afetados por essa mudança do que a medicina e, mais especificamente, a biotecnologia. Para Jonas, esse é o domínio mais recente do saber a sofrer os impactos da ação tecnológica, embora seja ele também, o campo no qual o saber nunca se desvencilhou das questões éticas: “todo o trato com o mundo extra-humano, isto é, todo o domínio da *techne* (habilidade) era – à exceção da medicina – eticamente neutro (PR, 35). É como exceção, portanto, que a medicina se manteve sempre no território da ação, no qual a *techne* nunca foi neutra, já que seu objeto sempre foi assunto ético, pois no fim, tratava-se sempre do ser humano e da busca por aquilo que poderia ser considerado o seu bem. A medicina, por isso, é o campo onde o ser humano não é apenas sujeito, mas também objeto do saber, ao tempo em que esse saber é sempre já adquirido e aplicado sobre um organismo, ou seja, é sempre já um fazer. Com o avanço da tecnologia também nesse campo, a biotecnologia testemunha as novas dimensões do agir humano trazidos pelo progresso tecnológico, fazendo com que o *homo faber* passasse a aplicar sobre si mesmo a sua arte, na perspectiva de “refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto” (PR, 57).

Se o conhecimento médico já era assunto de ética, portanto, agora, com os novos poderes da biotecnologia, essa condição se torna não apenas evidente, como urgente, na medida em que ela representa a “culminação de seus poderes, que pode muito bem significar a subjugação do homem”, algo que passa a desafiar “o último esforço do pensamento ético” (PR, 57). O que está em jogo, agora, não é apenas o trabalho de cura (devolução de um organismo ao seu estado natural), mas de terapia melhorista (a alteração da natureza mesma do organismo, do ponto de vista do projeto

de aperfeiçoamento/aprimoramento da “constituição humana”). De toda forma, segundo o autor, a filosofia encontra-se despreparada diante dessas situações e, por isso, deve assumir sua “primeira tarefa cósmica.” (TME, 50).

São claras as mudanças que a técnica sofreu, passando de um atendimento à necessidade, para uma desnorteada exploração dos recursos naturais para atender à sua dialética de progresso, principalmente o progresso biotecnológico. O crescimento considerável do poder técnico possibilitou ao ser humano interferir na natureza de maneira avassaladora a ponto de percebermos tão já os efeitos que essa ação tem causado no meio ambiente, acarretando prejuízos insondáveis à vida, não só a humana, mas de todos os seres vivos do planeta. A esse crescimento desenfreado fermentado pela indiferença para com a natureza, faltou o acompanhamento da ética ou de suas ponderações que pudessem servir de orientação para o seu proceder. Tudo isso, segundo Jonas, para que “não nos deixemos ser possuídos por nossas máquinas, temos de trazer o galope tecnológico sob um controle extratecnológico” (TME, 60), ou seja, a ética precisa tomar as rédeas e assumir a função de ser um poder sobre o poder.

PARTE II

3. RESPONSABILIDADE

O paradoxo fático apresentado por Jonas no prefácio de *O princípio responsabilidade* de que “a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou àquela de forma indissolúvel” (PR, 21) determina a urgente necessidade de uma nova *ética para a civilização tecnológica*. Essa “tese de partida”, antes de tudo, anuncia que se inicia uma nova era para a ética, na medida em que o “Prometeu definitivamente desacorrentado”, ou seja, a tecnologia como manifestação da *liberdade do saber* (ciência) e do *poder* (técnica) humano, começou a adquirir uma dinâmica autônoma, irreversível e ambivalente, que carrega consigo efeitos secundários inimagináveis a nível planetário, e modificações na natureza humana, antes impensáveis, que não são possíveis de controlar por meio desse mesmo saber-poder:

Tudo aí é novo, sem comparação com o que o precedeu, tanto no aspecto da modalidade quanto no da magnitude: nada se equivale no passado ao que o homem é capaz de fazer no presente e se verá impulsionado a seguir fazendo, no exercício irresistível desse seu poder. Toda sabedoria acumulada até então sobre o justo comportamento esteve talhada para aquela experiência. Nenhuma ética tradicional nos instrui, portanto, sobre as normas do “bem” e do “mal” às quais se devem submeter as modalidades inteiramente novas do poder e de suas criações possíveis. (PR, 21).

Essa “natureza modificada do agir humano”, tanto na magnitude quanto na qualidade, “também impõe uma modificação na ética” (PR, 29), haja vista que a ética tem a ver efetivamente com o agir. Da modificação da ação humana, nasce a necessidade de incorporar novas áreas de consideração moral que até então não faziam parte do escopo de reflexão das éticas tradicionais. Isso acontece porque, como vimos até aqui, agora o ser humano possui a capacidade de afetá-las, assim como detém o poder para afetar (ou destruir) a totalidade da natureza terrestre, a natureza humana e a vida extra-humana, bem como as gerações futuras.

Essa pretensão do poder tecnológico de produzir nosso amanhã, seja de um ponto de vista antropológico, por meio da reconfiguração da “imagem do homem” por meio da biotecnologia, ou da convergência tecnológica – algo considerado como uma superação do humano em direção ao pós-humano (cf. OLIVEIRA, 2019) –, seja do ponto de vista cosmológico, por meio da reformulação geral da vida e do meio

ambiente, traz o problema do *futuro* para o centro da reflexão filosófica. Em resumo, “dado que ela [a técnica] se converteu em um problema tanto central quanto premente de toda a existência humana sobre a terra” (TME, 25), devemos retornar, consoante Jonas, à questão fundamental de Leibniz em *Princípios da natureza e da graça* (1714): “Por que existe algo e não, antes, o nada?”, ou ainda, *por que deve existir um futuro e quem ou o que* tem o direito de habitá-lo. Através dessas perguntas, é preciso retomar algumas das questões teóricas mais tradicionais da ética, entre as quais aquelas que dizem respeito ao *fim* ou ao *valor* dos seres que pretensamente devem ser preservados no futuro. É exatamente aí que Jonas evoca a responsabilidade como fator central da nova ética orientada para o futuro, contra a indiferença em relação aos valores. Como uma ética que se destina à *civilização tecnológica*, a proposta leva em consideração, primeiramente, as obrigações dos cientistas e dos homens da técnica (*homo faber*), mas também dos homens públicos (políticos) e dos cidadãos em geral. No capítulo quinto de *Técnica, medicina e ética* intitulado *A liberdade de pesquisa e o bem público*, Jonas trata do primeiro caso e contrapõe a responsabilidade à reivindicação de liberdade absoluta dos cientistas, apresentando aquilo que chamou de “ética territorial do campo científico” (TME, 102). Note-se que essa reivindicação de liberdade é equivalente ao princípio da indiferença descrito nas páginas precedentes, na medida em que a liberdade absoluta se revela como um *laissez aller* próprio daqueles que tudo podem porque nada têm do ponto de vista de regras orientadoras das próprias ações. Se, em Dostoiévski, a morte de Deus, simbolizada pela morte da autoridade (e das regras), foi descrita como um “tudo está permitido”, então agora, em Jonas, essa permissibilidade total é desvelada como parte da ação tecno-científica, cujos perigos a ética da responsabilidade pretende/deve enfrentar.

Tradicionalmente, o dever da ciência é ser coerente consigo mesma e com os outros, seguindo as regras e os métodos específicos de demonstração, não enganando a si e, sequer, a outros. Os mandatários são, portanto: “retidão e seriedade intelectuais” (TME, 102). Do ponto de vista ético, isso não seria nada mais, diz Jonas, que o estatuto de um bom cientista ao invés de um mau cientista. Além disso, outro dever cabível ao pesquisador pré-moderno era a comunicação de seus resultados e fundamentações à comunidade científica, outorgando à moral intracientífica uma dimensão social e pública.

Nesse sentido, o saber do pesquisador que, como dito anteriormente, estava disposto apenas na esfera da contemplação, longe da esfera ativa que não atingia as atividades práticas do cotidiano, podia ser entendido como um bem privado, de posse interna daqueles que o exerciam. Sua difusão, ou passagem da subjetividade para a objetividade, tornava-se uma perigosa arma para o bem coletivo²¹. Não por menos, em muitos momentos da história pudemos evidenciar a influência dos poderes públicos como a Igreja e o Estado intervindo no desenvolvimento do pensamento científico, por julgá-lo ameaçador para a ordem e o bem comum. Ou, no caso da Igreja, por “enfraquecer sua fé” (TME, 103). Por conseguinte, cabia àqueles poucos doutos da ciência a defesa contra o perigo do mundo externo, que a qualquer momento ameaçava solapar ou tutelar os seus espíritos. Portanto, o máximo de poder das ideias da ciência pré-moderna dizia respeito mais a convencer, do que a coagir a coletividade.

Hans Jonas analisa essa problemática precisamente nesse capítulo sobre *A liberdade da pesquisa e o bem público*. O filósofo recupera, nesse artigo publicado pela primeira vez em 1976²², a argumentação sobre a “fusão entre teoria e prática na ciência moderna” sob a perspectiva da ampliação da liberdade de pesquisa. Essa fusão é, precisamente, segundo Jonas, uma das marcas do pensamento moderno (ainda que tenha restado, como pano de fundo, aquilo que ele chama de “ficção da ‘teoria pura’ e sua ‘inocência’ essencial” [TME, 104]) e é daí que deriva a reivindicação da liberdade ilimitada por parte da ciência, “cujo direito parece ser incondicionado, quer dizer, não limitado pelo possível conflito com outros direitos” (TME, 101). Essa pretensão reserva, de antemão, conforme Jonas, uma contradição, posto que uma tal liberdade só pode ser dada por uma instância que esteja fora do âmbito científico e seja garantida por um poder e uma posse que lhe são exteriores, enquanto a suposta “incondicionalidade da liberdade em pesquisa” só pode se apoiar em um tipo de pesquisa que esteja mantida no âmbito teórico, ou seja, externo ao âmbito da ação.

²¹ Ao falarmos aqui da passagem da subjetividade para a objetividade, nos referimos à mudança da ciência da contemplação para a ação sobre o mundo. Quando a ciência abandonou o viés contemplativo e se dedicou à atividade sobre a natureza, nesse momento ela passou a se tornar uma perigosa arma para o bem comum. Ameaçando, com a sua intervenção, a vida humana e extra-humana.

²² A primeira versão desse texto foi publicada no *The Hastings Center Report* (6/4, 1976), com o título *Freedom of a Scientific Inquiry and the Public Interest*; outra versão, com o título *Straddling the Boundaries of Theory and Practice*, foi publicada em 1983 (*Recombinant DNA: Science, Ethics, and Politics*, ed. John Richards, Nova York, Academic Press).

Isso porque [1] a ciência hoje vive daquilo que Jonas chama de *feedback* intelectual fornecido por aqueles que desfrutam de suas possibilidades de aplicação; [2] o que lhe dá orientações para seguir é, justamente, esse potencial aplicativo; [3] toda ciência, para avançar, conta com o apoio da técnica na confecção de seus instrumentos físicos, que precisam ser cada vez mais avançados; e [4] ela conta com financiamento externo, dinheiro público e patrocínios que esperam por compensações e benefícios posteriores. Por consequência, toda ciência está orientada de fora, por interesses que lhe são alheios, exteriores a si mesma, e não apenas pela sua lógica interna ou pelas motivações próprias de seus pesquisadores. Diante desse cenário, como poderíamos falar de uma liberdade *ilimitada*?

O que Jonas quer demonstrar é que, no âmbito da ação, toda liberdade encontra-se diante do limite da responsabilidade e que, sendo assim, reivindicar liberdade só faria sentido em um domínio teórico – justamente aquele domínio que a ciência moderna perdeu, na medida em que reduziu o *saber* ao *fazer*. Por esses motivos, para ele, à pesquisa não deveria ser autorizada nenhuma liberdade incondicional, dado que pode afetar de maneira decisiva a natureza em geral. É como se Jonas estivesse dizendo que, enquanto cientistas, temos a total liberdade de pensar, mas não somos totalmente livres para agir.

Para Jonas, isso não significa impedir a verdade. Ao contrário, para ele a verdade é um “direito supremo em si, mesmo um dever” e, por isso, está livre de todas as barreiras, na medida em que “sua presença numa cabeça não pode causar dano a ninguém e a parte dela que alguém tem não reduz a parte – real ou possível – de outro” (TME, 101). A verdade conta com uma irrestrita liberdade porque ela é um valor em si, é sempre uma experiência que enriquece os seres humanos, pois a parte dela que é posse de um indivíduo “aumenta inclusive a parte potencial de todos os demais”. A sociedade, nesse sentido, não deve construir barreiras para impedir o acesso à verdade. Entendendo que a empresa da verdade é o mote central da pesquisa em geral, Jonas vê nela um direito e um dever que devem permanecer no campo da plena liberdade, tanto de aquisição quanto de comunicação (com exceção do que ele chama de “direito aos segredos pessoais”). Não há problema em si na investigação, não há um problema moral aí, e sendo o conhecimento o único valor da ciência, então não haveria preocupação moral cabível, desde que essa busca estivesse orientada pelos pressupostos daquilo que poderíamos chamar de “cientificidade” (trabalhar com

dedicação, ater-se ao método, não mentir, não enganar, não omitir dados, verificar a veracidade dos resultados, comunicá-los com rigor e clareza... – “em suma, retidão e seriedade intelectuais” [TME, 102]). Haveria, portanto, uma única norma que diz respeito ao âmbito interno da própria ciência e exige do bom cientista que ele seja, afinal, simplesmente, um *bom cientista*. Contudo, ao tratarmos da ciência moderna, isso não é de todo verdade ou suficiente. Tal coisa valeria para a época em que conhecer era sinônimo de contemplar, não agora, em que o saber se transformou, sobretudo, em um ato exploratório, interventor e supostamente melhorista. Se no passado tratava-se de “entender as coisas, não de as modificar” e se o conhecimento era uma espécie de “estado de espírito”, isso mudou substancialmente na modernidade e, com isso, abriu uma nova dimensão para a relação entre ciência e valores.

Para Jonas, nesse sentido, a responsabilidade do cientista deve incluir no desenvolvimento de suas pesquisas a consciência das “finalidades práticas” (TME, 89), tornando qualquer pesquisador corresponsável pelo modo como o resultado de suas pesquisas serão utilizadas, na medida em que ele deveria tê-las *previsto*. É por esse motivo que a responsabilidade tem um horizonte maior do que a simples obrigação de *ser responsável*, uma vez que ela está amparada no valor da previsão. Essa “previsibilidade de certos usos e suas consequências” deve levar o cientista a um “exercício negativo” da responsabilidade. Cabe a ele fazer um balanço entre não fazer algo em função de seus perigos (responsabilidade negativa) e servir com a pesquisa a fins que promovam a vida (responsabilidade positiva):

Ele [o cientista] se torna assim corresponsável pelo modo desta utilização, que já não está em suas mãos? Deve a previsibilidade de certos usos e suas consequências ser um motivo para ele não aceitar certas tarefas, quer dizer, recusar certas pesquisas? Ou deve manter em segredo seus resultados? Isso, sem dúvida, seria quase inútil, porque o indivíduo não pode falar em nome de todos os demais que trabalham com o mesmo problema no resto do mundo. Além disso, entretanto, a este exercício negativo da responsabilidade que o pesquisador se atribui se contrapõe o dever positivo da própria responsabilidade de servir, com a pesquisa, a fins benéficos, promotores da vida, e talvez criticamente necessários. (TME, 89).

Tal balanço traz à tona, evidentemente, a própria ambiguidade presente na ciência, com a qual o cientista deve lidar, já que nela está presente tanto a utilidade quanto risco de dano, pois “*todo poder é poder para ambas as coisas e amiúde provoca ambas sem a vontade de quem o exerce.*” (TME, 89, grifo do autor). É

exatamente a ambiguidade do poder unida à sua magnitude que fazem com que a previsibilidade se torne um valor central na ética da responsabilidade.

Esse valor central da *previsibilidade* está alicerçado sob duas outras atitudes: uma “futurologia comparativa” e uma “heurística do temor²³” (PR, 70), apresentados por Jonas como uma antítese da utopia do progresso, haja vista que esta leva em consideração apenas as projeções positivas e otimistas, anulando qualquer tipo de previsão dos danos possíveis implícitos na atitude tecnológica. Não é, contudo, simplesmente substituir a esperança pela responsabilidade, mas antes impetrar nelas o temor, retirando, então, a esperança do âmbito puramente ingênuo da utopia: esperar pelo melhor, agora, “depende da capacidade de prevermos o mal possível e evitá-lo no presente, com a aceitação da responsabilidade de nossas ações” (OLIVEIRA, 2018, p. 445). É exatamente por esse motivo que a esperança deve vir acompanhada de uma futurologia comparativa capaz de diagnosticar, da maneira mais aproximada possível, as consequências das nossas ações. Nas palavras de Jonas, trata-se de buscar um “saber real e eventual, relativo à esfera dos fatos” que “situa-se entre o saber ideal da doutrina ética dos princípios e o saber prático relacionado à utilização política”, que seja capaz de nos orientar àquilo “que se deve incentivar ou ao que se deve evitar” remetendo a uma “ciência da previsão, uma ‘futurologia comparativa’.” (PR, 70). Tal saber tem como base tanto as informações precisas advindas dos diversos âmbitos do saber dadas pela ciência, quanto de uma imaginação que seja fundada teoricamente em uma projeção dos indícios que ainda não são visíveis, mas que desde já podem ser imaginados a partir da situação atual.

De maneira geral, para Jonas, o curso final dessa projeção do mal possível é uma nova consideração ética que conduza à modéstia. Em outras palavras, perante os efeitos danosos da utopia tecnológica e da “sedução embriagadora dos fins desmesurados”, somente um caminho ético é possível: o “apelo a fins ‘modestos’.” (PR, 308). No fim, trata-se de apelar para o “*pathos* da responsabilidade” (PR, 308,

²³ Preferimos seguir aqui a proposta de tradução do conceito de *Heuristik der Furcht* por *heurística do temor*, conforme Oliveira (2014c), diferentemente do que propuseram Marijane Lisboa e Luís Barros Montes na tradução para o português e *O princípio responsabilidade* (2006). Ao nosso ver, a palavra medo tem uma posição negativa na língua portuguesa que não traduz bem o alemão *Furcht*, cujo termo seria mais bem traduzido por temor por transmitir a ideia não de um sentimento passivo, mas de um receio fundado de um medo acompanhado de respeito frente à força do mal iminente de escrúpulo e zelo que promovem a precaução; E menos com a perturbação mental provocada por algo estranho e perigoso (patologia), como um sentimento desagradável diante do desconhecido. A tradução francesa preferiu a oscilação entre medo e temor (como vir por vezes também parece sugerir a vertente brasileira), mas essa hesitação não existe no original alemão.

grifo do autor) para salvaguardar a vida no futuro. Ora, a prudência (como caminho adequado) e a modéstia (nos modos de consumo) não são alternativas fáceis porque, nas palavras de Jonas:

[...] a voz da prudência ao longo do tempo teve muito mais dificuldade em ser ouvida do que no caso das ameaças de aniquilamento referentes ao uso militar e violento, nas quais o pavor coletivo veio ajudar. O apelo a fins “modestos”, por mais que soe dissonante ao ouvido da grandiloquência do poder, deve se tornar um primeiro imperativo justamente por causa dela. É necessário, em todo o caso, renunciar à utopia, o fim excessivo *par excellence*, tanto porque seus esforços conduzem à catástrofe quanto porque ela não pode perdurar por um período de tempo que vale a pena. (PR, 308).

Portanto, uma ética como enfrentamento da hostilidade e da indiferença (frutos do niilismo) exige a recusa da utopia como forma de escapar de uma visão puramente positiva e otimista em relação ao futuro. Nesse sentido, isso estaria ligado à exigência que um “novo capítulo da história da ética” (TME, 35) seja escrito, uma vez que “as exigências à responsabilidade crescem proporcionalmente aos atos de poder” (TME, 35), ou seja, contrário ao que tem ocorrido na tradição niilista, a proposta jonasiana é aumentar a ética proporcionalmente ao aumento do poder da técnica; dado o tamanho do perigo, apostas tão altas nesse campo não podem ser realizadas. Jonas propõe que, “para controlar esse poder, que atualmente se tornou descontrolado, é necessário o estabelecimento de outra ordem de poder que possa impor um limite, antes que o pior (a destruição do homem e/ou biosfera) aconteça” (CARVALHO, 2011, p. 166). Uma proposta como essa ampara-se na ideia de que o ser humano deve responsabilizar-se por ele enquanto uma autêntica humanidade no futuro e também pela vida em geral: “essa visão ampliada vincula o bem humano com a causa da vida em seu conjunto, ao invés de contrapô-lo a ela de maneira hostil, e outorga em direito próprio a vida extra-humana” (TME, 36). Eis como o projeto jonasiano propõe derivar uma ética de uma ontologia: ao alegar que a tendência autoafirmativa da vida de dizer um *sim para si mesma* remete a um bem que é a própria vida; e, por ser um bem, a vida possuir um valor; aquele capaz de compreender esse processo, ou seja, o próprio ser humano, como ser parte do vivo, no mais elevado grau de liberdade, é quem deve assumir a responsabilidade pela sua preservação e, segundo Jonas, pelo simples fato de que pode se responsabilizar, o homem deve fazê-lo.

A argumentação de Jonas em torno da sua ética do futuro, nesse sentido, não “se pretende um princípio de ação moral, mas antes de *responsabilização* moral” (OLIVEIRA, 2012, p. 389) e, assim, não se trata de um tipo de responsabilidade pelo

ato cometido, mas, antes disso, uma responsabilidade "pelo que será feito ou pelo que deverá ser feito; não uma responsabilidade por algo cometido, mas uma obrigação por fazer ou deixar de fazer algo", (cf. TME, p. 188). Em outras palavras, trata-se de uma responsabilidade amparada em um "poder causal" (PR, 165), na medida em que é precisamente o poder do ser humano de causar dano que exige dele uma responsabilização pelas consequências danosas de tal ação. A responsabilidade, portanto, é um compromisso do agente moral diante das consequências de seus atos, a fim de impedir que eles coloquem em risco a integridade da vida. Note-se como a ética da responsabilidade, por isso, articula tanto uma preocupação com as consequências da ação moral quanto com a sua causalidade: do ponto de vista da primeira, isso significa que, "independente da causa, ou mesmo da intenção da causa, da previsão ou do desejo que a mobilizou, qualquer dano causado exige reparação, bastando que o agente seja a causa ativa" (PR, 165)" (OLIVEIRA, 2012, p. 396). Isso significa que a ideia de responsabilidade não se liga à simples ideia de culpa, já que esta estaria amparada em uma de intenção ou negligência direta:

Jonas entende a responsabilidade (*Verantwortung*: "responder por") não como culpa (*Schuld*) e nem sequer como delito porque não se trata ainda de responsabilizar sob o ponto de vista da consequência (modelo segundo o qual "a responsabilização efetiva do autor é feita desde o exterior" [PR, 166]), mas ainda da causa; ou seja, independentemente da consequência, a causa já faz o agente responsável pelo ato. A responsabilidade tem um princípio interno, portanto, porque está ligada à capacidade de *previsão* da consequência: trata-se de uma "imputação causal dos atos cometidos" (PR, p. 165). Responsabilidade não é imputabilidade ou compensação enquanto punição (PR, p. 165), mas, sobretudo, uma forma de evitar que o próprio ato se realize. (OLIVEIRA, 2012, p. 396).

Assim, a responsabilidade proposta por Jonas "não concerne ao cálculo do que foi feito *ex post facto*, mas à determinação do que se tem a fazer" (PR, 167) e isso significa que ela está orientada para o futuro, ou seja, leva em conta prioritariamente as consequências dos atos humanos. Jonas então chega à conclusão de que, nesse tipo de responsabilidade, "em seu direito intrínseco, aquele que é dependente dá ordens, e o poderoso se torna sujeito à obrigação, dado o seu poder causal" (PR, p. 167). O poder da tecnologia, portanto, é o tema central da responsabilidade: "Em primeiro lugar está o dever ser do objeto; em segundo, o dever agir do sujeito chamado a cuidar do objeto" (PR, 167). De um lado a insegurança, a fragilidade e a

precariedade do objeto; do outro, o poder da ação (enquanto “eu ativo”) do sujeito que tem a faculdade de intervenção no Ser das coisas.

3.1. A INSUFICIÊNCIA DAS ÉTICAS TRADICIONAIS

Toda ética até hoje – seja como injunção direta para fazer ou não fazer certas coisas ou como determinação dos princípios de tais injunções, ou ainda como demonstração de uma razão de se dever obedecer a tais princípios – compartilhou tacitamente os seguintes pressupostos inter-relacionados: (1) a condição humana, conferida pela natureza do homem e pela natureza das coisas, encontra-se fixada de uma vez por todas em seus traços fundamentais; (2) com base nesses fundamentos, pode-se determinar sem dificuldade e de forma clara aquilo que é bom para o homem; (3) o alcance da ação humana e, portanto, da responsabilidade humana é definida de forma rigorosa. (PR, 29).

Com essas palavras Jonas inicia o primeiro capítulo de sua obra magna *Das Prinzip Verantwortung*, demonstrando que todas as éticas formuladas até então partiam das mesmas bases comuns, ou seja, embora se tenha desenvolvido modelos éticos distintos, com diferentes fundamentos, todos carregam consigo os mesmos problemas fundamentais. Um desses problemas é o fato de que as éticas da tradição não se preocuparam com o futuro nos termos que esse problema se apresenta para a contemporaneidade, na medida em que o poder de intervenção da tecnologia e o alcance da ação do ser humano tomaram proporções inimagináveis para teóricos como Aristóteles ou Kant (para citar apenas dois exemplos). Outro problema identificado por Jonas, é o caráter eminentemente antropocêntrico que as antigas éticas têm como elemento central. Desse modo, eram as questões humanas, em suas relações e em suas intenções, que constituíam o universo da ética. Como reforça Comín:

A grande diferença entre uma ética tradicional e aquela que introduz a dimensão da responsabilidade para com o futuro é que a primeira foi desenhada e validada para regular as relações entre seres humanos contemporâneos, e a possibilidade nem se quer é levantada – porque foi concebida em uma época em que tal eventualidade era irrealizável, pelo menos pela ação do homem – que no futuro não poderia haver seres humanos, ou que eles seriam forçados a viver em condições indignas do gênero humano como a concebemos hoje. (2005, p. 24).

Nesse sentido, a ética permaneceu por toda sua história, até então, centrada no homem e reduzida ao âmbito da *polis*. O esforço reflexivo no campo da filosofia moral sempre ignorou o tema da relação homem-natureza. No entanto, é o crescimento exorbitante dos novos poderes do ser humano que exigem um aumento

na extensão do pensamento ético, capaz de incluir a natureza e a preservação da vida no futuro. Noutros termos, o novo cenário que surge na modernidade exige uma ampliação da esfera da ética para além da esfera humana e do tempo presente, além de se situar no campo da ação coletiva – e não mais apenas no campo individual. Se nos tempos pré-modernos a técnica não alterava em quase nada a relação ser humano e natureza, ou, se a técnica pré-moderna era pensada como um auxílio do homem para aliviar as dificuldades da vida, na modernidade isso mudou radicalmente, pois agora o poder da técnica deu condições ao homem para alterar as condições de vida no futuro, como também de inventá-lo ou mesmo de interditá-lo por completo. A ideia antiga de que a natureza era, de certa forma, inalterável fez com que as éticas tradicionais pensassem a ação humana em um âmbito um tanto quanto restrito, principalmente porque tudo o que fosse extra-humano era considerado como eticamente neutro, fazendo com que qualquer tipo de preocupação da filosofia moral se restringisse à relação homem-homem e as máximas morais dissessem respeito ao bem e mal imediatos. Assevera Jonas:

Todo o trato com o mundo extra-humano, isto é, todo o domínio da *techne* (habilidade) era – à exceção da medicina – eticamente neutro (...) 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. (PR, 35).

Ao limite antropocêntrico soma-se o alcance da ação da ética no tempo e no espaço. O bem ou o mal permaneciam circunscritos em um âmbito calculável e de curto prazo. Aspectos como as gerações futuras, a permanência da existência humana, a condição global da vida, bem como o horizonte futuro, não constituíra, historicamente, o pano de fundo das reflexões e proposições éticas: “O longo trajeto das consequências ficava ao critério do acaso, do destino ou da providência. Por conseguinte, a ética tinha a ver com o aqui e o agora, como as ocasiões se apresentavam aos homens” (PR, 35-36). Esse círculo imediato da ação é o ponto comum para o qual convergem todas as preocupações contidas nas filosofias morais postuladas na tradição. De certo modo, os antigos preceitos éticos evidenciam essa circularidade, segundo Jonas, nas máximas, de cunho religioso ou não, tais como: “Ama teu próximo como a ti mesmo”, “Faze aos outros o que gostaria que fizessem a ti”, “Nunca trates os teus semelhantes como simples meios, mas sempre como fins em si mesmos”, “Submete o teu bem pessoal ao bem comum”, “Instrui teu filho no

caminho da verdade”. Sendo assim, do ponto de vista temporal, “o universo moral consiste nos contemporâneos, e o seu horizonte futuro limita-se à extensão previsível do tempo de suas vidas” (PR, 36).

Essa forma de pensar e agir é definida por Jonas como uma ética da simultaneidade. Como consequência do caráter vinculante do presente e preponderantemente centrado no homem, tanto o futuro longínquo e desconhecido quanto todo o mundo extra-humano são desconsiderados para a reflexão sobre os princípios da moral.

Se uma ação é “boa” ou “má”, tal é inteiramente decidido no interior desse contexto de curto prazo. Sua autoria nunca é posta em questão, e sua qualidade moral é imediatamente inerente a ela. Ninguém é julgado responsável pelos efeitos involuntários posteriores de um ato bem-intencionado, bem-refletido e bem-executado. (PR, 37).

Jonas insistirá que esse é um dos grandes limites da ética que herdamos. Isso tudo faz com que ele considere as éticas tradicionais como insuficientes, o que não implica dizer que as antigas ideias de caridade, honestidade, justiça, compaixão ou coragem tenham perdido sua importância, ainda que elas continuem legítimas, elas não são mais suficientes para enfrentar o cenário de perigo trazido pela tecnologia. Ou seja, Jonas não nega as premissas da ética tradicional, “apenas medita sobre o significado dessas mudanças para a nossa condição moral” (ZANCANARO, 1998, p. 48), mostrando que, em razão dos desenvolvimentos de nossas possibilidades, a natureza da nossa ação mudou. É justamente a partir daí que Jonas legitima a necessidade de uma nova ética para os novos tempos.

Considerando os elementos centrais da ética jonasiana:

o *novum* ético inclui, pelo menos, três elementos indissociáveis: [1] a natureza como objeto da responsabilidade, [2] um novo papel para a moral, amparado na ideia de prevenção e atento à nova escala da ação humana por meio da tecnologia; [3] o reconhecimento de um novo direito, próprio da natureza, da qual o homem é parte integrante e com a qual ele partilha um apelo contido no próprio ser de todas as coisas (isso significa que a natureza não é apenas um meio, como ocorre no âmbito da exploração tecnológica, mas um fim em si mesmo). (OLIVEIRA, 2018, p. 422).

O *Princípio Responsabilidade* compreende, assim, a tecnologia como uma “vocação” da humanidade que deve primeiro recuar até as premissas da ação, algo que Jonas busca não mais em um sistema racional, como no antropocentrismo das éticas tradicionais, mas no próprio “universo moral da natureza”, onde é possível

encontrar “um *dever ser* já presente no *ser* e dele derivado.” (OLIVEIRA, 2018, p. 422). A nova ética deve, portanto, ter como horizonte de sua projeção o futuro desconhecido, incluindo o direito dos que ainda não existem e ter como referência não apenas o ser humano, mas a vida no cosmos, entendido como a totalidade daquilo que vive. Com isso, em lugar de uma ética “antropocêntrica”, é reivindicada uma ética, poderíamos dizer, “cosmocêntrica”²⁴:

Isso significa procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento dos “fins em si” para além da esfera do humano e incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano. (PR, 41).

Se a perspectiva tradicional, como aquela que se manifesta no imperativo categórico kantiano, é propositalmente subjetiva e atrelada unicamente ao presente, Jonas examinará novamente a possibilidade de estabelecer um princípio supremo – ‘um novo imperativo’ – para a ética que pense o futuro e que se apresente como orientação em vista da preservação. Esse novo imperativo, por conseguinte, se coloca como uma dupla superação: do antropocentrismo e do caráter de simultaneidade apontados anteriormente. Em sua crítica e reformulação do imperativo categórico de Kant, Jonas assim observa:

O imperativo categórico de Kant dizia: “Aja de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei universal.” Aqui, o “que tu possas” invocado é aquele da razão e de sua concordância consigo mesma: a partir da suposição da existência de uma sociedade de atores humanos (seres racionais em ação), a ação deve existir de modo que possa ser concebida sem contradição, como exercício geral da comunidade. Chama-se atenção aqui para o fato de que a reflexão básica da moral não é propriamente moral, mas lógica: o “poder” ou “não poder” querer expressa autocompatibilidade ou incompatibilidade, e não aprovação moral ou desaprovação. (PR, 47).

O que dever ser levado em consideração, acrescenta Jonas, no lugar de uma simples concordância consigo mesmo, é a compreensão de que a vida humana e todas as outras formas de vida devem permanecer possíveis sobre a terra. Isso

²⁴ Utilizamos o termo “cosmocêntrica” não na mesma perspectiva dos gregos antigos ou dos sábios da antiguidade oriental – sobretudo os de tradição indiana e chinesa – que compreendiam o termo como edificado sob a contemplação do mundo natural. Nem, também, no entendimento de *kósmos* como uma boa ordem. Por outro lado, preferimos utilizar o termo fundamentado na ideia de uma conexão, um vínculo, do ser humano, não somente com a Terra, mas com o Universo como um todo. Uma inter-relação sistêmica entre ser humano e natureza. Isso se dá pelo fato de que, nos tempos atuais, o poder técnico e tecnológico tem sido tão grande que a influência, possibilidade e poder de destruição estendeu-se para além da Terra, rompendo fronteiras e atingindo os demais astros do universo. Além disso, os detritos resultantes da exploração espacial trazem riscos e podem “causar grandes prejuízos às vidas humanas [e extra-humanas]” da Terra. (CARVALHO; LIMA; GONÇALVES, 2021, p. 61).

significa, essencialmente, dizer que as gerações humanas do futuro devem ser incluídas nas escolhas presentes dos indivíduos e que nenhum ser humano hodierno tem o direito de arriscar, por meio de suas escolhas de agora, o futuro da humanidade. Tudo o que os seres humanos do presente fazem deve incluir essa visão de futuro. Jonas irá propor, então, uma nova versão do imperativo, expressa nas seguintes proposições:

“Aja de modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a terra”; ou, expresso negativamente: “Aja de modo que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou, simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou, em um uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer.” (PR, 47- 48).

É evidente que Jonas recorre de alguma forma para o critério da universalização (de maneira semelhante a Kant), o que o leva, então, a um alcance coletivo, ainda que suas fórmulas permitam um espaço para a definição da ação concreta, ou seja, uma dimensão pública. Embora o autor afirme que as bases para essa formulação devessem ser buscadas no “campo político” e afirme que “esse não é um assunto meu” (TME, 91) e, além disso, que sua perspectiva de análise tenha gerado uma série de polêmicas no campo da teoria política²⁵, é certo que uma ética que pense o futuro deve, em algum momento, se encontrar com a questão política. Apesar disso, Jonas considera que as teorias que ligaram o futuro à ação dos estadistas não são “nada mais do que uma ética do presente, embora aplicada a uma forma de vida de duração mais longa” (PR, 54), o que significa dizer que a ação dos estadistas ansiava mais assegurar a solidez da sua obra do que efetivamente nortear algum tipo de mudança de comportamento no agora em vista do futuro.

²⁵ Destacamos aqui a famosa formulação heurística de uma ditadura ecológica: “Jonas se mostra cético em relação ao atual modelo de democracia e aos processos políticos contemporâneos, formados por órgãos políticos de decisão que se deixam orientar meramente pela opinião pública (à qual, quase sempre, escapam os benefícios futuros) e pela busca por satisfações de desejos e necessidades presentes, de modo que, no geral, as democracias não conseguem incluir o futuro, o interesse das gerações futuras nos debates. Ou seja, o futuro não está representado nos órgãos atuais. Nesse sentido, é preciso mudar a democracia, antes que, segundo Jonas, tenhamos de abrir mão dela em nome de uma “ditadura ecológica”, na qual as decisões, a respeito da preservação da vida, não passem mais pela consulta ou pelas decisões coletivas, mas partam de um grupo de especialistas capazes de representar adequadamente o futuro e de decidir, a partir disso, sobre o presente.” (OLIVEIRA, 2018, p. 448).

Jonas vê ainda um outro problema nas chamadas éticas tradicionais que as tornam radicalmente insuficientes: “o vácuo ético”. Para ele:

Agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade. Trata-se de saber se, sem restabelecer a categoria do sagrado, destruída de cabo a rabo pelo *Aufklärung* [Iluminismo] científico, é possível ter uma ética que possa controlar os poderes extremos que hoje possuímos e que nos vemos obrigados a seguir conquistando e exercendo. (PR, 65).

Para Jonas, os novos poderes assumidos pela tecnologia alcançaram a humanidade num momento em que esta se encontrava mais despreparada para o seu uso, isto é, “justamente perante o eclipse ético do niilismo.” (OLIVEIRA, 2018, p. 448). Por isso mesmo, formular uma nova ética que enfrente a indiferença, demanda uma crítica ao niilismo e a elaboração de um novo patamar que inclua a preservação da vida futura. Jonas assume essa tarefa por meio da retomada da ideia de *princípio*, ou seja, priorizando a renovação das bases fundamentais da ética.

3.2. O FUTURO COMO OBJETO DA RESPONSABILIDADE

Como já vimos, Jonas considera a última parte de sua produção filosófica como uma preocupação em relação ao futuro (em contraste com a primeira parte, que trataria do passado e a segunda, que trataria do presente). Isso significa que a sua ética está orientada para o futuro e foi, mesmo, caracterizada por ele como uma “ética do futuro”, ou seja, não uma ética *no* futuro, mas uma “ética atual que se ocupa *do* futuro”, que trata de protegê-lo das “consequências de nossas ações no presente” (PSD, 145), a fim de garantir a possibilidade de existência para as gerações vindouras. Isso faz-se necessário, como já vimos, devido à grande magnitude do poder que conquistamos sob o “signo de uma técnica global” (PSD, 145), num sentido tão prejudicial que a responsabilidade ética impõe tomar em consideração nas decisões atuais o bem dos posteriores afetados, “aqueles a quem não podemos perguntar por sua opinião” (PSD, 145).

A *responsabilidade* deriva para nós de maneira não intencional da pura dimensão do *poder* que exercemos diariamente a serviço do imediato, mas que involuntariamente deixamos repercutir em tempos distantes por vir. É preciso que a nossa responsabilidade seja tão grande quanto nosso poder e que englobe, *com isso*, todo o futuro da humanidade na Terra. Em nenhum momento até hoje tivemos tanto poder – que além disso e pela força está

constantemente em ação – e tanta *responsabilidade* como hoje. Somente por meio de nosso *conhecimento* podemos nos encarregar disso. (PSD, 145, grifo do autor).

É, portanto, o “poder de impacto da ação humana sobre o futuro que funda a exigência ética” (OLIVEIRA, 2012, p. 390).

Ora, para podermos nos encarregar dessa responsabilidade, precisamos, segundo Jonas, de dois tipos conhecimento, um objetivo e um subjetivo: [1] “objetivamente as causas físicas”; e [2] “subjetivamente os fins humanos” (PSD, 145). O autor emite, aqui, a exigência de que um “saber real e eventual, relativo à esfera dos fatos” deve remeter a uma “ciência da previsão hipotética, uma ‘futuurologia comparativa’” (PR, 70). Essa ética que está dirigida para o futuro, mas com efetividade no presente, segundo o autor, “não é um tema da futuurologia, mas necessita da futuurologia” como uma prospecção que seja “cientificamente instruída sobre o que nossa ação presente *pode* causar (PSD, 146, grifo do autor). Trata-se de um prognóstico que coloca em questão as possibilidades negativas do futuro, chamado por Jonas de “futuurologia da *advertência*”, a fim de diferenciar-se da “futuurologia do desejo *imaginado*” (PSD, 146, grifo do autor), muito comum nas previsões otimistas da esperança e da utopia que marcam, ingenuamente, muitas éticas tradicionais.

Para Jonas, a permanência da existência do ser humano no futuro não deve ser tratada como um objeto de aposta. Por isso, sob a ótica da responsabilidade, o “cerne do nosso agir moral” (PR, 88) se torna a *prudência*, ou o valor da *previsibilidade*²⁶. Essa prudência está ligada diretamente a um novo compromisso, uma nova forma de vínculo entre o ser humano e a natureza, um vínculo que supera tanto a hostilidade quanto a indiferença para resgatar o co-pertencimento do ser humano ao mundo natural e sua responsabilidade diante dele. Sendo assim, a responsabilidade deve ser considerada como algo prévio ao ato, deve-se pensar as consequências antes da efetivação da ação.

A *futuurologia comparativa* tem a ver com os efeitos das ações atuais a longo prazo, fundada nas informações trazidas pela ciência (climatologia, biologia, zoologia, geologia etc.), com o objetivo de desenhar um futuro muito próximo daquilo que poderia acontecer caso o ser humano não mudasse suas atitudes no presente. Jonas afirma que essa capacidade de projeção do futuro em longo prazo, que é em si mesma

²⁶ Esse valor da previsibilidade é efetivado por meio da futuurologia comparativa.

hipotética, mas também cientificamente fundada, seria “o primeiro novo valor a ser exercitado hoje para o mundo de amanhã” (TME, 42). É como uma “ciência da previsão” do que *pode* acontecer e que é *provável* que aconteça, caso se continue agindo do modo atual, que a futurologia aparece como uma ferramenta ética e como o valor mais importante para enfrentar as urgências do nosso tempo (cf. PSD, 145).

3.2.1. O sentimento de responsabilidade

Contudo, essa futurologia só pode advertir àqueles que, além de conhecerem as causas e os efeitos, tenham também uma “*imagem de ser humano* que implique um dever” e que o experimentem como algo “confiado à sua própria proteção” (PSD, 146, grifo do autor). O dever requer, então, a existência de sentimentos para que seja cumprido “de bom grado” (PSD, 146). Ao possuir uma identificação com a *imagem de ser humano*, sente-se responsável pela sua própria proteção e permanência.

Nesse sentido, a responsabilidade, como vínculo do sujeito em relação ao objeto, efetiva-se como um vínculo não apenas formal, mas sobretudo, como uma ligação afetiva. É precisamente por isso que Jonas fala de um “sentimento de responsabilidade”: “o poder se torna, assim, objetivamente responsável por aquele que lhe foi confiado e afetivamente engajado graças ao sentimento de responsabilidade: no sentimento, aquele que obriga encontra seu nexos com a vontade subjetiva”²⁷ (PR, 167). Esse sentimento, assim, parte do reconhecimento do bem que é próprio do objeto da responsabilidade: “a tomada de partida sentimental tem sua primeira origem não na ideia de responsabilidade em geral, mas no reconhecimento do bem intrínseco do objeto, tal como ele influencia a sensibilidade e envergonha o egoísmo cru do poder” e, por isso, “em primeiro lugar está o dever ser do objeto; em segundo, o dever agir do sujeito chamado a cuidar do objeto” (PR, 167). Jonas insiste nesse aspecto afetivo da responsabilidade afirmando que: “caso brote aí o amor, a responsabilidade será acrescida pela devoção da pessoa, que aprenderá a temer pela sorte daquele que é digno de existir e que é amado” (PR, 167). Note-se, então, como a responsabilidade é descrita na forma de um vínculo afetivo capaz de ligar

²⁷ “Aquele que obriga” é precisamente a Natureza, que por meio de sua fragilidade manifesta a sua vontade e revela o seu valor no instante em que autoafirma biológica e metabolicamente a sua existência. Aqui a natureza emite a obrigação de preservação de si.

decisivamente o sujeito ao objeto e, com isso, romper com a indiferença marcante na tradição niilista.

Assim, para Jonas:

O fenômeno do sentimento torna o coração receptível ao dever, não lhe questionando a razão e animando a responsabilidade assumida como seu *élan*. É difícil, senão impossível, assumir a responsabilidade por algo que não se ame, de modo que é mais fácil engendrar o amor para tal do que cumprir o seu dever “livre de toda inclinação”. (PR, 183).

No item intitulado *O aspecto emocional da moral na teoria ética até a atualidade* (PR, 159), Jonas analisa como o sentimento foi tratado na história da ética, fazendo referência ao fato de que, “os filósofos da moral sempre reconheceram que o sentimento deveria se unir à razão, de modo que o bem objetivo adquirisse poder sobre a nossa vontade” (PR, 159), mas, ao mesmo tempo, que tais filósofos não pensaram propriamente o “sentimento de responsabilidade”, marcado não por uma relação entre o sujeito e um objeto imperecível (considerado como um *summum bonum* ou mesmo um “bem supremo” do qual o sujeito deveria se aproximar), mas, ao contrário, por uma responsabilidade pelo mais perecível dos objetos: a vida em geral – “uma alteridade [que] se apossa da minha responsabilidade” (PR, 159). Portanto:

Esse objeto, tão distante de uma “perfeição”, em sua factividade totalmente contingente, aprendida precisamente em seu caráter perecível, de carência e insegurança, é que é capaz de, graças à sua mera existência (não graças a qualidades especiais), colocar-me à sua disposição, livre de qualquer pretensão de apropriação. Evidentemente, ele tem esse poder, pois de outra forma não haveria tal sentimento de responsabilidade em relação a sua existência. (PR, 160).

Jonas, nesse sentido, reconhece que o bem do qual se trata o vínculo do dever não é outra coisa que a vida em sua forma autoafirmativa, a qual desperta o sentimento de responsabilidade não por sua supremacia moral, mas precisamente por sua precariedade e vulnerabilidade. Nesse sentido, esse tipo de vínculo diferencia a ética da responsabilidade daqueles modelos éticos descritos por Jonas como um “agir por agir”, ou seja, nos quais as condutas são “desprovidas de objeto” e, nesse caso, conduzem a uma espécie de indiferença, na medida em que estão orientadas apenas pelo “como” da ação e não pelo “o que”. Não por acaso, Jonas cita nessa passagem o conceito de vontade de poder de Nietzsche (ao lado de outros conceitos da tradição existencialista, como a ideia de “decisão autêntica” de Sartre e de “resolução” de

Heidegger). Para Jonas, nesse modelo, não é o objeto que demanda o sentimento, mas este depende apenas da “escolha apaixonada” do sujeito. Com isso, para Jonas, estaríamos no campo de uma “negação categórica de toda ordem de prioridade ou direito intrínseco às coisas” (PR, 160). Outro modelo analisado criticamente por Jonas é o modelo kantiano, que, na medida em que se apoia apenas no cumprimento da lei moral, também estaria desligado do objeto em questão.

A posição de Jonas está amparada, portanto, na tese de que a fragilidade do objeto é o ponto de virada do sentimento da responsabilidade. Ele resume sua posição afirmando: “em primeiro lugar, o que importa são as coisas, e não o estado da minha vontade” (PR, 163). O tipo de sentimento que está em jogo, portanto, não é alheio ao objeto em questão, mas precisamente, ao contrário, depende dele, é despertado por ele. Esse objeto, ou seja, a vida em sua vulnerabilidade, torna-se, portanto, um objeto moral, na medida em que ela emana, em sua autoafirmação (teleologia) um dever. É o objeto (a vida) que, em sua fragilidade, portanto, busca autoafirmar-se e, nesse sentido, revela que a vida é algo “bom”, ou seja, é um “bem” e que, sendo assim, é um valor e demanda um dever. Para Jonas,

a lei, como tal, não pode ser nem causa e nem objeto do respeito, mas sim o Ser que, reconhecido em sua plenitude ou em uma das suas manifestações particulares, desde que encontre uma faculdade de percepção que não tenha sido mutilada pelo egoísmo ou perturbada pela estupidez, pode efetivamente impor respeito, e com essa sua capacidade de influenciar nossos sentimentos, vir em socorro da lei moral (que sem isso seria impotente), lei que ordena que o nosso próprio ser satisfaça a reivindicação imanente daquilo que existe. (PR, 163).

A perecibilidade da vida é o motivo do sentimento moral e é por ela que o indivíduo alcançaria a responsabilidade. Jonas fala, assim, de um “reconhecimento emocional da dignidade do objeto” (PR, 163), percebida pelo sujeito que compreendeu e se deixou afetar por sua vulnerabilidade. Por isso, “só o sentimento de responsabilidade, que prende *este* sujeito *àquele* objeto, pode nos fazer agir em seu favor” e, com isso, romper com a estratégia do *agir pelo agir* que marca a história da indiferença do sujeito em relação ao mundo. “Esse sentimento”, completa Jonas, “mais do que qualquer outro, é capaz de produzir em nós a disposição de apoiar a reivindicação de existência do objeto por meio da nossa ação” (PR, 163). Ora, é a natureza ou a vida em geral que desperta esse sentimento e demanda essa atitude protetiva derivada da responsabilidade. Além disso, tal natureza se torna, segundo Jonas, o:

arquétipo humano elementar da coincidência entre responsabilidade objetiva e o sentimento de responsabilidade subjetivo, por meio do qual a natureza nos educou previamente e orientou nossos sentimentos para os tipos de responsabilidade para os quais falta a garantia do instinto. (PR, 164).

Em outras palavras, a natureza forneceu aos seres vivos (portanto, inclusive aos humanos) a capacidade de cuidado com seus descendentes e é precisamente essa faculdade que serve agora de inspiração para que o ser humano possa assumir a sua própria responsabilidade.

Ora, para Jonas, “já existe na moral tradicional um caso de responsabilidade e obrigação elementar não recíproca (que comove profundamente o simples expectador) e que é reconhecido e praticado espontaneamente: a responsabilidade para com os filhos” (PR, 89). Ora, embora o tipo de responsabilidade descrita por Jonas na relação agora, não apenas com os filhos imediatos, mas com as gerações do futuro e, mesmo, com os seres extra-humanos, fato é que, segundo ele, esse modelo da progenitura é “a origem genuína da ideia de responsabilidade” (PR, 90). Ou seja, um arquétipo. Mas ao mesmo tempo, é essa ideia que se apresenta também, como a “esfera da ação” propriamente dita, “o lugar mais original de seu exercício” (PR, 90). Assim: “sem esse fato e a relação sexual a ele ligada não seriam compreensíveis nem o surgimento de cuidados preventivos, nem a assistência desinteressada entre seres racionais, por mais sociais que estes sejam” (PR, 90). Um arquétipo, segundo Jonas, “por sorte não necessita deduzir qualquer princípio, [porque] a natureza plantou solidamente em nós (ou, pelo menos, na parte da humanidade que procria)” (PR, 90). Um tal dever de responsabilidade, assume, assim, um caráter que, estando fundado no dado biológico, expande-se para além dele: trata-se de “um dever para com a existência da humanidade futura, independentemente do fato de que nossos descendentes diretos estejam entre ela” (PR, 90).

Não por acaso, Jonas define a relação entre pais e filhos como uma espécie de paradigma da responsabilidade: para ele, o amor que une o pai ao filho pode ser descrito como um tipo de responsabilidade cuja base primeira é, precisamente, o laço afetivo., em benefício da continuidade da vida daqueles que dependem desse vínculo para sobreviver. O objeto desse amor responsável, por isso, representa a abertura da ética para a dimensão do futuro: “O caráter vindouro daquilo que deve ser objeto de cuidado constitui o aspecto de futuro mais próprio da responsabilidade” (PR, 187) - nada representaria melhor esse “caráter vindouro” do que, precisamente, os filhos e

das gerações do futuro em geral. Por isso: “sua realização suprema, que ela deve ousar, é a sua renúncia diante do direito daquele que ainda não existe e cujo futuro ele trata de garantir” (PR, 187). Assim, o amor, como vínculo com as gerações do futuro, seria, portanto, capaz de alterar as ações do presente, cumprindo precisamente o que se caracteriza como responsabilidade com o futuro.

Isso significa que a responsabilidade ocorre como um produto do fato auto-evidente da própria vida que, em sua unidade psicofísica, ocorre como interioridade (até a racionalidade humana) e vontade (sentimento). Vale lembrar, ainda, que Jonas considera o sentimento como o dado factual mais importante que funda a vida moral e é nele que o ser humano encontra respaldo para sua responsabilidade. Para Oliveira (2014b), “isso significa que o sentimento é o elo entre a imaginação do mal e a orientação moral da ação”. Por isso, não se trataria apenas de um puro afeto sentimentalista, mas também não de um puro formalismo da ética. O sentimento em questão, por isso, “apela à natureza existencial da vida e não apenas à natureza formal da própria moral e está ligado ao contexto relacional da vida em sua abertura ao mundo” (OLIVEIRA, 2014b, p. 7).

3.2.2. A heurística do temor

Vale lembrar que, além do amor, como vínculo com o objeto da responsabilidade, Jonas se refere ao valor do temor, como sentimento capaz de garantir um vínculo imediato da vida com o meio ambiente: “embora não seja uma prerrogativa humana, por estar ligado à imaginação criativo-racional e visar o direcionamento moral das ações, o medo representa uma projeção de possibilidades onde a vida é, em última análise, atacada pelo não-vivo” (OLIVEIRA, 2014b, p. 7). O medo é, assim, um sentimento relacional, que comprova e qualifica a relação do ser com o mundo ou do vivente com o ser em geral, porque ter medo é sempre temer algo, no sentido de um medo de alguma coisa que se apresenta como uma ameaça ainda não cumprida, mas possível e/ou até mesmo provável, entre as quais está a mais terrível das possibilidades, aquela que supera todas as outras possibilidades e que, portanto, desperta o perigo mais extraordinário e o mais forte sentimento de medo: a extinção total da vida.

A marca central do tipo de projeção futurista apontada por Jonas é a *heurística do temor* – um dos conceitos mais polêmicos de sua proposta ética – como preferência

a preferência dada ao diagnóstico negativo, já que, para Jonas, nós temos mais consciência daquilo que *não* queremos, do que aquilo que queremos. Segundo Jonas: “o que nós não queremos, sabemos muito antes do que aquilo que queremos. Por isso, para investigar o que realmente valorizamos, a filosofia da moral tem de consultar o nosso temor antes dos nossos desejos.” (PR, 71). Além disso, Jonas faz a seguinte observação:

Qual dessas duas opções eu desejo mais intensamente: que as minhas refeições diárias sejam saborosas ou que meu filho permaneça saudável? Não posso responder esta questão, observando a pujança dos meus sentimentos presentes nesses dois desejos (um dos quais se apresenta diariamente e outro não tem a menor necessidade de se apresentar) ou comparando-os. Mas quando tenho de temer pela saúde de meu filho, por que subitamente há motivos para tanto, aí eu sei qual das duas opções eu desejo mais. (PR, 71).

É por isso que é mais fácil reconhecermos o *malum* do que o *bonum*, não se busca o *malum*, ele se mostra, impõe-se. O *bonum*, por outro lado, geralmente está despercebido: “não duvidamos do mal quando com ele nos deparamos; mas só temos certeza do bem, no mais das vezes, quando dele nos desviamos.” (PR, 71). Nesse sentido, projetando um mal futuro, poderíamos despertar um sentimento capaz de fazer com que alteremos nossas ações em vista de evitá-lo.

Tanto a futurologia comparativa, quanto a heurística do temor precisam se “fundir com um conhecimento sobre o homem – pelo menos sobre isto que ele pode estar a caminho de fazer desde o início” (EF, 30). Aqui, novamente, é importante frisar que, como ocorrera com relação à análise do fenômeno da vida, não há como se estabelecer um exame sobre a ética do futuro sem considerar a posição do homem. Mais do que isso, qualquer empreendimento realizado nesse campo terá de partir do estabelecimento de uma relação entre os fundamentos conceituais que permitem a proposição de uma ética do futuro e a percepção do próprio ser humano de que aqueles fundamentos são efetivamente capazes de fornecer uma resposta para os problemas enfrentados.

Isto nos traz à segunda tarefa preliminar para a fundamentação de uma ética do futuro; uma concepção sobre o homem que nos diga o que é o bem humano; o que ele deve ser, o que nele importa e o que nele vale a pena – que ao mesmo tempo implica o que ele não deve ser, o que lhe diminui e distorce. (EF, 31).

Esse apelo, segundo o autor, é a própria ameaça oferecida pela técnica, porém não uma ameaça em um sentido abstrato ou geral, mas uma ameaça muito específica

e que se apresenta como o ponto de entrada de sua formulação conceitual. Em outras palavras, é preciso, sobretudo quando se trata de uma formulação ética, de um argumento que estabeleça bases iniciais convincentes e sólidas. Assim, a ameaça descrita por Jonas, no fundamento heurístico da ética do futuro, é aquela direcionada para a possibilidade de aniquilação do homem não apenas do ponto de vista substancial (o seu desaparecimento como espécie), mas sobretudo ontológico-formal (a ideia de homem). Dessa forma, do ponto de vista da heurística do temor, o filósofo alerta que “precisamos da ameaça à imagem humana – e de tipos de ameaça bem determinados – para, com o pavor gerado, afirmarmos uma imagem humana autêntica” (PR, 70). Imaginar o perigo²⁸ é construir as possibilidades de proteção, isto é, o agir responsável perante os dilemas éticos contemporâneos. A heurística do temor, tal como Hans Jonas a define, é o fundamento para se pensar, então, um princípio que seja capaz de demonstrar como é possível a formulação de uma ética do futuro que dê conta de apresentar uma contraposição ao perigo do agir técnico moderno.

O desaparecimento da humanidade, ou nas palavras de Jonas a “deformação do homem”, é o maior dos perigos e a heurística do temor nos revela que o que deve ser preservado é “o conceito de homem” ou ainda “uma imagem de humanidade autêntica” (PR, 70). Para Becchi e Tibaldeo (2018, p. 86), tal passagem evidencia “que o foco de Jonas não é a natureza em si, mas a natureza enquanto habitada pelos seres humanos”. É em relação a ela que, precisamente, a técnica moderna incessantemente renova a promessa da possibilidade de uma “esperança”, ou seja, de uma utopia não só inalcançável, mas frágil, porque sempre tem de apostar cada vez mais alto no próprio poderio da técnica, é então preciso apostar no absoluto contrário, em uma “primazia do mau prognóstico sobre o bom” (PR, p. 77).

Para Frogneux (2007), a heurística do temor de Jonas possui a finalidade de renovar os fundamentos da ética e conhecer os valores que devem ser preservados. A heurística do temor, como método, remete, portanto, a um desejo de saber o que

²⁸ Numa passagem da obra memórias, Hans Jonas ao referir-se à sua mãe, afirma que ela possuía certa particularidade, isto é, sentia-se mais atraída mais pela miséria do mundo do que pela sua beleza e inclinava sua opinião de que era melhor sofrer do que desfrutar. Constata Jonas que não deixa de ser uma boa questão. Pergunta-se: O que pesaria mais, se um dia fizéssemos o cálculo, a desgraça ou a felicidade? Nesse caso, afirma Jonas, estou seguro de que a mãe tinha razão ao inclinar-se para a primeira situação (M, 47). Por esta razão, para Jonas a antecipação do mal, sob a forma de perda ou desaparecimento de um valor, permite evidenciá-lo e evitar que ele aconteça.

permanece invisível, sendo este, o bem e o valor. Segundo ela, Jonas utiliza o valor negativo, pois este possui um domínio superior ao positivo:

A antecipação do mal, sob a forma de antecipação da perda ou do desaparecimento de um valor permite evidenciá-lo mais rapidamente do que o desejo de sua realização ou de sua manutenção. [...] A partir de então, o conhecimento do bem pode ser eficaz e rapidamente apreendido pelo risco que seu contrário bruscamente traz. (2007, p. 189).

Podemos perceber, portanto, que a intenção de Jonas com a heurística do temor, é que a ética “consulte os receios, antes do que os desejos”, pois “podemos muito bem viver sem o bem supremo, mas não em companhia do mal supremo” (PINSART, 2002, p. 174). Priorizar o mal é, então, uma precaução diante do futuro incerto. Jonas acentua, aqui, a opção *in dubio pro malo*, dito de outra maneira, se houver dúvida sobre a ação, escolha o pior dos diagnósticos. A fórmula *in dubio pro malo* “dá expressão ao dever ético” (OLIVEIRA, 2014a, p. 138), pois diante do perigo imaginado é possível recuar em decorrência do prognóstico negativo. Para Frogneux (2007, p. 189), o prognóstico negativo surge como uma utopia negativa, pois, na medida em que se projeta um futuro indesejado, este deve ser evitado e conduzir a ação humana à prudência e à responsabilidade. A heurística do temor é, como se pode perceber, não apenas um conceito teórico que participa de uma argumentação intelectual, mas é um procedimento prático que se propõe ser um guia para as ações da humanidade.

3.3. O VALOR DA FRUGALIDADE: UM NOVO VÍNCULO ENTRE HUMANOS E NATUREZA

Em seu *O Princípio responsabilidade*, Jonas não só desenvolveu um diagnóstico contundente da atual crise ecológica provocada pelos avanços ameaçadores dos poderes tecnológicos desde o início da era moderna, como também e, sobretudo, demonstrou, como vimos, a necessidade de uma nova ética baseada na responsabilidade, dado que as éticas tradicionais não seriam mais suficientes para o enfrentamento da atual emergência climática. Nesse sentido, três aspectos nos parecem evidentes no que diz respeito à proposição de novos valores: [1] o apelo à responsabilidade; [2] que exigiria a criação de um novo estilo de vida; [3] cuja tarefa deveria ser assumida pela educação, compreendida como obra de toda a sociedade.

Em outras palavras, o sentimento de responsabilidade (tanto do ponto de vista do vínculo amoroso despertado pelo objeto quanto do temor provocado no sujeito pelo risco de sua destruição), exige uma postura ética que passa, segundo Jonas, por uma nova forma de vida que recuse os processos predatórios provocados pela “utopia do progresso tecnológico” que avança sobre a natureza segundo a lógica da indiferença. Por isso, entre os valores apontados por Jonas como parte desse novo modo de viver orientado pelo sentimento de responsabilidade que é, segundo demonstramos até aqui, um vínculo afetivo, está a frugalidade.

Para Jonas, a responsabilidade é uma alternativa à *esperança* ingênua que se baseou na utopia do progresso tecnológico, transformado em dístico da era moderna e, ao mesmo tempo, à *indiferença* que levou a uma má compreensão do fenômeno da vida, cindido pelos dualismos que deixaram a natureza disponível para o avanço da exploração por parte dos poderes da ciência e da tecnologia modernas. Como apelo ético, o princípio responsabilidade fundamenta-se em um diagnóstico dos riscos e perigos do progresso moderno, cujos resultados colocam em xeque tanto a existência da vida em geral, quanto da vida humana no futuro. No limite, como vimos, a responsabilidade é uma tentativa ética de desenvolver um princípio capaz de orientar as ações humanas, em vista de um uso adequado das tecnologias, capazes de evitar que o pior se efetive. Jonas tem consciência do quão grandioso é o que está em jogo e quer impedir que a aposta irresponsável hipoteque a vida futura em nome da realização de necessidades atuais, inventadas por uma dieta socioeconômica baseada no desenvolvimento e na exploração desenfreada da natureza. Jonas sabe também que esse afã exploratório é produzido como resultado do fenômeno do esvaziamento interior do ser humano a qual ele descreve, em língua filosófica, apelando para os conceitos nietzschianos de niilismo e “vontade de *ilimitado* poder²⁹” (TME, 34). Se o niilismo esvaziou a vida de um sentido, como resultado da morte de Deus, a “vontade de *ilimitado* poder” transformou o mundo e a natureza em uma mera ocasião para o exercício de um poder que se pretende ilimitado, na medida em que reivindica para si uma liberdade absoluta tanto mais autorizada quanto mais livre

²⁹ Jonas se refere aqui ao conceito nietzschiano de Vontade de Poder (*Wille zur Macht*), também tematizado por seu mestre Martin Heidegger e interpretado como uma vontade de domínio (vontade de poder técnico) sobre o mundo. Ao acrescentar o adjetivo “*ilimitado*” Jonas quer acentuar o seu aspecto anti-finalista, próprio de tudo o que é niilista. Na prática, é como se a tecnologia representasse um novo aspecto (o capítulo mais recente) desse processo. Para aprofundar esse assunto ver OLIVEIRA, 2018 (*Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*).

estivesse o seu objeto (a natureza) de qualquer teleologia, espiritualidade ou sacralidade. Amparada em uma ontologia da morte (que passou a compreender o vivo sob a matriz do que é inerte, alargando o fosso hermenêutico de tipo dualista que se equivocou na sua tentativa de compreender a vida), a ciência e a tecnologia deixaram de garantir o que prometiam (benesses e melhoramentos) e passaram, por sua ambiguidade e magnitude inéditas, a representar um grande perigo para a continuidade da vida.

Para Jonas, é esse cenário que exige uma maior responsabilidade, como uma espécie de corolário do poder capaz de nos orientar diante dos perigos previstos. Diferente do que acontecia no passado, agora é preciso que a ética inclua entre suas preocupações, não apenas o bem humano, mas o bem de tudo aquilo que tem um fim em si mesmo e que, nas palavras de Jonas, são todos os seres vivos. Para ele, “o braço curto do poder humano [até agora] não exigiu qualquer braço comprido do saber” (PR, 21) mas agora, inversamente, a extensão do poder exige também a extensão da responsabilidade, que deve ultrapassar três antigas fronteiras: o limite humano até o extra-humano; o limite do presente até o futuro; o limite da ação individual, para incluir a coletiva. Por isso, para Jonas, “a biosfera inteira do planeta acresceu-se àquilo pelo qual temos de ser responsáveis, pois sobre ela detemos poder” e, nesses termos, “a natureza como uma nova responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma teoria ética deve ser pensada” (JONAS, 2006, p. 39). A responsabilidade é uma bússola capaz de garantir tanto a existência física quanto a integridade da essência da vida (JONAS, 2006, p. 21), fazendo com que a ética possa assumir a sua tarefa diante da irreversibilidade dos danos ecológicos.

Para Jonas, tal responsabilidade é um dado ontológico, pois ele faz parte da característica própria do ser humano, o único ser capaz de responsabilidade. Ora, se só o ser humano pode se responsabilizar (porque, também, só ele tem em mãos um poder de destruição de magnitude impressionante), então a realização dessa característica (o ato de responsabilizar-se pelo todo da vida) implica a sua própria plenitude enquanto ser humano. Não assumir a responsabilidade é não desenvolver, deixar de realizar aquilo que é próprio ao ser humano. É nesse sentido que a responsabilidade proposta por Jonas tem uma base ontológica e, além disso, também metafísica, porque ela nasce de uma tomada de consciência do ser humano em

relação ao seu poder de destruir o ser em geral³⁰. Para Jonas, a antiga pergunta leibniziana, já referenciada neste trabalho, que questionava “por que o ser e não, antes o nada”, deve ser refeita diante dos novos poderes apocalípticos da técnica: para Jonas, o poder tecnológico levanta uma questão com a qual a ética nunca tinha se confrontado, a saber, “se e por que deve haver vida em geral” (TME, 57), ou ainda se e por que deve haver uma humanidade? É contra essa aposta que a responsabilidade se apresenta como um princípio que tem em vista a preservação da vida, por meio do imperativo categórico que diz: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (TME, 47).

Para isso será necessário, segundo Jonas, que a ética fomente uma mudança no estilo de vida. A ética jonasiana caminha na direção contrária àquela das utopias do progresso tecnológico, que teriam fechado os olhos para o fato de que os recursos naturais são esgotáveis e finitos. Para Jonas, assumir a responsabilidade significa assumir a “uma nova *modéstia* nas metas, nas expectativas e no modo de vida” e fazer da “*frugalidade* em nossos hábitos de consumo”, pela parcimônia, a contenção, a continência e a temperança (TME, 77). Em nome da garantia do futuro da humanidade, todas as práticas de consumo baseadas no excesso e na imoderação deveriam dar lugar a um estilo de vida mais contido, próprio de uma era de sacrifícios, como aquela que advirá do agravamento da situação ecológica. Jonas tem ciência de que é fácil falar de moderação em tempos de escassez e mais difícil em tempos (como aqueles nos quais ele vivia, nos Estados Unidos dos anos 1980, por exemplo), em que a abundância de acessos se somava à facilidade de acesso aos bens de consumo. Por isso, “dada a enorme dimensão do que está em jogo” (TME, 76), Jonas apela para a precaução, reconhecida por ele como uma “virtude superior” (TME, 76) que está associada a um “dever diário” (TME, 76), ou seja, cotidiano, cujo dístico, diante da incerteza dos efeitos da ação em suas novas dimensões no espaço e no tempo, deve ser *in dubio pro malo* (“em caso de dúvida, dar ouvidos ao pior diagnóstico e não ao melhor; porque as apostas se tornaram demasiado elevadas para arriscar” [TME, 76]).

Sendo assim, na prática, o novo estilo de vida deveria ser fundamentado em uma nova atitude diante do consumo e mesmo da produção, do uso e das descobertas

³⁰ A ideia de ser humano. O ser humano. O ser extra-humano. A vida.

dos poderes. Para Jonas, tal exigência nasce de uma “zona de perigo” na qual já estamos, “onde a modéstia já não é só uma precaução previsora, mas clara urgência” (TME, 77). Esse novo modo de vida é a única alternativa capaz de evitar o pior. Jonas é contundente:

Para deter o saque, o empobrecimento das espécies e a contaminação do planeta que estão avançando a olhos vistos, para prevenir um esgotamento de suas reservas, inclusive uma mudança insana no clima mundial causada pelo homem, é necessária uma nova *frugalidade* em nossos hábitos de consumo. (TME, 77).

É a simplicidade, reconhecida como controle e precaução, virtudes de cunho aristotélico recuperadas por Jonas, que deveriam orientar esse novo estilo de vida: “Continência (*continentia*) e temperança (*temperantia*) foram, durante longas épocas no Ocidente, virtudes obrigatórias da pessoa, e a ‘gula’ está escrita com maiúsculas no catálogo eclesiástico de vícios” (TME, 77). Ocorre que isso foi alterado pelo sistema capitalista moderno, que tornou a gula um valor, em detrimento do valor da parcimônia e da autonegação. O estilo de vida do homem contemporâneo é baseado no descontrole de seus impulsos e necessidades, na indisposição para os sacrifícios que uma vida frugal exige. Para Jonas, é essa frugalidade que se tornou exigida com vistas não simplesmente a uma ascese pessoal, mas com vistas à “preservação de nossa morada terrena, sendo, portanto, uma faceta da ética da responsabilidade para com o futuro” (TME, 77). Se o consumismo favorece a gula (“colaboradora necessária e meritória na marcha da moderna sociedade industrial”, transformada em virtude e, inclusive, como “dever socioeconômico”), a responsabilidade evoca a parcimônia e a contenção³¹.

Jonas se pergunta sobre como efetiva essa exigência em tempos de incontinência. Para ele, haveria dois caminhos: “o consenso voluntário e a coação legal” (TME, 78). O primeiro tem a ver com o apelo de “mudança de consciência”; o segundo, com a efetivação de impedimentos legais (e políticos, portanto), capazes de constranger o cidadão em benefício da preservação da natureza. A lei seria o contorno de uma constrição que a consciência não foi capaz de realizar. Para Jonas, o consenso voluntário “de longe é preferível”, embora ele pense que essa tomada de consciência “já não pode contar com o poder da religião”, dependendo totalmente do

³¹ Poder-se-ia dizer, metaforicamente, que a gula do consumismo da sociedade industrial é a expressão da indiferença contemporânea, enquanto o valor da frugalidade manifesta-se como uma *não-indiferença*.

costume, reconhecido como uma espécie de vergonha diante dos pares pela infração das leis – num tempo em que “a moderna vertigem do consumo tem em si algo de desavergonhado” (TME, 78). No entanto, Jonas afirma seu pessimismo: “Confesso que não sou otimista em relação à semelhante reforma dos costumes” em favor de um estilo de vida baseado na frugalidade. Mas ele também é pessimista quando se trata da segunda alternativa, já que a democracia, “dominada por interesses e circunstâncias atuais” apresentaria, segundo ele, dificuldades em fazer cumprir agora o que é preciso para salvar o futuro. Diante do impasse, ele prefere apostar na primeira alternativa.

Para Jonas, contudo, o novo estilo de vida não só diria respeito à moderação e continência em sentido de consumo, mas também à imposição de “freio nos poderes” e nos êxitos, algo que é descrito como uma “domesticação dos nossos impulsos *realizadores*” (TME, 79). Ou seja, o novo estilo de vida não nasce apenas da moderação do consumo, mas deve incluir também a moderação em todos os poderes – que podem incluir “grandes realizações”, como o prolongamento da vida, o controle de comportamento e a manipulação genética. Nesses casos, não basta comprar menos ou melhor, mas é preciso limitar a produção industrial e agrária, a exploração dos recursos naturais e o incremento da eficiência técnica, e, no limite, o controle demográfico. Por isso, segundo Jonas, “talvez tenhamos de avançar do comedimento no uso do poder, que sempre foi aconselhável, ao comedimento na aquisição do poder” (TME, 80). A verdadeira liberdade, nesse caso, estaria em renunciar ao poder em benefício da vida, uma renúncia que é “dolorosa para o espírito criador”, mas que se tornou urgente diante do perigo de extinção em massa e diante da grandiosidade dos poderes tecnológicos que, segundo Jonas, criam feridas para as quais não podem, de fato, oferecer remédio: “nem todas as feridas são curáveis, algumas são basicamente incuráveis, e inclusive mais além delas, entre os efeitos nocivos ameaçadores da grande técnica, há aqueles que continuam avançando por si mesmos e que nenhuma técnica pode deter, muito menos curar” (TME, 80). A audácia não pode mais ser admitida.

Jonas sabe também que “a modéstia – diferentemente daquilo a que se tem de renunciar – não é um valor que entusiasme, e sua arte é difícil de aprender” (TME, 81). Ao afirmar tal coisa, Jonas está evocando o papel da educação na consolidação desses ideais que devem ser aprendidos, embora sejam de difícil aprendizagem. O

único modo de que essa aprendizagem se consolide é por meio de um novo objeto: a *humanidade*, ou seja, “a humanidade inteira!” (TME, 81). É a criação, portanto, de uma consciência humana (compreendida como participação no destino de todos aqueles com os quais compartilha a humanidade), que se apresenta como um desafio para a educação. É em nome dessa consciência que é preciso sacrificar-se, ou seja, desenvolver uma atitude de contenção e modéstia. Jonas é bastante claro sobre esse ponto: para que seja possível uma responsabilidade por um objeto abstrato, é preciso despertar um sentimento pela “humanidade”: “o despertar, a manutenção, e inclusive a *fundamentação* de um sentimento pela ‘humanidade’ é uma importantíssima tarefa educativa e intelectual para o mundo de amanhã” (TME, 82). Jonas destaca que é preciso que tal tarefa seja assumida como uma ação educativa e intelectual porque ela demanda a articulação da razão com o sentimento. Ora, tal tarefa começa com o mais próximo: “a causa supranacional da humanidade seria praticamente insustentável se tivesse como condição a negação do mais próximo” (TME, 82). A voz da humanidade, em sentido abstrato, se revela pela voz do mais próximo. É essa voz particular que a educação deve nos ajudar a ouvir, a fim de “obter deles o consentimento a ela *como a causa suprema*” (TME, 82, grifo do autor). À educação, por isso, caberia nos salvar do fatalismo e do pessimismo que acabam levando a uma apatia e indiferença diante do perigo de que a humanidade, ela mesma, seja ameaçada de extinção. A educação pode ajudar a “elevar esse sentimento já encontrado a conhecimento (...) [a respeito] da essência do homem e de sua posição no universo”, sobre “o que se pode admitir na futura condição humana e o que há que se evitar a todo custo” (TME, 83). Note-se como, então, cabe à educação uma tarefa onto-antropológica e, ao mesmo tempo, uma tarefa ética. Nesses campos, haverá que ser necessário uma espécie de “renúncia à liberdade que se fará necessária em proporção ao crescimento de nosso poder e seus riscos de autodestruição” (TME, 84). No fim, o papel da educação deve ser mostrar sempre que “para a disciplina imposta existe a alternativa da autodisciplina” (TME, 84), o que significa que a educação, ao alterar o nosso modo de vida, deve ajudar a fazer “um sacrifício voluntário da liberdade agora para salvar o que há de mais importante nela para depois” (TME, 84). Enquanto continuarmos reivindicando a liberdade para consumir “os frutos de sua rapina” estaremos simplesmente levando adiante uma forma de vida cujos efeitos têm colocado em risco a própria humanidade. Contra essa atitude, é preciso que a

educação nos ajude “a fazer algo para mudar o rumo de sua ameaça, modificando nisto e naquilo nossa forma de vida” (TME, 84). No fim, para Jonas: “a causa da humanidade se impulsionará a partir de baixo e não de cima” e que, embora as grandes decisões sejam de cunho político, “nós podemos preparar, invisivelmente, o solo para elas começando por nós mesmos” (TME, 85). Isso significa que é na ação cotidiana, no testemunho e na presença que o sentimento de responsabilidade é despertado. Eis a vocação que deverá ser despertada pela educação em sua *práxis* pedagógica.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos neste trabalho, o avanço da civilização tecnológica tem ocorrido como um processo de depredação da natureza, exploração dos seus recursos e extinção da vida sobre o planeta Terra. Para Jonas, a história da indiferença (cujas raízes se encontram já na hostilidade gnóstica em relação ao mundo) corre de par com a história da destruição da natureza e, nesse sentido, a nova ética precisaria recorrer a uma nova estratégia capaz de vincular o ser humano ao mundo, de forma a romper com o niilismo vigente desde o mundo antigo até os dias contemporâneos.

A primeira parte desse trabalho analisou de que forma a hostilidade gnóstica em relação ao mundo se apresentou como um esforço niilista de negação do mundo e, além disso, de que forma Jonas compreendeu que tal hostilidade se agravou no mundo moderno como indiferença, algo que seria mais grave na medida em que anula qualquer tipo de vínculo do ser humano com o mundo e com os demais seres. Essa indiferença, revelada nos dualismos e nos monismos que foram incapazes de compreender a vida em sua dualidade psicofísica, mas também no esvaziamento da natureza por meio de uma negação da finalidade (teleologia), teria se apresentado como uma característica central da ciência moderna e da filosofia existencialista do século XX.

A segunda parte do trabalho analisou como a responsabilidade pode ser compreendida como um novo tipo de vínculo, cuja demanda é assumida pela ética a partir de uma crescente consciência sobre o valor vulnerável da vida, de um lado, e do aumento dos poderes tecnológicos, de outro. Como vínculo, tal responsabilidade é compreendida por Jonas como um sentimento, despertado tanto pela própria

vulnerabilidade do objeto quanto pelo temor em relação ao seu desaparecimento (morte, extinção). É esse sentimento, cujo arquétipo teria sido dado pela natureza na forma do cuidado parental, que exige novos estilos de vida baseados na frugalidade. Viver de acordo com a natureza é, segundo Jonas, renunciar aos antigos ideais desenvolvimentistas que associaram a felicidade à ideia de conforto e este, por sua vez, à posse e usufruto de bens de consumo. Em uma passagem d'O *princípio responsabilidade*, Jonas demonstra como esse modelo de mundo vem alterando profundamente a relação com a natureza, colocando em xeque a própria concepção do que é “natural”:

Aqui, a “sobrenaturalização” está em pleno curso e mostra-se como desnaturalização. “Humanização” da natureza? Ao contrário, alienação não só de si própria, mas também dos seres humanos. E ainda mais se passamos do exemplo vegetal para o animal, com as fábricas de criação de galinhas e ovos, que hoje abastecem os supermercados e diante dos quais o galinheiro camponês, com os seus galos, mais parecia um jardim zoológico! O aviltamento final de organismos dotados de sentido e de movimento, sensíveis e exuberantes, transformados em máquinas poedeiras e fornecedoras de carne, desprovidas de meio ambiente, encerradas por toda vida, artificialmente iluminadas e automaticamente alimentadas, não tem nada a ver com a natureza. (...) O mesmo se deveria dizer das prisões de engorda para a produção de carne de vaca, e assim por diante. Até o ato sexual foi substituído pelo processo de inseminação artificial. É assim que se mostra “a reconstrução da natureza” *in concreto* e *in praxi*! Não há nada a encontrar aí em termos de amor à natureza. Nada a apreender sobre a riqueza e a delicadeza da vida. Entram em férias a admiração, o respeito e a curiosidade. (PR, 335, grifo do autor).

Admiração, respeito e curiosidade, são sentimentos vinculantes capazes de garantir o cuidado com a natureza e são eles que exigem uma nova postura do ser humano em relação ao mundo, capaz de vencer a indiferença niilista com a responsabilidade. Não por acaso, no final da sua conferência sobre a *Ciência como vivência pessoal*, Jonas se refere à exigência de alteração dos modos de vida contemporâneos: porque “a vida e o ser humano valem a pena, [e] são dignos do esforço e preocupação próprios” e que isso “requer dizer ‘não’ a muitas das coisas que fazemos”, um não que, no fundo é um sim a todos os seres com os quais estamos interligados. Para Jonas esse *sim* se traduz pela via do cuidado: “Este ‘sim’ é o que no princípio responsabilidade se traduz em *Sorge* pelo futuro” (CVP, 153). A referência ao *Sorge* heideggeriano deixa clara a ideia de que a responsabilidade aparece como vínculo de cuidado e de pre-ocupação com o Ser. Se foi Heidegger o exemplo jonasiano da filosofia da indiferença é também em sua filosofia que se encontra um

conceito útil para repensar a ética, segundo o modelo da responsabilidade. Afinal, “a fechadura se transforma em chave, e a chave em fechadura” (PV, 234).

5. REFERÊNCIAS

Obras de Hans Jonas

Ciencia como vivencia personal. In: Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos. Traducción y edición de Illana Giner Comín. Madrid: Los libros de la Catarata, 2001, p. 133-153. Em alemão: Wissenschaft als persönliches Erlebnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico. Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017.

Gnosi e spirit tardoantico. Introd., trad., note e apparati di Claudio Bonaldi. Milano: Bompiani, 2010 (Col. Il Pensiero Occidentale).

La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo. Prólogo de Jos. Montserrat Torrents; Traducción de Menchu Gutiérrez. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

Memorias. Trad.: Illana Giner Comín. Madrid: Losada, 2005.

Mortality and morality: a search for the good after Auschwitz. Illinois: NUP, 1996.

Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos. Traducción de Illana Giner Comín. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2001a.

Pensar sobre Dios y otros ensayos. Espanha: Herder, 1998.

O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica. Tradução de Carlos Almeida Pereira. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: contraponto, Ed PUC – RIO, 2006.

Poder o impotencia de la subjetividad. Trad.: Illana Giner Comin. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2005.

Por que precisamos hoje de uma ética de autolimitação. Trad. inédita: Wendell Evangelista Soares Lopes. Texto original: Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen. In: STRÖCKER, Elisabeth (Ed.). *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*. München; Paderborn: W. Fink, F. Schöningh, 1984, p. 75-86.

The gnostic religion: Toward a Philosophical Biology. Illinois: Northwestern University, 2001b.

Obras de comentadores

BECCHI, Paolo; TIBALDEO, R. Franzini. Hans Jonas e il tramonto dell'uomo. In: **Annuario Filosofico**, v. 32, p. 245-264, 2018.

CARVALHO, Helder Beunos Aires de. Responsabilidade como princípio e virtude: uma reflexão entre o desafio ético da técnica contemporânea a partir das teorias morais de Hans Jonas e Alasdair Macintyre. In: SANTOS, R. OLIVEIRA, J. ZANCANARO, L. **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011.

COMÍN, I. G. Introducción a la edición española. In: **Hans Jonas: poder o impotência de la subjetividad**. Tradução de Illana Giner Comin. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2005.

FARIAS JUNIOR, João Batista. **Vida e Liberdade: pressupostos ontológicos da ética da responsabilidade de Hans Jonas**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

FARIAS JUNIOR, João Batista. Medo e esperança: os afetos e a responsabilidade. In: SOUZA, Grégori de; BUGALSKI, Miguel; VASCONCELOS, Thiago. **Hans Jonas – desafios de uma filosofia para o futuro**. Curitiba: CRV, 2021.

FROGNEUX, Nathalie. **Hans Jonas ou l'avie dans le monde**. Bruxelles: De Boeck Université, 2001. (Col. Le point philosophique).

FROGNEUX, Nathalie. O medo como virtude de substituição. Tradução de Marcelo Gomes. In: NOVAIS, Adauto. (org). **Ensaio sobre o medo**. São Paulo: Senac/Sesc. 2007, pp. 187-207.

FROGNEUX, Nathalie. Gnose. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (Org.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2019.

LOPES, Wendell E. S. Hans Jonas: fenomenólogo e metafísico da vida. In: **Fenomenologia da vida**. FALABRETTI, Ericson; OLIVEIRA, Jelson (orgs.) – Caxias do Sul, RS: Educs, 2019.

LOPES, Wendell E. S. **Hans Jonas e a diferença antropológica**. São Paulo, Edições Loyola, 2017.

MENDES, Geovani V. M. **“Das eine Menschheit sei”: “que haja uma humanidade” para uma antropologia em Hans Jonas**. Tese (doutorado em filosofia) – PUC. Curitiba, 2018.

MORATALLA, T. D. El mundo en nuestras manos: la ética antropológica de Hans Jonas. In: **Diálogo Filosófico**, n. 49, p. 37-60, 2001.

OLIVEIRA, Jelson R. Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas. In: **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, p. 387- 416, jul./dez. 2012.

OLIVEIRA, Jelson R. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014a.

OLIVEIRA, Jelson R. Le statut heuristique de la crainte dans la réflexion éthique de Hans Jonas. In: **Alter Revue de Phénoménologie**. V. 22, 2014b.

OLIVEIRA, Jelson R. A interpretação analógica das relações entre niilismo gnóstico e niilismo existencialista segundo Hans Jonas. **Síntese – Revista de Filosofia**. V.41, N. 129, 2014c, p. 101-127.

OLIVEIRA, Jelson R. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2018.

OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (Org.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2019.

OLIVEIRA, Jelson R. Para uma ethical turn da tecnologia: por que Hans Jonas não é um tecnofóbico. **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia**, v. 45, n. 2, p. 191-206, Abr/Jun, 2022.

PINSART, M. G. **Jonas et la liberté**. Dimensions theologiques, ontologiques, éthiques et politiques. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

SOUZA, Grégori de; BUGALSKI, Miguel. De Kant a Jonas: a busca por uma fundamentação ontológica da dignidade da vida. In: SOUZA, Grégori de; BUGALSKI, Miguel; VASCONCELOS, Thiago. **Hans Jonas – desafios de uma filosofia para o futuro**. Curitiba: CRV, 2021.

SÈVE, B. O medo como procedimento heurístico e como instrumento de persuasão em Hans Jonas. Trad.: Marcelo Gomes. In: NOVAIS, Adauto (Org.). **Ensaio sobre o medo**. São Paulo: Ed. Senac São Paulo; Ed. Sesc, 2007.

TIBALDEO, Roberto Franzini. **La rivoluzione ontologica di Hans Jonas**: uno studio sulla genesi e il significato di “organismo e libertà”. Milano – Udine, Mimesis Edizioni, 2009.

VASCONCELOS, Thiago. **Existência em exílio: a questão do niilismo na filosofia de Hans Jonas**. Dissertação (mestrado em filosofia) – PUC. Curitiba, 2017.

VASCONCELOS, Thiago. O gnosticismo e o existencialismo contemporâneo: duas versões do niilismo segundo Hans Jonas. **Cadernos Cajuína**. V.2, N.1, 2017, p. 195-204.

VOGEL, Lawrence. Hans Jonas's Exodus: from german existentialism to post-holocaust theology. In: JONAS, Hans. **Mortality and Morality**. A search for the God after Auschwitz. vLawrence Vogel (Ed.). Illinois: Northwestern University Press, 1996.

ZAFRANI, Avishag. **Le déficit du nihilisme: Ernest Bloch et Hans Jonas**. Paris: Hermann, 2014. (Col. Philosophie).

WOLIN, R. **Los hijos de Heidegger**: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Hebert Marcuse. Traducción de María Condor. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.

Outras obras

BACON, Francis. **Novum Organum ou Verdadeiras Indicações acerca da Interpretação da Natureza**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 7-10.

BONALDI, Claudio. Hans Jonas e il nichilismo: ala ricerca di um paradigma antignostico. In: SORRENTINO, S (Org.). **Nichilismo e questione del senso**: Da Nitezsche a Derrida. Roma: Aracne, 2005, p. 149-170.

CARVALHO, Jean Paulo dos S.; LIMA, Jackson dos S.; GONÇALVES, Carine. M. Poluição do ambiente espacial: o problema do lixo no espaço. **Scientia**: Revista Científica Multidisciplinar, v. 6, n. 2, p. 61-80, 5 maio 2021.

DESCARTES, René. **Meditações**. (Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

LEBRUN, Gérard. **A Filosofia e sua História**. São Paulo: Kosac Naify, 2006.

NIETZSCHE, Friederich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friederich. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2018.

TAUBES, S. A. The Gnostic Foundation of Heidegger's Nihilism. In: **The Journal of Religion**. Chicago, v. 34, n. 3, p. 155-172, July 1954.